

ESSAI PHYSIQUE SUR L'ÉCONOMIE ANIMALE

2^e édition, 1747

Plan général de l'ouvrage

(présenté à l'origine sous forme de tableau synoptique)

PREMIER VOLUME — Principes des corps

- I. Les principes constitutifs : la matière et la forme
- II. Les principes élémentaires
 - 1. Leur nombre
 - 2. Le feu : ses qualités et ses foyers
 - 3. L'air et ses propriétés
 - 4. L'eau et ses propriétés
 - 5. La terre : ses propriétés et ses espèces
 - 6. L'huile et ses propriétés
 - 7. Le sel et ses propriétés

DEUXIÈME VOLUME — Parties intégrantes des corps

- I. Parties intégrantes métalliques
 - 1. Acides
Acides en général : leurs caractères, leurs signes, leurs saveurs et vertus, mixtes où elles se trouvent. — Acides aqueux.
- II. Parties intégrantes salines
Alcalis fixes et sels neutres : origine, formes, vertus
- III. Parties intégrantes huileuses
Huiles minérales, végétales, animales, fermentées, putrides

TROISIÈME VOLUME — L'économie animale

- I. Les humeurs
 - 1. Humeurs chyleuses
 - 2. Humeurs nourricières
 - 3. Humeurs recrémenteuses
 - 4. Humeurs excrémenteuses
- II. Les parties
- III. Les esprits
- IV. Les facultés
 - 1. Facultés végétative

- 2. Facultés animales
- 3. Facultés sensibles
- 4. Facultés intellectuelles
- V. Les actions
- V. Les tempéraments

Extrait de *l'Essai physique sur l'économie animale* de François Quesnay (1747)

formant un petit Traité des connaissances et des facultés de l'homme

CHAPITRE XIV. DES FACULTÉS.

Nous entendons ici par le mot de *faculté*, la puissance par laquelle les parties peuvent satisfaire aux fonctions auxquelles elles sont destinées. Telles sont par exemple, les facultés qu'a l'estomac de retenir les aliments jusqu'à ce qu'ils soient suffisamment digérés, et de les chasser dans les intestins lorsque la digestion qui doit se faire dans ce viscère est achevée.

Il y a deux choses à remarquer dans les facultés.

1°. Les organes, ou les causes instrumentales par lesquelles les opérations de l'économie animale s'exécutent, ces causes sont purement machinales ; elles dépendent uniquement de l'organisation des parties, et du principe vital qui les anime, et qui les met en mouvement.

2°. La première cause qui donne le mouvement à ce principe matériel, qui anime les organes, est l'intelligence qui dirige leurs actions.

Presque tous les philosophes anciens et modernes ont attribué à la matière même cette puissance motrice, ou cette âme qui la dirige dans ces mouvements, et qui l'arrange dans la construction des corps.

Mais ces philosophes, surtout les philosophes chrétiens, ont distingué diverses sortes d'âmes ou de formes substantielles dans les corps vivants.

Ils ont remarqué que les plantes n'avaient que les facultés de se nourrir, de croître, et de se reproduire. Pour satisfaire à ces facultés ils ont établi dans les végétaux une âme matérielle, qui était bornée à ces mêmes facultés, et qu'ils ont nommé *âme végétative*.

Ils ont reconnu que les mêmes facultés se trouvent aussi dans les bêtes ; mais ils sont convenus que les bêtes avaient de plus la faculté de sentir, de connaître, de se ressouvenir et d'avoir des passions conformes aux sentiments que leur causent les objets qui frappent leurs sens. C'est pourquoi ils leur ont attribué deux âmes matérielles : savoir une *âme végétative*, et une *âme sensitive*.

Mais comme les hommes ont, outre les facultés que l'on remarque dans les animaux, celle de raisonner, c'est-à-dire chercher les propriétés des objets, de démêler les idées, dont on n'a par les sens que des perceptions confuses, et de juger sur ce qu'ils ont examiné distinctement, on a reconnu qu'il y avait dans les hommes une âme intelligente, et immatérielle, qui les distingue des autres

animaux ; ainsi on a reconnu dans les hommes une *âme végétative*, une *âme sensitive*, et une *âme raisonnable*.

Quelques philosophes modernes, particulièrement les Cartésiens, ont réduit toutes ces âmes à une seule, qui est tout ensemble sensitive et raisonnable, et qu'ils n'ont accordée qu'à l'homme ; ils n'ont point voulu reconnaître d'âme sensitive dans les bêtes ; elles paraissent sentir, mais, selon eux, elles ne sentent point ; elles paraissent voir, entendre, connaître, discerner, avoir des appétits, mais ils soutiennent que toutes ces facultés apparentes ne sont que des opérations purement machinales. Cette opinion a paru fort singulière et fort ingénieuse ; mais elle n'est appuyée que sur des conjectures, ou des possibilités imaginaires, qu'on a opposées à l'expérience, qui portent les hommes à reconnaître, dans les brutes, les facultés que tous les autres philosophes ont attribué à *l'âme sensitive*. Cette fameuse question est restée comme indécise ; cependant on croit toujours que les bêtes sentent, connaissent et discernent les objets qui les affectent, qu'elles se ressouvient, qu'elles aiment, qu'elles haïssent, qu'elles ont des appétits, des aversions, des fureurs, des consternations, selon que ces objets leur sont agréables, ou désagréables, utiles, ou nuisibles, vaincibles, ou invincibles. On s'est dégoûté des spéculations et des preuves métaphysiques ; on en a reconnu l'incertitude, on présume toujours qu'il y a dans ces animaux un être sensitif, et on est devenu assez sage pour ne plus raisonner sur un sujet si obscur.

CHAPITRE XV.

Des facultés organiques des corps vivants, attribuées à l'âme végétative.

Ceux qui rejettent l'âme végétative, rapportent au pur mécanisme toutes les facultés, et toutes les opérations qu'on lui attribue dans les plantes, dans les brutes, et dans les hommes.

Mais on ne considère pas, comme ont fait les Anciens, ces facultés dans toutes leurs étendues. On n'envisage que l'organisation des parties par lesquelles elles s'exécutent. On oublie la puissance motrice, et directrice, qui est précisément l'âme végétative, à laquelle ces anciens philosophes ont rapporté ces facultés.

La faculté expultrice de l'estomac, par exemple, ne chasse les aliments qu'après qu'ils ont été digérés dans ce viscère. Qui est-ce qui lui marque le moment où elle doit agir ? Pourquoi ne les chasse-t-elle pas plus tôt, surtout dans les cas où ils se dépravent, du moins en partie, dans l'estomac, et font beaucoup plus d'impression sur cet organe, que lorsqu'ils sont changés par la digestion en un chyle bien conditionné ? Il y a de même des lois auxquelles toutes les autres facultés de l'économie animale doivent être assujetties.

On convient à la vérité que ce ne sont pas seulement les impressions plus ou moins fortes que reçoivent les organes, qui mettent ces parties en mouvement ; il faut pour régler l'action de l'estomac un degré de sensibilité ou d'activité dans ce

viscère, et une impression particulière que les aliments digérés font sur lui, et qui le détermine à agir régulièrement. Un simple contact, et la structure particulière suffisent donc pour exciter et diriger l'action par laquelle l'estomac chasse les aliments dans les intestins lorsqu'ils sont digérés.

Cette action ne s'exécute donc, conclura-t-on, que par un pur mécanisme, pareil à celui d'une montre, qui sans connaître les heures, les marque exactement. Mais cette montre ne présente-t-elle qu'un pur mécanisme ? N'est-ce pas au contraire l'intelligence et l'adresse avec lesquelles elle a été construite, qui nous frappent le plus ? N'aperçoit-on uniquement dans ce mécanisme que de la matière, et du mouvement ? N'a-t-il pas fallu que l'ouvrier ait formé le dessein de construire une machine pour marquer les heures, qu'il ait conçu cette machine, qu'il ait connu les propriétés du mouvement, des différents métaux, et des moyens ou des instruments qu'il a employé pour l'exécuter, qu'il ait eu la puissance de l'exécuter ? Tous les hommes ne reconnaissent-ils pas cette intelligence, cette science, et cette puissance qui leur sont nécessaires dans la production de leurs propres ouvrages ? Ils ne peuvent donc pas méconnaître la nécessité du concours de ces facultés dans la construction d'une montre. Pourquoi la méconnaîtraient-ils dans la formation de leurs Corps ?

Serait-ce parce que la structure de nos organes est moins grossière, et que leur manière d'agir est moins visible, qu'elles attireraient moins notre attention ? Mais ignorons-nous assez ce mécanisme merveilleux, pour envisager l'assemblage de toutes les différentes parties qui composent les organes animés comme un monceau de pierres placées au hasard sans connaissance et sans dessein ?

Les hommes qui ne sont point instruits par l'étude de l'anatomie et de la physique ne peuvent, il est vrai, se former qu'une très faible idée de la construction admirable des corps vivants. Peuvent-ils, par exemple, s'élever jusqu'aux connaissances qu'exige la formation des organes de la vision, de l'ouïe, etc. ? Il faut connaître toutes les propriétés de la lumière et du son pour découvrir l'usage des parties qui composent ces organes. Ce n'est que par ces connaissances que l'on peut apercevoir la science, la puissance et les intentions de l'Auteur qui les a construits, et que l'on peut s'assurer avec évidence qu'ils ne sont point l'ouvrage du hasard, qu'ils n'ont point été formés par les lois aveugles d'un pur mécanisme, ou par le contact mutuel des parties qui les composent. On peut soupçonner que les dents forment peut-être les alvéoles qui les retiennent, et que les alvéoles donnent aux dents leur forme, ou du moins leur figure extérieure ; mais les parties de l'œil sont-elles formées par la lumière, et la lumière a-t-elle été faite par les parties de l'œil ? Les organes destinés à la propagation dans les mâles et dans les femelles ont une infinité de rapports établis pour un grand nombre d'opérations et de vues particulières qui tendent toutes à une même fin ; or ces organes placés dans les deux sexes se sont-ils formés mutuellement les uns les autres ? Ne découvre-t-on pas dans les rapports qui se trouvent entre eux, et qui ont été établis pour une fin déterminée avec connaissance, des preuves évidentes qui nous

assurent que ces mêmes organes sont l'ouvrage d'un être intelligent qui a dirigé tous ces rapports, selon les vues et les intentions pour lesquelles ils sont établis ?

Les philosophes qui ont supposé que ces arrangements sont aussi anciens que le monde, ne sont pas moins forcés de les regarder comme des instruments formés avec intelligence et avec dessein pour une fin déterminée. Cette uniformité invariable de vue et de desseins prouverait seulement que la puissance qui les a exécutés, a tout envisagé, tout prévu, tout ordonné, et qu'elle persiste toujours dans les mêmes volontés ; mais la durée ou le temps, l'éternité même, ne change point l'essence ou la nature des êtres.

Il y a eu des physiciens qui ont pensé que l'âme formait elle-même le corps qu'elle anime ; qu'elle en construisait toutes les parties : mais ces physiciens connaissent bien peu les bornes des connaissances et de la puissance de notre âme ; il suffit de la consulter pour apercevoir qu'elle ne connaît pas même ces parties, et qu'elle en ignore entièrement la forme ; elle ne peut les connaître qu'en les découvrant dans un autre corps que celui qu'elle habite ; et après de longues recherches, la connaissance qu'elle en peut acquérir n'est encore que très superficielle et très imparfaite.

Quelle puissance l'âme seule, ou encore privée de ces organes mêmes, par lesquels elle peut agir, a-t-elle sur la matière ? Peut-elle la mouvoir, l'arranger pour en former le corps qu'elle doit animer ? Peut-elle même en connaître les propriétés, peut-elle sans ces organes avoir quelques idées, quelques perceptions de cette substance ? Elle ignore encore, après que les organes du corps sont formés, comment ses volontés s'exécutent lorsqu'elle les met en mouvement ; en effet connaît-elle les ressorts qu'il faut mouvoir pour remuer un bras ou une jambe ? Comment pourrait-elle construire les organes du corps qu'elle habite ; elle ne peut pas seulement les réparer lorsqu'ils sont endommagés ou dérangés ; l'action de la plupart de ces mêmes organes n'est pas même soumise à sa volonté, elle ne peut ni l'augmenter, ni la diminuer, ni la retarder, ni l'accélérer, lorsqu'elle est trop forte ou trop faible, trop prompte ou trop lente.

Ce n'est pas notre âme sensitive, ni raisonnable, qui vivifie notre corps : ce qui sent, ce qui connaît ce qui pense en nous, ce qui raisonne, n'a aucune part aux mouvements organiques du corps dans lesquels consiste la vie, la digestion des aliments, l'action du cœur, des artères, et des autres vaisseaux ; la circulation du sang, la formation des humeurs et toutes les autres opérations de la vie du corps, sont indépendantes de nos sensations et de nos pensées ; elles s'exécutent également soit que nous dormions, soit que nous veillions.

Ainsi ne confondons point la vie du corps avec la vie animale qui dépend du corps et de l'âme, et qui ne consiste que dans les sensations que le corps vivant cause à l'âme, et dans la puissance qu'a l'âme de déterminer quelques mouvements des membres du corps, soit pour marcher ou transporter le corps en différents lieux, soit pour satisfaire à d'autres actions différentes de celles dans

lesquelles consiste la vie. Lorsqu'on dit que l'âme anime le corps, on doit penser seulement qu'elle fait agir un corps vivant, et non pas qu'elle vivifie ce corps ; ainsi l'intelligence, les connaissances, la puissance, les volontés de notre âme ne s'étendent point jusqu'au mécanisme, aux mouvements et aux actions qui donnent et entretiennent la vie de notre corps.

C'est pourquoi les anciens philosophes ont reconnu la nécessité de quelque autre principe pour construire nos parties, et pour diriger les mouvements dans lesquels consistent la vie et toutes les opérations de l'économie animale ; c'est ce principe qu'ils ont appelé *âme végétale*, principe qui doit être infiniment plus intelligent, plus savant, plus puissant que notre âme raisonnable.

Mais la plupart de ces philosophes ont cependant confondu cette intelligence formatrice avec la matière même ; ils l'ont regardée du moins, comme une partie, ou comme une dépendance de la substance des corps. Ils n'ont reconnu l'intelligence universelle que par ses productions sensibles, c'est-à-dire par ses opérations sur la matière ; d'où il leur a paru qu'elle ne résidait que dans la matière, et qu'elle appartenait à la matière même ; or c'est à cette apparence, à ce soupçon, à cette incertitude, que se bornent les connaissances que ces anciens philosophes ont pu acquérir sur la liaison que l'on découvre entre l'intelligence et la matière ; mais ces faibles conjectures suffisent-elles pour regarder la pensée ou l'intelligence comme un attribut, une dépendance, une propriété de la matière ? Un examen exact, un jugement rigoureux pouvaient-ils les conduire à cette conséquence ? On ne reconnaît l'intelligence que par ces opérations sur la matière ; or cette connaissance ne présente-t-elle pas distinctement deux êtres, un qui agit, et l'autre qui est agi, ou qui est passif ? Ont-ils jamais douté que celui-ci ne disposât du dernier selon ses volontés, et que le dernier ne fût soumis à la puissance de celui-là ? Pouvaient-ils donc concevoir que ces deux êtres ne fussent que deux attributs d'une même substance ? Peut-on se former quelques idées de l'essence ou de la nature d'une substance qui puisse réunir des propriétés si opposées ; ou bien a-t-on quelques preuves décisives qui, au défaut des lumières de la raison, nous assurent de l'existence d'une telle substance ? Sur quel fondement des philosophes, des hommes qui ne doivent décider qu'avec sagesse et avec connaissance, ont-ils donc cru que l'intelligence était une dépendance de la matière ?

Est-ce parce que nous pensons, et que nous paraissions à nos sens n'être formés que de matière, qu'ils ont conçu une telle idée ? Mais les sens peuvent-ils nous procurer quelque connaissance sur la nature des êtres ? La matière est le seul être sensible ou le seul être qui agisse sur nos sens, et qui nous procure des sensations ; c'est par cette raison le seul que nous croyons connaître le mieux ; mais nous découvre-t-il son essence même, par les sensations qu'il nous cause ? Pouvons-nous donc apercevoir quelque liaison entre l'essence de la matière et la pensée ?

Ce n'est pas dans les objets qui causent des sensations que nous découvrons nos pensées, c'est en nous-mêmes ; c'est uniquement par notre sentiment intime, que

nous sommes assurés que nous pensons ; il ne faut donc pas confondre l'objet de nos sensations avec le sujet qui reçoit ces mêmes sensations ; c'est celui qui est précisément l'être, qui pense, c'est-à-dire qui sent, qui discerne, qui raisonne, qui juge en nous.

Cependant je me dissimule que ma pensée dépend des organes de mes sens, et d'autres facultés de mon corps, que je ne sens, que je ne connais, que je ne juge, que je ne veux, que conformément à l'état de ces organes, et de ces facultés, lorsque leurs fonctions sont entièrement suspendues, je suis totalement privé de sensations, et lorsqu'elles sont dérangées, mon jugement est troublé, et mes volontés sont dérégées. Telles sont les fonctions des organes de mes sens et des autres facultés de mon corps, telle est aussi ma pensée : tel est, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, le jeu des instruments de musique, telle est la symphonie : ma pensée ne consisterait-elle donc que dans les fonctions des facultés de mon corps ? Serait-elle donc purement corporelle ? Ce ne serait donc pas sans raison que plusieurs ont regardé nos pensées comme de simples modifications de la matière et du mouvement ; en vain leur objecterait-on que l'on ne conçoit pas que la matière, de quelque manière qu'elle soit façonnée ou modifiée, et de quelque manière qu'elle soit mue, puisse acquérir la faculté de penser ? Que peuvent, diront-ils, de tels raisonnements contre l'expérience ? Vous ne connaissez pas toutes les propriétés de la matière et vous prétendez en retrancher tout ce que vous n'y concevez pas ? Les essences des êtres sont-elles renfermées dans les bornes de vos connaissances et de votre faculté de concevoir ? Rien ne peut-il exister ou n'existe-t-il en effet que ce que vous pouvez concevoir ? Permettez que nous dédaignons de tels raisonnements, et qu'instruits par un examen exact de ce qui se passe en nous, nous présumions toujours que la pensée ne consiste que dans l'exercice des fonctions des organes de notre corps.

Il faut convenir qu'un raisonnement qui ne tire sa force que de l'insuffisance de la raison, est facile à réfuter par des philosophes qui s'appuient sur des faits ; mais les faits même les plus certains peuvent conduire à des conséquences très fausses : à la vérité ces conséquences toutes séduisantes qu'elles soient n'échappent point à un examen rigoureux.

On ne peut pas nier que nos pensées ne dépendent absolument des fonctions des organes du corps ; mais résulte-t-il de là nécessairement que la pensée consiste dans l'exercice même de ces fonctions ? Le son que causent les instruments de musique dépend absolument du jeu de ces instruments ; mais ne serait-il pas ridicule de les confondre, ces mêmes instruments, avec les personnes qui entendent le son qu'ils causent ? Est-il donc plus raisonnable de confondre les organes du corps qui procurent les sensations, avec l'être sensitif qui est affecté de ces sensations, qui les discerne, qui porte des jugements sur ces mêmes sensations, qui veut, ou qui désire qu'elles continuent lorsqu'elles lui sont agréables, ou qu'elles cessent lorsqu'elles lui déplaisent ? N'est-il pas au contraire fort étonnant que les connaissances de l'économie animal aient fait naître des

idées si confuses, si opposées à notre sentiment intime et que des hommes éclairés s'y soient livrés si aveuglément ?

Ce n'est pas seulement l'étude de l'économie animale qui a induit à croire que l'intelligence était une dépendance de la matière, d'autres connaissances physiques encore plus séduisantes, ont appuyé cette conjecture. On a reconnu qu'il y avait un premier agent dans la matière, par lequel tout s'exécute dans la nature, que c'est lui qui agit partout, qu'il est la cause de toute génération et de toute destruction, c'est un feu, une matière éthérée, ou une matière subtile, extrêmement active, qui a la propriété de tout le mouvement qui anime l'univers ; c'est une mer immense qui contient tous les corps sensibles, qui les pénètre intimement, qui y opère tous les changements qui leur arrivent.

Cette action si universelle et si bien conduite a fait croire à quelques philosophes que toutes les petites parties de ce fluide sont des êtres intelligents qui agissent avec connaissance, avec dessein, qui forment et qui dirigent tout dans l'univers, qui n'ont pas seulement la faculté de pouvoir penser, mais qui pensent effectivement, et continuellement, qu'ils connaissent tout, même indépendamment d'aucune union avec des corps organisés. La plupart des philosophes de l'Antiquité qui étaient livrés à ces idées ont pensé que nos âmes n'étaient que de petites portions de ce fluide intelligent, qu'après la destruction de nos corps elles se réunissaient à la masse commune, de même qu'une portion d'eau séparée des eaux de la mer y retourne, et se confond de nouveau avec ces eaux. Il est aisé d'apercevoir par cet exemple même que c'est l'imagination qui a fait naître une telle idée ; mais l'imagination séduit souvent la raison, elle satisfait l'esprit, elle le fixe, et il ne pense plus à étendre plus loin ses recherches. C'est pourquoi cette opinion si prévenante, et adoptée par des philosophes, pouvait acquérir une espèce d'autorité, et soumettre des esprits susceptibles de prévention ; mais soumettez-la à un examen un peu rigoureux, vous apercevrez combien il est difficile d'accorder les diverses idées qu'elle renferme.

Les parties de la matière éthérée, disent-ils, pensent indépendamment d'aucune union avec des corps organisés, elles n'ont pas besoin que des organes leur procurent des perceptions ; elles tirent leurs idées de leur propre fond.

Mais pourquoi nos âmes qui, selon ces philosophes, sont formées de ces petites parties de matière éthérée, et qui par conséquent sont de même nature, n'ont-elles pas les mêmes propriétés ? Pourquoi la source des perceptions de ces êtres pensants est-elle hors d'eux-mêmes ? Pourquoi sont-ils bornés aux seules perceptions que leur procurent les objets, ou les causes qui se font sentir ou qui agissent sur eux ? Pourquoi leur exercice de penser est-il absolument dépendant de l'action des organes des corps qu'ils animent ? Pourquoi ne sentent et ne pensent-ils pas par eux-mêmes, lorsque les fonctions de ces organes sont entièrement suspendues ? Pourquoi les âmes des enfants, des imbéciles, des insensés pensent-elles si irrégulièrement ? Pourquoi ne donnent-elles aucune preuve de cette intelligence qui leur est propre ?

Si les âmes étaient des parties de matière éthérée, si ces parties avaient par elles-mêmes leurs idées, ne penseraient-elles pas indépendamment de l'exercice des fonctions de nos organes ?

Les parties de la matière éthérée ne penseraient-elles donc point par elles-mêmes, auraient-elles donc besoin pour penser d'être unies à des corps organisés ? Mais la simple matière éthérée, cette âme du monde, cette intelligence universelle ne serait point intelligente, elle n'aurait aucune idée, aucun dessein, aucune vue, aucune connaissance, aucune volonté !

L'imagination qui nous suggère des opinions, ne prévoit point les difficultés ; ce discernement n'est point de son ressort ; c'est la raison qui doit examiner et juger ; mais la raison est séduite et on se livre aveuglément à l'erreur. Il y a beaucoup d'autres difficultés, inséparables de l'opinion chimérique des matérialistes ; mais un plus long détail deviendrait ennuyeux ; qu'on me permette cependant d'en exposer encore une, avant que de détruire cette opinion par des connaissances décisives.

L'intelligence universelle qui anime le monde entier, qui dirige toutes les opérations de la nature, agit par des connaissances, des vues, des volontés générales, uniformes et permanentes ; or la matière éthérée ou la matière subtile, à laquelle on attribue cette intelligence universelle, et de laquelle on tire toutes les âmes ou toutes les intelligences particulières qui animent les corps vivants, est divisée en une infinité de parties d'une petitesse énorme ; ces particules ont-elles donc toutes chacune en particulier, partout et toujours les mêmes perceptions, les mêmes desseins, les mêmes volontés ? Chacune d'elles est-elle une intelligence universelle, qui comprend dans ses connaissances, dans ses vues et dans ses volontés, tout l'univers ? Pourquoi les âmes des hommes qui sont fournies par cette même matière n'ont-elles pas cette intelligence universelle ? Pourquoi leurs connaissances sont-elles si bornées ? Pourquoi tous les hommes ont-ils chacun en particulier des idées, des vues et des volontés différentes ? Pourquoi chaque homme ignore-t-il ce que les autres pensent ? Pourquoi ce concert, cette uniformité et cette généralité d'idées, de desseins et de volontés ne se trouvent-elles pas dans les hommes ? Les âmes des hommes peuvent bien, il est vrai, avoir chacune de la part du corps qu'elles animent, des sensations particulières, et des intérêts différents ; mais que sont devenues ces idées générales, qui renferment la connaissance de toutes les parties, de tout le mécanisme de l'univers, de toutes les vues, de toutes les lois, de toutes les opérations de la nature ? L'ignorance aura-t-elle recours aux fictions, aux raisonnements métaphysiques, pour aplanir toutes ces difficultés ?

Mais toutes ces productions imaginaires ne peuvent plus nous en imposer ; la physique a dissipé toutes les vraisemblances et tous les préjugés qui pouvaient favoriser l'opinion absurde que nous venons d'examiner.

Nous sommes assurés aujourd'hui par l'expérience même, comme nous l'avons prouvé dans le Traité du Feu, que la matière éthérée ne dirige point elle-même ses

mouvements, qu'ils sont partout déterminés par des corps grossiers, incapables de se diriger eux-mêmes, qu'elle agit par conséquent dans les corps sans aucune intelligence, sans aucun dessein, sans aucune volonté qui lui soient propres ou qui lui appartiennent.

Ainsi que la matière éthérée soit simple ou composée de différentes matières plus ou moins subtiles, plus ou moins actives, plus ou moins revêtues de formes, etc., elle ne renferme point en elle-même l'intelligence qui la dirige dans ses mouvements. Les causes matérielles qui changent et modifient le mouvement par lequel cette matière opère tous les changements qui arrivent dans les mixtes, nous sont connues. Que l'on continue, si l'on veut, de l'appeler l'âme du monde parce qu'elle est le seul agent matériel qui porte le mouvement dans les mixtes, qui met en action tous les autres éléments, et qui opère tous les changements qui arrivent dans les corps ; mais qu'on ne la confonde pas avec l'intelligence universelle qui la soumet à ses lois, qui ordonne, qui dirige tous les mouvements, toutes les opérations, toutes les productions, tous les effets qui s'exécutent dans la nature. Cette matière ne fait rien de plus, lorsqu'elle agit par son mouvement, dans les corps que l'air agité par le vent, ou que l'eau d'une rivière qui fait mouvoir un moulin, ou quelque autre machine ; ce n'est pas elle qui ordonne et qui établit la forme des corps ; c'est au contraire la forme des corps qui détermine et qui règle son mouvement ; on ne peut la regarder que comme un instrument universel qui agit dans les mixtes selon les vues et les lois établies par l'Auteur de la nature, et c'est cet Être suprême que nous reconnaissons pour l'âme végétative.

Faculté génératrice

La forme radicale ou primitive de ces corps réside plus dans leurs parties solides que dans les liquides que ces parties renferment ; toute la puissance déterminante, ou la faculté directrice matérielle, dépend principalement de l'organisation de ces parties solides, et cette organisation, quoique ordonnée et fixée par l'intelligence universelle, s'exécute par des mouvements mécaniques ; c'est-à-dire par des mouvements constamment assujettis à des lois générales, simples, invariables, uniformes, qui sont déterminées diversement dans ces corps par l'arrangement fixe des différentes parties de ces corps. Les ouvrages faits au métier par les hommes nous présentent une idée grossière de ce mécanisme par lequel les corps les plus organisés peuvent être construits.

Les machines directrices ou les métiers produisent toujours des ouvrages semblables, et contribuent ordinairement beaucoup plus que l'ouvrier ou le fabricant qui les conduit et les met en mouvement, à donner aux ouvrages mêmes la forme qu'ils doivent avoir. Ainsi cette forme qui est souvent fort composée n'est presque que le produit des mouvements purement mécaniques dirigés par la forme même du métier ; c'est ce qu'on remarque dans la fabrique des étoffes et des tapisseries dont le dessein s'exécute régulièrement par un métier qui est mis

en mouvement par un ouvrier, incapable de former lui-même des ouvrages dont la forme est variée par tant de textures, par tant de couleurs et de figures différentes.

Tout s'opère dans les corps par des causes instrumentales qui toutes naissent d'un commencement de forme ou de quelque petite portion du corps déjà organisée, et qui est la forme plastique ou le métier par lequel toutes les autres parties organiques du même corps doivent successivement être formées.

Le premier principe d'organisation, se trouve dans les semences, et il a été formé lui-même par l'organisation des corps qui ont produit ces semences ; ainsi l'organisation de la première portion génératrice d'un corps formée dans la semence, est produite par l'organisation même du corps qui a fourni cette semence, et la portion organisée de cette même semence est le principe de l'organisation d'un nouveau corps. L'organisation d'un corps une fois établie, est l'origine ou le principe de l'organisation de tous les corps qui naissent successivement les uns des autres.

L'éther est l'ouvrier qui donne le mouvement à ces machines qui se reproduisent, l'action qu'elles donnent au liquide qu'elles renferment forme peu à peu les nouvelles routes ou vaisseaux que ce liquide doit parcourir ; mais c'est la machine qui dirige ces routes, en dirigeant le mouvement même du liquide ; ainsi les vaisseaux naissent des uns des autres dans l'ordre, et selon la direction nécessaire, pour composer les nouvelles parties organiques qu'ils doivent former. C'est de cette manière que le têtard naît du germe renfermé dans l'œuf de la grenouille, et que du têtard naissent les autres parties qui doivent achever de former l'animal.

Mais toutes ces productions successives ne se feraient-elles, comme on l'a en effet prétendu, que par un simple développement ? L'animal ne pouvait-il pas être entièrement formé par une production simultanée dans le germe de l'œuf ? Non seulement l'animal, mais encore tous ceux qui successivement naissent de lui ? Le premier animal de chaque espèce ne contenait-il pas déjà tous ceux de la même espèce qui sont sortis et qui doivent sortir successivement les uns des autres, ou se trouvaient-ils tous, par gradation de plus petits en plus petits, distribués les uns dans les autres ? Cette opinion qui révolte l'imagination, et qui n'est fondée que sur la divisibilité de la matière à l'infini, répugne entièrement aux connaissances physiques. Il ne suffit pas pour la prouver, ou plutôt pour en reconnaître simplement la possibilité, de supposer que la matière puisse être divisée à l'infini, il faut qu'elle le soit effectivement, ou du moins qu'elle le soit assez, pour satisfaire à cette multitude énorme d'animaux nés, à naître, et qui manquent de naître, qu'on suppose avoir été formés tous en même temps, et renfermés d'abord tous dans un seul, distribués cependant comme par étages les uns dans les autres.

Or peut-on admettre une telle division dans la matière ? N'est-on pas assuré par l'expérience, que la division de cette substance se borne aux éléments, ou à des parties qui ont constamment les mêmes propriétés, et qui ont par conséquent

toujours la même grandeur et la même figure que ces éléments, surtout les éléments passifs, ou ceux dont les mixtes sont formés, ne sont pas assez subtils pour être employés à la composition de cette infinité d'animaux dont la gradation de plus petits en plus petits serait sans bornes ; car on sait que la plupart de ces éléments ne peuvent pas, lors même qu'ils sont désunis et entièrement libres, pénétrer à travers les pores du verre et de beaucoup d'autres corps grossiers ; il est donc certain que leurs particules ne sont pas assez subtiles à beaucoup près pour répondre au système de la génération des animaux par le simple développement de ces mêmes animaux, déjà formés tous ensemble et pour tous les temps, les uns dans les autres.

Les semences d'une plante contiennent, comme nous l'avons remarqué, les sucs propres à nourrir d'abord la plante qui naîtra de cette semence, et les sucs de cette plante fourniront aux semences que cette même plante portera, des sucs propres aux plantes de même espèce, qui ensuite naîtront de ces semences.

Cette production successive de sucs dépend du tissu de la plante où ils se préparent, et du tissu de la semence où ils parviennent au degré de perfection nécessaire pour nourrir ensuite le germe que cette semence renferme. Ce germe est le principe du premier bourgeon, d'où doivent naître tous les autres bourgeons, qui produiront des feuilles, des tiges, des branches, des fleurs, formées de pétales, d'étamines, de pistil, et de leurs dépendances. Toutes ces parties qui naissent d'un même principe ou d'un même commencement de bourgeon ont cependant toutes une forme et une texture différente. Voilà donc un premier bourgeon qui se forme dans la semence, duquel naissent successivement les uns des autres une multitude de bourgeons, qui tous produisent des branches, lesquelles sont comme autant de plantes formées de tiges, de rameaux, de feuilles, de fleurs, etc.

Ce n'est que de cette manière que l'on peut comprendre la végétation si féconde des arbres, dont on enlève de temps en temps toutes les branches, et qui reproduisent chaque fois de nouvelles branches, d'où naîtraient avec abondance, si on ne les enlevait pas de nouveau, des fleurs et des semences tous les ans ; mais si l'on enlève tous les petits rameaux de ces branches que l'on coupe de temps en temps, et qu'on plante tous ces rameaux, ils croîtront et formeront des arbres, qu'on pourra faire multiplier chacun aussi abondamment que l'arbre qui les a produites ; en sorte que les productions qui naîtraient toutes originairement d'un seul arbre couvriraient bientôt toute la surface de la Terre. Tous les points de l'écorce ou du parenchyme d'un arbre sont autant de germes ou de portions d'arbre organisées, de manière que l'action des sucs qui y sont renfermés peut être dirigée comme il convient pour étendre, accroître et multiplier les tuyaux du tissu de ces germes ; en sorte que ces vaisseaux allongés et multipliés puissent composer de nouvelles parties, qui en produisent d'autres, et ainsi de suite jusqu'à ce que la branche formée de toutes ces parties qui naissent les unes des autres, soit parvenue à son terme d'accroissement. Les fleurs, et les semences que ces branches portent tous les ans, sont de même produites par l'organisation du tissu

des extrémités de la branche où elles se forment ; des étamines de ces fleurs naissent de la même manière les germes qui fécondent les semences.

Mais qu'est-ce que c'est que ces germes qui fécondent les semences des plantes ? Ce sont de petites particules de la substance des étamines ou filets de la fleur, qui ensuite se détachent et s'échappent en forme de poussière. Cette poussière qui naît en abondance de la surface des étamines, qui se détache, qui se répand avec profusion dans l'air, s'insinue dans les pistils des fleurs, et est conduite par le canal du pistil à l'*utérus*, c'est-à-dire à la semence qu'elle doit féconder. L'écorce des racines de plusieurs arbres a la même fécondité que l'écorce du tronc, elle produit des rejetons qui deviennent des arbres parfaits ; ainsi toutes les parties d'un arbre sont autant de points ou de germes organisés, de manière qu'ils peuvent produire par un accroissement, ou par une formation successive, autant de nouveaux arbres qui auront la même fécondité dans tous les points de leur substance, c'est-à-dire dans les points de l'écorce, qui tous les ans forme une nouvelle couche ligneuse, qui augmente le volume du tronc des branches et des racines de l'arbre, et tous les ans la souche en produit une autre qui a encore la même fécondité.

Cette fécondité immense permet-elle de penser que tous les arbres qui naissent d'un arbre, et tous ceux qui peuvent naître successivement de ces arbres existent déjà, que toutes leurs parties sont entièrement formées, et que tout ce qui leur arrive ensuite n'est qu'un développement qui leur donne l'accroissement ? que tous les points de ces mixtes sont autant de mixtes entièrement organisés qui contiennent une multitude énorme d'autres arbres renfermés par gradations les uns dans les autres ? que chaque arbre de cette multitude infinie contient une infinité de multitudes semblables d'arbres, et toujours de suite de pareilles infinités d'infinités ? On me dira sans doute que l'on est forcé d'admettre cette idée, parce qu'il est impossible de concevoir qu'un arbre puisse produire un autre arbre, ou plutôt qu'il est impossible de connaître le mécanisme de l'organisation qui dirige la formation successive des corps vivants qui naissent les uns des autres. Cette objection est la même que celle que ferait un homme qui ignorerait le mécanisme grossier par lequel un métier dirige la formation d'une étoffe représentant des arbres, des animaux, des fleurs, etc. ; qui parce qu'il ignore cette construction, ne la conçoit pas, et qui parce qu'il ne la conçoit pas, la croit impossible. Or l'ignorance de cet homme rend-t-elle réellement impossible la construction de ce métier ? Mais n'apercevez-vous pas, me dira-t-on, qu'il faut qu'un ouvrier coopère avec le métier, et que le métier ne se reproduit pas lui-même ; convenez donc qu'il est impossible qu'il y ait une organisation qui dirige la formation successive des différentes parties des corps vivants, et qui établisse dans ces corps une pareille organisation par laquelle ils puissent se reproduire eux-mêmes ? Si je bornais l'intelligence et la puissance de l'Auteur de la nature à celles des artistes qui ont inventé les métiers, j'admettrais peut-être cette conclusion. Mais je ne crois pas qu'on pense jamais à opposer sérieusement cette objection ; aussi ne m'inspire-t-elle aucun doute. Si j'en ai quelques-uns sur

l'opinion que j'avance, ce n'est que parce que je ne puis pas m'en assurer par mes sens, et que tout ce que nous ne connaissons pas par cette voie, ou par la révélation, quelque bien établi qu'il soit par la raison, ne porte pas tous les caractères de la certitude.

Les semences des plantes contiennent deux sortes de substances ou de tissus solides ; savoir celui où sont distribués les suc destinés à nourrir d'abord la plante qui doit naître de cette semence, et celui du germe ou de l'embryon qui produira la plante, ou qui est déjà la plante formée en petit. On remarque de même deux substances solides dans les œufs des animaux ; celle du germe ou du principe de l'animal qui doit naître de l'œuf, et celle où sont renfermés les suc qui doivent d'abord nourrir l'animal, qui se forme ou qui est déjà du moins en partie dans le germe.

Cette dernière substance est remarquable dans les œufs des oiseaux, surtout après qu'ils ont été couvés pendant quelques jours ; elle est formée d'une multitude de petits vaisseaux, qui se laissent alors apercevoir assez sensiblement dans la membrane qui tapisse intérieurement la coquille de l'œuf ; on en découvre aussi dans les suc mêmes de l'œuf, qui naissent de la membrane, qui vont se terminer au germe, et qui lui portent pour le nourrir les suc mêmes de l'œuf.

La substance du germe n'est de même qu'un tissu de vaisseaux ; ainsi le tissu solide de l'œuf, et le tissu du germe, sont de même nature, et l'une et l'autre sont de même nature que celui des animaux des deux sexes qui les fournissent ; ainsi, les tissus de l'œuf fourni par la femelle, et du germe fourni par le mâle, sont des productions de même genre.

C'est partout le même genre d'organisation, tout est vaisseaux actifs, vaisseaux qui par leur action organique, forment dans tous ces tissus les mêmes genres d'humeurs ; ceux qui sont destinés dans l'œuf, et dans le germe, à former du sang, en produisent aussitôt qu'ils sont parvenus au même degré d'accroissement que les vaisseaux sanguins du mâle et de la femelle qui ont fourni le germe et l'œuf.

Les vaisseaux de l'œuf composent l'arrière-faix, ou le *placenta*, ceux du germe composent le *fœtus*. Tous ces vaisseaux se communiquent et entretiennent une circulation du fœtus dans le *placenta*, et du *placenta* dans le *fœtus* ; ainsi c'est de part et d'autre une communication continuelle de liqueurs, et une correspondance mutuelle d'action.

L'un et l'autre tissu peuvent donc contribuer réciproquement à la génération successive des parties de l'animal, et à celle du *placenta* et des membranes qui renferment le fœtus.

L'œuf est fécondé dans le corps de la femelle par la liqueur prolifique du mâle. On a observé, avec le microscope, des milliers de petits corps ou animacules qui paraissent déjà vivants, et qui nagent dans cette liqueur, d'où l'on présume que c'est un de ces animacules qui dans l'union du mâle et de la femelle va féconder l'œuf, qui est le germe ou le point vivant qui contient les premiers rudiments de l'animal, et qui se laisse apercevoir assez sensiblement dans les œufs, et surtout

dans ceux des oiseaux, et des autres ovipares, surtout lorsqu'il est vivifié par la chaleur de l'incubation,

Une analogie parfaite détermine à admettre la même chose dans les animaux vivipares, qui retiennent l'œuf fécondé dans leur sein jusqu'à ce que l'animal soit suffisamment formé pour n'avoir plus besoin pour sa formation, pour son accroissement, et pour vivre, du secours du *placenta*. Ce *placenta* demeure attaché pendant tout le temps de la grossesse à la matrice de la mère, qui lui fournit les sucs qu'il prépare pour la nourriture du fœtus.

L'origine ou la production de la substance organique des œufs des animaux et des semences des plantes, qui renferment les sucs destinés pour la nourriture de l'embryon, nous est connue, nous savons que c'est le tissu même de la plante qui fournit celui de la substance de la semence ; car la semence qui se forme dans le centre de la fleur d'une plante naît de cette plante même, elle lui est continue par une queue ou un pédicule qui de même que la semence n'est qu'une portion ou allongement du tissu de la plante, dont elle se détache dans le temps de la maturité. Cette espèce de production est peut-être, du moins dans certaines plantes, plus abondante que l'on ne pense. Le rosier nous en fournit un exemple : M. Panckoucke, qui démontre à Lille en Flandres, avec beaucoup d'intelligence, les expériences physiques, a découvert avec le microscope qu'il naît à la circonférence de la feuille verte de cet arbrisseau de petites fleurs semblables aux roses, qui fleurissent dans le même temps que les roses : nous ne savons pas quel est l'usage de ces petites fleurs, ni si elles portent des semences ; elles nous montrent seulement la fécondité de la nature dans les productions qui dépendent de la faculté génératrice des plantes.

L'œuf est de même que les semences des plantes attaché dans les femelles des animaux à la substance de l'ovaire de ces animaux : il n'est de même qu'une portion ou allongement du tissu vasculaire de cette substance ; ainsi nous sommes déjà assurés que la substance solide des semences et des œufs, qui contient les sucs destinés à la nourriture et à l'accroissement du germe renfermé dans les semences et dans les œufs, est fourni par la substance de la plante et de l'animal femelle qui produisent ces semences ou ces œufs.

Nous sommes moins éclairés sur la formation du germe qui féconde les œufs, et qui est le principe de l'animal que cet œuf doit produire ; l'objet est trop subtil pour être aperçu par les sens, et nous sommes réduits aux conjectures que peut nous fournir une analogie déjà reconnue par l'expérience ; ces conjectures sont au moins préférables à toutes les hypothèses que l'esprit peut imaginer.

Les semences ne deviennent fécondes qu'après qu'elles ont reçu la liqueur prolifique que leur fournissent les étamines ou filets des fleurs. Cette liqueur, comme l'a observé M. Bernard Jussieu de l'Académie royale des sciences, est enfermée dans de petites vésicules qui ne sont à nos yeux qu'une poussière attachée aux étamines de ces fleurs ; cette poussière qui se détache et qui se

disperse dans l'air est reçue par le pistil de la fleur et est conduite à la semence qui forme la base du pistil.

La ressemblance qui se trouve entre les plantes et les animaux dans tous les effets de la génération qui se laissent apercevoir par les sens nous fait entrevoir par ce qui arrive, dans les animaux, aux œufs qui sont fécondés par la liqueur prolifique du mâle, que le germe qui est dans la semence le principe de la plante qui doit naître de cette même semence, est fourni comme dans les animaux par la liqueur même qui féconde les semences ; c'est-à-dire par la liqueur renfermée dans les vésicules ou poussières que fournissent les étamines des fleurs ; or la liqueur prolifique des animaux est fournie d'animalcules qui fécondent les œufs ; il est donc à présumer que la liqueur de la poussière des étamines des fleurs contient aussi les germes qui fécondent les semences.

Si ce qu'on observe dans la génération des animaux nous éclaire sur ce qui arrive dans la génération des plantes, ce qu'on observe dans les plantes doit aussi nous instruire de ce qui arrive dans la génération des plantes. Or nous voyons dans les plantes que la poussière qui contient la liqueur prolifique naît des étamines qui sont des parties de la plante qui les porte. Les germes qui nagent dans la liqueur renfermés dans les grains ou vésicules de la poussière des étamines, peuvent donc naître avec la vésicule, de la même substance, c'est à-dire du tissu de la plante même, et être détachés intérieurement de cette vésicule par la liqueur qui s'y rassemble, et dans laquelle ils nagent lorsque la vésicule est parvenue à son dernier degré de maturité. Ainsi ces germes imperceptibles ne seraient que des petites portions du tissu de la substance même de la plante ; mais des petites portions dont le tissu renferme les causes dirigeantes, ou les premières dispositions qui peuvent lui faire prendre la forme de plantes dans l'accroissement.

Ces conjectures peuvent de même s'appliquer aux germes de la liqueur prolifique des animaux mâles. Il peut y avoir aussi dans les organes où se forment les germes qui sont entraînés par cette liqueur, des parties qui y tiennent lieu d'étamines, comme dans les fleurs des plantes, et d'où naissent aussi du tissu de leurs propres substances les germes qui fécondent les œufs des animaux femelles.

En effet, par la ressemblance qu'il y a entre la substance de l'œuf qui est produite ou engendrée de cette manière, et la substance du germe ou de l'embryon, et par la conformité qui se trouve aussi entre la génération des plantes et celle des animaux, on est conduit à penser que les germes qui fécondent les œufs ne sont que des petites portions du tissu de la substance solide des animaux mâles, comme les œufs sont des portions de la substance même des femelles, et que ces portions portent avec elles les causes ou les dispositions déterminantes qui dirigent les vaisseaux de ce tissu à prendre dans leur accroissement la forme des parties du corps qu'ils doivent composer. Tout est métier ou machine dirigeante dans tous les corps, ou plutôt dans tout l'univers ; tout s'y opère, comme nous l'avons vu dans le Traité du Feu, par un concours de causes déterminantes ; et on observe souvent qu'un très petit nombre de ces causes, suffit pour l'exécution des plus

grandes opérations de la nature. Plus les moyens sont simples, plus on reconnaît d'intelligence dans l'Auteur qui les a inventés et qui les a établis.

La faculté génératrice par laquelle les corps se multiplient ne consiste vraisemblablement que dans l'arrangement d'un très petit nombre de causes déterminantes, qui satisfont pleinement toutes les vues que s'est proposé l'intelligence suprême dans la construction de ces corps.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de toutes les différentes facultés, par lesquelles toutes nos parties organiques satisfont aux actions auxquelles elles sont destinées ; parce qu'elles sont pour la plupart expliquées en différents endroits de cet ouvrage ; et que pour connaître celles qui consistent uniquement dans la structure ou dans l'organisation de ces parties ordonnées et établies par l'Auteur de la nature, qui a réglé tout selon ses desseins et ses volontés, il faut consulter les traités anatomiques sur l'usage de toutes nos parties.

CHAPITRE XVI. DES FACULTÉS ANIMALES.

Il y a dans les hommes deux sortes de facultés animales ; savoir les facultés du corps qui agissent sur l'âme, et les facultés motrices de l'âme qui agissent sur le corps.

Les premières ont été attribuées par les philosophes et par les médecins anciens et modernes à l'âme sensitive ; car il n'y a, comme nous l'avons dit, que quelques philosophes récents qui n'ont pas voulu reconnaître d'âme sensitive dans les animaux ; mais comme cette opinion est entièrement contraire à l'expérience, et qu'elle est une suite d'une autre opinion qui n'est pas mieux fondée, qui est que l'essence de la matière consiste dans l'étendue, nous nous fixerons au sentiment commun, qui a été établi sur l'observation. La plupart des philosophes ont pensé que les hommes avaient une âme sensitive, et une âme raisonnable ; d'autres n'en ont voulu reconnaître qu'une, qui est tout ensemble sensitive, raisonnable, immatérielle, et immortelle, qui agit sur les facultés du corps dont elle reçoit des sensations, et sur laquelle ces facultés agissent ; ce sentiment est le plus conforme à la raison car l'âme raisonnable n'acquiert la connaissance des objets qui lui procurent des idées, que par les sensations qui l'affectent, et elle ne peut raisonner sur ces mêmes connaissances que par les sensations qui en sont la source ; or on ne conçoit pas comment l'âme raisonnable pourrait, si elle ne sentait pas elle-même, apercevoir, discerner, connaître, et juger par des sensations qu'elle n'aurait pas, qui appartiendraient à une autre âme, c'est-à-dire à l'âme sensitive.

Nous ne nous occuperons pas inutilement à rechercher la nature de ces âmes, c'est-à-dire de ces substances passibles et raisonnables, dont les unes sont simplement passibles comme celles des bêtes, et les autres passibles et

raisonnables comme celles des hommes. Ces recherches ne sont que des indiscretions philosophiques dignes de ceux qui ignorent les limites des facultés de leur esprit ; les hommes les plus éclairés sont convaincus non seulement par leur expérience, mais encore par la nature même de ces facultés totalement assujetties aux sensations, qu'elles ne peuvent pas s'élever jusqu'à l'essence des substances ; ces êtres ne nous sont communs que par des propriétés, qui elles-mêmes ne nous sont connues par aucunes idées représentatives ; elles ne s'annoncent que par des effets sensibles, et ce n'est que conséquemment à ces effets que nous sommes seulement assurés de leur existence et de l'existence du principe dont elles dépendent.

La nature de ces substances est donc évidemment inaccessible à nos sens, et cachée par conséquent dans une obscurité impénétrable ; les efforts que nous faisons pour les découvrir ne sont donc que des efforts imprudents et ridicules. La philosophie a ici ses bornes marquées, et les hommes sages ne doivent rien admettre au-delà, que ce que la foi nous enseigne. Je me bornerai donc dans mes recherches sur cette matière aux fonctions qui dépendent du corps et de l'âme, que notre état nous oblige d'approfondir, autant que les lumières de la raison assujetties aux dogmes de la foi, et aux connaissances que nous pouvons acquérir par l'expérience, peuvent le permettre.

J'observerai à peu près l'ordre que l'on a suivi ordinairement dans les traités physiologiques, en exposant les facultés de l'âme sensitive et de l'âme raisonnable¹ ; cet ordre m'a paru le plus exact et le plus convenable, pour débrouiller un chaos de fonctions qui au premier aspect se présentent toutes confusément à l'esprit ; de là vient que la plupart des philosophes peu éclairés par les lumières de l'anatomie ont attribué à l'âme des fonctions qui appartiennent au corps, et accordé au corps des fonctions qui appartiennent à l'âme. Ces erreurs ont même été portées si loin que plusieurs ont, par une ignorance grossière et une imprudence insigne, confondu l'âme avec le corps.

L'âme sensitive des bêtes est bornée à recevoir les sensations que les facultés du corps peuvent lui causer, et à se déterminer nécessairement par ces sensations. Elle ne peut agir sur ces facultés, qui lui causent les sensations qu'elle reçoit, elle ne peut en suspendre l'exercice, ni ordonner à ces mêmes facultés de lui procurer d'autres sensations que celles qui l'affectent actuellement ; cette âme sensitive est

¹ Il vient de paraître un livre où l'on a donné un extrait de ce Traité des facultés qui a été communiqué à quelques personnes ; mais cet extrait est fort incomplet, et l'auteur entraîné par le suffrage d'un grand nombre de philosophes a tâché de l'appliquer à des opinions insoutenables ; les témoignages de tous les philosophes mêmes ne sont d'aucun poids lorsque ce ne sont que des allégations entièrement dénuées de preuves solides ; si l'auteur de cet ouvrage avait examiné rigoureusement par lui-même les sentiments qu'il a adoptés par trop d'attachement aux philosophes de l'Antiquité, je suis persuadé que la vérité n'aurait pas échappé à ses recherches et qu'il aurait employé pour la faire valoir des talents qu'il a prodigués dans un livre qu'ils ne rendent que plus mauvais et que plus indigne d'un auteur que le génie et le savoir peuvent rendre fort estimable.

purement passive. C'est ce qui distingue l'homme de la bête, et qui, comme nous le verrons, met tant de différence entre les connaissances de l'un et de l'autre ; ainsi la bête ne diffère pas seulement de l'homme par le plus ou le moins de connaissances, ce qui pourrait dépendre uniquement de la différence de leurs organes, mais par des facultés intellectuelles qu'on ne découvre point dans les âmes des bêtes, et qui établissent entre ces âmes sensibles et l'âme raisonnable de l'homme une différence essentielle : c'est ce que nous prouverons plus clairement lorsque nous examinerons ces facultés intellectuelles ou spirituelles.

Facultés sensibles du corps, qui agissent sur l'âme.

Les facultés du Corps qui agissent sur l'âme dépendent de différents organes, qui nous procurent différentes sensations ; telles sont les sensations de la lumière et des couleurs, qui nous sont procurées par les organes de la vision ; le sentiment du son par les organes de l'ouïe ; celui des odeurs par l'organe de l'odorat ; celui des saveurs par l'organe du goût ; ceux des qualités tactiles par l'organe du toucher qui est distribué dans presque toutes les parties du corps ; les appétits qui nous avertissent par divers organes des besoins du corps, ou qui nous sollicitent à satisfaire nos inclinations et nos passions.

Enfin les sentiments de gaieté et d'angoisse, qui dépendent des différents états de la plupart des viscères, par exemple du cerveau, du cœur, des poumons, de l'estomac, des intestins, de la matrice, etc.

Les esprits animaux mis en mouvement par les objets qui affectent les organes des sens, contractent des mouvements habituels, et laissent dans le cerveau ou dans les nerfs de ces organes des traces ou modifications qui rappellent ou causent à l'âme des sensations semblables à celles qu'elle a eu lorsque les objets mêmes ont agi sur les sens.

Tout ce que nous savons sur les facultés qui rappellent ces sensations, c'est-à-dire sur la mémoire, l'imagination, etc., se réduit à des connaissances vagues et obscures qui ne peuvent nous servir qu'à former quelques conjectures sur le lieu où résident ces facultés et sur le mécanisme par lequel elles s'exécutent ; mais pour mieux juger de ces connaissances, nous allons exposer les principales questions que l'on peut se proposer sur ce sujet.

Est-ce dans le cerveau, ou dans les nerfs des organes des sens, que se forment les traces ou les modifications qui rappellent à l'âme, par l'entremise des esprits animaux, des sensations que lui ont causé les objets qui ont frappé les organes des sens ?

Il est difficile d'assigner dans le cerveau aucun lieu ou aucun endroit où se puissent graver ou tracer tant d'images différentes. Cependant nous savons qu'un faible dérangement dans certaines parties du cerveau, mais particulièrement dans

le corps calleux, comme l'a démontré M. de la Peyronie², peut détruire ou faire cesser entièrement l'usage de toutes les facultés du corps qui peuvent agir sur l'âme. Mais que peut-on conclure de là, si ce n'est, comme l'a remarqué M. de la Peyronie, que cette partie est le lieu où l'être passible ou sensitif reçoit les sensations que lui procurent les facultés du corps qui agissent sur lui.

L'âme nous paraît placée dans ce lieu comme serait un homme renfermé dans une chambre, où il pourrait voir tous les objets qui se présentent à sa vue lorsque les fenêtres sont ouvertes ; mais lorsqu'elles sont fermées et que la lumière ne peut plus pénétrer dans cette chambre, il se trouve dans les ténèbres, et l'usage de la vue lui est entièrement interdit. Il en est de même lorsque toutes les avenues des esprits animaux qui pénètrent jusqu'à l'endroit où ils causent à l'âme des sensations, sont fermées par le dérangement qui arrive dans le corps calleux. L'usage de toutes les facultés qui peuvent agir sur l'âme par le mouvement de ces esprits cessera entièrement, quoique les autres dispositions dans lesquelles ces facultés consistent soient conservées. En effet un dérangement passager dans le corps calleux peut, comme dans le sommeil, par exemple, interdire pour un temps l'usage de tous les sens et de toutes les facultés qui agissent ; cependant les organes des sens restent dans leur intégrité et leur usage est rétabli aussitôt que le mouvement des esprits peut pénétrer jusqu'à l'âme. L'usage des sens n'est donc pas interdit parce que les facultés de ces organes sont attaquées en elles-mêmes, mais seulement parce que l'exercice de ces facultés ne peut s'étendre jusqu'à l'âme immédiatement. Ainsi il faut distinguer la suspension ou la cessation de l'usage des facultés qui procurent à l'âme des sensations, d'avec l'abolition de ces facultés mêmes.

M. de la Peyronie rapporte un fait qui prouve bien clairement que les dérangements du corps calleux, qui nous privent de l'usage de ces facultés, ne changent point les dispositions des parties dans lesquelles ces facultés consistent. Un abcès qui s'était formé dans la substance corticale du cerveau avait creusé dans ce viscère une cavité fort profonde, qui s'étendait presque jusqu'au corps calleux. M. de la Peyronie y faisait des injections pour enlever les matières de la suppuration. Cette cavité était si considérable qu'elle contenait jusqu'à quatre onces de la liqueur qu'on y injectait. À mesure que la cavité se remplissait de la liqueur de l'injection, le malade perdait l'usage des sens et la connaissance, il paraissait comme mort lorsque la cavité était remplie ; mais dès que l'on retirait la liqueur et que la cavité se vidait, la vie, la connaissance, la jouissance des sens et des autres facultés étaient rendues au malade. On observe à peu près la même chose dans les coups à la tête qui causent des épanchements de sang sous le crâne. Le sang épanché comprime le cerveau, cette compression s'étend jusqu'au corps calleux, le malade perd connaissance et reste dans un assoupissement profond. Mais lorsqu'on enlève ce sang par l'opération du trépan, la connaissance revient, et toutes les fonctions animales se rétablissent. Il est donc certain que les facultés

² Mémoires de l'Académie royale des sciences, année 1741.

des organes des sens, par exemple des organes de la vue, de l'ouïe, du toucher, de l'odorat, du goût, et les facultés qui rappellent les sensations des objets qui ont frappé ces sens, restent pendant cette suspension dans leur intégrité.

Nous n'avons donc aucun fait qui puisse nous faire conjecturer que les facultés animales appartiennent précisément au cerveau ou à quelque partie de ce viscère ; il est difficile en effet de concevoir qu'elles puissent lui appartenir.

Le corps calleux est la partie du cerveau où il paraît que les nerfs se terminent, et où se terminent aussi les filets ou vaisseaux sécrétoires qui naissent de la substance cendrée et médullaire des lobes du cerveau et du cervelet, et qui portent aux nerfs les esprits qui se filtrent ou qui se forment dans ces substances. Ces filets ne sont pas sensibles, car les substances dont nous venons de parler ne sont point susceptibles de sentiment. Ainsi l'origine des nerfs sensitifs ne s'étend pas au-delà du corps calleux ; c'est là où se termine, comme en un point, le mouvement des esprits, qui est excité dans les nerfs des organes des sens, et des facultés qui nous rappellent les sensations que nous avons reçues par les sens.

Il n'est donc pas probable que ces facultés qui nous rappellent les sensations résident dans la substance du cerveau ou du cervelet ; puisque les nerfs dont elles dépendent ne s'étendent pas jusques dans cette substance, et qu'ils se terminent au corps calleux ; elles doivent résider, ou dans ces nerfs, ou dans le corps calleux. Le tissu du corps calleux n'est vraisemblablement formé que par les nerfs qui s'y terminent, et par les vaisseaux sécrétoires de la substance du cerveau et du cervelet qui s'y terminent aussi. Or il n'est pas à présumer que les facultés qui rappellent les sensations résident dans les vaisseaux sécrétoires qui entrent dans la composition du corps calleux ; car les esprits qu'ils fournissent aux nerfs viennent de la substance du cerveau et du cervelet. Ils ne peuvent pas nous rappeler les sensations que nous avons déjà reçues par les organes des sens, puisqu'ils ne viennent pas de ces organes. Ils ne rappellent pas non plus des sensations occasionnées dans la substance du cerveau ou du cervelet, puisque cette substance n'en procure point. Si elle paraît quelquefois en fournir, comme dans les douleurs qui se font sentir dans le cerveau, c'est qu'elles viennent des membranes, ou d'autres parties sensibles qui sont distribuées dans ce viscère, et qui ont des nerfs qui vont se terminer, comme ceux des autres parties sensibles, au corps calleux. Il n'y a donc que les nerfs sensitifs qui vont se terminer à cette partie du cerveau et qui entrent dans la composition du tissu de cette même partie, qui puissent être le siège des facultés qui nous rappellent les sensations que nous avons déjà reçues par l'impression des objets sur les organes des sens.

Mais ces facultés résident-elles dans toute l'étendue des nerfs, qui se terminent par une de leurs extrémités dans le corps calleux, et par l'autre dans les organes des sens qui ont d'abord fourni les sensations ? Il ne paraît pas qu'elles existent dans la partie de ces nerfs qui entre dans la composition des organes des sens ; car lorsque ces organes sont détruits, ou lorsque leur usage est suspendu, les facultés qui nous rappellent les sensations qu'ils nous ont procurées subsiste encore : un aveugle peut se représenter les objets qu'il a vu, un sourd peut se ressouvenir des

airs de musique qu'il a entendu ; un homme à qui on a coupé une jambe, souffre quelquefois des douleurs qu'il croit sentir dans la jambe même qui lui manque ; cependant ces exemples ne prouvent pas absolument que les facultés *récordatives* ne s'étendent pas jusque dans la partie des nerfs qui entre dans la composition des organes des sens, mais seulement que ces facultés peuvent subsister indépendamment de cette partie ; parce qu'elles subsistent encore dans les nerfs qui vont à ces mêmes organes, et qui restent dans leur état naturel.

En quoi donc consiste le mécanisme des facultés qui nous rappellent les sensations ? On ne peut pas le déterminer, on ne peut même le désigner que par des expressions vagues, qui marquent indéterminement et indistinctement notre manière de le concevoir.

La substance pulpeuse des nerfs, dans laquelle les esprits animaux se meuvent, est fort molle ; le mouvement de ces esprits, modifié par l'impression des objets sur les sens, modifie aussi la substance pulpeuse des nerfs, qui apparemment obéit facilement à l'impulsion de ces mêmes esprits. Les modifications qu'il cause dans cette substance pulpeuse modifient ensuite le mouvement des esprits qui coulent continuellement dans cette même substance. Elles donnent à ces esprits la même forme de mouvement qu'ils ont reçue lorsqu'ils nous ont causé une sensation, à l'occasion d'un objet qui a agi sur l'organe du sens destiné à nous procurer cette sensation.

Le mouvement des esprits animaux modifié continuellement par la substance pulpeuse des nerfs de ce même organe peut donc toujours nous rappeler ou nous causer de nouveau la même sensation. La substance pulpeuse des mêmes nerfs peut être modifiée diversement dans ces différentes parties, par les diverses déterminations que les esprits animaux reçoivent des différents objets qui agissent sur un de nos sens. Ainsi les facultés *récordatives* peuvent être multipliées dans un même nerf, et nous rappeler différentes sensations que nous avons reçues des objets extérieurs par la voie de ce même nerf : telles sont, par exemple, toutes les différentes modifications occasionnées dans la substance médulaire du nerf optique par les objets que nous avons aperçus par l'organe de la vision ; ces modifications donnent aux esprits qui coulent dans le nerf optique tous les mouvements qui nous rappellent les sensations des divers objets que nous avons vus.

Toutes ces formes de mouvements si multipliées dans un même courant d'esprits animaux sont difficiles à concevoir, et ce que nous ne concevons pas paraît impossible. Cependant nous sommes forcés, comme nous le remarquerons dans la suite, d'admettre de pareilles modifications dans les causes extérieures qui agissent sur nos sens ; surtout dans le mouvement de la lumière dont les modifications sont aussi multipliées, aussi inconcevables, et néanmoins très certaines. Les êtres physiques, comme les êtres métaphysiques, ne nous sont connus que par leurs propriétés ; nous connaissons beaucoup de choses que nous ne concevons pas ; ainsi nos connaissances surpassent notre intelligence, et la

nature s'étend encore beaucoup plus loin que nos connaissances ; il est donc ridicule de regarder une chose comme impossible, parce qu'elle est inconcevable.

Les modifications de la substance médullaire des nerfs, où les esprits reçoivent toutes les formes de mouvement, ou comme parlent les Anciens, toutes les *espèces impresses*, qui nous rappellent les sensations des objets que nous avons aperçus par la voie des sens, ces modifications, dis-je, auraient peut-être été détruites ou changées par le mouvement des esprits qui mettent en action les parties organiques de notre corps ; mais la nature a évité ce désordre en établissant, comme nous le prouverons ailleurs, des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs ; c'est-à-dire des nerfs pour procurer le sentiment, et des nerfs pour donner le mouvement à nos parties organiques. La substance médullaire de ces derniers est modifiée aussi par les esprits qui y coulent ; c'est dans les modifications qu'elle acquiert que consiste l'habileté que nous contractons par un exercice habituel, qui met nos parties organiques en état de satisfaire à divers mouvements prompts et réguliers, qu'elles exécutent avec facilité et avec justesse.

Faculté motrice que l'âme exerce sur le corps.

Il y a une autre faculté animale, qui est attribuée aux hommes et aux bêtes, et qui est la seule faculté qui paraisse active dans celles-ci, c'est la puissance qu'ont les animaux de mouvoir volontairement quelques parties organiques de leurs corps. Cette faculté a été attribuée à la matière par la plupart des philosophes. Selon eux, la matière n'a rien de déterminé, ce n'est qu'une substance incomplète, qui est perfectionnée par la forme. Mais cette même substance est cependant tout en puissance, et c'est de cette puissance que dépendent radicalement les propriétés qu'a la matière de recevoir toutes les formes, par lesquelles elle peut acquérir les facultés de sentir et de se mouvoir.

Les philosophes scolastiques ont regardé ces formes elles-mêmes, comme autant de substances incomplètes, qui composent avec la matière qui en est revêtue, une substance parfaite. Selon eux, ces formes substantielles sortent de la matière même ; c'est dans ces mêmes formes que consiste l'âme sensitive, et les facultés qui la rendent passible, et active. Sans la forme des organes des sens, des bras, des jambes, et des autres parties organiques du corps d'un animal, la matière de ce corps, ne pourrait sentir, ni ne pourrait exercer les mouvements que les animaux exécutent. Mais ces formes ou ces substances incomplètes sont, leur dit-on, dans la matière, puisqu'elles en sortent pour former les corps des animaux. Ils répondent qu'elles n'y sont pas réellement, qu'elles n'y sont qu'autant qu'il y a dans la matière des propriétés par lesquelles elles peuvent y être produites ; en un mot, elles n'y sont qu'en puissance.

Mais cette réponse n'est pas satisfaisante ; car tout ce que ces formes ont de substantiel, doit être dans la matière, ou être la matière même ; puisque selon ces mêmes philosophes, rien de la propre substance des corps n'est anéanti dans la corruption de ces corps, et que rien non plus n'est créé de nouveau dans leur génération. La substance matérielle est donc nécessairement, selon cette doctrine,

composée de la partie substantielle de la matière, et de la partie substantielle de ces formes ; ainsi la substance matérielle dénuée de formes, n'est jamais privée de la partie substantielle de ces mêmes formes ; et cette partie substantielle doit être le principe commun de toutes les formes substantielles qui constituent les différents corps ; aussi ces philosophes soutiennent-ils en effet que la corruption d'un corps, n'est que la génération d'un autre.

Tout l'acte ou toute l'exécution de la puissance productive des formes substantielles attribuée à la matière, ne consiste donc, pour parler clairement, que dans la formation ou la construction de ces formes. Mais il faut pour faire éclore ces mêmes formes du sein de la matière qui doit en être revêtue, le concours ou l'action d'une autre matière déjà pourvue de formes actives, c'est-à-dire d'une matière mise en mouvement. Ainsi la matière sur laquelle celle-ci agit ne peut être considérée que comme une matière absolument passive.

Toutes ces idées sont sans doute fort embrouillées et fort obscures ; cependant si le témoignage d'une multitude de grands hommes qui les ont adoptées pouvait leur donner quelque certitude, on pourrait les regarder comme solidement établies ; mais le suffrage le plus général dénué de preuves, n'accuse qu'un préjugé général, qui ne doit ni prévenir, ni imposer en philosophie.

Une matière qui reçoit de l'activité d'une autre matière, qui l'a elle-même reçue d'un autre, avait-elle besoin d'autre puissance que la mobilité ? Voit-on autre chose dans cette production de formes actives, qu'une communication successive de mouvements ? Il est donc visible que ce mouvement ne naît pas de la substance matérielle ; puisque cette substance ne fait jamais que le recevoir. Il n'est donc pas vrai qu'elle ait en elle le principe ou la première cause du mouvement ; il faut donc chercher ailleurs que dans cette substance la puissance motrice.

Mais quelles sont les formes que le mouvement fait éclore de la matière ? En connaissons-nous d'autres que les affections mécaniques passives ? Conçoit-on qu'il puisse lui donner la faculté de sentir ? Quelle conformité, quel rapport, quelle liaison y a-t-il entre cette faculté, et le mouvement ? Il faut donc au moins des preuves qui nous assurent que le mouvement donne effectivement à la matière cette propriété ; mais on ne peut en rapporter aucune ; tout n'est donc ici que prévention, et qu'allégations ridicules. Ainsi ces philosophes auraient montré beaucoup plus de sagesse et de soumission à la foi, s'ils avaient reconnu leur ignorance, et fixé les bornes des connaissances métaphysiques, au lieu d'entreprendre vainement de s'élever par leurs spéculations philosophiques jusqu'aux lumières surnaturelles.

Il est vrai que les philosophes de l'Antiquité avaient déjà étendu beaucoup trop loin leurs conjectures sur la nature des êtres ; elles en imposaient, elles ont même séduit des philosophes chrétiens, mais elles n'étaient point conformes aux dogmes de la foi. Cependant elles avaient acquis de l'autorité, il fallait les respecter, et les expliquer ; mais expliquer des idées fausses, c'est multiplier les erreurs. En effet

la doctrine des philosophes scolastiques n'est au fond que celle des anciens philosophes, obscurcie par un langage peu intelligible ; mais toujours accorde-t-elle bien décidément à la matière la puissance motrice et la faculté de sentir. Cette doctrine enseignée pendant beaucoup de siècles, par les philosophes dans les écoles chrétiennes, semble autoriser aujourd'hui à rendre ces propriétés à la matière, à rétablir clairement le matérialisme des Anciens, à rapporter tout à cette substance, à lui donner la puissance de se mouvoir elle-même, à lui attribuer des sensations, des perceptions, et la faculté de se diriger dans ses mouvements. Mais toutes ces opinions dangereuses n'ont d'autres fondements qu'un suffrage aveugle d'une multitude de philosophes, qui ont dans des siècles peu éclairés hasardé des conjectures, que les hommes éblouis et séduits par des raisonnements subtils et encore plus par la réputation de ces philosophes, ont adopté avec confiance. Les anciens philosophes avaient reconnu comme nous l'avons prouvé que tous les éléments, excepté le feu ou l'éther, sont passifs, que c'est le feu qui met ces éléments en mouvement, que c'est ce même principe qui produit dans tous les corps tous les changements qui arrivent aux mixtes, et qui donne la vie et le mouvement à tous les corps vivants.

C'est le feu ou l'éther, il est vrai, qui anime les esprits animaux, qui les tient dans un perpétuel mouvement, et c'est par ces esprits que s'exécutent tous les mouvements des corps des animaux. Mais est-ce la matière de l'éther qui se donne à elle-même ce mouvement qu'elle communique à tous les corps ? Si c'était elle, pourquoi celle des autres éléments n'aurait-elle pas la même force motrice ? Car si cette propriété découle de l'essence de la matière, elle doit appartenir à la matière de ces éléments comme à celle du feu. Pourquoi donc cette puissance motrice ne s'y manifeste-t-elle pas ? Or si on ne découvre aucune activité dans la matière, excepté dans celle du feu, peut-on présumer que la puissance motrice appartient à la matière, qu'elle fasse partie de son être ?

Une matière qui ne se meut jamais elle-même, n'est-elle pas à nos yeux une substance purement passive, une substance que je trouve réduite à ce qu'elle est précisément en elle-même, et qui m'oblige à admettre quelque chose de plus que cette pure substance dans cette substance même lorsqu'elle acquiert de l'activité, par exemple dans l'éther qui est toujours en mouvement, qui porte le mouvement partout dans les corps, qui le prête continuellement aux parties de ces corps, qui le reprend sans cesse, qui est la dépositaire de tout le mouvement de la nature ; car celle qui le reçoit, et qui le quitte, et celle qui paraît le donner et le reprendre, sont l'une et l'autre de même nature, une matière dépouillée de mouvement est autant matière que celle qui en est revêtue. Je ne vois donc aucune liaison essentielle entre le mouvement, ou la cause du mouvement, et la matière, qui m'assure que la matière soit elle-même le principe ou la cause de ses mouvements ; tout nous porte au contraire à reconnaître un premier principe qui agit sur elle, et qui lui donne toute son activité.

L'éther, qui est le dépositaire de cette activité, n'est donc que le premier mobile, et le premier instrument matériel qui agisse dans les mixtes, et qui porte dans les

corps des animaux tout le mouvement qui vivifie ces corps, qui met en action leurs organes, et qui fait agir toutes les parties par lesquelles ils se transportent en différents lieux, et par lesquelles ils exécutent toutes leurs opérations. Ainsi il ne faut point chercher de cause motrice particulière dans les animaux, il ne faut point recourir à l'âme pour donner à leur corps la vie et le mouvement.

En effet les mouvements qui vivifient le corps ne dépendent aucunement de l'âme ; qu'elle y pense ou qu'elle n'y pense pas, ils s'exécutent également ; il n'y a que les mouvements de quelques-unes des parties qui sont soumis à sa volonté, mais ce n'est point en produisant ces mouvements, ce n'est qu'en les dirigeant vers ces parties, qu'elle met ces mêmes parties en mouvement. L'éther qui pénètre intimement nos organes, et qui est toujours lui-même en mouvement, est lui seul la source de tous les mouvements du corps ; l'âme n'est donc point une vraie cause motrice, mais tout au plus une cause dirigeante ou déterminante des mouvements qui paraissent dépendre de la volonté des animaux, et qu'on attribue à leur âme sensitive.

Nous ne devons donc reconnaître qu'une seule puissance motrice, qui agit dans tous les corps par l'entremise de l'éther qu'elle entretient dans un mouvement continu, et qui est seule capable de satisfaire à tout ce qui s'exécute dans tous les corps sublunaires. Ainsi cette puissance motrice ne peut être que la puissance même de l'intelligence suprême, qui produit tout dans l'univers par des voies générales, simples, permanentes et immuables.

Lorsque l'éther n'exerce pas les mouvements volontaires des animaux, il n'a pas moins le même fond de mouvement, par lequel il peut les exécuter : de même qu'une rivière employée à faire aller un moulin a toujours autant de force et de mouvement, soit qu'elle mette le moulin en mouvement, soit qu'elle cesse de le faire mouvoir ; dans l'un ou dans l'autre cas, il n'y a rien de plus ni de moins qu'une détermination, différente du courant de la rivière, qui est conduit au moulin, ou qui en est détourné ; mais quelles sont les causes qui déterminent l'éther lorsqu'il accomplit les mouvements volontaires des animaux ?

L'âme a dans l'homme, comme nous le prouverons dans la suite, une puissance active qui paraît être la seule cause qui dirige les mouvements soumis à sa volonté. Mais nous ne pouvons pas reconnaître avec la même certitude cette puissance dans l'âme sensitive des bêtes, et nous sommes réduits sur ce point à de simples conjectures, qui au défaut de l'évidence, peuvent amuser la curiosité par leur vraisemblance.

Les sensations ont une connexion intime avec les déterminations animales et avec les nerfs sensitifs. Je veux dire que les nerfs où coulent les esprits qui causent ces sensations, se terminent dans le cerveau, du moins par leur substance pulpeuse, au même endroit où se terminent aussi les nerfs moteurs, ou les nerfs dans lesquels sont renfermés les esprits qui exécutent les mouvements du corps. Cette liaison, ou cette dépendance qu'il y a entre les déterminations animales et les sensations, est facile à remarquer dans les hommes mêmes. Si les yeux, par

exemple, sont frappés subitement d'une lumière qui cause une sensation fort vive, ils se ferment dans l'instant sans aucune attention de la part de l'âme. Si une femme, qui a horreur des araignées, en aperçoit une, elle fera dans l'instant de sa surprise différents mouvements précipités pour s'éloigner de ce petit animal. Or l'âme n'a aucune part à ces mouvements ; car cette femme ne sait-elle pas qu'elle est plus forte que cette araignée, et qu'elle ne doit pas la craindre ; elle est donc alors déterminée de la même manière que le sont plusieurs chevaux conduits par un enfant, qui n'aperçoivent pas qu'ils sont plus forts que cet enfant qui les frappe et qui les conduit où il veut. Il n'est pas nécessaire que les objets pour lesquels nous avons de la sympathie ou de l'antipathie agitent nos sens pour nous faire tomber en faiblesse ou nous tenir en extase. C'est assez qu'on nous rappelle les sensations que ces objets nous ont déjà occasionné pour qu'elles produisent en nous ces effets ou d'autres mouvements, que nous ne pouvons arrêter.

Nous avons choisi les exemples les plus remarquables pour mieux faire apercevoir la dépendance qu'il y a entre les sensations et les déterminations animales. Mais si nous examinions rigoureusement nos actions ou nos mouvements les plus ordinaires, nous apercevions de même que la plupart s'exécutent sans aucune attention de notre part, sans aucune volonté déterminée, sans aucun usage de notre liberté ; ce ne sont que des déterminations purement animales, dirigées uniquement par nos sensations actuelles. Les déterminations animales paraissent donc naître en quelques sortes des sensations et être réglées par le mode ou la manière de sentir.

Mais pour déterminer un mouvement, il semble qu'il faut une action ou du moins un contact : or nous ne concevons ni l'une ni l'autre dans une simple sensation ; car dans la sensation, l'être sensitif paraît entièrement passif. Convenons donc que rien n'indique dans la simple sensation une puissance capable de diriger les mouvements des animaux. Nous n'avons même aucune idée de l'être sensitif, nous ne pouvons donc ni lui refuser, ni lui attribuer cette puissance. Ne faudrait-il pas du moins que je fusse assuré qu'il a de l'étendue et de la solidité pour être capable d'un contact par lequel il puisse diriger le mouvement des esprits vers les parties qu'il veut mouvoir ? Car je ne puis concevoir aucune détermination de mouvement que par un contact, qui apporte une résistance suffisante pour forcer le mouvement d'un corps à prendre une nouvelle détermination. Apercevons-nous dans la nature d'autres causes qui agissent immédiatement sur les corps, et qui changent la détermination de leurs mouvements ? Mais je m'égare, je me livre trop à mon imagination, je ne veux admettre que ce qu'elle me représente ; j'oublie que les lumières de la raison nous découvrent une multitude de vérités, dont nous n'avons aucune idée représentative, et qui sont par conséquent incompréhensibles.

J'oublie même les premières notions que nous avons de la véritable cause du mouvement et de ses déterminations. Remontons donc à cette première cause ; la concevons-nous, pouvons-nous nous la représenter comme un agent qui meut la

matière, sans l'envisager comme une substance étendue et solide, qui en pousse une autre qui est de même nature ? Pourquoi attribuerions-nous plutôt à celle qui pousse, qu'à celle qui est poussée, la puissance motrice, et pourquoi plutôt à l'une qu'à l'autre ? Comment la première avait-elle par elle-même cette puissance ? Pourquoi la dernière en était-elle privée ? Et comment acquiert-elle par l'impulsion cette même puissance qu'elle n'avait pas ? Car c'est à l'action même de la puissance motrice qu'il faut remonter. Mais avons-nous aucune idée représentative de cette puissance ? Elle ne nous est connue que par ces effets. Or si nous n'avons aucune idée de la manière dont la puissance motrice agit sur la matière pour la mouvoir et pour déterminer ses mouvements, pourquoi voudrions-nous assujettir aux idées que l'imagination nous fournit, la puissance qu'aurait l'âme des animaux de déterminer le mouvement des esprits qui exécutent les mouvements qui paraissent soumis à sa volonté ? Ne nions donc pas l'action de l'âme sur le corps, ni celle du corps sur l'âme, parce que cette action est incompréhensible ; car cette raison ne sert qu'à prouver notre ignorance.

Mais ne nous livrons pas non plus trop aux apparences qui nous portent à reconnaître de l'activité dans l'âme sensitive des bêtes ; car il n'y a que les mouvements volontaires de ces animaux qui semblent la prouver ; et si nous nous rappelons la cause immédiate qui les occasionne, c'est-à-dire le mouvement des esprits qui procurent aux bêtes, des sensations, si nous faisons attention que ces esprits, et ceux qui exécutent les mouvements des déterminations animales, coulent dans des nerfs qui se terminent les uns et les autres, du moins par leur substance pulpeuse, au même endroit, et que les mouvements de ces esprits peuvent se communiquer ou se correspondre ; si nous considérons que la variété des sensations qui paraît régler les diverses déterminations animales, et qui peut-être les règle effectivement, dépend uniquement des différentes modifications du mouvement des esprits qui occasionnent ces sentiments, alors nous concevrons au moins qu'il y a entre le mouvement qui cause les sensations, et celui qui exécute les mouvements volontaires, une harmonie et une correspondance exacte et nécessaire ; et qu'ainsi les déterminations animales peuvent avoir la même origine, ou la même cause que les sensations mêmes ; c'est-à-dire que le mouvement qui cause les sensations peut déterminer celui qui exécute les mouvements volontaires ; que le dernier ne serait qu'une suite nécessaire du premier, et que la volonté des bêtes ne serait point une volonté active, mais une simple volonté d'acquiescement, et purement passive.

Mais de quelle utilité seraient les sensations des bêtes, si leurs déterminations étaient purement mécaniques ? Elles leur donnent la connaissance des objets qui les environnent ; elles leur rendent ces objets agréables ou désagréables, selon qu'elles en sont affectées, ou qu'ils leur sont utiles ou nuisibles ; elles les portent à consentir avec connaissance à toutes les déterminations qui les font approcher de ceux qui leur plaisent ou qui les éloignent de ceux qui leur déplaisent : ainsi elles trouveraient dans leurs sentiments mêmes les raisons de leurs

déterminations, de manière que ces déterminations leur seraient toujours agréables, et comme volontaires et libres. Mais l'Auteur de la nature aurait borné là, par des raisons qui nous sont inconnues, l'usage de leurs sensations et de leurs connaissances. Nous apercevons seulement que si elles avaient effectivement eu la raison et la liberté, et qu'elles en eussent usé comme font les hommes, les désordres, la cruauté, et la dévastation auraient été énormes sur la surface de la Terre.

On ne peut pas se former la même idée des déterminations des hommes. Notre âme peut changer, modifier, suspendre, accélérer la direction naturelle du mouvement des esprits par s'exécutent ces déterminations, elle peut affaiblir, retenir, faire disparaître, et faire renaître quand elle veut les sensations et les perceptions que lui rappellent la mémoire et l'imagination ; elle peut se former des idées composées, des idées abstraites, des idées vagues, des idées précises, des idées factices ; elle arrange ses idées, elle les examine, elle les compare ; elle en cherche les rapports, elle les estime, elle les apprécie, elle rassemble ses connaissances pour juger avec certitude ; elle pèse les motifs ou les raisons qui peuvent la déterminer à agir. Toutes ces facultés supposent nécessairement dans notre âme, comme nous le verrons dans la suite, une puissance, une activité qui maîtrise le mouvement des esprits animaux.

Mais nous n'avons, il faut l'avouer, encore aucune perception, aucune idée représentative de notre âme ; nous ne pouvons ni imaginer, ni concevoir comment elle peut diriger le mouvement des esprits animaux dans nos déterminations libres. Cette puissance de l'âme sur les esprits peut, il est vrai, s'exercer, comme nous l'avons déjà remarqué, indépendamment d'aucune force motrice ; car les volontés décisives de l'âme ne causent pas, mais déterminent seulement le mouvement des esprits animaux ; de même que les parties de la matière, qui paraissent agir par impulsion les unes sur les autres, ne sont pas des causes efficientes de leurs mouvements, mais seulement de simples causes déterminantes : ainsi les causes mécaniques des mouvements de la matière, les causes de nos sensations par le mouvement des esprits animaux, la cause des mouvements du corps déterminés par notre volonté, sont toutes de même nature ; c'est-à-dire, des causes purement conditionnelles, qui ne consistent que dans la volonté du premier moteur, et auxquelles toutes les opérations de la nature sont assujetties. Nous ne pouvons donc avoir aucune idée intuitive de toutes ces causes, ni même de la puissance motrice, mais seulement de simples notions qui nous sont révélées avec évidence par nos idées indicatives, c'est-à-dire, par nos sensations. ³

³ Toutes nos connaissances peuvent se réduire aux idées et aux indices. Les idées sont intuitives lorsqu'elles sont sensibles par elles-mêmes, comme le sentiment intime et les sensations qui représentent les objets : ces mêmes idées deviennent indicatives, lorsque par leurs rapports avec des choses qui nous sont inconnues intuitivement, elles nous assurent avec évidence de l'existence de ces choses. Les indices sont ces connaissances imparfaites, mais sûres, que nous avons des choses qui ne nous sont qu'indiquées, et dont nous n'avons ni

Toutes les sensations que nous recevons d'un objet par nos différents organes des sens, se réunissent tellement dans l'idée que nous avons de cet objet, que nous les apercevons toutes distinctement les unes dans les autres ; d'où il paraît que les modifications du mouvement des esprits animaux de nos différents sens se réunissent et se pénètrent sans se détruire et sans se confondre, pour former en quelque sorte, et comme en un point, à l'endroit du siège de l'âme, une espèce de *confluent* où sont rassemblés tous ces mouvements qui causent à l'âme des idées si distinctes et si composées. Je me sers du mot *confluent*, pour exprimer, comme je puis, ce concours des esprits, nommé par les Anciens *sensorium commune*, où sont rassemblées, suivant leur langage, toutes les *espèces impresses* qui nous causent toutes les idées que nos facultés animales peuvent nous procurer.

CHAPITRE XVII. DES FACULTÉS ATTRIBUÉES À L'ÂME SENSITIVE.

Ces facultés nous sont communes avec les bêtes ; parce qu'elles se rapportent toutes aux perceptions, et aux sensations, ou aux sentiments que nous avons des objets qui affectent ou qui ont affecté nos sens. Elles consistent dans les facultés du corps qui s'exercent seulement sur la faculté passible de l'âme ; mais ces facultés sont beaucoup plus imparfaites dans les bêtes que dans les hommes ; parce que les parties ou les organes dont elles dépendent, ont en général des fonctions moins étendues, et parce qu'elles ont moins d'aptitude à recevoir les impressions des objets, et à acquérir les dispositions qui perfectionnent ces facultés. Je dis en général, parce que quelques-unes de ces facultés sont plus parfaites dans certains animaux que dans les hommes ; les uns ont l'organe de l'odorat, les autres celui de la vue, d'autres celui de l'ouïe, plus parfaits que les nôtres ; mais les autres facultés s'y trouvent beaucoup plus imparfaites que dans les hommes, surtout les facultés *récordatives*, c'est-à-dire celles qui rappellent les sensations des objets ; on s'en aperçoit facilement même dans les bêtes les plus dociles, lorsqu'on leur apprend quelques exercices : par exemple lorsqu'on dresse un chien pour la chasse pour d'autres exercices fort simples ; car ce n'est que par une longue suite d'actes répétés qu'on peut les former à ces exercices. Il faut cependant faire attention que les facultés animales nous paraissent beaucoup plus parfaites dans les hommes ; parce que nous confondons souvent l'exercice de ces facultés, avec les opérations de l'âme raisonnable qui le perfectionnent ; mais en distinguant exactement les fonctions du corps qui ne s'exercent que sur la faculté passible de l'âme purement sensitive, d'avec les facultés actives de l'âme raisonnable qui s'exercent sur les facultés du corps, on s'apercevra toujours que celles-ci sont en général beaucoup plus imparfaites dans les bêtes que dans les hommes.

sensation, ni représentation, ni par conséquent aucunes idées. Telles sont les causes primitives et les essences des êtres, etc.

Les sensations.

L'exercice des sens est la première source des connaissances que nous procurent les objets qui agissent sur nous ; car ce sont les sens qui nous font apercevoir et sentir les objets qui les affectent. L'exercice des autres facultés animales dépend primitivement des perceptions et des sensations que ces organes nous procurent.

On doit distinguer deux manières d'apercevoir les objets par les sens. L'une ne consiste que dans la sensation même que ces objets nous causent. L'autre s'étend à toutes les dépendances de ces sensations, et à tous les rapports qui se découvrent entre ces mêmes sensations et entre ces mêmes dépendances. Par exemple, lorsque nous entendons dans une chambre le son d'une cloche, nous distinguons quatre choses.

1°. Le bruit.

2°. La cause qui le produit.

3°. La distance qu'il y a entre nous et cette cause.

4°. Le côté, ou le lieu, d'où cette cause nous fait entendre le bruit.

Il n'y a dans ces quatre choses qu'une sensation. Car il n'y a que le bruit qui soit sensible ; mais par la manière dont il se fait sentir, nous jugeons de l'éloignement de la cause, de l'existence et du lieu de cette cause. Ces connaissances que nous procure le bruit qui nous affecte ne sont donc point des sentiments ou des sensations, mais de simples perceptions, et même des perceptions indirectes ; car ces trois choses que nous apercevons, ne nous sont qu'indiquées par le bruit.

Nous pouvons de même distinguer ces différentes manières d'apercevoir lorsque nous voyons une tapisserie ; car nous apercevons :

1°. Les couleurs.

2°. L'étendue qu'elles occupent.

3°. Le dessein qui est marqué par les bornes de ces couleurs.

4°. Le nombre des objets qui sont représentés par ces mêmes couleurs.

5°. Les apparences de reliefs et d'enfoncements, de proximité et d'éloignement que les couleurs expriment, selon qu'elles sont plus ou moins claires ou plus ou moins obscures, plus ou moins vives ou plus ou moins faibles.

Mais toutes ces choses sont renfermées dans les sensations des couleurs ; car il n'y a pas d'autres sensations ici que celles des couleurs ; toutes les autres idées qui les accompagnent ne sont que des perceptions ou des affections qui résultent de la diversité de ces sensations. Tout ce que nous sentons, tout ce que nous

apercevons dans cette tapisserie, se réduit donc au sentiment de couleurs ; mais ce sentiment n'est point uniforme, il nous affecte de différentes manières. Ces manières que nous discernons ou que nous distinguons, sont ce que nous appelons perceptions, et ces différentes perceptions sont relatives aux objets qui nous causent des sentiments de couleurs. Ainsi elles procurent toujours quelque connaissance de la forme et des dépendances de ces objets.

Quand nous regardons une fenêtre, par laquelle nous ne voyons qu'une lumière, qui forme une étendue de la grandeur de la fenêtre ; c'est uniquement la sensation de cette lumière qui nous fait apercevoir l'étendue que cette même lumière occupe. En effet ce n'est que dans cette sensation et par cette même sensation que nous avons une perception d'étendue ; car de toutes les choses que nous apercevons, ou que nous connaissons par la vue, il n'y a que la lumière seule qui touche ou qui frappe nos yeux. Les couleurs mêmes ne sont, comme nous l'avons remarqué ailleurs, qu'une lumière réfléchie par les corps qui nous cause le sentiment de couleur ; ainsi toutes les différentes perceptions que nous procure la vision doivent être rapportées au sentiment de lumière.

Ce que nous appelons ici lumière est une matière très subtile, qui en frappant nos yeux nous cause un sentiment de lumière ou de couleur, et de ce sentiment ou sensation naissent toutes les autres perceptions, ou toutes les autres connaissances que nous procure la vision : savoir l'étendue, la figure, l'éloignement, et le nombre des objets que nous apercevons.

Les perceptions

Les perceptions ne sont donc que les connaissances que nous découvrons dans les objets, par les différentes manières de sentir, et que nous discernons dans les sensations que nous procurent ces mêmes objets.

On peut distinguer deux sortes de perceptions : savoir des perceptions sensibles ou animales, qui sont communes aux hommes et aux bêtes ; et des perceptions intellectuelles qui sont propres aux hommes.

Les perceptions sensibles sont celles qui accompagnent les sensations, et qui se présentent d'elles-mêmes à l'âme lorsqu'elle est affectée par les sensations. Les perceptions intellectuelles ne se découvrent au contraire que par la réflexion, par la contemplation, et par le jugement.

Cette distinction est abstraite, mais on peut par des exemples sensibles la rendre fort remarquable.

Lorsque je regarde le soleil, une matière très subtile que cet astre met en mouvement frappe mes yeux et excite dans les esprits animaux de ces organes un mouvement qui me cause un sentiment de lumière, et alors je crois voir le soleil même qui me cause ce sentiment ; mais par la manière dont je suis affecté par ce même sentiment, je juge que cet astre est fort éloigné de moi. Cet éloignement qui

se manifeste de lui-même par la seule manière dont je sens la lumière, est une perception sensible, une perception qui me prévient, qui accompagne la sensation même de lumière, et qui ne résulte d'aucun examen ni d'aucun jugement.

Cette perception sensible peut me conduire à une perception intellectuelle ; car lorsque je fais attention que le soleil est si éloigné de moi, je reconnais que ce n'est pas le soleil même qui frappe mes yeux ; je juge de là qu'il m'occasionne le sentiment de lumière de la même manière qu'une cloche que je ne vois pas m'occasionne le sentiment de bruit, et que je n'aperçois pas plus alors le soleil en lui-même, que la cloche qui me procure la sensation de bruit. Ainsi je reconnais que tout ce que j'aperçois, lorsque j'ai les yeux ouverts, et tournés vers le soleil, doit se rapporter à la seule sensation de lumière qu'il me procure. J'en suis d'autant plus convaincu, que lorsque je regarde cet astre avec une lunette à facettes, il me cause plusieurs sensations qui sont semblables les unes aux autres, et qui toutes me représentent autant de vrais soleils, d'où je conclus que ce n'est pas le soleil qui est hors de moi que je vois par cette lunette, puisque celui que je vois avec mes yeux sans le secours de cette même lunette, est seul, et que la lunette au contraire m'en fait voir plusieurs, qu'elle m'en fait voir autant qu'elle a de facettes, d'où il m'est facile d'apercevoir que cette pluralité de soleils ne sont que des indications ou des représentations d'un soleil que je ne vois pas. Cette perception ou cette connaissance que j'acquiers par le raisonnement n'est pas une perception sensible ou purement passible, une perception qui se présente d'elle-même, qui accompagne la sensation de lumière que le soleil me procure : c'est une perception intellectuelle, que je n'obtiens que par l'exercice des facultés actives de mon âme.

Poursuivons cet exemple, pour rendre encore plus sensible la distinction de ces deux genres de perceptions. Je découvre différentes choses dans le sentiment de lumière que le soleil n'occasionne, surtout lorsque la matière subtile que cet astre fait agir sur mes yeux, et qui me procure ce sentiment de lumière, pénètre à travers un brouillard ; car j'aperçois que la sensation que j'ai, me présente une figure circulaire, ou un cercle lumineux, et par conséquent une étendue renfermée dans la circonférence de ce cercle, et je ne crois pas simplement que cette figure et cette étendue sont semblables à celles du soleil, mais je prends ces perceptions sensibles pour l'étendue et la figure même du soleil.

Cependant lorsque je pense que je n'aperçois cette étendue et cette figure que dans le sentiment de lumière qui m'est occasionné par la présence du soleil, et que je fais attention que le soleil me procure ce sentiment de très loin, par l'entremise d'une matière subtile qui se trouve entre lui et moi, que cette matière qui n'est elle-même que ténèbres, ne produit d'autre effet sur mes yeux que d'exciter un mouvement dans les esprits animaux renfermés dans les nerfs de ces organes, que ce mouvement s'étend jusqu'au cerveau, et que c'est pour ainsi dire au centre de ce viscère où je reçois la sensation de la lumière que j'attribue au soleil ; tous mes préjugés se dissipent, je perds entièrement de vue la cause qui m'occasionne le sentiment que j'ai, je la regarde comme très séparée de ce sentiment, et je suis

forcé de reconnaître que ce même sentiment est purement un état, une affection, ou s'il m'est permis de le dire, une sorte de souffrance de mon âme ; je m'arrête et me fixe à cette sensation, et j'oublie en quelque sorte la cause éloignée qui me la fait naître.

Uniquement attentif à ce que je sens, j'observe que non seulement je sens ce que nous appelons lumière, mais que j'aperçois et discerne aussi les manières dont ce sentiment m'affecte. J'en distingue surtout deux, qui répondent à la forme de l'objet qui me procure ce même sentiment : l'une me représente ou m'indique une étendue, et l'autre la figure ou les bornes de cette étendue ; et je confonds, lorsque je n'y fais pas attention, ces modifications de mon sentiment avec l'étendue, et la figure même de l'objet que je crois voir.

Mais actuellement que je ne me livre point à mes préjugés, je suis convaincu que cette étendue et cette figure apparentes appartiennent au sentiment de lumière qui m'affecte ; car je sens qu'il suffit que ce seul sentiment cesse, pour que je sois privé en même temps de ces deux perceptions. Je m'aperçois même que ces manières de sentir, que je distingue dans tout sentiment de lumière, ou de couleur, sont de même nature que celles que je distingue dans le sentiment de bruit, qui m'est occasionné par un corps sonore, par exemple celui que me cause le tonnerre. Je reconnais que c'est effectivement par les manières dont je sens ce bruit, que je juge de l'éloignement du tonnerre, du chemin qu'il parcourt dans la nue, et de la vitesse avec laquelle il la parcourt ; et je remarque aussi que ces manières de sentir le bruit, qui m'est causé par le tonnerre que je ne vois pas, me donnent des perceptions d'étendue et de mouvement, de la même façon que les manières de sentir la lumière, que me cause le soleil qui est fort éloigné de moi, qui chemine sur l'horizon, et que je croyais voir, mais que je ne vois pas non plus, me donnent aussi les mêmes perceptions d'étendue et de mouvement.

Par cet examen, je m'aperçois donc que ce n'est que par les manières de sentir la lumière que j'ai une idée de l'étendue, de la figure, du mouvement du soleil. Mais j'ai reconnu que je n'aperçois point ces choses dans le soleil même, que je ne les aperçois que dans le seul sentiment de lumière que cet astre me procure. Or cette connaissance que je n'acquiers que par un examen attentif et par le raisonnement, n'est pas une perception sensible ; c'est une perception intellectuelle ou une idée abstraite, ou une connaissance tirée du sentiment de lumière que me cause le soleil, mais à laquelle on ne peut parvenir que par l'exercice des facultés actives de l'âme raisonnable.

Je peux puiser de pareilles connaissances dans les autres sentiments, par exemple dans le sentiment de douleur. En effet lorsqu'une épingle me pique à l'épaule, je reconnais par l'espèce de douleur que je sens, que c'est un corps aigu qui me la cause ; car je reconnais facilement par la manière dont cette douleur m'affecte, que ma peau n'est divisée que dans une très petite étendue, d'où je juge que le corps qui me blesse est peu étendu, du moins dans la partie qui agit sur moi, et je reconnais facilement aussi que la douleur ou le sentiment que ce corps me cause, n'est point dans ce corps même, que ce sentiment est purement une

souffrance de mon âme, et que je ne sens point par conséquent le corps même qui me blesse ; puisque mon sentiment est borné à la douleur que ce corps me cause, et que rien de ce sentiment n'existe dans ce corps même. Je suis donc parvenu à m'assurer par l'exercice de la raison, que je ne sens point une épingle qui me pique, et que j'aperçois seulement par le sentiment qu'elle me cause ; ainsi c'est mon sentiment propre que j'aperçois, et non l'objet qui me le fait naître, et qui m'est seulement indiqué par ce sentiment, et par ses modifications, qui me donnent la perception, ou l'idée d'une très petite étendue.

Les autres sentiments que me procurent le toucher, me donnent aussi des perceptions semblables à celles qui sont liées aux sentiments que je reçois par la vue ; c'est-à-dire des perceptions d'étendue, de figure, de nombre, etc. ; car le sentiment de dureté qui m'est causé par la résistance qu'un corps oppose à mes doigts, par exemple celui que j'ai lorsque je touche plusieurs grains de millet, m'indique l'étendue, la figure et le nombre de ces grains, et je reconnais facilement que l'étendue d'un de ces mêmes grains est moins grande que celle que je découvre par le même sentiment de dureté que me cause une muraille, que ma main touche et parcourt.

Ces perceptions sensibles ou purement passibles peuvent comme celles que nous procurent les autres sens, nous élever, par l'exercice des facultés actives de notre âme, à des perceptions intellectuelles, pareilles à celles que nous venons de remarquer dans les cas précédents.

On voit donc par tous ces exemples, que les perceptions sensibles sont très faciles à distinguer des perceptions intellectuelles ; les dernières naissent de l'exercice des facultés actives de notre âme sur les premières qui sont purement passibles.

C'est dans la puissance qu'a notre âme d'étendre ses connaissances par des perceptions intellectuelles, que consiste la raison : c'est cette puissance qui la distingue essentiellement de l'âme sensitive des bêtes.

Tous les sens, comme nous venons de le remarquer, concourent à nous procurer par des sensations différentes, les mêmes perceptions sensibles, à multiplier, à étendre, à fortifier ces perceptions, et à nous les rendre dès les premiers temps de notre vie si complètes et si familières, qu'elles sont toujours présentes à notre mémoire et à l'imagination. Toutes les différentes manières dont elles nous affectent se confondent dans notre imagination ; elles forment des idées générales, vagues et indéfinies, d'étendue, de mouvement, de vitesse, de divisibilité, et des autres qualités des corps. Ces idées générales indéterminées et habituelles sont le fond sur lequel l'âme se trace à son gré toutes les idées particulières ou factices qu'elle se forme quand il lui plaît.

C'est une source intarissable ou infinie de perceptions sensibles, que l'esprit détermine, compose, divise, sépare et rassemble selon ses intentions ; c'est sur ce fonds immense qu'il exerce ses facultés actives, et où il découvre dans ses recherches les perceptions intellectuelles qui étendent ces connaissances ; car

c'est sur ces perceptions sensibles acquises par l'expérience ou l'usage des sens, que nous établissons tous les préceptes généraux et toutes les règles qui doivent nous diriger dans l'exercice des arts ou des sciences pratiques ; c'est aussi, comme nous le remarquerons ailleurs, dans ce même fonds que nous trouvons toute l'évidence ou toute la certitude des vérités que nous y découvrons.

Le Père Malebranche qui a réduit toutes nos idées représentatives, ou toutes celles que nous procurent les sensations des objets qui frappent ou qui ont frappé nos sens, à l'idée de l'étendue, soutient que cette idée générale de l'étendue est une idée innée, ou indépendante de l'usage des sens ; mais une idée innée qui n'a pas son principe ou sa cause dans l'âme même, car le P. Malebranche n'admet point d'idées innées, qui naissent ou qui dépendent de l'essence ou du propre fonds de cette substance ; toutes perceptions, toutes idées, soit sensibles, soit innées, sont des affections passibles, ou des affections que l'âme ne reçoit que par quelque cause qui agit sur elle, et qui lui procurent des sentiments, et même des perceptions : ainsi selon ce grand homme, les idées qu'il appelle innées et les idées sensibles sont de même nature. Par exemple l'idée de l'étendue, qui est, à ce qu'il croit, une idée innée, est la vision de l'immensité de Dieu, de cette étendue sans bornes, qui est toujours présente à l'âme qui la touche, qui l'affecte, et qui, pour ainsi dire, se rend sensible à cette substance spirituelle. Ainsi c'est l'impression sensible et immédiate que l'immensité de Dieu fait sur l'âme, qui lui donne, sans l'entremise des sens, l'idée de l'étendue. Le P. Malebranche tâche de prouver son opinion par un raisonnement qui est assez séduisant ; parce que d'abord il paraît conforme à la vision intuitive ou représentative que nous croyons avoir de l'étendue ; mais cette conformité disparaît lorsqu'il veut ensuite expliquer, déterminer l'idée que nous avons de l'étendue.

Ce philosophe prétend, que nos sensations ne sont liées avec l'idée de l'étendue que parce que l'âme unit ces sensations à l'idée innée qu'elle a, dès son origine, de l'étendue.

Lorsque nous avons, par exemple, un sentiment de bruit, et que nous jugeons, par ce sentiment, de l'éloignement de la cause qui nous l'occasionne, il faut, selon cet auteur, que nous ayons préalablement l'idée de l'étendue qui se trouve entre nous et cette cause ; parce que le jugement que nous faisons, suppose nécessairement cette étendue ; mais le P. Malebranche n'a pas prouvé que cette sensation ne peut pas nous fournir elle-même la perception de l'étendue, ou que du moins l'idée générale de l'étendue ne puisse pas dès l'enfance, s'établir dans l'imagination, par le concours de nos différentes sensations, et nous être rappelée par le sentiment actuel du bruit ; d'ailleurs il ne rapporte aucune preuve décisive de l'existence de cette idée qu'il attribue à l'âme indépendamment de l'usage des sens. Sait-il si un enfant a l'idée de l'étendue avant que d'avoir reçu aucune sensation par l'usage des sens ? et si pendant notre vie nous avons cette idée indépendamment de l'exercice de l'imagination ? Or peut-on sans être assuré de ces faits, soutenir que l'idée de l'étendue est indépendante de l'exercice des facultés du corps ?

Ainsi il suffit d'examiner rigoureusement cette opinion, pour s'apercevoir qu'elle est établie trop légèrement, et que le P. Malebranche aura regardé comme une idée innée, une idée que son imagination même lui aura fourni. En effet une multitude d'observations physiques de médecine et d'anatomie nous prouvent que nos connaissances dépendent des facultés organiques du corps. Ce sage philosophe, ce philosophe si conséquent dans ses raisonnements, n'a pas été assez attentif au peu de solidité du principe sur lequel il a établi sa doctrine des idées représentatives, ou son fameux système de la vision en Dieu.

On ne peut pas nier cependant que le Père Malebranche n'ait mieux connu qu'aucun philosophe les opérations de l'âme et la nature de nos idées ; mais il s'est livré à des conjectures fort séduisantes, qui l'ont conduit dans un système si bien lié dans ses parties, par un enchaînement de conséquences justes, qu'il a cru l'avoir prouvé solidement par l'évidence de ces conséquences mêmes ; mais les conséquences qui naissent d'un faux principe ne peuvent servir qu'à nous écarter de plus en plus de la route qui peut nous conduire à la vérité.

L'union incompréhensible de l'âme et du corps ne l'a point arrêté. Ce philosophe a pensé, au contraire, qu'on devait l'expliquer, et qu'on ne pouvait dévoiler ce mystère qu'en adoptant tout ce qu'il a supposé.

On est forcé de convenir que l'on ne connaît pas assez la nature ou l'essence de la matière, ni celle de l'esprit, pour comprendre comment l'âme peut agir sur le corps, et le corps sur l'âme. D'où le P. Malebranche conclut qu'on ne peut pas admettre une union physique entre ces deux substances, ni une action réciproque de l'une sur l'autre. Cette conséquence lui paraît évidente ; il part de là pour établir seulement entre l'âme et le corps une union de correspondance, laquelle n'existe que par l'entremise de Dieu même, qui, selon ce métaphysicien, peut seul causer des sentiments à l'âme, et mouvoir le corps relativement et conformément aux volontés de l'âme qui naissent des sentiments et des perceptions qu'il lui cause.

Selon ce principe, le P. Malebranche semble être autorisé à établir l'idée innée d'une étendue sans borne, car cette idée a un objet réel : or cet objet ne peut être, dit le P. Malebranche, que l'étendue ou l'immensité de Dieu, qui se fait sentir elle-même à notre âme, et qui l'affecte immédiatement et continuellement. Tous les autres objets étendus que nous croyons voir nous sont seulement représentés dans cette étendue infinie, et ces représentations ne sont même que des portions de cette même étendue ; c'est donc l'immensité de Dieu qui est elle-même l'objet général de toutes nos idées ou de toutes nos perceptions particulières d'étendue. C'est dans cette étendue infinie, qui environne notre âme, qui lui est unie immédiatement et qui l'affecte continuellement, que nous voyons comme dans un miroir immense, la grandeur, la figure, le mouvement, ou le repos de tous les corps qui frappent nos sens.

Cette opinion est très prévenante et elle saisit agréablement l'imagination. Les philosophes ont compris dans tous les temps que l'âme ne voit point les corps en eux-mêmes ; mais ils ne concevaient pas comment ces objets étendus,

pouvaient lui être représentés sans une étendue réelle, ni comment elle pouvait avoir une idée générale et abstraite de l'étendue, sans apercevoir effectivement une véritable étendue. Dans le système du P. Malebranche, toutes ces difficultés paraissent aplanies ; mais ne nous laissons pas séduire par notre imagination ; le mystère n'est pas dévoilé ; toutes les difficultés reparaissent dans le système du P. Malebranche. L'immensité de Dieu, dit cet auteur, n'est pas formellement étendue, ce n'est qu'une étendue intelligible. Or y a-t-il rien de plus inconcevable que cette prétendue étendue, intelligible, qui n'est pas formellement ou véritablement étendue.

Ainsi le P. Malebranche part, comme nous l'avons remarqué, d'un principe incertain pour former un système qui va se perdre dans une obscurité impénétrable. Mais c'est uniquement l'incertitude du principe qui m'arrête ; ce philosophe soutient que les esprits animaux ne peuvent pas causer de sensations à l'âme, et que l'âme ne peut pas déterminer le mouvement de ces esprits ; parce qu'il ne comprend pas la possibilité de cette action réciproque entre deux substances, dont il ne connaît pas la nature, et dont il n'est pas sûr par conséquent de connaître toutes les propriétés. C'est donc uniquement à cette prétendue impossibilité que se réduisent toutes les preuves du système du P. Malebranche. Ce grand homme n'a donc fait que des efforts inutiles pour expliquer ce qui est absolument incompréhensible, et pour vaincre une ignorance à laquelle il faut se soumettre nécessairement.

L'idée de l'étendue d'un corps, est manifestement une dépendance du sentiment que nous procure ce corps ; mais il est certain que nous ne sentons ni l'étendue, ni la substance même des corps ; car que sentons-nous, lorsqu'on nous applique un morceau de glace sur une partie de notre corps ? un froid fort vif, qui nous procure une perception d'une étendue plus ou moins nous grande, selon que cette glace touche notre corps dans une étendue plus ou moins grande : or il est évident que ce froid que nous sentons, n'est pas la substance même de la glace ; ce n'est donc pas la substance de la glace que nous sentons ; si c'était la substance même de la glace, elle nous causerait toujours la même sensation de froid : mais nous savons au contraire qu'elle peut nous causer, et qu'elle nous cause en effet divers sentiments, même des sentiments entièrement opposés ; car l'eau ou la substance de la glace peut devenir liquide, et acquérir un degré de chaleur considérable.

La substance qui agit sur nous, qui nous cause ces sentiments, ne se fait donc point sentir elle-même. Ce n'est donc point dans cette substance, où nous apercevons l'étendue que nous croyons apercevoir, et que nous lui attribuons ; c'est le sentiment même qu'elle nous cause, qui nous fournit cette perception ; un grand et un petit morceau de glace me cause l'un et l'autre un sentiment de froid ; mais il y a une différence fort remarquable entre le sentiment que cause le grand morceau de glace, et celui qui est causé par le petit morceau : ces différentes manières de sentir le froid me donnent une idée de quantité plus ou moins grande ; c'est cette perception ou cette quantité ou grandeur idéale que nous appelons

étendue, et que nous attribuons à la cause qui nous procure une telle perception ; mais cette cause et sa forme nous sont entièrement inconnues en elles-mêmes ; nous ne jugeons de son existence que par l'effet quelle produit sur nous ; car ce qui produit actuellement un effet, est *quelque chose* qui doit nécessairement exister ; mais *quelque chose* qui, rigoureusement parlant, nous est inconnu, et qui est d'autant plus difficile à déterminer, que nous pouvons attribuer à différentes causes l'effet même qui nous assure de son existence ; car je puis en rêvant, comme en veillant, avoir un sentiment de froid, qui me paraît être causé par un morceau de glace, et qui dans l'un de ces cas, peut cependant ne m'être pas causé par de la glace ; mais toujours faut-il convenir que *quelque chose* agit sur mon être ; car ce sentiment passager est un effet produit nécessairement par une cause, dont l'action est passagère ; et je puis en effet par le concours de différents sentiments, et par des conséquences nécessaires, découvrir la cause qui me produit ce sentiment, et sans laquelle je n'aurais pas actuellement ce même sentiment ou sans laquelle je ne l'aurais pas eu en rêvant, lorsque je dormais. Mais ce dernier cas exige une recherche plus difficile, et plus étendue ; j'en parlerai dans la suite. Je suis entré dans tout ce détail pour faire remarquer plus sensiblement la différence qu'il y a entre les sensations et les perceptions ; qu'il y a aussi entre les perceptions sensibles et les perceptions intellectuelles ; et qu'il y a encore entre les perceptions représentatives et les perceptions simplement indicatives ; et enfin entre ces sentiments et perceptions et les objets qui nous les causent.

Le discernement et la connaissance.

Le discernement est la faculté de distinguer les objets par le seul sentiment ; par exemple, lorsque nous buvons séparément du vin et de l'eau, les sentiments différents que nous causent ces deux liqueurs, suffisent par eux-mêmes pour se faire distinguer l'un de l'autre. On peut faire la même remarque sur les sensations que nous recevons par la vue ; car lorsque nous jetons les yeux sur une campagne fort variée d'objets différents, nous distinguons ces objets au premier aspect, par la différence des sensations qu'ils nous causent, sans que l'esprit porte aucun jugement sur ces objets.

Ainsi on ne doit pas confondre le discernement avec le jugement, car le jugement est une opération de l'âme raisonnable, par laquelle elle tire des vérités connues d'autres vérités qui étaient inconnues. Nous ne jugeons donc pas, lorsque nous apercevons que la neige est blanche, parce que la blancheur de la neige est plutôt connue ou aperçue, que la neige même.

Nous ne jugeons pas non plus lorsque nous disons deux et deux font quatre objets, parce que nous ne faisons que nommer *quatre*, deux fois deux ; en effet, nous n'étendons point nos connaissances par aucun examen ni par aucune

recherche, lorsque nous donnons le nom de *quatre*, à deux fois deux, qui nous sont déjà connus ; car ce que nous nommons quatre, est la même chose que deux fois deux. Les bêtes qui aperçoivent quatre objets, qu'ils ne distinguent que par les sensations que ces objets leur causent, ont la connaissance de quatre objets, quoiqu'ils ne les désignent point par le nom de quatre, ni par celui de deux fois deux. Nous ne jugeons donc pas, nous n'étendons donc pas nos connaissances lorsque nous ne faisons que désigner par un seul terme plusieurs objets que nous apercevons, et que nous discernons distinctement par nos seules sensations ; ce ne peut être que dans une multitude de nombre, qui porte de la confusion dans nos idées, où les dénombrements et les calculs peuvent être considérés comme un exercice des facultés intellectuelles qui nous conduit à des idées exactes de quantités, que nous ne connaissions que confusément. Ce n'est pas non plus par un jugement que nous assurons que le tout est plus grand que sa partie ; nous connaissons cette vérité par le seul discernement. Car nous apercevons et nous distinguons au premier aspect, que quatre objets forment une quantité plus grande d'objets, que celle que forment seulement deux objets. Un chien à qui l'on a jeté plusieurs petits morceaux de viande, et qui ne veut pas qu'un autre chien lui en enlève aucun, aperçoit assez que sa portion en deviendrait plus petite. Nous ne pouvons donc pas douter que les bêtes ne connaissent par leurs seules sensations que le tout est plus grand que sa partie. C'est de même par les sens que l'homme et tous les autres animaux savent qu'une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps ; une brebis qui a aperçu un loup, et qui s'enfuit, est bien assurée que le loup étant dans l'endroit où elle l'aperçoit, ne peut pas dans le même moment n'être pas dans cet endroit, car elle exprime assez clairement par sa fuite, qu'elle discerne parfaitement bien le lieu où est le loup de tout autre lieu où il n'est pas. Peut-être n'a-t-elle pas réduit, comme les philosophes, cette connaissance en axiome ; je dis peut-être, parce qu'on peut en douter ; car nous apercevons par les actions des brutes qu'elles acquièrent par l'usage des sens des connaissances habituelles qui leur servent de règles, ce qui est bien la même chose que si elles réduisaient ces connaissances en axiomes. Il paraît en effet qu'il ne manque à leurs maximes que d'être rédigées en propositions ; au reste cette forme est non seulement négligée par les bêtes, mais aussi par la plupart des hommes ; c'est peut-être ce qui a fait dire à Locke, qu'il y a beaucoup d'hommes qui ne pensent jamais à ces principes abstraits et généraux, tel qu'est celui-ci : *Il est impossible qu'une chose soit, et ne soit pas en même temps.*

C'est cependant, quoiqu'en dise Locke, une des premières connaissances habituelles que les hommes et les bêtes acquièrent par le simple usage des sens et par le discernement ; toutes leurs actions le démontrent. Si nous passions en revue tous les principes généraux ou les premières vérités que les philosophes nous présentent sous le nom imposant d'*axiomes*, et que l'on a mis au rang des idées intellectuelles, et même au rang des idées innées, nous apercevions que ce ne sont que des connaissances que les hommes et les bêtes acquièrent, et distinguent d'abord par le seul sentiment. Or tout ce qui est aperçu et discerné par des

sensations purement passibles, est connu indépendamment d'aucun jugement. C'est pourquoi de telles connaissances sont des vérités primitives, à l'aide desquelles l'âme peut, par l'exercice de ses facultés actives, découvrir d'autres vérités qui lui sont inconnues. Mais elle ne parvient à ces dernières connaissances que par l'usage de la raison ; au lieu qu'elle peut acquérir par le discernement, sans l'exercice d'aucune de ses facultés actives, toutes les autres connaissances qui se distinguent par la seule différence des sensations qui l'affecte. Ainsi il est facile de ne pas confondre les connaissances que nous pouvons acquérir par le simple discernement de celles que nous ne pouvons découvrir que par le jugement ; d'où il est aisé de distinguer aussi, comme nous le remarquerons dans la suite, les connaissances qui nous sont communes avec les bêtes de celles qui sont particulières à l'âme raisonnable.

Les connaissances consistent non-seulement dans le discernement actuel, mais encore dans les dispositions habituelles du corps, par lesquelles ce que nous avons déjà aperçu et discerné par l'usage des sens, peut se représenter distinctement à l'âme indépendamment de la présence des objets qui ont frappé nos sens. Ces dispositions sont entretenues par l'exercice des facultés qui nous rappellent les sensations et les perceptions sensibles que nous ont causé les objets qui ont agi sur nos sens, c'est-à-dire par l'exercice de la mémoire et de l'imagination.

Les bêtes ont comme les hommes ces connaissances ; car nous sommes assurés qu'elles discernent les objets, et qu'elles contractent par l'usage des sens, des habitudes qui leurs rappellent les sensations que ces objets leur ont causé. Par exemple, un chien que l'on mène à la chasse, distingue les lièvres des moutons, et il règle sa conduite sur les exercices qu'on lui a appris lorsqu'on l'a instruit.

L'habitude des sens augmente et perfectionne les connaissances ; plus on a vu, ou touché un objet, plus on y aperçoit de choses, et plus on les aperçoit facilement et distinctement ; plus un marchand a vu et touché une marchandise, plus il en connaît les qualités, et plus il les aperçoit facilement dans la même espèce de marchandise, lorsqu'il l'examine par la vue et par le toucher ; plus les médecins ou chirurgiens observent par les sens les symptômes des maladies, plus ils en remarquent les variétés, et plus ils les distinguent facilement, et promptement. Mais il ne faut pas, si l'on veut s'assujettir à des idées exactes, confondre cette habitude avec l'expérience, comme fait le vulgaire ; car l'habitude ne se forme que par des actes répétés ; au lieu que l'expérience peut consister dans un seul acte. Si je verse, par exemple, de l'eau forte sur de la limaille de fer, j'apprends par ce seul procédé que l'eau forte dissout ce métal.

La connaissance s'accroît beaucoup dans les hommes par l'expérience ; parce qu'ils peuvent s'entre-communiquer ce qu'ils ont appris par cette voie. En effet ce n'est que par cette expérience communiquée qu'ils acquièrent la connaissance de presque toutes les choses qui leur sont nécessaires pour satisfaire à leurs

besoins ; car ce n'est que par cette voie qu'ils connaissent les choses qui leur sont utiles ou nuisibles.

Sans les épreuves par lesquelles ils sont instruits, ils ne distingueraient pas un aliment d'avec un poison, mais l'expérience de chaque homme est ordinairement peu étendue ; il a besoin de celle des autres, pour se conduire dans l'usage des choses qui lui sont nécessaires pour la conservation de sa vie. Le public grossier établit sa confiance dans l'expérience d'un vieux médecin ; mais ce préjugé lui est souvent funeste ; à peine acquiert-on par un long exercice quelques connaissances nouvelles ; le praticien le plus consommé sera fort ignorant, s'il a négligé de s'approprier par une longue étude l'expérience des autres médecins. C'est un médecin d'habitude, et non un médecin instruit. Il est vrai aussi qu'un médecin qui est simplement savant, qui n'a pas acquis l'habitude, et qui n'a pas observé par lui-même, est un médecin incomplet, mais beaucoup moins imparfait que le premier ; j'ai choisi cet exemple, parce que les connaissances de la médecine naissent presque toutes d'une expérience due aux observations d'une multitude d'hommes, et qui ne peut s'acquérir que par l'étude.

La connaissance des bêtes s'étend peu par l'expérience, parce qu'elles ne se communiquent pas ce qu'elles apprennent par cette voie ; mais la nature y a suppléé par d'autres facultés, dont nous parlerons dans la suite, et qui nous sont connues sous le nom d'*instinct*. Par ces facultés les objets qui frappent leurs sens les affectent agréablement ou désagréablement, et elles se règlent dans le choix qu'elles font de ces objets, par le sentiment qu'ils leur causent, par le moyen des organes de la vue, de l'odorat, et des autres sens.

La mémoire

Lorsque les facultés animales nous rappellent exactement et distinctement les sensations que nous ont causé les objets qui ont agi sur nos sens, en sorte que nous les apercevions avec toutes les circonstances particulières qui peuvent les déterminer et nous empêcher de les confondre avec d'autres sensations que nous avons eu dans d'autres temps, dans d'autres lieux et dans d'autres circonstances, nous désignons cet exercice des facultés animales par le nom de *mémoire*.

La mémoire peut s'acquérir sans une habitude ou une répétition de sensations causées par les mêmes objets ; car nous nous ressouvenons de beaucoup de choses que nous n'avons aperçues qu'une seule fois par les sens ; ce qui nous prouve que les nerfs des organes des sens, surtout des organes de la vue, sont très susceptibles d'impression ; mais cette impression ne se contracte et ne se conserve pas également dans tous les âges ; car la mémoire des enfants fort jeunes s'efface facilement, et celle des vieillards s'affaiblit peu à peu, et ne peut presque plus s'étendre vers les dernières années de la vie. La substance moelleuse des nerfs est fort tendre dans les enfants ; c'est peut-être par cette raison que leur mémoire est

fort passagère ; cette substance devient beaucoup plus ferme dans la vieillesse ; ainsi elle doit être moins susceptible d'impression.

La simple mémoire, ou celle qui rappelle d'elle-même les sensations et les perceptions dont nous nous ressouvenons, diffère de la réflexion, qui est une faculté ou puissance de l'âme raisonnable qui commande pour ainsi dire à la mémoire de nous rappeler les sensations et les perceptions dont nous ne nous ressouvenons pas actuellement, et dont nous voulons nous ressouvenir.

L'imagination

L'imagination n'est qu'une mémoire confuse, vague, et indéterminée, où les sensations et les perceptions qui se trouvent ensemble ne forment point, quoiqu'elles aient de la liaison entre elles, un tout qui représente telle ou telle suite d'objets ou d'actions, dans le même état, dans la même forme, et dans le même ordre, que nous les avons aperçus par les sens, en certains lieux, en certains temps et en certaines circonstances ; ce sont des ensembles, des composés de sensations et de perceptions, souvent confondues et indistinctes, qui ne forment que des idées vagues, générales, uniformes et indéterminées, souvent aussi une suite d'idées variées qui composent un tout imaginaire, dont les parties ont entre elles un accord et un ordre naturels ; d'autres fois ce n'est qu'un mélange chimérique, bizarre et monstrueux d'idées discordantes.

Cependant la mémoire, et l'imagination agissent souvent ensemble, et nous reconnaissons dans ces composés des sensations et des perceptions d'objets que nous nous ressouvenons d'avoir aperçus par les sens. Mais ces idées se trouvent arrangées avec d'autres qui leur sont étrangères, et dont nous ne nous ressouvenons point, ni du temps, ni des lieux, ni des autres circonstances où elles nous ont été procurées par la voie des sens.

L'imagination diffère de la faculté qu'a l'âme d'arranger les sensations et les perceptions dans l'ordre qui lui convient, pour avoir des représentations précises des objets qu'elle veut examiner, et connaître exactement. Elle diffère aussi de la conception, qui réunit toutes les sensations et toutes les perceptions qui nous sont fournies par l'exercice actuel des différentes facultés qui agissent sur notre âme, c'est-à-dire de la mémoire, de l'imagination, des passions, de l'instinct, de l'usage actuel des sens, et de toutes les autres facultés qui peuvent concourir ensemble et dans le même temps à nous procurer ces sensations et ces perceptions.

L'imagination diffère encore de la fantaisie, du génie, de l'industrie, qui sont des facultés par lesquelles l'âme peut se rappeler par l'exercice de toutes les facultés *récordatives*, des sensations et des perceptions, pour s'en former des représentations, des fictions, des images, ou des idées factices, telles qu'il lui plaît.

Le simple exercice de l'imagination est purement machinal ; cette faculté agit alors comme d'elle-même ; mais l'imagination de même que la mémoire et les

autres facultés animales, sont rarement abandonnées à elles-mêmes dans les hommes ; l'âme les exerce presque toujours, pour satisfaire à ses besoins, ou à ses vues, ou pour s'occuper, et se récréer elle-même.

Cependant il y a des temps où l'âme ne fait que contempler indifféremment ce que les images ou les représentations que le simple exercice machinal de ces facultés lui présente ; dans cet état d'indifférence et de tranquillité, on croit pour ainsi dire ne penser à rien ; parce que l'âme est comme dans le repos.

Les bêtes ont l'imagination et la mémoire. Nous en sommes convaincus par l'expérience ; car on sait que les bêtes rêvent ; on en a une preuve sensible dans les chiens, qui aboient en dormant ; il faut donc que la mémoire et l'imagination leur rappellent les sensations et les perceptions des objets qui les occupent dans leurs rêves.

Ainsi on ne peut pas leur refuser ces facultés ; mais plus on examine ces fonctions dans les brutes, plus on s'aperçoit qu'elles y sont bornées à un exercice purement machinal.

La pénétration

La pénétration n'est qu'une perfection des facultés, qui nous procurent des sensations et des perceptions ; en effet, ce n'est qu'une disposition de ces mêmes facultés, par laquelle les sensations et les perceptions qu'elles nous causent, nous affectent si promptement et si distinctement que l'âme connaît et discerne au premier aspect tout ce qu'elle peut démêler et observer dans ces sensations et dans ces perceptions.

Cette facilité de connaître et de discerner si rapidement et si exactement, a fait penser que la pénétration est une opération de l'âme même, par laquelle elle pénètre pour ainsi dire dans ses propres idées, pour y découvrir clairement et dans l'instant ce qu'elle cherche ; mais une faible attention suffit pour nous assurer que la pénétration n'est qu'une perfection des facultés qui nous causent les sensations et les perceptions ; car on sait que quand quelque maladie cause un dérangement considérable dans ces facultés, nous sommes privés de cette heureuse disposition.

On comprend facilement par la même raison pourquoi tous les hommes ne l'ont pas au même degré, puisque l'on ne peut attribuer le plus ou le moins de facilité à apercevoir et à discerner promptement, vivement, et distinctement, qu'aux facultés du corps, qui, effectivement, varient beaucoup dans les hommes. On peut juger de là aussi que les facultés des bêtes sont de même plus ou moins susceptibles de cette perfection ; l'expérience nous prouve qu'elle se trouve dans quelques-unes de leurs facultés à un haut degré ; mais elle est moins étendue ou moins générale que dans les hommes. Il y en a qui ont les sensations et les perceptions qu'ils reçoivent par les organes de certains sens, très promptes, très vives et très distinctes ; mais ordinairement ils n'ont pas à beaucoup près au même degré de perfection celles qu'ils reçoivent par les autres sens.

La science

La science est une faculté qui consiste dans toutes les dispositions par lesquelles toutes les autres facultés peuvent nous conserver et nous rappeler toutes les connaissances que nous avons acquises.

Ces connaissances sont de deux sortes, les unes sont générales, les autres sont particulières.

Les connaissances générales ne sont que des idées particulières, abstraites, réunies, qui rassemblent seulement tout ce que les sensations et les perceptions de même genre ont de commun, et qui n'admettent rien de ce qui est propre et distinctif à chacune en particulier ; c'est dans ces idées générales que consistent les axiomes, les maximes, les genres, les préceptes, les règles, etc., qui peuvent s'étendre à différentes connaissances, à différentes espèces, et à différents cas. Ces idées générales que nous nous sommes formées, ou qui se sont formées d'elles-mêmes, par le concours de différentes sensations et perceptions, laissent dans les facultés recordatives des dispositions communes, habituelles, et permanentes, par lesquelles ces facultés nous rappellent selon les circonstances, ou selon nos volontés, ces mêmes idées générales.

Les connaissances particulières qui font partie de la science, sont toutes les sensations et les perceptions particulière que la mémoire peut nous rappeler fidèlement.

La science est donc une faculté corporelle, qui consiste dans les dispositions habituelles des autres facultés animales qui nous conservent et nous rappellent les connaissances que nous avons acquises. C'est pourquoi les progrès de la science dépendent si fort de la perfection de ces facultés. De là vient aussi que la science peut être en partie et même entièrement abolie par les maladies qui causent de grands dérangements dans ces mêmes facultés. Ainsi la science n'est, pour ainsi dire, qu'un livre, qu'un dictionnaire, où l'âme peut retrouver autant de fois qu'elle le souhaite les connaissances qu'elle peut nous rappeler.

Les inclinations

Les inclinations naissent des dispositions particulières, qui dépendent de la conformation primitive des sens, et qui nous portent à nous procurer la jouissance de certains objets, que nous envisageons comme une source de félicité. Telle est la pente naturelle et violente que les uns ont pour la magnificence ; celle que les autres ont pour les plaisirs du corps ; celle que d'autres ont pour la science, etc.

Les inclinations diffèrent des appétits que la nature a établi dans tous les hommes, pour les porter à satisfaire simplement aux besoins du corps, telle est la

faim, la soif, etc., qui ne tendent qu'à la conservation du corps, et qui lorsqu'elles sont réglées, cessent lorsqu'on a satisfait aux besoins actuels qui les excitent, au lieu que les inclinations ont pour objet le bonheur ou la félicité de l'âme qui consistent dans des sensations agréables et dans la continuation de ces sensations.

Les inclinations diffèrent aussi des passions, qui consistent dans des affectations actuelles et habituelles ; car les inclinations subsistent avant même que nous ayons été affectés par les sensations et perceptions qu'elles nous rendent agréables ou désagréables ; elles diffèrent encore de l'instinct qui tient lieu de connaissance, d'expérience, de raisonnement, et d'art dans les animaux pour leur utilité et pour leur conservation ; car les inclinations ne tendent pas toujours à cette fin.

Les passions

Les passions consistent dans les sentiments vifs, habituels, et agréables ou désagréables, que nous rappellent les facultés animales, ou qui sont entretenues par la présence des objets qui nous plaisent, ou qui nous déplaisent.

Il y a des passions excitantes, des passions irritantes, des passions fastidieuses, des passions affligeantes, des passions voluptueuses, des passions impérieuses, des passions sordides, des passions féroces, des passions tendres, des passions nobles, etc.

Les passions excitantes sont les appétits. Les philosophes ont donné le nom d'appétit à presque toutes les passions ; ils les ont divisées en *appétits irascibles* et en *appétits concupiscibles*. Les appétits irascibles sont ceux qui irritent, et qui nous donnent de l'aversion pour les choses qui nous déplaisent. Les appétits concupiscibles sont ceux qui nous font désirer la jouissance des choses qui nous causent du plaisir. Mais ces dénominations n'ont point été reçues dans le langage ordinaire, qui en a admis d'autres, qu'on doit préférer, parce qu'elles sont familières, qu'elles n'ont pas besoin d'explication, et qu'elles présentent des idées distinctes. Ainsi nous ne donnerons le nom d'appétit qu'aux passions qui nous sollicitent à chercher les choses nécessaires pour satisfaire aux besoins de la vie.

Ces appétits sont la faim, la soif, l'appétit vénérien, etc., d'où naissent des appétits déréglés ou des passions habituelles et dominantes, comme l'intempérance, la luxure, etc.

Les passions irritantes sont celles qui nous jettent dans des mouvements violents, comme la colère, la furie, l'audace.

Les passions consternantes nous inspirent de la timidité, de la frayeur, et nous jettent dans l'abattement, dans la consternation, et dans le désespoir.

Les passions fastidieuses consistent dans des sensations désagréables et dégoûtantes ; d'où naissent l'ennui, la mélancolie, la répugnance, la haine, l'aversion, l'horreur, etc.

Les passions affligeantes sont la douleur, l'anxiété, la tristesse ; d'où procèdent le chagrin, la vengeance, la crainte, les inquiétudes, etc.

Les passions voluptueuses sont le plaisir et la gaieté ; d'où naissent la joie, la sécurité, et le contentement.

Les passions impérieuses sont l'orgueil, l'ambition, l'envie ; d'où naissent la vaine gloire, la magnificence, la jalousie, la présomption, l'arrogance, l'esprit de domination, etc.

Les passions sordides sont l'avarice ou le désir insatiable des richesses, et l'épargne outrée ; d'où naissent une prévoyance déraisonnable, des soins et des travaux excessifs, l'astuce, l'injustice, etc.

Les passions féroces sont l'incommisération, l'ingratitude, la rigueur, l'inflexibilité, la cruauté.

Les passions tendres et sociables, que l'on appelle en morale qualités du cœur, sont presque toutes des passions extrêmement précieuses. Ces passions sont la sensibilité, l'amitié, la tendresse, la compassion, l'attachement, la complaisance, l'humanité, la clémence, la sensualité.

Les passions nobles sont l'émulation, la dignité, le courage, la justice.

Les passions ont presque toujours leur principe dans les inclinations, elles s'acquièrent et se fortifient par les sensations, et par l'habitude de se livrer à ces mêmes passions ; et si on n'a pas le courage de leur résister, de les modérer, et d'éteindre celles qui sont odieuses par des habitudes contraires, elles deviennent dominantes, elles abaissent l'homme au-dessous des bêtes ; il se détermine sans raison, sans connaissance ; il n'agit plus que comme une pure machine, mais comme une machine déréglée, et nuisible ; cet état vicieux ne doit pas être comparé à l'instinct même des animaux : cet instinct les conduit régulièrement, il supplée à leur raison ; il les détermine aveuglément, il est vrai, mais il les détermine pour une fin utile, pour un usage qui leur est avantageux, et même presque toujours nécessaire. Les passions dominantes et désordonnées nous jettent au contraire dans des excès pernicieux et méprisables.

L'instinct

On a compris sous le nom d'instinct toutes les promotions et prédéterminations animales, qui ne dépendent point des connaissances que les animaux acquièrent par l'usage habituel des sens ; elles tiennent lieu aux bêtes d'instructions, d'expérience, de raisonnements, et d'art ; telles sont la sympathie, l'antipathie, le pressentiment, la ruse, l'adresse, le discernement naturel de leurs aliments, etc.

La sympathie est fort remarquable dans les animaux ; par exemple, dans l'affection vive qu'un animal femelle a pour ses petits dès l'instant de leur naissance, et qui diminue et s'efface enfin lorsqu'ils croissent et deviennent assez

forts pour satisfaire eux-mêmes à leurs besoins. Mais lorsqu'ils sont encore faibles, elles pourvoient à tous les secours nécessaires à leur conservation, elles veillent à leur sûreté. La poule, par exemple, cet animal si timide, s'anime et défend ses poussins avec un courage de lion, lorsque quelque autre animal en approche.

Cette sympathie ne se borne pas dans chaque animal uniquement à ses petits, il s'étend encore à ceux d'un autre, qui peuvent faire sur lui la même impression que lui cause les siens mêmes. Ainsi cette sympathie ne naît pas du discernement que les animaux font de leurs petits ; c'est une impression dominante qui les détermine indépendamment d'aucune connaissance.

On peut faire la même remarque sur les autres sympathies et sur toutes les autres espèces d'instinct que l'on connaît dans les bêtes, et dont une grande partie peut se reconnaître aussi dans les hommes.

Ceux qui n'ont pas assez examiné la nature des promotions et prédéterminations d'instinct, sont portés à croire que les bêtes ont de la raison, et à confondre presque ces animaux avec les hommes ; cependant il est aisé de se convaincre que dans ces prédéterminations les animaux agissent non seulement sans raisonnement, mais même sans connaissance ; des oiseaux qui construisent pour la première fois leur nid, le forment aussi parfaitement que ceux qui en ont fait plusieurs fois : ils le garnissent de quelques matières souples et mollettes, propres à y entretenir de la chaleur et à y placer des œufs fort fragiles qui doivent être le premier fruit de leurs amours ; lorsque la femelle y a déposé ses œufs, elle se tient dessus, elle les couvre et les chauffe assidument ; elle ouvre la coquille lorsque les petits sont formés et prêts à sortir. Or qui est-ce qui a instruit ces animaux de tant de choses, dont ils n'ont eu encore aucune sensation ni perception ? D'où leur seraient donc venues ces connaissances qu'on leur suppose ?

Pouvons-nous attribuer ces actions que nous admirons dans les animaux à d'autres motifs qu'à un pressentiment aveugle que leur causent les objets présents, qu'à des prédéterminations purement machinales, qui dépendent uniquement des facultés organiques du corps, instituées et disposées par l'Auteur de la nature, pour une fin qu'il a déterminée lui-même.

Il n'y a qu'à cet Être Suprême, que l'on peut, comme l'a démontré le savant Platon, attribuer des idées indépendantes des sensations et des perceptions, des idées qui lui sont coessentielles, qui existent indépendamment des objets qu'elles représentent, qui sont l'archétype, les modèles, ou les représentations parfaites de ses créatures, et qui constituent une raison ou une intelligence, qui nous est incompréhensible, et dont les vues et les desseins nous sont impénétrables, parce que cette raison ou cette sagesse immense comprend et voit tout en elle-même ; elle est entièrement et essentiellement différente de la nôtre, qui est bornée à des sensations et à des perceptions, par lesquelles nous n'apercevons que l'écorce ou la surface des objets qui frappent nos sens. Que ceux qui veulent accorder de la raison aux bêtes, fassent donc un peu plus d'attention aux preuves qu'ils allèguent pour soutenir leur opinion.

Le sensorium commune, ou le sens commun, ou les sens internes.

Cette faculté générale, réside dans le confluent des esprits animaux, qui viennent de tous les nerfs des sens affecter l'âme par toutes les différentes modifications que leur mouvement reçoit dans ces nerfs.

Les Anciens avaient donné à ces modifications le nom d'*espèces impresses*, parce qu'elles portent pour ainsi dire dans l'âme l'image des objets qui ont frappé les sens.

Toutes les images des objets particuliers ne sont que des modifications d'autres images, ou modifications générales établies dans le mouvement des esprits animaux, qui forment le confluent du *sensorium commune* par les impressions communes que produisent dans les nerfs les objets qui ont frappé les sens.

Ces impressions communes entretiennent dans le confluent du *sensorium commune* des modifications générales de mouvement, qui causent à l'âme des sensations et des perceptions générales et vagues des formes ou des propriétés qui sont semblables dans les objets particuliers qui ont agi sur nos différents organes des sens : mais les plus générales de toutes ces modifications ou *espèces impresses*, sont celles qui nous procurent les perceptions générales et vagues de l'étendue, de l'ordre et du désordre, du bonheur et du malheur, du bien-être et du mal être.

Les *espèces impresses* moins générales, sont celles qui nous rappellent la sensation du bruit, de la douleur, des qualités tactiles des corps, des odeurs, des saveurs, de la lumière, des différentes couleurs en général ; celles qui rappellent les idées des lois, des règles générales, celles qui réduisent sous des genres et sous des espèces les sensations et perceptions particulières des différents objets qui ont frappé nos sens.

Locke a rapporté aux idées factices toutes nos idées générales ; selon lui, ces idées ne sont que des productions de notre âme, ou plutôt il n'a connu aucune *espèce impressée* générale ; c'est, selon cet auteur, par les idées générales que l'âme raisonnable se distingue de l'âme des bêtes ; mais cette distinction est fort mal fondée : car il est aisé d'apercevoir que les bêtes ont des perceptions vagues générales ; par exemple, un chien élevé à quelques exercices observe dans une multitude de cas des règles générales qu'on lui a enseignées. Nous pourrions rapporter mille exemples semblables, qui prouvent évidemment que les bêtes ont des connaissances générales, et que le mouvement des esprits de leur *sensorium commune* acquiert des modifications ou des *espèces impresses* générales. Locke s'est seulement rendu recommandable pour avoir soutenu que toutes nos connaissances nous viennent par la voie des sens ; vérité réduite en axiomes dans les écoles ; mais il n'avait de nos idées que des connaissances vagues et confuses.

Il est étonnant qu'après les recherches profondes que le Père Malebranche a fait sur la nature de nos idées, Locke ait été si diffus et si obscur sur un sujet qui avait été traité si savamment ; le Père Malebranche ne croyait pas, il est vrai, que les organes de nos sens fussent les seules causes qui nous procurent des idées ; mais toujours a-t-il reconnu que les idées étaient procurées à l'âme par quelques causes qui agissaient sur elle ; ainsi toutes nos idées ne sont, selon lui, que des affections passives de l'âme, des affections ou des sentiments qui ne subsistent dans l'âme que par l'impression actuelle des causes qui agissent sur elle, et qui la font sentir : toute l'activité de l'âme se réduit à l'attention, et c'est par l'exercice de cette faculté sur ces mêmes affections ou sensations de l'âme, que cette substance spirituelle et sensitive étend ses connaissances ; mais c'est toujours dans ses sensations qu'elle aperçoit ce qu'elle découvre de nouveau par son attention ; ainsi, selon le Père Malebranche, l'âme n'a aucune idée par elle-même, elles lui sont toutes fournies par des causes qui agissent sur elle. C'est la puissance divine qui par son immensité lui procure des idées représentatives, et qui par sa sagesse suprême lui fournit les idées de l'ordre ; c'est par l'action de cette puissance qu'elle sent ou aperçoit l'immensité et la sagesse divine ; ces attributs de Dieu qui l'affectent, sont la source de toutes ces idées, de toutes ses connaissances. Que ce système soit vrai ou faux, il ne change rien par rapport à la nature des idées ; que les *espèces impresses* soient en Dieu même, ou qu'elles soient dans le *sensorium commune*, les idées naissent toujours de l'impression qu'elles font sur l'âme, et c'est toujours dans la sensation actuelle qu'elles causent que les idées subsistent. Ainsi lorsque la sensation cesse, les idées disparaissent ; or les sensations cessent lorsque les *espèces impresses* cessent d'affecter l'âme : l'âme n'a donc point d'idées par elle-même indépendamment de l'action des *espèces impresses* qui l'affectent ; la source ou la cause de ses idées est toujours hors d'elle-même. Mais elle peut par son attention découvrir dans ses sensations beaucoup de connaissances qu'elle n'apercevrait pas sans l'exercice de cette faculté intellectuelle ; c'est par cet exercice qu'elle se procure des idées ou des perceptions intellectuelles, et qu'elle n'est pas bornée comme l'âme sensitive des bêtes ; mais Locke a souvent confondu les facultés de l'âme sur le corps, l'exercice de l'âme sur les sensations, avec les facultés du corps sur l'âme ; les sensations avec les idées et les habitudes intellectuelles. Après une lecture ennuyeuse, on s'aperçoit que l'auteur n'avait sur l'entendement humain que des notions obscures, imparfaites, fort vagues et fort confuses.

Les modifications particulières du mouvement des esprits, qui nous rappellent avec précision les différentes idées des objets particuliers, sont des modifications renfermées dans les modifications générales, de même que l'étendue d'un grand tableau renferme les étendues particulières des objets représentés dans ce tableau.

Toutes ces différentes *espèces impresses*, générales et particulières, nous fournissent des idées abstraites, des idées confuses, des idées vagues, des idées

complètes, des idées claires, des idées précises, selon que notre âme se fixe, et borne plus ou moins à chacune de ces idées.

Lorsqu'on jette, par exemple, les yeux sur un tableau, on n'aperçoit d'abord que l'étendue du tableau, et on n'aperçoit que faiblement et confusément tous les différents objets, toutes les différentes parties, toutes les différentes actions qui y sont peintes ; mais lorsqu'on s'applique à examiner attentivement chaque figure en particulier, on en remarque distinctement toutes les parties.

Les *espèces impresses* générales du *sensorium commune* sont comme des tableaux où les *espèces impresses* particulières sont renfermées : lorsque l'âme n'est affectée que vaguement par ces espèces, elle n'en a qu'une sensation ou une perception générale et confuse ; ce n'est que lorsqu'elle s'applique à démêler et à examiner attentivement les sensations et les perceptions particulières que peut lui fournir une sensation ou une perception générale ou composée, qu'elle les sent et les aperçoit clairement, vivement et distinctement ; mais les *espèces impresses* qui nous causent ces sensations et ces perceptions particulières ne sont pas si simples qu'elles le paraissent au premier aspect, elles sont au contraire presque toujours très composées d'autres espèces moins composées ; car l'*espèce impressée* qui fournit à l'âme l'image ou la sensation de quelque objet particulier, renferme les modifications qui peuvent faire distinguer et connaître toutes les formes, toutes les qualités sensibles, et toutes les parties de cet objet.

Toutes les *espèces impresses* particulières sont donc des parties ou des dépendances d'*espèces impresses* composées, et celles-ci des parties ou des dépendances d'autres *espèces impresses* plus composées, qui appartiennent à d'autres, qui sont encore plus composées ou plus générales. Ainsi le *sensorium commune* n'est formé que de modifications générales du mouvement des esprits, lesquelles sont elles-mêmes variées d'une multitude de modifications qui sont contenues les unes dans les autres ; c'est de cette gradation de modifications que dépend l'ordre et la liaison des idées que le mouvement des esprits du *sensorium commune* nous procure.

C'est dans le confluent, ou dans le point de réunion du mouvement des esprits de tous les nerfs des organes des sens, qu'existent toutes ces modifications ou *espèces impresses* ; car les idées qu'elles causent à l'âme sont composées de diverses sensations, que nous procurent nos différents organes des sens, et qui sont occasionnées par un même objet : par exemple, le feu nous procure différentes sensations qui sont tellement réunies, que nous les rapportons toutes exactement à ce même objet. Toutes les facultés animales, qui nous causent, ou qui nous rappellent des sensations et des perceptions, et celles qui nous déterminent, se réunissent et ne forment donc dans le *sensorium commune* qu'une faculté commune ; ainsi la mémoire, l'imagination, la science, les inclinations, les

passions, l'instinct, etc., qui agissent immédiatement sur notre âme, résident dans ce confluent.

Cependant ce même confluent peut être contenu dans des bornes très étroites, et pour ainsi dire dans l'espace d'un point ; car tout y doit être réuni, tout y doit être l'un dans l'autre sans confusion, sans désunion. Un exemple suffit pour nous convaincre que les modifications du mouvement d'une matière subtile peuvent être prodigieusement multipliées dans un très petit espace, et exister toutes ensemble sans se confondre, sans se détruire, sans se déranger.

Nous pouvons voir par un trou fait à une carte avec une épingle, une grande partie de l'horizon, et distinguer tous les objets qui se trouvent dans cette grande étendue ; la lumière qui est réfléchiée par ces objets, et qui passe par ce trou, a reçu dans son mouvement, à la rencontre des objets mêmes qui la renvoient, toutes les modifications par lesquelles la grandeur, la figure, la couleur de cette multitude d'objets se peignent au fond de l'œil.

Le confluent de cette lumière qui passe par le trou de la carte, porte dans toutes les modifications, ou ce qui revient au même dans le langage des Anciens, toutes les *espèces expresses*, ou visuelles, qui agissent sur nos yeux, qui y représentent les objets extérieurs, et qui occasionnent dans le mouvement des esprits renfermés dans le nerf optique, toutes les modifications ou toutes les espèces impresses qui agissent sur notre âme, et qui lui procurent des sensations et des perceptions relatives à tous ces objets. Or toutes ces espèces expresses ou toutes ces modifications du mouvement de la lumière, dont le confluent est borné à ce point ou à cette petite étendue du trou de la carte, sont rassemblées dans ce confluent, sans se détruire les unes les autres, sans se confondre, sans s'entre-déranger. Ce n'est pas tout ; vous avez une autre expérience à faire, qui vous fera découvrir encore une fois autant de modifications dans ce même confluent. Passez de l'autre côté de la carte, et regardez par le même trou : vous apercevrez une autre partie de l'horizon où vous découvrirez une multitude de nouveaux objets. La lumière qu'ils réfléchissent, et qui vous les fait apercevoir, fait donc partie du confluent qui est borné à l'étendue du trou de la carte.

Ce confluent est donc composé de deux courants opposés de lumière, qui contiennent toutes les modifications de cette lumière qui vous fait apercevoir tous les objets placés dans ces espaces que vous pouvez découvrir de part et d'autre par le trou de la carte. Vous pourriez même découvrir successivement toutes les parties de l'horizon, par le même point d'espace borné par le trou de la carte, et vous convaincre par-là que toutes les modifications, toutes les *espèces expresses* qui peuvent exprimer tous les objets placés sur l'horizon, existent ensemble dans un confluent réduit à un si petit espace, et formé de tous les courants de lumière qui viennent de tous côtés passer par le trou de la carte.

Il est donc facile d'apercevoir par cet exemple, que le confluent des esprits qui forment le *sensorium commune*, peut être renfermé dans des bornes extrêmement étroites. Peut-être même que chaque point de ce petit espace est un *sensorium commune*, qui peut fournir à l'âme la perception d'un espace immense, et toutes

les idées que peuvent lui fournir toutes les modifications du mouvement des esprits, ou toutes les *espèces impresses*, qui sont formées par l'usage des sens.

La conception ou la compréhension

La conception est la faculté qu'ont les animaux d'avoir en même temps et ensemble toutes les sensations et toutes les perceptions que leur procure l'exercice actuel des sens, de la mémoire, de l'imagination, de la pénétration, des inclinations, des passions et de l'instinct. Plus cette faculté est parfaite et étendue, plus l'âme peut recevoir en grand nombre, et distinctement, ces sensations. Ainsi c'est par cette faculté que les bêtes peuvent être déterminées avec plus ou moins de connaissances, et que les hommes peuvent juger, selon l'étendue de leur compréhension, et agir avec plus ou moins d'intelligence.

Les bêtes sont déterminées avec plus ou moins de connaissances, parce que leurs déterminations sont toujours conformes à leurs sensations et perceptions, à leurs connaissances actuelles, et que ces connaissances leur rendent ces déterminations agréables ou volontaires ; ainsi ces mêmes connaissances règlent ou forment leur volonté dans le même temps qu'elles les font agir conformément à cette volonté.

La volonté et les actions des hommes sont déterminées de la même manière, lorsqu'ils agissent sans délibération, sans réflexion, et sans examen. Car il ne faut pas confondre les actions purement volontaires avec les actions libres, qui sont non seulement volontaires, mais encore décidées par un jugement préparé et formé par les opérations de l'esprit.

L'étendue des connaissances actuelles ou présentes des animaux est bornée à l'étendue de leur conception. Ceux qui ont le plus de sagacité, sont ceux à qui les sens, la mémoire, etc., peuvent procurer en même temps plus de sensations et plus de perceptions.

Cette compréhension est plus ou moins étendue, selon le degré de perfection du *sensorium commune* ; de là vient que parmi les bêtes mêmes, il y en a qui marquent beaucoup plus de connaissance et de sagacité les unes que les autres ; elles peuvent même être conduites successivement par une suite de sensations, d'une étendue de compréhension à une autre, c'est-à-dire d'une étendue de connaissance actuelle, à un nouvel assemblage d'autres connaissances ; de là vient que les bêtes, surtout celles qui ont la compréhension un peu étendue, paraissent raisonner, parce qu'elles agissent conséquemment à une suite de connaissances qui ont entre elles un ordre et une liaison remarquable, et qu'on confond les connaissances qui s'acquièrent uniquement par l'usage des sens, avec celles qui naissent de l'exercice des facultés intellectuelles, et parce qu'on confond souvent aussi le jugement avec l'accord successif des connaissances qui se présentent

d'elles-mêmes à l'âme, et qui la font discerner et décider sans le secours des facultés intellectuelles.

Toutes les connaissances que la conception peut nous fournir en même temps, ou que plusieurs actes de conception peuvent procurer successivement, ont de la liaison entre elles, parce que les espèces impresses qui agissent sur l'âme, sont elles-mêmes en quelque sorte les unes dans les autres, et ont, comme nous l'avons remarqué, une union et un accord, qui met nécessairement de la liaison entre les sensations et les perceptions qu'elles causent. Ainsi cette liaison, qui entretient un ordre ou un arrangement dans les connaissances, peut se trouver dans tous les animaux sans aucun exercice d'aucune faculté intellectuelle, et par conséquent aucune attention, sans aucune réflexion, et sans aucun jugement.

Les perceptions que les sensations renferment, et qu'elles ne présentent pas au premier aspect, se découvrent de deux manières : par l'attention, c'est-à-dire par l'exercice d'une volonté active, qui appartient à l'âme raisonnable, et par laquelle nous nous déterminons à rechercher, à examiner avec application, pour étendre nos connaissances ; ou par assujettissement à une sensation qui nous affecte beaucoup, et qui nous fixe à elle-même, en sorte que nous nous arrêtons à cette sensation par une volonté purement passive, c'est-à-dire par une simple volonté d'acquiescement qui appartient à la faculté sensitive. Plus cette sensation nous assujettit, et plus elle nous arrête ; plus elle nous présente de perceptions, qui ne se découvrent pas d'abord, et plus ces perceptions elles-mêmes conduisent ensuite notre faculté sensitive à d'autres perceptions et à d'autres sensations qui, à proportion qu'elles nous intéressent et qu'elles nous assujettissent à leur tour, étendent le progrès de nos connaissances. Ainsi le simple assujettissement produit alors en partie le même effet que l'attention par laquelle nous recherchons et nous examinons avec une intention préméditée.

Les animaux, qui ont comme nous la faculté sensitive, sont comme nous susceptibles de cet assujettissement ; pendant que les espèces impresses qui agissent sur cette faculté peuvent lui fournir des perceptions pareilles à celles que nous pouvons recevoir nous-mêmes ; c'est-à-dire des perceptions générales, des perceptions particulières, des perceptions complètes, des perceptions incomplètes ou abstraites, des perceptions confuses, des perceptions distinctes, des perceptions vagues, des perceptions déterminées, des perceptions relatives ; telles sont les perceptions de l'effet à la cause, des propriétés à l'être, de la forme au sujet, de la puissance à l'acte, du dessein aux moyens, des moyens aux succès, etc.

Le seul assujettissement aux sensations par les sensations mêmes, peut donc étendre beaucoup les connaissances des bêtes dans le moment même qu'elles sont fixées à quelques sensations ; mais ce progrès de connaissance sera toujours proportionné à l'étendue de la science qui réside dans le *sensorium commune* ; mais l'étendue des connaissances qui se présentent est toujours bornée dans tous les animaux à l'étendue de leur compréhension, et le progrès successif de connaissances est toujours dans ce cas d'assujettissement aux sensations, restreint

et réglé dans les bêtes par l'instinct et par les appétits ; ainsi elles se déterminent sans aucune liberté, mais seulement par une simple volonté d'acquiescement.

On présume encore que les animaux qui agissent par un assemblage, ou par une suite de connaissance, raisonnent ; parce que l'on confond le raisonnement avec la simple compréhension.

Le raisonnement est une forme et un arrangement que nous donnons à nos idées, pour exprimer et faire sentir aux autres hommes la certitude des connaissances que nous avons recherchées et aperçues par le rapport nécessaire que les sensations et les perceptions qui nous affectent en même temps ont entre elles. C'est dans cette forme et dans cet arrangement d'idées que consiste le raisonnement. Or cette même forme et ce même arrangement exigent nécessairement, comme on le verra dans la suite, l'exercice des facultés intellectuelles ; mais lorsque l'âme se borne à connaître, à discerner, et à agir en conséquence de ses connaissances présentes, sans manifester à autrui ses idées, elle ne raisonne point, la compréhension lui suffit ; car ce n'est que par l'assemblage des connaissances qui lui sont présentes qu'elle aperçoit distinctement, et avec certitude, et qu'elle est déterminée à agir. Si ses déterminations et ses actions sont régulières, elle paraît alors agir avec raison, parce qu'on confond la raison avec les déterminations qui sont une suite des connaissances qui règlent les actions. Or les bêtes sont bornées aux connaissances que leur procure leur compréhension, et elles ne se conduisent que par ces connaissances : il n'est donc pas vrai que nous découvriions aucun signe, ni aucune marque de raisonnement, ni d'intelligence dans les bêtes.

La sagacité ou le bon sens

Cette faculté consiste dans un assemblage de sensations présentes, qui mettent l'âme en état de connaître exactement le vrai, et de se décider sans recherches et sans délibération, convenablement à ses intérêts ou à ses besoins, dans les actions qu'elle régit. La promptitude, l'étendue et l'exactitude du bon sens, dépendent de la multiplicité des connaissances que l'animal a acquises, et aussi de l'étendue et du degré de perfection de la compréhension.

Cette faculté ne doit pas être confondue avec la raison, ni avec le jugement, ni avec la liberté, qui, comme nous le verrons, exigent l'exercice des facultés de l'âme raisonnable.

Cependant le bon sens peut indépendamment de ces facultés intellectuelles, suffire aux bêtes, et aux hommes, dans les cas qui n'excèdent pas son étendue, pour leur faire connaître le vrai, et pour les déterminer régulièrement dans leurs actions. Lorsque le discernement du vrai et du faux est sûr et exact, et que les connaissances présentes suffisent pour choisir sûrement, ou sans se tromper, le meilleur ou le plus avantageux, les décisions sont à leur plus haut degré

d'excellence, soit qu'elles n'exigent que le bon sens, soit qu'elles exigent l'exercice des facultés intellectuelles ou des facultés de l'âme raisonnable.

C'est pourquoi la plupart des actions des bêtes, qui tendent à satisfaire à l'instinct qui les meut, et qui les assujettit, peuvent être aussi régulières que celles des hommes qui usent de leur raison. Lorsqu'un chien qui aperçoit un loup prend la fuite, et se procure par ses connaissances présentes un asile assuré, il satisfait parfaitement à tout ce qu'il avait à faire pour sa sûreté. Le chien agit donc dans ce cas aussi régulièrement que pourrait faire un homme par l'usage de sa raison. Le simple bon sens suffit aussi aux hommes pour agir régulièrement dans tous les cas où ils sont suffisamment instruits par leurs connaissances présentes, et où ils n'ont pas besoin de chercher, d'examiner, ni de délibérer, pour se décider avantageusement. C'est cette régularité des actions qui fait confondre le simple discernement dans lequel consiste le bon sens, avec la raison, avec le jugement, et avec la liberté, et qui fait confondre souvent aussi les facultés de l'âme sensitive avec celles de l'âme raisonnable, et l'homme avec les autres animaux. Nous dissiperons cette confusion dans le chapitre suivant, où nous examinerons toutes les facultés et toutes les fonctions de l'âme raisonnable.

La prévention

Est une décision ou une détermination erronée ou vicieuse, suscitée, ou par la force d'une sensation, qui domine tellement sur les autres que l'âme est entièrement assujettie à cette seule sensation, ou par plusieurs sensations et perceptions actuelles qui toutes ensemble ne donnent pas toutes les connaissances nécessaires pour la décider ou la déterminer régulièrement.

La prévention diffère du *préjugé*. L'une n'est qu'un acquiescement immédiat et purement passif de l'âme, à l'impression que les sensations actuelles font sur elle ; l'autre est un faux jugement que l'âme porte après un exercice insuffisant des facultés intellectuelles.

Lorsque l'âme est tellement dominée par ses sensations que les connaissances qui se présentent à elle de nouveau ne peuvent la tirer de son erreur, la prévention ou le préjugé dégénère en *opiniâtreté*.

Ces décisions vicieuses naissent, ou d'une compréhension trop irrégulière ou trop bornée, ou d'un défaut de connaissances, que l'on n'a pas encore acquises, et qui seraient nécessaires pour éclairer l'âme lorsqu'elle se décide ou se détermine par des sensations et des perceptions actuelles et trop prévenantes.

Quand les sensations font sur l'âme des bêtes des impressions égales, ou à peu près égales, elle reste indécise et indéterminée, jusqu'à ce que de nouvelles sensations viennent rompre l'équilibre qui la fixe ou qui l'assujettit.

Si les différentes sensations qui agissent sur elle ne l'affectent pas uniformément ou avec une force continuellement égale, souvent elles s'entre-

dominant successivement ; l'âme est ébranlée, chancelante, incertaine, tant que les impressions des sensations ne peuvent la décider ni la déterminer ; mais ordinairement elle ne demeure pas longtemps dans cet état.

Les hommes peuvent s'en tirer par l'exercice de leurs facultés intellectuelles ; ils ont d'ailleurs, comme les bêtes, la ressource des sensations et des perceptions qui surviennent d'elles-mêmes, par la liaison qu'elles ont avec celles qui leur sont présentes. L'âme affectée fortement par les premières, est intéressée par toutes celles qui leur sont liées, et qui peuvent servir à la tirer de son état d'incertitude ; ces dernières qui ne l'affectaient point, ou qui l'affectaient peu, deviennent souvent dominantes et décisives.

L'âme peut même être entraînée par la liaison des idées qui ont du rapport avec son intérêt présent ; peut être, dis-je, entraînée de proche en proche successivement d'une étendue de compréhension à une autre, et de là encore à une autre, et toujours guidée par son intérêt elle peut à proportion des connaissances qui se présentent à elle dans la progression de compréhension qui lui tient lieu de recherches, être décidée ou déterminée plus ou moins convenablement et avantageusement.

Le sommeil

La vie animale consiste dans les sensations, et dans les perceptions qui affectent l'être sensitif ; lorsque l'exercice des facultés qui procurent ces sensations est entièrement interdit ou suspendu, cet être se trouve comme réduit à rien, il est lui-même dans une privation totale de lui-même ; ainsi les sensations et les perceptions semblent former tout son être propre, c'est-à-dire toute sa jouissance, toute sa possession ; car il ne se connaît, ni ne s'aperçoit point lui-même, parce qu'il n'a la perception de son existence que lorsqu'il est affecté par des sensations. Rien ne l'intéresse donc, rien de soi-même ne lui est donc sensible, ni aperçu, ni connu, lorsqu'il est entièrement privé de sensation.

Le bonheur de la vie animale consiste dans les sensations et dans les perceptions agréables, et le malheur dans les sensations et dans les perceptions désagréables ; celles qui nous sont indifférentes ne nous intéressent point, elles nous rendent comme étrangers à nous-mêmes, et lorsqu'elles deviennent importunes, elles nous fatiguent, elles nous plongent dans l'ennui, et dans le dégoût de la vie ; nous nous livrons agréablement au sommeil, pour nous délivrer de cet état fastidieux. Il nous prévient agréablement aussi lorsqu'il est nécessaire, pour réparer les forces du corps, qui étant épuisées, nous laissent dans une langueur et dans un abattement désagréable ; le sommeil n'interdit pas seulement les sensations, mais il suspend aussi tous les mouvements volontaires, et répare la dissipation des esprits qui exercent ces mouvements pendant la veille.

Il est fort difficile de déterminer le changement qui arrive dans les facultés animales par le sommeil ; quelques observations semblent cependant le faire entrevoir ; tout ce qui comprime le corps calleux, cause l'assoupissement ; cet assoupissement paraît donc dépendre d'un resserrement ou d'un affaissement dans cette partie, qui interdit le commerce ou l'union immédiate des esprits animaux avec l'âme et de l'âme avec ces esprits ; par là toute communication est interceptée entre l'âme et les esprits, et toute action de ces deux substances l'une sur l'autre ; c'est pourquoi cette action réciproque cesse entièrement lorsque le sommeil est parfait.

L'action des substances somnifères est cependant difficile à concilier avec cet affaissement ; comment des substances très volatiles qui causent le sommeil peuvent-elles le produire ? Sont-elles capables de comprimer ou d'appesantir la substance du corps calleux ? On peut seulement conjecturer que la partie du corps calleux où réside le *sensorium commune* a une action organique, par laquelle elle peut intercepter la communication immédiate des esprits avec l'âme, et interdire toutes sensations, et tous mouvements volontaires, de même que les paupières privent les yeux de la lumière lorsqu'elles se ferment. Cette action organique peut successivement fermer et ouvrir aux esprits qui agissent sur l'âme, et sur lesquels l'âme agit elle-même, rendre la communication entre ces deux substances plus intense et plus étendue. Ne disons pas simplement qu'elle le peut, car nous sommes assurés qu'elle le fait effectivement ; nous en avons la preuve dans l'attention : ne sentons-nous pas distinctement l'action de cette faculté organique, lorsque nous voulons nous appliquer fortement à examiner quelques idées, pour étendre nos connaissances ? N'apercevons-nous pas aussi que cette faculté se fatigue comme toutes les autres facultés organiques ? Il y a donc dans le cerveau une faculté organique qui agit sur le *sensorium commune*. Il y a donc aussi beaucoup d'apparence que c'est cette même faculté qui intercepte la communication des esprits avec l'âme, et qui par cette interception nous plonge dans le sommeil ; or il est aisé alors de comprendre que les substances narcotiques peuvent, en agissant sur la partie organique où réside cette faculté, fixer son action, de manière qu'elle prive l'âme de sensations et de l'exercice de ses facultés sur les esprits animaux.

Lorsque le sommeil, j'entends le sommeil parfait, suspend pour ainsi dire la vie animale, toutes les actions du corps se trouvent réduites à celles de la vie végétale ; nous ne nous apercevons point en effet que nous ayons ni sentiments, ni perceptions ; nous sommes même convaincus par les rêves que nous avons dans le sommeil imparfait, qu'effectivement le parfait sommeil suspend l'exercice des facultés du corps qui agissent sur l'âme ; car lorsqu'on se rappelle un rêve, on ne distingue l'état où l'on est en rêvant d'avec celui où l'on est quand on veille, que par l'interception de l'exercice de ces facultés, dont une partie des fonctions était suspendue par un sommeil imparfait, qui d'ailleurs permettait à ces mêmes facultés de causer à l'âme les sensations et les perceptions qui ont formé le rêve.

Par exemple, un homme croit en rêvant qu'il est avec certaines personnes, dans certains lieux, dans certaines circonstances, etc. Mais lorsqu'à son réveil il se rappelle ce rêve, il en reconnaît toute l'illusion ; parce qu'il est bien assuré qu'il n'a pu être alors ni avec ces personnes, ni dans ces lieux, ni dans ces circonstances, etc.

Sa mémoire qui lui a manqué en rêvant, et qui est rentrée complètement dans son exercice, le tire de son erreur ; et il s'aperçoit en même temps que le sommeil avait intercepté en partie sa mémoire et les autres facultés qui procurent les sensations ; que par conséquent le sommeil suspend les fonctions des facultés animales ; que plus il est profond, plus il interdit l'exercice de ces facultés, qu'un sommeil parfait l'interdit complètement, et qu'alors la vie animale est entièrement suspendue. Ceux qui soutiennent que les hommes ont des idées innées ou des idées propres à l'âme, prétendent que nous avons encore pendant le sommeil parfait des connaissances actuelles, et que nous sentons du moins notre existence. Mais ces connaissances ne dépendraient point de la vie animale, elles appartiendraient à l'âme indépendamment de tout exercice des facultés du corps.

D'autres philosophes rejettent entièrement ces idées ; mais il faut abandonner cette fameuse question, et beaucoup d'autres sur lesquelles la philosophie ne peut prononcer, à ceux qui aiment mieux les décider aveuglement, que de reconnaître les bornes de leurs connaissances.

En effet il ne nous est pas possible de nous assurer si nous avons des idées innées ou si nous n'en n'avons pas ; parce que nous ne pouvons dans le temps que nous veillons, démêler ces idées non plus que toutes les autres habitudes purement intellectuelles, d'avec celles qui nous sont procurées par l'exercice actuel des facultés du corps ; ni nous ressouvenir d'en avoir eu lorsque l'usage de toutes ces facultés est suspendu, comme dans un sommeil parfait ; puisque la mémoire ne peut pas nous les rappeler. On ne peut donc affirmer ni nier l'existence des idées innées.

Tout ce que nous savons par l'expérience et par la raison, c'est que notre âme, lors même qu'elle ne sent pas, a toujours la faculté de pouvoir sentir ; c'est ce qui nous intéresse le plus ; parce que cette faculté soumet notre âme à l'empire de tout ordre naturel et surnaturel de causes ou de puissances qui peuvent agir sur elle, et nous rend pour toujours susceptibles des plus grands plaisirs et des douleurs les plus redoutables ; mais nous ne pouvons pas étendre plus loin nos connaissances par les lumières de la raison ; le philosophe comme le paysan ne voit rien de plus que ce que la foi nous enseigne. En effet ce n'est que par la foi que nous savons que notre âme n'est pas seulement affectée par le moyen des organes des sens et des facultés corporelles qui nous procurent ou qui nous rappellent les sensations, mais encore par une puissance surnaturelle ou incorporelle, comme dans les impressions actuelles et habituelles de la grâce, produites par l'action de Dieu sur notre âme ; nous sommes assurés par conséquent que le corps n'est pas la seule puissance qui agisse sur elle ; mais, comme nous l'avons dit, nous n'en sommes assurés que par la foi.

CHAPITRE XVIII.

Des facultés de l'âme raisonnable.

Les facultés intellectuelles distinguent l'homme d'avec les autres animaux ; elles consistent dans la puissance qu'a l'âme sur les facultés animales, dont nous venons de parler, et dans celle qu'elle a de s'exercer sur ses sensations et perceptions actuelles. Ces facultés rendent les hommes maîtres de leurs déterminations et de leurs actions, elles étendent leurs connaissances ; elles leur font porter sur leurs idées des jugements sûrs, et leur font apercevoir et apprécier les motifs qui doivent les déterminer et les diriger dans leurs actions.

L'âme raisonnable des hommes n'est pas comme l'âme des animaux un être purement sensitif, c'est une substance spirituelle, intelligente et active, qui exerce à son gré sa puissance sur les facultés animales corporelles. Ces facultés actives de l'âme raisonnable sont le fondement de la liberté de l'homme ; c'est par elles que l'âme peut se former à elle-même des idées factices, qu'elle peut se promouvoir selon ses intentions, s'appliquer, examiner, rechercher, délibérer, se remémorer ou se rappeler les idées absentes, arranger ses idées, les évaluer, les apprécier pour juger ; qu'elle peut raisonner ou préparer, et ordonner ses idées, pour exprimer ses jugements ; qu'elle peut enfin acquérir les connaissances nécessaires pour régler ses actions.

L'exercice de toutes ces facultés actives, qui est si remarquable par le sentiment intime, n'a pas fait cependant assez d'impression sur quelques philosophes ; il y en a qui les ont rejetées, qui réduisent l'âme raisonnable à la seule faculté passible, et qui ont regardé l'homme comme un agent machinal et toujours déterminé par nécessité. Mais ceux qui ont examiné attentivement ces idées bizarres et extravagantes, introduites dans la philosophie par des hommes d'ailleurs fort éclairés, regardent toutes ces indiscretions philosophiques comme le fruit de la prévention et de l'imprudence. Cependant il serait à souhaiter que dans les matières importantes qui intéressent la société et la religion, les savants qui se laissent séduire par des conjectures, par des vraisemblances, et par une expérience indéterminée et confuse, ne prononçassent pas avec autant d'assurance que si leurs décisions étaient éclairées par l'évidence même. Il y a plus de dignité et de sagesse à reconnaître et à marquer les limites de nos connaissances, qu'à les excéder par des raisonnements qui peuvent nous jeter dans des erreurs pernicieuses.

Les idées, la pensée, la fantaisie, ou la faculté imaginatrice.

On entend par idées toutes les connaissances actuelles que l'âme reçoit par les sensations, par les perceptions insensibles, et par les perceptions intellectuelles. Ces connaissances sont beaucoup plus parfaites et plus étendues que celles des bêtes, parce qu'elles renferment celles que nous fournissent les perceptions

intellectuelles qui les multiplient et les rendent fort lumineuses. Les idées que nous procurent les facultés animales ou corporelles n'existent en nous que dans le temps même que ces facultés agissent sur notre âme ; ainsi ces facultés sont les causes de nos idées, et nos idées ne sont que des effets passagers, successifs et variés des facultés corporelles ; car si une maladie abolit l'exercice de ces mêmes facultés, nous sommes privés de toutes les idées qu'elles peuvent nous procurer. Cependant quelques philosophes ont, comme nous l'avons déjà dit, attribué à l'âme des idées propres, ou indépendantes des facultés du corps, des idées innées, et perpétuelles, qui appartiennent à l'âme dès son origine. Telles sont les idées de l'étendue, de l'ordre et du désordre dans les actions morales, la curiosité ou le désir qu'à l'âme d'étendre ses connaissances, le désir continu et invincible qu'elle a d'être heureuse, etc. Ces idées nous sont à la vérité fort ordinaires, ou pour ainsi dire habituelles ; mais peut-on conclure de là qu'elles sont propres à l'âme, qu'elle les a indépendamment des sens et des autres facultés du corps qui lui procurent des sensations ?

Nous avons déjà remarqué qu'on a avancé sans aucune vraisemblance que l'idée de l'étendue est une idée innée ; il ne paraît pas non plus que nous puissions avoir aucune idée de l'ordre et du désordre que par la voie des sens. Nous connaissons, par exemple, que c'est une action déréglée que de prendre des aliments jusqu'à un tel excès qu'ils nous incommode ou que nous soyons obligés de les rejeter, parce que nous savons par notre expérience que les aliments nous sont nécessaires pour nourrir notre corps, que lorsque nous en avons besoin, un sentiment importun et désagréable nous sollicite et nous presse d'en prendre, et qu'alors les aliments eux-mêmes nous affectent agréablement.

C'est donc par l'expérience, c'est-à-dire par nos sensations, que nous sommes instruits du véritable usage des aliments, c'est de même par l'expérience que nous apprenons que l'usage immodéré de ces mêmes aliments nous est nuisible ; d'où nous jugeons qu'il y a du dérèglement dans notre conduite lorsque nous nous abandonnons à l'intempérance, et qu'au contraire notre conduite est réglée lorsque nous nous conformons dans le boire et dans le manger à la fin pour laquelle nos appétits ou nos sensations nous sollicitent à prendre des aliments.

Or si nous ne connaissons l'ordre ou le désordre dans nos actions que par la fin à laquelle nous devons satisfaire, et que cette fin ne nous soit connue que par l'expérience, l'idée de l'ordre et du désordre n'est donc point une idée innée, une idée que l'âme a reçue dès son origine indépendamment des sens.

Le désir qu'à l'âme d'être heureuse n'est pas non plus une idée innée, ni même une idée permanente ou continuelle ; car l'âme ne peut désirer d'être heureuse qu'autant qu'elle désire le bonheur ; or elle ne connaît le bonheur que par les sensations agréables qu'elle a actuellement, ou par le ressouvenir actuel de celles qu'elle a reçues, de même qu'elle ne connaît le malheur ou la souffrance que par les sensations désagréables ou douloureuses dont elle est affectée actuellement, ou par le ressouvenir actuel de celles dont elle a été affectée ; ainsi ces idées dépendent absolument des sensations actuelles, ou de la mémoire actuelle, qui

nous rappelle du moins par un sentiment vague, général et confus, les sensations agréables ou désagréables, que nous avons reçues, et qui nous ont appris que nous sommes susceptibles de bonheur et de malheur. Or lorsque nous sommes dans un état d'indifférence, ou lorsque la communication des facultés du corps avec l'âme est entièrement interceptée comme dans le parfait sommeil, le désir d'être heureux disparaît ; ce désir n'est donc pas continu, et si ce désir naît des sensations, comme nous venons de le remarquer, ce n'est donc pas une idée innée.

La curiosité est une affection de l'âme qui est excitée par les sensations ou les perceptions des objets que nous ne connaissons qu'imparfaitement ; cette idée nous fait non seulement apercevoir notre ignorance, mais elle nous excite encore à acquérir une connaissance plus exacte et plus complète de l'objet qu'elle représente. Lorsque nous voyons par exemple l'extérieur d'une montre, nous concevons qu'il y a dans l'intérieur de cette montre des parties, une organisation et un mouvement qui font cheminer l'aiguille qui marque les heures ; de là naît un désir qui porte à ouvrir la montre, pour examiner sa construction intérieure ; la curiosité ne peut donc être attribuée qu'aux sensations ou aux perceptions qui nous affectent, et qui nous sont venues par la voie des sens : nous ne connaissons donc aucune idée, aucune affection naturelle de l'âme, qui ne soit adventice ou acquise par l'usage des sens. Je ne parle que de nos idées ou affections naturelles, car il ne s'agit pas ici de celles qui nous sont procurées par des secours surnaturels, et qui sont du ressort de la théologie.

Si nous en avons d'autres, nous ne pouvons, comme nous l'avons déjà remarqué, ni les distinguer, ni les connaître. En effet plus nous nous appliquons à découvrir en nous des idées innées, plus nous sommes convaincus que nous ne pouvons en reconnaître aucune, et plus au contraire nous apercevons que nos idées naturelles, même les plus étendues, les plus habituelles, les plus lumineuses, nous ont été toutes procurées par les sens.

On a compris sous le nom de *pensée* toutes les sensations, toutes les perceptions, toutes les affections, toutes les idées de l'âme, et tout exercice des facultés de cette substance sur les sensations, sur les idées dont elle est affectée, et sur le *sensorium commune* qui lui procure des connaissances ; ainsi on renferme sous le nom de *pensée* toutes les fonctions de l'âme raisonnable.

Les facultés animales qui nous procurent des idées, sont soumises, du moins jusqu'à un certain degré, aux facultés de notre âme ; non seulement notre âme peut se fixer volontairement aux idées dont elle est affectée actuellement, ou éloigner ces idées, en rappeler d'autres, et se procurer successivement et à son gré une suite d'idées différentes ; mais elle peut encore disposer des idées que les facultés animales lui peuvent fournir, de manière qu'elle s'en forme ou s'en compose des idées sous autant de formes ou de représentations qu'il lui plaît.

Toutes les productions du génie, de l'industrie, dépendent de l'exercice de cette puissance qu'a l'âme de produire des *idées factices* ; c'est par elle que les poètes et les peintres forment toutes les fictions qu'ils représentent ; c'est elle qui fournit aux orateurs les images dont ils embellissent leurs discours, et aux architectes les

ornements dont ils décorent les édifices ; c'est elle qui procure toutes les inventions mécaniques que les machinistes et les autres ouvriers exécutent ; c'est elle qui fournit aux physiciens industriels toutes les idées mécaniques par lesquelles ils s'efforcent de représenter dans leurs romans philosophiques, la structure, ou la construction générale de l'univers et la mécanique impénétrable de toutes les opérations de la nature.

Toutes ces idées factices ne doivent pas être confondues avec les idées chimériques que l'imagination présente d'elle-même par des combinaisons fortuites de modifications du mouvement des esprits qui forment le confluent du *sensorium commune*, et qui affectent l'âme sans que celle-ci ait aucune part à l'arrangement de ces modifications.

Il est vrai que lorsque nous voulons former des idées selon notre désir, l'imagination nous en fournit beaucoup qui nous plaisent et que nous adoptons ; ainsi toutes les idées que le génie et l'industrie emploient, ne sont pas des idées factices ; mais la volonté qu'a l'âme de se procurer ces idées, contribue peut-être beaucoup à la production de celles qui semblent se présenter comme d'elles-mêmes à l'âme ; car c'est uniquement par la volonté que notre âme exerce toutes ses facultés ; mais la volonté n'est pas, rigoureusement parlant, un agent ; ce n'est qu'une cause déterminante.

Ce sont les modifications des esprits ou les espèces impresses qui procurent à l'âme les idées factices ; or soit que ces modifications s'arrangent selon la volonté de l'âme, soit que l'âme tende à se fixer elle-même selon sa volonté aux seules impressions que font sur elle ces mêmes modifications, elle n'est point la véritable cause du mouvement des esprits qui agissent sur elle et qui lui causent les idées qu'elle reçoit. Ainsi l'âme peut être affectée des idées qu'elle désire, uniquement parce qu'elle le désire, et sans qu'il lui paraisse avoir contribué à la formation de ces idées.

Aussi nous apercevons-nous, quand nous sommes occupés à nous procurer des idées factices, qu'elles se présentent à nous comme par hasard ; car lorsque nous désirons une idée factice qui puisse nous satisfaire selon notre intention, nous n'avons pas l'idée de cette idée factice que nous souhaitons ; ainsi notre désir n'est que vague et indéterminé.

En effet, nous éprouvons ordinairement que plusieurs idées se présentent successivement à nous, avant que nous puissions parvenir à une qui puisse nous convenir, et souvent même ne pouvons-nous arriver précisément à celle qui pourrait nous satisfaire pleinement ; les orateurs, les poètes, les peintres, etc., même ceux d'entre eux qui sont doués d'un heureux génie, ne réussissent pas toujours à se procurer les idées factices qu'ils souhaiteraient pour embellir leurs productions.

Les difficultés que l'âme éprouve lorsqu'elle veut former une idée factice, viennent de ce qu'elle n'a aucune idée précise de cette idée factice qu'elle veut former ; car elle n'aurait pas besoin de la former si elle avait déjà exactement cette même idée.

L'âme ne peut donc former de telles idées que par le concours des idées qui se présentent à elle, et dont elle réunit celles qui lui paraissent propres à former une idée factice, telle qu'elle puisse en être satisfaite ; mais souvent elle fait beaucoup d'essais sans succès ; si elle réussit promptement, cet avantage dépend ordinairement de la fécondité et de la vivacité des idées que le *sensorium commune* lui fournit. La volonté de l'âme ne suffit donc pas seule pour la production des idées factices, il faut qu'elle soit secondée de la part des facultés du corps, par des dispositions favorables. Ainsi ce n'est pas Dieu, comme l'a prétendu le P. Malebranche, qui est l'archétype ou le modèle de nos idées ; cet archétype est le *sensorium commune*, car c'est lui qui fournit les idées factices par les espèces impresses qu'il renferme et qui agissent sur l'âme.

Que fait donc l'âme dans la production des idées factices ? Elle se fixe aux idées, ou portions d'idées, qui lui sont procurées par les espèces impresses en même temps ou successivement, et qui lui conviennent pour composer les fictions ou les images qu'elle veut former.

Ainsi tout l'exercice de la volonté dans le moment de ces productions, se réduit à saisir ou adopter ces idées, ou ces portions d'idées qui entrent dans la composition des idées factices ; mais avant que l'âme s'y fixe, elle discerne entre les idées qui l'affectent, celles qui répondent le mieux à ses intentions ; ce discernement se fait par la diversité des sentiments dont elle est affectée par ces idées mêmes ; c'est par ces sentiments que l'âme connaît les idées qui lui conviennent, pour composer celles qu'elle veut former. L'exercice de la volonté précède aussi la production de ces idées factices, non seulement pour former le dessein de les produire, mais encore par la puissance qu'elle a sur les facultés animales, qui fournissent les idées nécessaires à cette production ; c'est elle qui excite ce feu ou cette activité que l'on appelle *enthousiasme*, et qui procure la fécondité et la vivacité de ces idées que l'âme emploie dans ses productions. On a donné le nom de *pensée* à cet exercice et à toutes autres fonctions de l'âme.

Certitude des connaissances que nous procurent nos idées

Toutes nos connaissances naturelles naissent des sensations et des perceptions qui nous affectent. Ces sensations et ces perceptions se font distinguer les unes des autres par la manière différente dont chacune d'elles nous affecte. Lorsque cette distinction est fort sensiblement, fort clairement exacte, on l'appelle *évidence*.

L'évidence n'est donc qu'un discernement clair et distinct des sentiments que nous avons, et de toutes les perceptions qui en dépendent. Ainsi l'évidence porte avec elle une certitude à laquelle nous ne pouvons nous refuser, parce que nous ne pouvons pas douter de l'existence et de la diversité des sentiments dont nous sommes affectés distinctement.

Nous connaissons toutes nos sensations et toutes nos perceptions en nous-mêmes et par nous-mêmes, parce qu'elles sont des affections de nous-mêmes ; toutes les autres connaissances qui en résultent ne sont que des connaissances indicatives,

c'est-à-dire des perceptions qui nous révèlent, ou qui nous accusent, ou qui nous indiquent des êtres que nous n'apercevons point et que nous ne connaissons point eux-mêmes.

La première de ces connaissances que nous indiquent nos sensations est la faculté que nous avons de sentir ; cette faculté nous est inconnue en elle-même, car nous ignorons par quelle forme, ou par quelle nature d'être, nous avons cette propriété. Cette même faculté nous indique un être où elle réside, et à qui elle appartient ; car elle dépend nécessairement d'un être, ou de quelque chose qui existe certainement, puisque ce quelque chose peut sentir, et sent effectivement. C'est cet être que j'appelle précisément *moi*. Je suis donc assuré que j'existe, et que je suis un être sensitif.

Je distingue en moi différents sentiments, et j'en éprouve que je n'ai jamais eus, ou que je crois n'avoir jamais eus, et j'en reconnais d'autres que j'ai déjà eus, ou que je crois avoir déjà eu.

Il m'en survient de nouveaux, qui font disparaître ceux que j'avais. Il y en a qui m'affectent malgré moi, auxquels je ne puis me refuser, et d'autres que je peux faire disparaître. Il y en a que je puis me procurer, et d'autres qu'il ne m'est pas possible de me procurer ; cette variété m'accuse nécessairement une cause, une puissance, en un mot, quelque chose qui la produit.

Est-ce moi-même qui suis cette cause ou cette puissance, ou bien existe-t-elle indépendamment de moi ?

Si j'ai des sensations que je ne puis me procurer, si j'en ai qui m'affectent malgré moi, et que je ne puis pas dissiper, je ne suis pas moi-même la cause qui fait naître et subsister en moi ces sensations, puisque je n'ai ni le pouvoir de les faire naître, ni celui de les détruire.

Or il y a effectivement des sentiments que je ne puis faire naître en moi, et qui m'étaient même entièrement inconnus ; tels sont ceux que je n'ai pas encore eus ; je dois penser de même de tous ceux que j'ai déjà eus, car je les ignorais entièrement auparavant. Il y en a aussi que je ne puis faire disparaître, et qui tant qu'ils durent, m'affectent malgré moi : tel est le sentiment vif et désagréable que j'appelle douleur.

Je n'ai donc pas la puissance de faire naître des sentiments que je n'ai pas encore eus, ni de faire cesser ceux qui subsistent en moi malgré moi.

Cependant ces sentiments naissent en moi sans que je les fasse naître, et cessent de même indépendamment de moi. Je ne suis donc pas la cause de ces mêmes sentiments ; cette cause est donc autre chose que moi, il faut donc que je la distingue de moi-même, c'est-à-dire de mon être sensitif.

En effet je suis encore assuré de cette vérité par la nature même de mes sensations ; car je connais avec évidence par mon sentiment intime, que toutes mes différentes sensations sont des modifications ou des

affections passagères et purement passives de mon être sensitif, et que ces modifications ne sont par conséquent que des effets variés et passagers de différentes causes qui agissent sur moi.

De plus mes sensations me représentent une multitude d'objets différents qui m'assurent du moins que les causes qui me procurent ces sensations sont extrêmement variées et fort nombreuses.

Toutes ces sensations me font apercevoir tant de liaisons, tant d'accords et tant de rapports entre elles, qu'elles me découvrent dans les causes qui me les procurent, un système général où j'aperçois que non seulement ces causes agissent sur moi, mais qu'elles agissent aussi les unes sur les autres, et qu'elles ont aussi les unes envers les autres une infinité de rapports différents.

Parmi ces causes, j'en découvre qui agissent immédiatement sur moi, et d'autres qui agissent sur les premières, et qui, les unes et les autres, contribuent ensemble à me procurer toutes mes différentes sensations.

Les causes qui agissent immédiatement sur moi, forment un tout qui me paraît faire partie de moi-même ; c'est pourquoi je l'appelle *mon corps*, mais j'y reconnais différentes parties, ou différents organes que j'appelle *mes sens*, parce que j'ai reconnu que c'est par ces organes et par le concours des autres causes qui agissent sur eux, que me sont procurées toutes mes différentes sensations.

Mais je ne connais toutes ces causes que par les sensations qu'elles me procurent ; ainsi je ne les connais point en elles-mêmes, elles me sont seulement indiquées avec certitude par mes sensations mêmes.

Cependant la puissance qu'elles ont de me causer diverses sensations, m'indique aussi en elles différentes propriétés ; et parmi toutes ces propriétés, j'en découvre sûrement de primitives, dont découlent toutes les autres, et qui sont communes à toutes ces causes, d'où l'on a jugé que ces mêmes causes sont toutes de même nature : c'est pourquoi on les a toutes comprises sous un même nom, c'est-à-dire sous le nom de *matière* ou de *corps*.

Les propriétés primitives qui me caractérisent la matière, sont désignées par les noms d'étendue, d'impénétrabilité, de divisibilité, de grandeur, de figure et de mobilité.

La matière, toutes ses parties, et toutes ses propriétés, me sont seulement représentées et indiquées par mes sensations ; or n'ai-je pas lieu de douter de leur réalité, ou de leur existence, et ce doute ne m'est-il pas en effet suggéré par mes songes ou mes rêves ? Car j'ai les mêmes sensations, ou les mêmes représentations, quoique ces causes n'agissent pas alors sur mes sens ; mes sensations peuvent donc me représenter et m'indiquer ces objets, sans que ces mêmes objets agissent sur moi, et peut-être même sans qu'ils existent. Mais mon doute se dissipe lorsque je fais attention que je ne puis avoir en rêvant aucune de ces sensations, que je ne les aie reçues auparavant par la voie des sens, et par l'action des objets qui ont frappé ces organes ; car il est certain qu'un aveugle de naissance n'aura point en rêvant les sensations de couleurs, parce qu'il n'a pu les recevoir par les organes de la vision ; un sourd de naissance n'a point non plus,

par la même raison, d'idées des sons ; il faut donc pour que mes sensations m'indiquent les objets qu'elles me représentent, que ces objets aient agi sur mes sens ; je suis donc assuré par-là de la réalité de ces mêmes objets. Je pourrais encore par mille autres preuves me convaincre de cette vérité ; entre autres par le concours et l'accord des diverses sensations que je reçois par la voie de mes sens ; par exemple, si je reçois par les organes de la vision la sensation d'un corps fort gros et fort dur, et que je me transporte à l'endroit où j'aperçois ce corps, je suis assuré par la dureté, et par la résistance invincible qu'il m'oppose, que ce même corps existe véritablement dans l'endroit où je l'ai aperçu par la vue. Je puis faire une infinité d'autres épreuves qui de même m'assureront toujours de la fidélité de mes sensations, et de la réalité ou de l'existence des objets qu'elles me représentent.

Mais suis-je sûr si je ne rêve pas actuellement, ou si je ne suis pas dans un délire perpétuel, et si tous les hommes, s'il y en a d'autres que moi, ne sont pas dans le même état ; en ce cas tous mes raisonnements et les raisonnements des hommes seraient faux ou erronés. Or si nous ne sommes pas sûrs de l'exactitude ou de la vérité de nos raisonnements, nous ne sommes sûrs de rien.

Mais je m'aperçois que mon doute est mal fondé ; les raisonnements que nous faisons dans les rêves et dans le délire, ne sont ni faux, ni erronés en eux-mêmes ; car nous jugeons et raisonnons toujours conformément aux sensations ou aux idées que nous avons, et nos sensations portent toujours par elles-mêmes l'évidence ; or si dans le rêve ou dans le délire je connais évidemment que toutes mes sensations ne me viennent ou ne me sont venues que par la voie de mes sens, je conclurai que les causes de ces sensations sont hors de moi, et l'évidence m'assure de cette vérité.

Parmi toutes les propriétés que je découvre dans la matière, je n'y aperçois point celle de sentir ; ainsi je ne puis, sans passer les bornes de mes connaissances, confondre la matière avec mon être sensitif.

Je découvre encore dans la matière, par les sensations qu'elle me cause, une infinité d'effets que je puis attribuer à la matière ; parce que j'aperçois dans la cause qui les produit, une science, une puissance et une intelligence universelle, qui ne peuvent se concilier avec les propriétés qui appartiennent à la matière ; cette notion m'indique donc un Être Suprême essentiellement différent de la substance matérielle, qui donne à cette substance tout le mouvement et toutes les formes dont elle est revêtue, qui fait agir les parties de cette même substance les unes sur les autres, qui les fait agir aussi sur les êtres sensitifs, qui soumet par conséquent tous ces êtres à sa puissance, et qui en dispose selon ses volontés.

Nous sommes assurés enfin que notre être sensitif peut se rappeler les idées qu'il a déjà eues, qu'il est le maître de les faire subsister en lui, plus ou moins longtemps, qu'il peut les faire reparaître et disparaître successivement, et qu'il peut, comme nous l'allons voir, exercer sur ces sentiments différentes facultés qui lui sont propres, et qui prouvent qu'il n'est pas un être purement sensitif ; c'est

pourquoi on l'a distingué par le nom d'*âme raisonnable* de tout autre être sensitif où nous n'apercevons point les mêmes facultés.

Lorsque nous examinons dans nos sensations mêmes les diverses modifications, les diverses propriétés et les divers effets de ces différents êtres, nous apercevons avec évidence une multitude de rapports qui nous présentent une source intarissable de connaissances.

La volonté

Nous concevons qu'un être purement sensitif peut avoir une volonté, parce que les sentiments qui l'affectent lui sont ou agréables, ou indifférents, ou désagréables ; il peut donc agréer ou acquiescer avec satisfaction à ceux qui lui sont agréables, dédaigner ceux qui lui sont indifférents, et avoir de l'aversion pour ceux qui lui sont désagréables ; mais cette sorte de volonté est purement passive, ce n'est qu'un contentement, ou une indifférence, ou une peine de l'âme affectée de sensations qui l'intéressent différemment, ou qui ne l'intéressent point. En un mot, ce ne sont que les sensations elles-mêmes qui mettent l'être sensitif dans différents états de bonheur, ou de malheur, ou d'indifférence.

Mais nous apercevons de plus en nous une autre sorte de volonté, je veux dire une volonté active et intellectuelle, une puissance déterminante et dirigeante, par laquelle notre âme peut, selon ses sensations actuelles et ses intentions, diriger les facultés animales qui sont soumises à sa puissance, et obtenir les sensations que ces facultés peuvent lui procurer.

Lorsque je suppose dans l'âme de l'activité, je n'entends pas par cette activité un effort, ou une tendance au mouvement ; je conçois seulement qu'elle est capable d'une force d'intention ou de désir, par laquelle elle est décidée, ou par laquelle elle se décide, non seulement comme les bêtes, à jouir d'un bien connu, ou à employer pour parvenir à cette jouissance des moyens qui lui sont indiqués par des sensations actuelles, mais encore à faire de longues recherches ou un profond examen pour parvenir à la connaissance d'un bien meilleur, ou de moyens plus avantageux qui ne lui sont pas connus actuellement par ses sensations présentes.

Toutes nos idées ont entre elles, comme nous l'avons déjà remarqué, une connexité, une liaison, qui conduit l'âme dans ses recherches ; d'où il semble qu'il suffit que l'âme soit déterminée par une idée qui l'affecte actuellement à faire des recherches, pour être affectée plus sensiblement par celles qui sont liées à cette première idée et qui l'intéressent, et ensuite par d'autres de proche en proche ; ainsi elle recevra successivement toutes les idées qui ont rapport à l'objet de ses recherches. Ces recherches ne sont donc qu'une suite de sa première détermination, et cette détermination est produite par une première idée, qui a prévenu et affecté l'âme, sans qu'aucune intention ou sans qu'aucun désir ait fait naître cette première idée.

Si un homme, par exemple, a une succession à recueillir dans un pays éloigné, il est déterminé, par l'idée de tous les avantages de cette succession, à s'en assurer la possession ; cette première idée lui fait envisager tous les différents moyens qu'il peut employer pour réussir. Il est donc excité par cette première idée à rechercher et examiner tous ces moyens.

Notre âme ne serait-elle donc dirigée dans l'exercice de sa volonté que par les causes qui lui procurent des idées ? Elle ne se conduirait donc pas par elle-même ; elle ne serait déterminée que comme celle des bêtes par un assujettissement successif d'une sensation à l'autre. Il n'est pas douteux que le plus souvent les hommes n'agissent que de cette manière, surtout dans les actions les plus ordinaires de la vie ; ces actions sont pour la plupart simplement volontaires ; elles s'exécutent cependant régulièrement sans aucun usage de la raison, ni de la liberté, même celles qui exigent une suite de procédés fort étendus ; tels sont, par exemple, les discours ou les conversations ordinaires, qui ne s'étendent que sur des objets familiers ; car notre compréhension est assez étendue pour nous fournir en même temps plusieurs idées qui nous dirigent, et qui nous font passer successivement d'une étendue de compréhension à une autre ; cette progression peut aller fort loin, et à notre satisfaction, parce que nous sommes entraînés volontairement par nos idées, de même que nous sommes dirigés lorsque nous marchons dans une vaste campagne en plein jour, par les objets que nous voyons, et qui nous sont déjà fort connus.

Mais lorsque nous avons à juger ou à nous décider par des connaissances qui nous manquent, il faut que nous fassions des recherches ; or ces recherches ne se peuvent faire que par l'exercice de la puissance de notre âme sur les facultés animales, et par le secours des autres facultés intellectuelles que nous allons examiner chacune en particulier.

Le détail de ces facultés et l'expérience suffiront pour nous convaincre que les bêtes sont entièrement privées de ce genre de facultés.

Si nous faisons un peu d'attention aux actions des hommes qui ne sont dirigées que par les facultés animales, nous concevrons facilement que celles des bêtes qui ont une compréhension un peu étendue, peuvent ressembler beaucoup aux actions libres et raisonnables des hommes ; parce que ces animaux peuvent être, par un assujettissement successif, conduits de sensations en sensations et passer d'une étendue de compréhension à une autre, où ils sont toujours affectés en même temps de plusieurs sensations qui dirigent, pour ainsi dire, en tous sens leurs actions ; mais c'est toujours leur instinct et leurs appétits qui les poussent, qui les conduisent volontairement et machinalement dans cette progression.

Ainsi, lorsque l'on considère l'étendue de toutes ces causes, on ne doit point être surpris de l'industrie du castor, de la ruse du renard, de la docilité du chien, de la prudence du serpent, etc.

En effet les différentes sensations des animaux concourent à régler leur volonté. Un chien à qui on aura fait connaître en le maltraitant qu'on ne veut pas qu'il se couche sur un lit, se ressouvient toutes les fois qu'il voit le lit, du châtiment qu'il

a reçu : la sensation actuelle du lit peut lui faire naître la volonté d'aller se coucher sur ce lit ; mais le ressouvenir du châtiment détruit cette volonté ; cependant si l'animal a en même temps un autre sentiment qui le porte à se coucher, les sensations des objets qui l'environnent le déterminent à aller se placer à l'endroit qui lui paraît le plus commode, et où il n'a rien à craindre : il a donc eu diverses sensations qui ont concouru à régler sa volonté.

Mais la volonté active de l'homme est une volonté intellectuelle ; elle porte ses vues au-delà de ses connaissances présentes, elle peut se promouvoir vers une fin qu'elle a elle-même choisie et déterminée librement : elle connaît la puissance qu'elle a de chercher et de découvrir les divers moyens par lesquels elle peut y parvenir ; elle apprécie tous ces différents moyens ; elle choisit ceux qui sont les plus commodes, les plus sûrs et les plus convenables, selon les différents cas et les différentes circonstances qui concernent la fin qu'elle s'est proposée, elle exécute de différentes manières de semblables desseins qu'elle se forme en différents temps, selon ses différents goûts ou ses différentes vues ; elle accroît son habileté, ses talents, sa science, par l'exercice libre, et par la répétition des mêmes opérations ; elle peut tourner ses vues de tous côtés avec une puissance égale pour parvenir aux fins qu'elle se propose.

On ne découvre rien de toute cette intelligence dans les animaux, ils sont bornés à leurs connaissances présentes, et leur intention ne s'étend point au-delà ; la fin pour laquelle ils agissent dans leurs travaux un peu composés leur est inconnue ; l'instinct seul les gouverne, et leur rend ces travaux agréables ; ils s'y livrent avec plaisir, et travaillent sans savoir ce qu'ils font, ni pourquoi ils le font ; ils agissent comme deux jeunes personnes de différents sexes, qui se plaisent à se voir fréquemment, et qui s'aiment avant que d'avoir formé le dessein de s'aimer. C'est ainsi que l'oiseau fait son nid, et que les castors forment leurs habitations ; de jeunes castors qui ne connaîtront point encore ces travaux se rassembleront, et les exécuteront de la même manière que ceux qui y ont travaillé plusieurs fois. Les bêtes ne cherchent point et ne découvrent point les différents moyens qui peuvent servir à la même fin, elles ne choisissent point entre ces différents moyens, elles agissent toujours de la même manière, et ne varient point dans les moyens ; leurs travaux ont toujours la même forme, la même structure, les mêmes perfections, et les mêmes défauts ; elles ne conçoivent point différents desseins, différents projets, elles ne tournent point leurs vues ni leurs talents de divers côtés, leurs exercices et leurs travaux sont toujours les mêmes ; un chien de berger qui est propre pour la garde d'un troupeau, n'a pas la même capacité ni la même aptitude pour la chasse. On ne découvre donc nulle marque d'intelligence dans les animaux, leur âme n'est donc pas de même nature que la nôtre, ce n'est pas comme l'âme raisonnable une substance spirituelle, si par substance spirituelle on entend, comme on a toujours fait, une substance immatérielle et intelligente. Que ce soit une substance matérielle ou une substance différente de la matière, une substance dissoluble ou indissoluble, il est toujours vrai qu'elle n'a rien de commun avec notre âme que la faculté de sentir ; peut-être a-t-elle une volonté

active, mais plus nous examinons ses fonctions, plus nous reconnaissons qu'elle n'est ni libre, ni intellectuelle.

Les bêtes sont donc poussées par leurs appétits, conduites par leur instinct, et assujetties en même temps à diverses sensations et perceptions sensibles qui forment une compréhension ou un ensemble de sentiments et de connaissances, lequel règle leur volonté et leurs actions, et leur tient lieu de raison et de liberté, pour satisfaire à leur penchant et à leurs besoins.

Mais malgré tous ces secours, les facultés et les talents des bêtes, comme on le sait par l'expérience, sont très bornés ; elles sont même presque entièrement incapables d'instructions sur les choses qui n'exigent que des sensations et des perceptions sensibles, et qui se réduisent à une seule imitation avec les châtimens, les caresses, l'expérience, et tous les autres moyens que l'on peut employer pour leur faire contracter des habitudes capables de diriger leurs déterminations, et on ne réussit que très peu à vaincre leur indocilité. Le chien qui est la bête la plus docile, ne peut apprendre que quelques exercices qui ont rapport à son instinct. Le singe, cet animal si imitateur, est le plus inepte de tous les animaux à recevoir quelques instructions exactes par l'imitation même. Tâchez de le former à quelque exercice réglé, à quelques services domestiques les plus simples, employez tous les moyens les plus convenables pour lui faire acquérir ces petits talents, tous vos efforts ne serviront qu'à vous convaincre de son imbécillité.

Il faut laisser croire au vulgaire que c'est par malice ou mauvaise volonté que le singe est si indocile. Les philosophes connaissent le ridicule de cette opinion ; ils savent que toute volonté qui n'est pas nécessairement assujettie, se règle par motifs. Or il n'y a ni crainte, ni espérance, ni autres motifs qui puissent changer ni régler celle de cet animal ; c'est pourquoi il ne laisse, comme toutes les autres bêtes, apercevoir dans tout ce qui passe les bornes de son instinct, que des marques d'une stupidité insigne.

Les hommes, à la vérité, donnent peu de marques d'intelligence dans les premiers temps de leur vie ; mais ce défaut ne doit pas être attribué à une imperfection de leurs facultés intellectuelles, mais seulement à la privation de sensations et de perceptions qu'ils n'ont pas encore reçues, et par lesquelles ils acquièrent ces connaissances générales et particulières sur lesquelles s'exercent les facultés intellectuelles, et qui sont nécessaires pour régler la volonté et pour délibérer.

C'est pourquoi les enfants se laissent entraîner par les impulsions ou sensations particulières qui les déterminent immédiatement dans leurs actions ; mais lorsqu'ils sont plus instruits et qu'ils connaissent mieux leurs intérêts, ils réfléchissent, ils cherchent, ils examinent, ils étendent leurs connaissances, ils jugent, ils raisonnent, ils apprécient, ils choisissent, ils forment des desseins, ils inventent les moyens pour les exécuter, ils acquièrent des talents, ils les augmentent, ils apprennent, ils pratiquent et perfectionnent les arts et les sciences. L'avancement de l'âge ne procure point cet avantage aux bêtes, même à celles qui vivent le plus longtemps ; leurs connaissances s'étendent fort peu, leur conduite, leurs actions et leurs travaux sont toujours les mêmes.

La raison

On entend par la raison, la capacité qu'ont les hommes à parvenir par le secours de leurs facultés intellectuelles à la connaissance du vrai dans leur jugement, et au choix du meilleur dans leurs actions.

Notre âme poussée par un motif intéressant vers une fin, a le pouvoir de se conduire par elle-même, et de suspendre avant que de se décider, jusqu'à ce qu'elle se croie suffisamment instruite par les recherches sur le parti qu'elle doit prendre ; mais outre le motif qui la détermine vers la fin qu'elle se propose, elle est avertie par des connaissances vagues et imparfaites qui tiennent lieu de préceptes généraux, d'éviter les erreurs auxquelles elle pourrait se livrer faute de circonspection et par ignorance. Plus les facultés du corps sont parfaites, plus la compréhension est abondante, nette et étendue, plus aussi l'âme trouve en même temps en elle des connaissances par lesquelles elle peut se diriger, sur lesquelles elle peut exercer ses propres facultés ; mais si l'on veut avoir une idée exacte de la raison, il ne faut pas confondre ces facultés de l'âme avec celles du corps, ni avec les motifs qui nous déterminent, ni avec les connaissances qui nous éclairent dans nos recherches.

Il y a des motifs qui déterminent l'âme, et d'autres qui la retiennent, jusqu'à ce que les connaissances qu'elle consulte et qu'elle découvre par ses recherches lui permettent de se décider. Mais le pouvoir qu'a l'âme de parvenir à ces connaissances par l'exercice de ses facultés intellectuelles, dépend de son attention, c'est-à-dire de la puissance qu'elle a sur les facultés animales qui lui fournissent les idées sur lesquelles elle s'exerce.

Tous les motifs qui agissent sur l'âme se réduisent à l'intérêt ; j'entends ici par le mot intérêt, toute affection qui peut nous faire désirer légitimement ou illégitimement un bien naturel ou un bien surnaturel. Mais la volonté est mue ordinairement par deux sortes d'intérêts : par un intérêt prévenant, et par un intérêt à prévoir.

Le premier se présente de lui-même, il affecte et occupe l'âme avant même qu'elle pense à examiner ou à délibérer ; tels sont les sentiments actuels, et les appétits qui nous sollicitent à jouir d'un bien présent.

Le second nous fait envisager un bien à venir, dont nous pouvons obtenir la jouissance, et dont nous pourrions être privés, si nous nous fixions à celui qui nous intéresse actuellement. Or l'âme a à choisir entre ces deux biens, pour se fixer à celui qui est le plus avantageux, le plus durable, le plus estimable et le plus légitime. L'âme est donc dès là intéressée à apprécier ces motifs avant que de se livrer à la jouissance d'un bien présent, qui pourrait la priver d'un bien à venir plus avantageux et plus digne de son choix.

Lorsque nous nous sommes décidés bien ou mal sur

notre intérêt, nous avons souvent à délibérer aussi sur les moyens les plus sûrs et les plus convenables que nous pouvons employer pour nous procurer le bien que nous désirons.

Non seulement les bonnes dispositions des facultés animales sont nécessaires pour étendre l'exercice de la raison, mais nous n'avons pas moins besoin d'avoir des connaissances ; car nous ne pouvons être raisonnables qu'à proportion de la science que nous avons, parce que notre âme ne peut exercer ses facultés que sur les idées qu'elle a ; c'est pourquoi tous les hommes ne parviennent, comme nous l'avons déjà remarqué, à étendre l'usage de leur raison qu'à mesure qu'ils acquièrent des connaissances.

L'attention

On a confondu l'attention avec la faculté qu'a l'âme de se fixer avec beaucoup d'application à une ou plusieurs idées pour les examiner exactement ; mais l'âme ne peut se fixer à aucune idée que l'*espèce impressée* qui lui cause cette idée, ne soit assujettie à lui fournir constamment cette même idée pendant le temps qu'elle s'applique à l'examiner. Cet assujettissement des *espèces impressées*, qui continuent à agir sur l'âme autant de temps qu'elle le désire, dépend de la puissance qu'a notre âme sur les *espèces impressées* ou modifications des esprits qui nous donnent des sensations. Or c'est cette puissance que nous avons de retenir nos idées en assujettissant les *espèces impressées* qui nous les causent, à agir constamment sur nous, que l'on doit appeler *attention* ; car ce n'est que par l'attention que notre âme peut se fixer à une idée pour l'examiner, et qu'elle peut par conséquent diriger, et fixer l'*espèce impressée* qui lui cause cette idée, et qui continue d'agir sur elle, pendant le temps qu'elle le désire.

L'attention est donc une action organique, qui s'exerce selon notre volonté sur le *sensorium commune*, et par laquelle nous pouvons recevoir et retenir les idées dont nous avons besoin. De là vient que l'exercice de l'attention nous est pénible, et qu'il nous fatigue comme fait l'exercice de toute autre action organique du corps.

L'action organique de l'attention ne procure et n'assujettit pas seulement les idées, mais de plus elle les fortifie et les rend plus dominantes et plus habituelles ; on éprouve même souvent qu'après un long exercice de l'attention sur quelques idées, ces idées deviennent si fortes et si habituelles que nous ne sommes plus les maîtres de les dissiper : cet effet de l'attention va quelquefois beaucoup plus loin, car on sait qu'un exercice de l'attention sur quelque idée qui intéresse beaucoup, cause un tel dérangement dans le *sensorium commune*, qu'il trouble l'usage de la raison, et conduit à la folie. Ces effets nous assurent donc que l'attention agit puissamment sur les modifications ou espèces impressées ; ce qui prouve d'ailleurs une vérité très importante, qui est que ceux qui s'appliquent beaucoup à régler leur conduite, rendent les motifs qui doivent les déterminer dans leurs actions beaucoup plus puissants, beaucoup plus présents et

beaucoup plus intéressants, ainsi ils facilitent par-là extrêmement le bon usage de la liberté. On voit par la même raison comment ceux qui sont fort occupés à satisfaire leurs désirs illicites, se rendent enfin entièrement esclaves de leurs passions.

L'exercice de l'attention peut être interrompu ou affaibli par différentes causes, dont les unes agissent sur la volonté, les autres sur la faculté organique du corps par laquelle l'attention s'exerce. Celles qui agissent sur la volonté sont les appétits pressants et toutes les sensations vives, agréables et désagréables qui affectent l'âme. Celles qui intéressent la faculté organique sont les mauvaises dispositions passagères ou permanentes de cette faculté, l'action pénible ou la lassitude que produit l'exercice de cette même faculté, enfin les émotions ou le trouble qu'apportent les passions violentes dans cet exercice même ; ces dernières causes peuvent abolir ou affaiblir beaucoup le pouvoir physique de l'attention, et par une conséquence nécessaire celui de la liberté, parce que l'exercice de la liberté dépend entièrement de celui de l'attention.

Les premières peuvent affaiblir beaucoup le pouvoir moral qui dépend de ces deux facultés, je veux dire de l'attention et de la liberté, sans ôter le pouvoir physique ; car les motifs qui agissent seulement sur la volonté et qui changent ses déterminations, ne troublent ou ne changent pas les dispositions expédites des facultés organiques du corps.

Nous connaissons peu l'étendue du pouvoir de la volonté active de l'âme, sur les motifs qui peuvent la déterminer ; plusieurs philosophes ont même nié l'existence de ce pouvoir, mais la sagesse des philosophes n'est pas toujours en garde contre la prévention ; on peut en juger par l'indiscrétion avec laquelle ils prononcent décisivement sur beaucoup de choses qu'ils ignorent entièrement.

Ces philosophes qui nient la liberté, croient avoir suffisamment examiné la question, lorsqu'ils sont parvenus à s'assurer que l'âme ne se dérobe à aucun motif que par un autre motif qui la prévient et qui la détermine. Ce n'est donc pas, disent-ils, l'âme elle-même qui fait naître ses désirs, puisque la volonté est toujours le produit du motif qui agit sur l'âme et qui la détermine à vouloir ; or si l'âme n'est pas la cause de ses volontés, si toutes ses volontés lui sont données par des causes extérieures, ce sont ces causes qui règlent toutes ses déterminations ; elle est nécessairement entraînée par le motif qui agit sur elle actuellement, et le plus puissamment. Cette conséquence est-elle exacte ?

L'âme doit toutes ses volontés aux motifs qui la préviennent et qui la déterminent, parce qu'il est de la nature d'un être sensitif et raisonnable de ne point se déterminer sans motif, c'est-à-dire sans raison ou sans intérêt ; mais peut-on en conclure de là que l'âme n'a pas le pouvoir de délibérer sur les différents motifs qui l'intéressent diversement, et en même temps ; qu'il n'a pas, dis-je, le pouvoir de délibérer à l'aide de ces motifs mêmes, avant de se déterminer.

La liberté consisterait-elle donc dans le pouvoir que nous aurions de nous déterminer sans motifs ? Cette idée de la liberté ne peut-elle s'accorder avec la nature d'un être sensitif et raisonnable ? Convient-il à un être sensitif et

raisonnable de se déterminer au hasard, de se plonger indifféremment dans le bonheur ou dans le malheur ? Cette liberté, et la faculté de sentir, ne formeraient ensemble qu'un être monstrueux, discordant, contraire à lui-même. Les animaux qui sont privés de la raison ont du moins un instinct qui les conduit régulièrement ; l'homme serait donc le plus imparfait de tous les animaux, s'il n'était libre que pour se déterminer aveuglément.

Il ne s'agit donc pas de cette faculté incompatible avec la raison, dans les disputes des philosophes sur la liberté ; ils entendent une liberté raisonnable, par laquelle l'homme a le pouvoir de régler ses déterminations selon ses intérêts. Or pour nier cette liberté, il faut prouver que nous sommes nécessairement déterminés ou par le motif intéressant qui nous affecte le plus actuellement, ou par celui qui en même temps nous présente un bien plus avantageux mais qui nous touche moins, et dont nous serions privés si nous acquiescions à l'autre motif qui nous prévient et qui nous presse plus sensiblement et plus agréablement ; il faut prouver aussi que l'âme, avant que de se déterminer, ne peut pas, par le secours des connaissances qu'elle peut se rappeler, rendre plus ou moins puissants les motifs qui agissent sur elle.

Ce n'est que par le sentiment intime que nous pouvons décider ces deux questions. C'est donc à chacun à s'examiner soi-même pour s'assurer si, lorsqu'il se sent pressé puissamment par des motifs prévenants, la crainte de se tromper ou d'autres motifs par lesquels il veille continuellement à son intérêt, ne l'avertissent pas de délibérer, afin de prendre le parti le plus avantageux, et si en effet ils ne le déterminent pas à délibérer. Or il n'y a point d'homme, je crois, qui ne se soit aperçu qu'en pareil cas, il a souvent délibéré et que souvent après la délibération il n'a pas acquiescé au motif qui auparavant le pressait ou l'affectait le plus. Quelles preuves plus décisives peut-on désirer pour s'assurer de l'existence de notre liberté ?

Lorsque l'âme se détermine à délibérer, elle est poussée par les différents motifs qui agissent alors sur elle ; mais la puissance qu'elle a de rappeler des idées absentes, qui peuvent l'éclairer dans le choix qu'elle doit faire, et la force de l'attention qui lui rend ces idées plus nettes et plus vives, augmentent ou diminuent la force des différents motifs qu'elle examine ; alors l'âme mieux instruite sur son intérêt prend souvent un parti opposé à celui qu'elle aurait pris si elle n'avait pas réfléchi, examiné et apprécié les avantages et les désavantages qu'il lui fallait envisager et découvrir avant que de se décider.

La mémoire intellectuelle

Nous avons parlé de la mémoire qui nous rappelle exactement les connaissances que nous recevons par la voie des sens, qui est purement passive par rapport à l'âme et qui nous est commune avec les bêtes ; mais il y en a une autre qui est propre aux hommes et qui nous rappelle les connaissances que nous avons acquises par l'exercice des facultés intellectuelles. Cette dernière réside comme

la première dans le *sensorium commune* ; mais elle n'est point produite par la même cause, elle résulte uniquement de l'exercice de l'attention.

Nous avons remarqué que l'attention arrange, pour ainsi dire, les *espèces impresses* qui peuvent nous procurer les idées que nous souhaitons, et qu'elle les fixe et les fait agir sur notre âme pour qu'elle reçoive ces idées, qu'elle puisse les examiner exactement et y découvrir les connaissances qu'elles peuvent lui fournir. Mais ces connaissances que l'âme découvre par l'exercice de ses facultés lui échapperaient s'il ne se formait pas dans le *sensorium commune* des *espèces impresses* qui puissent les faire reparaître lorsqu'elle le désire. Or c'est par l'attention que ces *espèces impresses* se forment dans le temps même que l'âme acquiert de telles connaissances.

L'attention, comme nous l'avons remarqué, est une action organique qui agit sur le *sensorium commune* ; apparemment dans le temps que l'âme s'exerce sur ses idées, et découvre quelques connaissances, cette faculté cause dans le mouvement des esprits animaux quelques modifications qui se communiquent aux nerfs, et y laissent des traces qui entretiennent des *espèces impresses* durables, et capables de rappeler à l'âme ces connaissances lorsque la volonté l'exige. Or ce sont les *espèces impresses* produites par l'attention qui forment la mémoire intellectuelle, c'est-à-dire la mémoire qui nous rappelle les connaissances que nous avons acquises par l'usage de nos facultés intellectuelles, et qui s'est formée par l'exercice même de ces facultés ; en quoi elle diffère de la mémoire qui nous rappelle les sensations, et qui s'établit dans les nerfs par l'usage des sens.

L'action de l'âme qui s'exécute par l'attention sur le *sensorium commune*, dépend d'un mécanisme qui nous est inconnu, mais nous sommes au moins très assurés de l'existence de cette action et de ses effets par l'expérience. Toutes les autres actions organiques, qui s'exécutent par notre volonté, ne nous sont pas plus connues ; par exemple dans l'usage de la parole, qui dépend de la volonté, la langue fait avec beaucoup de promptitude une multitude de mouvements, sans que l'âme connaisse ni ces mouvements, ni l'organisation par laquelle ils s'exécutent. La volonté détermine seulement le mouvement des esprits, et l'action organique qu'elle désire s'exécute machinalement sans aucune action ni direction de la part de l'âme.

Plus nous exerçons notre attention sur les mêmes idées, plus nous y découvrons de connaissances ; plus les *espèces impresses* qui se forment par cette faculté se multiplient, et se fortifient, plus la mémoire intellectuelle nous rappelle promptement, fidèlement et distinctement les connaissances qui s'acquièrent par l'exercice des facultés de l'âme. Cet exercice devient aussi de plus en plus facile, car l'action organique de l'attention est de même nature que toutes les autres actions organiques qui sont soumises à la volonté de l'âme, et dont l'exercice habituel produit dans les organes par lesquels elles s'exécutent, une habileté machinale qui satisfait admirablement à nos volontés.

C'est la mémoire intellectuelle qui rappelle en partie à l'âme la connaissance de son existence successive, par le ressouvenir de ses différents sentiments intimes

et des différents actes de volonté qu'elle a exercés. Ce ressouvenir est une dépendance de celui des connaissances, qu'elle a acquises par l'exercice de ses facultés, et qui lui sont rappelées avec toutes leurs circonstances, par les *espèces impresses* qui se sont formées par cet exercice et qui établissent dans notre *sensorium commune* une espèce de mémoire intellectuelle qu'on appelle *conscience*. Nous sommes assurés que cette mémoire, et toute la mémoire intellectuelle purement naturelle, ou qui s'acquiert simplement par l'exercice des facultés de l'âme, réside dans le *sensorium commune*, parce que les maladies du corps qui empêchent l'attention, et qui causent un dérangement considérable dans le *sensorium commune*, l'affaiblissent et l'abolissent même entièrement.

La réflexion

Nous entendons par la réflexion, l'exercice de la volonté active, ou de la faculté qu'a notre âme de se rappeler les connaissances que nous avons acquises, et dont nous avons besoin dans les recherches que nous faisons pour nous procurer par l'examen de nouvelles connaissances, ou pour découvrir et apprécier tous les motifs qui doivent nous aider à nous déterminer avec toute la prudence dont nous sommes capables, ou pour trouver et choisir les moyens qui doivent servir à l'exécution de nos desseins et qui peuvent en assurer le succès.

Il semble que l'âme par l'exercice de la volonté commande pour ainsi dire aux facultés animales de lui rappeler les sensations et les perceptions qu'elle a déjà reçues ; mais lorsque nous faisons attention à la manière dont nos idées se représentent à nous lorsque nous réfléchissons, nous apercevons que ces idées ont entre elles une telle liaison qu'il suffit d'en avoir quelques-unes qui nous soient présentées, pour nous rappeler les autres ; nous sommes même portés à croire que les mouvements par lesquels les esprits animaux nous rappellent les idées que la mémoire peut nous fournir, existent tous en même temps, et que l'oubli actuel de ces idées n'arrive que parce que la faculté de sentir de l'âme est totalement occupée par les sensations et perceptions qui l'affectent actuellement et qui excluent toutes les autres ; celles-ci pourraient donc toujours lui être causées aussi par ces mouvements, si l'âme pouvait les recevoir toutes et en être affectée distinctement en même temps. Non seulement la manière dont les idées se représentent à nous, mais encore divers exemples, nous prouvent effectivement que nos esprits animaux peuvent être modifiés en même temps par une multitude de mouvements capables de nous causer une infinité de sensations et de perceptions différentes, que cependant ils ne nous causent pas. Lorsque nos yeux sont fixés sur un grand nombre d'objets, la lumière qui est réfléchie par tous ces objets, et qui frappe ces organes, occasionne en même temps dans les esprits animaux des nerfs optiques, tous les mouvements différents qui peuvent causer les sensations et les perceptions de tous ces mêmes objets, et toutes les sensations et les perceptions particulières que chaque objet peut nous occasionner et dont nous ne sommes cependant affectés que d'un très petit nombre ; car supposé que

tous ces objets soient une multitude d'hommes placés de manière qu'ils puissent tous être aperçus distinctement sous un même point de vue, ils seront tous en effet aperçus en même temps ; mais chacun seulement par quelques sensations confuses, sans que celui qui les regarde les distingue exactement, et sans qu'il soit même affecté par toutes les sensations et perceptions que chacun de ces hommes pourrait lui causer, et lui causerait effectivement, s'il les examinait attentivement chacun en particulier.

Les esprits animaux peuvent donc avoir en même temps divers mouvements, ou diverses modifications de mouvement, capables de causer diverses sensations et perceptions dont l'âme cependant n'est pas affectée.

En effet toutes nos idées sont tellement jointes ensemble, et renfermées les unes dans les autres, qu'il ne paraît pas possible que le mouvement des esprits animaux puisse nous en procurer quelques-unes, qu'il n'ait ensemble toutes les modifications qui peuvent nous procurer les autres. Cette vérité se présente d'elle-même : car lorsque je pense attentivement aux sensations et aux perceptions que me fournissent les objets qui agissent ou qui ont agi sur mes sens, je m'aperçois que l'idée que j'ai de ces sensations et de ces perceptions renferme effectivement une multitude d'autres idées que les *espèces impresses* peuvent me fournir actuellement. Par exemple, toutes les sensations sont nécessairement liées à celle des organes des sens par lesquels nous l'avons reçue. Si je fais ensuite attention à ces organes, ils me rappellent l'idée de mon corps, dont ils sont des parties, et l'idée de mon corps me les rappelle tous dans l'ordre qu'ils y sont placés. Dirigé par cette idée, je peux me les représenter successivement chacun en particulier selon ce même ordre, et lorsque je penserai attentivement à mes yeux, et à leur usage, je me trouverai affecté des sensations de la lumière et des couleurs ; si je m'arrête à ces sensations, j'y découvrirai toutes les perceptions et toutes les représentations que ma mémoire peut me rappeler. Si je veux penser de même aux autres organes des sens, l'idée qui me représente l'ordre dans lequel ils sont placés, me conduit à chacun d'eux en particulier ; je passe des yeux aux oreilles, et je me rappelle facilement tous les différents sons et toutes les perceptions qu'ils procurent. Toujours conduit par le même ordre, dont l'idée tient à celle de chacun de mes sens en particulier, je me ressouviens facilement de l'odorat et de toutes les odeurs dont j'ai été affecté. Ensuite je me rappelle l'organe du goût, qui entraîne les idées de toutes les saveurs que j'ai senties, et de toutes les perceptions qui dépendent de ces saveurs ; enfin je parviens au toucher, qui me rappelle les qualités tactiles, le chaud, le froid, le dur, le liquide, l'âpre, le poli, et toutes les propriétés de ces qualités.

Si je m'arrête à examiner attentivement toutes ces sensations et perceptions, que m'ont procurées les organes des sens, je me rappellerai donc toutes les idées que j'ai reçues ; et de plus je pourrai, par les rapports qu'elles ont entre elles, en découvrir une infinité d'autres dont je n'ai jamais été affecté. Ainsi mon âme dirigée par les idées mêmes qui l'affectent, et qui de proche en proche se présentent à elle, peut parcourir tout ce réservoir de modifications du mouvement

des esprits ou d'espèces impresses qui se sont formées dans mon *sensorium commune*, qui peuvent faire immédiatement, actuellement et toujours impression sur elle ; qui sont par conséquent toujours existantes et toujours en action, et qui les unes et les autres sont, pour ainsi dire, les unes et les autres, les unes dans les autres.

L'exercice de tous les sens et de toutes les facultés animales se réunit ici, il ne forme qu'une faculté commune, où toutes les espèces impresses se pénètrent, se placent les unes dans les autres sans se confondre.

Que je sois affecté par quelque côté ou par quelque point que ce soit, de cet abîme de modifications ou d'images, l'idée que je reçois d'abord est remplie elle-même d'idées sans nombre, et elle est de tous côtés unie à d'autres idées qui me présentent mille routes, pour pénétrer dans un labyrinthe qui me paraît immense par la multitude inépuisable d'idées que je reçois successivement, quoiqu'il ne soit peut-être qu'un point dans son étendue, et qui me paraît aussi fort composé, quoiqu'il puisse être fort simple ; car rigoureusement parlant, il n'y a de réel dans mes idées que mes sensations, tout le reste, je veux dire toutes mes perceptions, ne sont que des relations ou des dépendances nécessaires de mes sensations. Ainsi mes seules sensations suffisent pour me fournir toutes les idées qui m'affectent.

La voie que quelques-unes de ces idées me déterminent à parcourir, ne me conduit pas toujours sûrement aux connaissances qui sont l'objet de mes recherches ; je me perds souvent ; mais partout, je suis affecté par quelques idées qui ont de l'affinité avec ces connaissances, et qui me déterminent à entrer dans de nouvelles routes ; ainsi ce n'est ordinairement qu'après avoir été conduit par mille détours que je parviens aux connaissances dont j'ai besoin, et que j'aurais pu découvrir par d'autres voies beaucoup plus faciles, plus courtes et plus lumineuses, si j'avais pu me conduire par les connaissances mêmes que je cherchais ; mais il fallait les trouver avant qu'elles pussent me guider et me marquer le chemin qui y mène directement.

On voit assez par cet examen que les esprits animaux qui agissent sur l'âme ou sur notre être sensitif, et qui lui fournissent des idées, ne doivent pas être confondus avec l'âme même, et nous sommes, comme nous l'avons déjà dit, convaincus par un grand nombre d'expériences que c'est dans le corps calleux qu'elle est affectée par les esprits animaux, qu'elle dirige les mouvements volontaires qui sont exécutés par ces esprits, et que son attention est déterminée par les sensations et les perceptions qu'ils lui procurent. C'est donc dans le corps calleux où est placé le réservoir des espèces impresses qui consistent dans le mouvement des esprits modifiés par les dispositions habituelles des nerfs, formées et entretenues par l'action des objets qui agissent sur les organes des sens.

C'est donc aussi dans le corps calleux où l'âme exerce ses fonctions ; si elle paraît sentir dans toutes les parties du corps qui sont touchées par des corps extérieurs, c'est une illusion qui consiste uniquement dans la manière dont elle sent ; car de même que nous croyons voir dans le soleil la lumière que cet astre nous procure, nous croyons aussi, lorsqu'une partie de notre corps est blessée, sentir la douleur

dans cette partie même ; mais il est aisé de se délivrer de ce préjugé, car l'expérience a fait apercevoir que quand le corps calleux souffre un dérangement capable d'interrompre les fonctions animales, l'exercice de toutes les facultés de l'âme est intercepté aussi ; alors les blessures du corps qui pouvaient causer les plus grandes douleurs, lui sont insensibles. Or l'âme ne nous est connue que par ses sensations et par ses perceptions ; sa présence ne nous est donc indiquée que dans la partie de notre corps où elle sent, et où elle exerce toutes ses fonctions à l'occasion des sensations et des perceptions qu'elle ne reçoit que dans cette seule partie.

Il semble que la faculté de sentir de l'âme, exige dans l'âme même quelque étendue ; c'est l'imagination seule qui fournit cette idée, car l'esprit n'aperçoit aucune liaison, aucune dépendance entre cette faculté de sentir et l'étendue. Nous verrons dans la suite, en parlant de l'union du corps et de l'âme, qu'on peut en effet concevoir l'action du *sensorium commune* sur l'âme, indépendamment d'aucune étendue dans cette substance.

L'arrangement des idées ou la conception intellectuelle

Lorsque nous nous sommes rappelés par la réflexion les connaissances que nous avons à examiner pour juger avec certitude, pour nous déterminer avec sagesse, pour inventer et pour exécuter avec succès, il est nécessaire de les envisager par le côté qu'elles intéressent, et séparément des autres idées avec lesquelles elles sont liées, de les ordonner de manière que l'esprit aperçoive facilement la connexité et les rapports qu'elles ont entre elles.

Cette faculté qu'a l'âme de pouvoir arranger ses connaissances, dépend encore de l'application avec laquelle l'âme se fixe successivement à ces idées, et par laquelle elle peut en découvrir facilement toutes les liaisons qui peuvent la conduire dans l'examen successif de ces mêmes idées ; mais elle préfère le chemin le plus simple, le plus court, le plus facile, et le plus lumineux pour les parcourir toutes exactement, et avec ordre, chaque fois qu'elle le souhaite, soit en passant du genre aux espèces, et des espèces aux particularités, soit en passant des effets aux causes, des causes aux propriétés, des propriétés à l'être, etc.

Ce sont les idées elles-mêmes qui fournissent les différentes routes, c'est par l'attention que l'âme les découvre, ce sont les avantages qu'elle y aperçoit, qui la déterminent à choisir celle qu'elle doit préférer, et c'est la mémoire contractée par l'exercice de l'attention qui la conduit, et qui lui fait reprendre facilement, et quand il convient, la même route, lorsqu'elle en est sortie pour arranger des idées accessoires, dans un ordre qui la détourne de la route générale, et qui doit la conduire successivement et régulièrement par différentes routes particulières.

L'examen ou la contemplation

L'âme qui s'est frayée la route qu'elle doit suivre dans ses recherches, se fixe successivement aux idées qui se présentent à elle ; plus elle s'y fixe longtemps, plus elle se les rend sensibles par la force de l'attention, plus elle les aperçoit distinctement, plus elle démêle dans ces idées mêmes d'autres idées dont elle n'avait point encore été affectée, ou dont elle n'avait été affectée que faiblement et confusément ; plus elle découvre les rapports que ces différentes idées ont entre elles, et plus elle multiplie ses connaissances.

Lorsque nous ne recevons qu'une impression passagère d'une idée, nous ne sommes affectés que des perceptions les plus sensibles. Toutes les perceptions intellectuelles qui ne consistent que dans les relations, ou dans des liaisons par lesquelles ces perceptions se découvrent les unes par les autres, nous échappent quand nous ne nous fixons pas attentivement aux sensations qui nous affectent.

Si nous avons, par exemple, une sensation passagère d'une couleur terminée en cercle, elle nous donne seulement la perception d'une étendue et d'une figure circulaire qui paraît la terminer ; cette figure, et l'étendue qu'elle comprend, sont donc toutes les perceptions que nous fournit la sensation qui nous affecte ; nous ne voyons alors qu'un cercle, tel que le voient les autres animaux ; les connaissances que nous procure cette sensation sont donc bornées à celles qui les procurent aux bêtes mêmes ; mais les géomètres qui se sont fixés attentivement à cette même sensation, y en ont découvert une infinité d'autres qui nous sont inconnues.

Ainsi, lorsque nous nous bornons aux simples sensations et aux perceptions sensibles, nous sommes réduits aux connaissances des bêtes, et à quelques connaissances intellectuelles confuses qui sont liées si immédiatement avec les premières et si faciles à saisir, qu'elles ne peuvent presque pas échapper à la moindre attention, lors même que nous ne nous appliquons point à les découvrir. Ces connaissances, il est vrai, suffisent avec celles que l'on peut acquérir par l'expérience et l'instruction la plus commune, pour trouver et discerner les choses nécessaires aux besoins de la vie ; c'est pourquoi presque tous les hommes se bornent à ces connaissances grossières, confuses, et falsifiées par le préjugé et la prévention.

La prévention agit sur nous comme l'évidence même, car elle est comme l'évidence une affection dominante qui soumet l'esprit ; un paysan croit aussi fermement par prévention qu'il voit le soleil en lui-même, qu'un philosophe croit fermement avec évidence qu'il ne le voit pas ; mais avec cette différence que le philosophe connaît la cause de l'erreur du paysan, et que le paysan ne connaît pas la cause de la certitude du philosophe. L'évidence a de plus un caractère qui la fait connaître, et qui la distingue essentiellement de la prévention et du préjugé, c'est qu'elle est à l'épreuve de tout examen, et que l'examen même la rend plus sensible et la fait dominer souverainement ; au lieu qu'un examen suffisant détruit toute prévention, tout préjugé, et établit à leur place, ou le doute, ou l'évidence. Le doute, quand les choses qu'on examine surpassent nos connaissances ; l'évidence, quand on peut les apercevoir clairement par les lumières de la raison.

Les connaissances qui ne peuvent s'acquérir que par une méditation profonde, à laquelle la plupart des hommes ne s'assujettissent point, affectent si peu ces hommes, lorsqu'elles leur sont indiquées ou exposées par ceux qui les ont acquises, qu'ils ne les sentent ni ne les aperçoivent pas assez distinctement ni assez vivement pour être convaincus de leur certitude ; ils ne peuvent les entrevoir que comme de faibles lueurs fugitives et confuses qui ne portent à l'esprit aucune idée qu'il puisse saisir, distinguer et fixer ; ainsi ils ne peuvent les concevoir que comme des idées purement chimériques dans ceux qui les énoncent. Il n'y a donc que les hommes formés par une éducation qui conduit à ces connaissances intellectuelles, ou ceux que la curiosité excite puissamment à les découvrir par une profonde méditation, et à se familiariser avec ces mêmes connaissances, qui puissent en être affectés vivement et distinctement.

Dans les recherches que l'on fait par contemplation, on s'applique à développer, à démêler, à analyser, à distinguer, à déterminer les idées qui sont confondues, enveloppées, impliquées, et cachées les unes dans les autres, à découvrir celles qui consistent dans les rapports qu'elles ont entre elles, et à désigner chacune de ces idées par des noms particuliers ou abstraits qui les énoncent avec précision. C'est dans ce développement que consiste presque toute la philosophie ; en effet tous les premiers philosophes ne se sont guère appliqués qu'à distinguer les attributs, les propriétés, les causes, les effets, et les relations des êtres sensibles. Ils sont même parvenus par la seule voie de la contemplation à étendre si loin cette analyse que les connaissances qu'ils avaient des objets les plus sensibles ne consistaient presque que dans des idées abstraites ; leur physique n'était qu'une métaphysique très recherchée et très subtile, mais nous leur sommes très redevables de nous avoir débrouillé le chaos immense d'idées que peuvent nous procurer nos facultés animales.

Lorsque l'âme est parvenue par la contemplation à découvrir dans les idées qu'elle a rassemblées et arrangées, et dans les rapports qu'elles ont entre elles, de nouvelles connaissances, ces nouvelles connaissances restent mêlées avec les idées qui les ont fournies et elles en troublent l'ordre ; il faut alors se rappeler toutes ces différentes connaissances pour les arranger de nouveau.

Toutes ces mêmes connaissances peuvent être encore fort fécondes, et fournir par un nouvel examen une multitude de vérités qui apportent derechef une confusion qui exige encore qu'on les remette dans un nouvel ordre.

L'âme doit donc dans ses recherches passer alternativement de la contemplation à l'ordre et de l'ordre à la contemplation, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à épuiser toutes les connaissances que l'objet de ses recherches peut lui fournir pour juger sûrement.

Le jugement

Cette opération de l'âme ne consiste pas seulement à affirmer ou à nier ce que l'on aperçoit, ou ce que l'on n'aperçoit pas dans les sensations et dans les

perceptions sensibles. En effet on ne juge pas lorsque l'on dit : la neige est blanche, la neige n'est pas chaude ; car la blancheur et le défaut de chaleur de la neige s'aperçoivent par la simple sensation de la neige. Les hommes et les bêtes acquièrent de la même manière ces connaissances par le seul discernement sans aucun examen, sans aucune recherche, sans aucune attention. On ne juge pas non plus lorsqu'on expose les motifs qui nous déterminent immédiatement à agir ou à ne pas agir, car nous sommes déterminés alors par ces motifs sans aucune délibération et sans aucun jugement de notre part ; si nous sommes, par exemple, placés trop proche du feu, la chaleur qui nous incommode nous détermine sans délibérer à nous éloigner, et nous sommes déterminés alors comme le sont les bêtes par le pur sentiment, sans que notre raison ait aucune part à une telle détermination.

Le jugement exige l'exercice des facultés de l'esprit, c'est le terme ou le dernier acte de nos recherches par lequel notre âme s'assure avec exactitude de la vérité et se rend ou acquiesce à son évidence. Pour parvenir à ce degré de connaissances, elle combine, elle compare, elle estime, elle évalue les rapports, les propriétés, les qualités, les causes, les effets qu'elle veut connaître avec précision ; elle pèse et apprécie les motifs qui peuvent la déterminer à agir ou à ne pas agir. Elle arrête et fixe ses desseins, elle constate et choisit les moyens qu'elle doit préférer pour les exécuter.

Les vérités se manifestent dans l'examen par leur évidence, c'est-à-dire par l'impression vive et distincte qu'elles font sur l'esprit ; mais il ne suffit pas de connaître les vérités, il faut les estimer, les déterminer, les évaluer, les compter, les mesurer. On les estime en appréciant les degrés de perfection, d'imperfection, l'état des qualités, la valeur des actions, des causes, des effets, l'étendue et l'exactitude des rapports, etc. On les compte par les règles évidentes du calcul. On les mesure en les comparant à des valeurs, à des quantités, ou à des qualités connues et déterminées. Toute la logique ne consiste qu'à comparer ou mesurer pour déterminer et évaluer les vérités : un logicien qui apprécie une vérité, et un marchand qui pèse un ballot, ou qui mesure du drap, procèdent et argumentent de la même manière.

Le marchand de drap qui veut vous assurer de la quantité du drap qu'il vous vend, forme ce syllogisme : cette mesure est une aune, or cette pièce de drap a tant de fois cette mesure, donc cette pièce de drap contient tant d'aunes.

Le logicien raisonne de même, lorsqu'il veut évaluer une qualité, une cause, un effet, etc. Car ce n'est qu'en comparant cette qualité, cette cause ou cet effet avec un état ou un degré connu et convenu, qu'il forme une démonstration comme lorsqu'il argumente ainsi : la neige est très blanche, or ce papier est blanc comme la neige, donc ce papier est très blanc.

Cette forme de syllogisme est souvent fort inutile ; car on s'exprimerait aussi clairement en disant : ce papier est blanc comme la neige ; ce langage serait même plus conforme à l'opération de l'esprit, qui effectivement ne fait que comparer lorsqu'il apprécie une valeur ou une quantité, ou le degré d'une qualité qu'il

ignore, par la ressemblance qu'il y découvre avec une valeur, une quantité, ou un degré de qualité qu'il connaît.

Le raisonnement ou l'argumentation

Lorsque nous jugeons, nous sommes seulement occupés à chercher et à appliquer les moyens ou les mesures qui peuvent nous servir à évaluer les vérités que nous voulons connaître avec précision. Les idées que nous rassemblons et que nous comparons, se présentent à l'esprit par les rapports qu'elles ont entre elles, et l'esprit les comprend sous un même aspect, et se soumet à l'évidence ; tout lui est présent comme dans un tableau, et il suffit qu'il voie avec évidence pour être assuré de la vérité qu'il voulait connaître exactement ; mais lorsque nous voulons faire connaître aux autres cette vérité avec la même évidence à laquelle nous nous sommes rendus, il faut énoncer successivement les idées qui nous ont conduit à la certitude.

Il faut que l'âme prépare et suive une forme de discours qui fasse naître aux autres les mêmes idées et la même conviction.

Il faut donc encore un nouvel exercice de diverses facultés de l'âme pour arranger les idées et pour en faire sentir les rapports.

Cependant il n'est pas toujours, ou plutôt il est rarement nécessaire d'exprimer toutes les idées qui servent à juger sûrement ; car il suffit ordinairement de nous énoncer par quelques comparaisons ou par quelques images, pour déterminer une vérité et pour former un raisonnement ou un argument concentré, qui suffit à ceux à qui nous parlons pour apprécier nos idées ; mais dans ce cas notre compréhension nous fournit ordinairement le fond et la forme de ces raisonnements sans le secours de la raison ; c'est-à-dire sans le secours des opérations par lesquelles l'âme parvient à découvrir les vérités qui lui sont inconnues, car les bêtes peuvent apercevoir comme nous beaucoup de vérités que la seule compréhension présente et que nous énonçons par des comparaisons qu'elle nous fournit. Cependant les discours étendus et réguliers exigent, lors même qu'ils ne renferment que de semblables raisonnements, de l'attention, de la réflexion, et de l'ordre ; il faut même un exercice plus étendu des facultés de l'âme, lorsqu'elle veut les décorer d'idées factices, qui font paraître les idées que nous tâchons d'exprimer, sous une forme qui les rend plus sensibles et plus agréables.

On confond ordinairement le raisonnement ou l'argumentation avec le jugement, et on croit que c'est l'argumentation qui porte en elle-même la certitude et l'évidence, par la conséquence qui résulte nécessairement des deux premières propositions du syllogisme ; mais c'est une erreur facile à dissiper, car il est visible que c'est dans les idées mêmes que l'argument fait naître, que l'on aperçoit l'évidence qui établit la certitude du jugement que l'on énonce ; c'est pourquoi aucun syllogisme ne peut persuader ni convaincre avec évidence ceux à qui l'on parle, qu'autant qu'ils voient clairement dans leurs idées mêmes la vérité qu'on

veut leur communiquer ; il ne faut donc pas se prévaloir de la forme et de la conséquence d'un raisonnement, pour soumettre l'esprit : il faut au contraire être très attentif à lui faire naître des idées où il puisse découvrir lui-même avec évidence la vérité que l'on tâche de lui faire connaître avec une certitude à laquelle il ne puisse se refuser.

La liberté

On s'est formé une idée si peu exacte de la liberté des hommes, qu'il semble que cette faculté ne consiste que dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir dans un même cas et dans les mêmes circonstances. Ainsi la liberté ne consisterait que dans le pouvoir que l'homme aurait de se déterminer uniquement par lui-même sans motifs et sans raison. Cette idée étrange de la liberté a fait naître parmi les philosophes et les théologiens beaucoup de contestations même sur l'existence de cette faculté.

Non seulement les hommes ne se déterminent peut-être jamais sans motifs, même dans les actions qui paraissent les plus indifférentes, mais ils doivent encore le faire avec beaucoup plus d'application dans les cas où il leur est important de consulter leurs intérêts avant que de se déterminer. On ne peut pas même supposer que l'Être tout-puissant, la Sagesse Suprême agisse librement sans motifs ou sans raison ; une telle liberté ne peut convenir à aucun être intelligent.

La liberté de l'homme ne consiste donc pas simplement dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, elle renferme aussi celui d'examiner et d'apprécier les motifs qui doivent préférablement nous déterminer. Ainsi la liberté *consiste dans le pouvoir de délibérer pour se déterminer avec raison à agir ou à ne pas agir.*

L'âme est affectée dans l'exercice de la liberté par plusieurs motifs : par des motifs prévenants, par des motifs dirigeants, enfin par des motifs déterminants. Un marchand, par exemple, toujours excité par le désir du gain, veut employer une somme d'argent à acheter quelque marchandise ; il s'en présente à lui de deux sortes qui peuvent lui être avantageuses, mais il y en a une qui, au premier aspect, lui paraît plus profitable ; cependant la crainte de se méprendre lui fait examiner le prix de l'achat de chacune de ces marchandises, les frais qu'elles exigent, le détriment qu'elles peuvent souffrir, la promptitude du débit, le prix qu'il pourra la vendre ; il parvient par des calculs à évaluer toutes ces choses, et après avoir comparé il se détermine pour celle qui lui paraît la plus avantageuse ; ce marchand est donc d'abord poussé par le désir du gain à faire valoir son argent ; il est porté ensuite à délibérer par la crainte de se tromper ; enfin il est décidé par la marchandise qui lui paraît la plus profitable, et souvent cette marchandise n'est pas celle qui lui semblait d'abord la plus avantageuse. L'homme qui se conduit avec raison n'est donc pas déterminé immédiatement comme les bêtes, par l'objet qui le frappe et l'affecte le plus. La liberté est donc dans l'homme une faculté réelle et effective.

L'exercice de la liberté exige de la part de l'âme cinq fonctions.

1°. Son acquiescement aux motifs généraux ou particuliers qui la préviennent ou qui la prédéterminent à vouloir quelque bien particulier sans la déterminer décisivement à se livrer à la jouissance de ce bien. L'âme acquiesce à ces motifs sans liberté, puisqu'ils préviennent l'exercice et l'usage de la liberté.

2°. Son acquiescement aux motifs qui la portent à délibérer. Elle est encore déterminée par ces motifs sans liberté, puisqu'ils ne font que conduire à l'exercice même de la liberté.

3°. La délibération, où l'âme se rappelle toutes les connaissances qui peuvent l'éclairer dans ses recherches sur le parti qu'elle doit prendre, ou sur les moyens les plus convenables qu'elle doit choisir pour réussir. La délibération est la partie la plus essentielle de l'exercice de la liberté ; cependant cet exercice ne s'accomplit pas par la seule délibération, puisque l'âme ne parvient à délibérer que par les fonctions précédentes, et qu'elle a encore à juger et à se décider après avoir délibéré.

La délibération exige l'exercice de presque toutes les facultés de l'âme, surtout de la volonté active, de l'attention, de la réflexion, et de l'examen. C'est dans ces facultés que consiste le pouvoir de délibérer ; mais nous ne connaissons pas au juste l'étendue de ce pouvoir, parce que nous ne pouvons pas en connaître les bornes par l'usage de ce même pouvoir, ni par le sentiment intime, et que nous n'avons point d'autres moyens pour nous en instruire. Les motifs fort pressants affaiblissent beaucoup la volonté active. La lassitude dont l'attention, qui est une action organique excitée par la volonté active, est susceptible, rend cette action de plus en plus pénible ; les passions violentes la troublent ; les dispositions peu favorables du corps la rendent moins facile ; les défauts des organes, par lesquels elle s'accomplit, y apportent de l'empêchement. Or, lorsque nous nous arrêtons avant de nous être suffisamment instruits sur notre intérêt, nous ne savons pas si nous cédon à la difficulté ou à l'impuissance, et par conséquent si nous consomons tout le pouvoir que nous avons pour régler notre conduite.

Cette incertitude a servi de prétexte à quelques philosophes, trop livrés à leurs opinions, pour soutenir sans raison que nous sommes toujours arrêtés par l'impuissance ; mais de telles décisions qui ne sont point avouées par l'évidence, ne sont visiblement que le produit de la prévention ou du préjugé, dans ceux qui prononcent si affirmativement.

4°. Le jugement par lequel l'âme apprécie les motifs qui peuvent la déterminer, est précisément l'acte qui doit régler l'usage de la liberté. Lorsqu'il suffit pour notre intérêt de parvenir à la connaissance du meilleur, il nous est facile de nous décider régulièrement ; mais quand notre intérêt est partagé entre deux objets dont l'un est meilleur, et l'autre plus agréable, et surtout quand le plus agréable nous affecte plus que le meilleur, nous nous décidons souvent, même avec connaissance, à notre désavantage ; mais ordinairement notre âme se trompe alors

elle-même librement. Pour comprendre cette vérité, il faut, comme nous l'avons déjà dit, considérer notre volonté comme sensitive et passive, et comme active et intellectuelle. Comme passive elle est toujours entièrement livrée à ce qui nous plaît le plus ; comme active et intellectuelle elle peut, lorsqu'elle n'est pas invinciblement subjuguée par les motifs qui agissent sur elle, se décider par son intérêt même bien entendu, et par sa force d'intention, à prendre le parti le plus avantageux.

5°. La décision, qui termine l'exercice de la liberté, est une résolution fixe que l'âme prend sur le parti qu'elle choisit avec plus ou moins d'efforts, selon que son intérêt est actuellement plus ou moins partagé entre le meilleur et le plus agréable, et selon qu'elle a plus ou moins cherché à ne se pas tromper.

Tant que l'âme demeure indécise, tant qu'elle est dans l'exercice de sa liberté et qu'elle est chancelante entre les différents motifs qui agissent sur elle, elle est alors comme dans un état d'indifférence, elle est également disposée à prendre l'un ou l'autre des partis sur lesquels elle délibère ; et s'il est vrai que l'on ne puisse pas savoir si l'âme parvient toujours au dernier terme de son pouvoir lorsqu'elle se détermine, on ne peut pas non plus soutenir que l'âme, soit qu'elle délibère, soit qu'elle se détermine, ne soit pas libre ou exempte de contrainte ou d'assujettissement, ni qu'elle se détermine toujours par une nécessité morale ou physique.

Les motifs font naître, il est vrai, la volonté de l'âme, et la volonté suscite l'attention, d'où il paraît que l'âme est toujours assujettie aux motifs qui l'affectent, et que ceux qui l'affectent le plus doivent toujours l'emporter sur ceux qui agissent plus faiblement sur elle ; mais il faut, avant de se livrer à cette opinion, distinguer entre ces motifs, ceux qui affectent le plus l'âme actuellement, d'avec ceux qui lui sont moins sensibles, mais qui lui présentent un intérêt plus avantageux ; il ne faut pas oublier non plus que ces derniers motifs et plusieurs autres déterminent la volonté à suspendre, à réfléchir, et à délibérer, et que cette volonté qui suscite l'attention, est fortifiée par l'attention même, qui lui rend tous ces motifs plus sensibles, plus nombreux, et plus lumineux, ce qui étend le pouvoir qu'a l'âme d'examiner et de juger. Le pouvoir de la liberté consiste donc radicalement dans le pouvoir de l'attention. Mais cette faculté est, comme nous l'avons dit, exposée à plusieurs obstacles plus ou moins difficiles à vaincre. L'âme se trouve dans le corps qu'elle habite et qu'elle dirige, comme un nautonier dans un vaisseau en pleine mer, qui ne peut avancer que par le secours des vents réglés par le gouvernail ; mais lorsque le vent est impétueux, qu'il agite violemment la mer, qu'il force le gouvernail et en rend les mouvements et la direction plus difficile et plus pénible, le nautonier cède plus ou moins promptement aux obstacles qui lui résistent et qui le fatiguent ; mais ne pouvait-il pas, quoique avec peine, soutenir plus longtemps le travail, ou l'a-t-il soutenu en effet jusqu'à ce qu'il se soit trouvé absolument dans l'impuissance de le continuer ?

Or peut-on affirmer que ce nautonier est toujours forcé d'aller au gré des vents, parce que ce n'est que par leurs secours qu'il peut avancer ? Peut-on assurer aussi

qu'il ne cède jamais à leur impétuosité que lorsqu'il est dans l'impuissance de leur résister ?

Cet exemple donne une juste idée du pouvoir de l'âme dans l'exercice de sa liberté, car c'est l'âme du navigateur qui préside et qui décide ; l'attention est toujours ce gouvernail par lequel elle peut maîtriser et faire valoir les motifs qui la meuvent. Or selon cette idée, peut-on assurer que l'âme est toujours entraînée par ces motifs et qu'elle ne cède jamais simplement à la difficulté, mais toujours à l'impuissance, et qu'ainsi elle n'est point libre ou exempte de contrainte ou de nécessité ?

Une telle opinion ne peut naître que d'une idée très incomplète de l'état de l'âme dans la direction de ses déterminations. On oublie la diversité des motifs, dont les uns la préviennent et la poussent vers un bien présent, dont d'autres lui présentent un bien plus intéressant, et dont les autres la retiennent et l'obligent de suspendre. Dans cet état, l'âme demeurerait indéterminée tant que ces différentes impulsions qui l'assujettissent resteraient dans le même équilibre, et elle serait entraînée aussitôt que, par quelque changement purement physique, cet équilibre serait rompu, et qu'une de ces impulsions deviendrait plus puissante que les autres ; tel est donc précisément le mécanisme auquel ceux qui nient la liberté assujettissent l'âme dans ses déterminations, et il serait tel en effet, si l'âme n'avait par elle-même aucun pouvoir capable d'apporter du changement dans l'état et dans la puissance des motifs prévenants qui agissent sur elle. Mais ces motifs l'engagent à délibérer, et c'est par le secours de son attention qu'elle délibère, c'est-à-dire qu'elle réfléchit, qu'elle examine et qu'elle juge. Or toutes ces opérations font non seulement naître de nouveaux motifs qui ne seraient pas survenus sans elles, mais elles changent encore l'état et la puissance de tous ces motifs en les examinant, en les comparant, en les appréciant, et en les réduisant à leur juste valeur.

L'âme n'est donc pas alors simplement déterminée par des causes purement physiques et extrinsèques, mais encore par un concours d'opérations qui lui sont propres, et qui changent tout le mécanisme des impulsions physiques qui nous préviennent. Je ne parle ici que de la liberté naturelle, qui n'est pas soutenue par des secours surnaturels, et qui s'exerce non seulement pour les actions purement morales, mais encore pour toutes les affaires de la vie.

Toutes les opérations de l'âme s'exécutent par le pouvoir de l'attention ; or l'étendue de ce pouvoir, qui est la mesure de l'étendue de la liberté, varie dans tous les cas par la force des motifs et par les dispositions actuelles du corps, et nous ignorons toujours les bornes de ce pouvoir : nous savons seulement qu'il peut se trouver dans trois états : dans l'état de facilité, dans l'état de difficulté, enfin dans l'état d'impuissance par l'invincibilité des obstacles qu'il ne peut surmonter, ce qui établit différents degrés de liberté, et ce qui peut aussi la faire disparaître en diverses circonstances ; c'est pourquoi nos déterminations sont quelquefois parfaitement libres, quelquefois en partie libres et en partie machinales, et quelquefois purement machinales ; c'est alors ou la prévention, ou le bon sens qui nous décide, sans le secours de la raison.

Ce dernier cas se remarque facilement, parce que celui qui agit connaît par son sentiment intime qu'il n'a pas délibéré, mais il ne sait pas toujours s'il ne pouvait pas délibérer, et si véritablement il n'était pas libre lorsqu'il n'a pas agi librement, parce que lorsqu'on ne résiste pas, et qu'on ne fait pas d'efforts, on peut être arrêté par des obstacles qui, sans qu'on le sache, n'étaient pas invincibles ; de là vient que nous ne pouvons pas toujours nous juger nous-mêmes, et que nous connaissons mal notre mérite et notre démerite dans nos déterminations et dans nos actions morales ; il n'y a que Dieu seul qui puisse être notre juge. Les hommes peuvent juger les actions, mais ils ne peuvent pas en apprécier les causes. L'exercice de la liberté n'est pas toujours suivi du bon usage de la liberté, et le bon usage de la liberté n'est pas non plus toujours précédé de l'exercice de cette faculté.

La première proposition n'est que trop facile à prouver ; chacun sait assez que quoique l'on connaisse le mal, et que l'on ait pris la résolution de ne pas le commettre, on succombe enfin parce que les passions et les appétits, qui continuent de nous solliciter fortement après notre résolution, nous jettent souvent dans ce malheur, surtout lorsque nous ne sommes pas assez attentifs dans les temps de tranquillité à prévenir ces dérèglements. L'attention peut dans ces temps de calme agir facilement, et nous rendre les motifs qui peuvent nous soutenir plus présents et plus dominants ; car il est certain que l'exercice fréquent de cette faculté rend nos idées beaucoup plus sensibles et plus fortes ; on conçoit par-là quelle est la puissance de l'attention dans l'exercice de la liberté, et combien elle est avantageuse à ceux qui sont continuellement attentifs à se former des idées sûres pour bien régler leur conduite ; combien aussi elle est funeste à ceux qui se livrent à leurs mauvaises inclinations et qui sont fort attentifs aux objets illicites qui les flattent ; car alors cette faculté déprave les facultés du corps qui agissent sur l'âme, et rend les hommes esclaves de leurs passions.

L'habitude produit les mêmes effets ; aussi est-on bien convaincu qu'une des meilleures ressources pour ceux qui s'appliquent soigneusement à éviter le vice, est de contracter par un exercice continuel de la vertu des habitudes qui fortifient et qui assurent une conduite si avantageuse ; mais cette sagesse ne triomphe complètement que dans les hommes bien nés, je veux dire dans ceux dont les facultés du corps ne dérèglent pas les opérations de l'âme, n'affaiblissent pas les motifs qui l'éclairent sur ses véritables intérêts, ne troublent pas son attention et ne traversent pas ses bons desseins ; c'est à ces hommes, dis-je, qu'il appartient de se former un plan de conduite, de veiller sans cesse sur eux-mêmes, de s'établir des règles, et de pouvoir se flatter de les observer.

Les autres hommes, où l'amour de l'ordre, l'excellence et les avantages de la vertu ne dominent pas sur les mauvaises inclinations, trouvent dans l'infamie, dans la crainte du châtement, dans l'estime des hommes, dans l'espérance de la récompense, de puissants motifs pour réveiller et soutenir leur attention et les porter du moins dans le calme des passions à se précautionner contre leurs mauvaises dispositions. Ainsi, sans parler présentement des secours que la

religion nous fournit pour les œuvres méritoires des biens surnaturels, les hommes trouvent dans l'ordre naturel de grandes ressources pour les actions morales ; aussi y en a-t-il très peu qui n'en tirent journellement un grand profit ; cependant l'expérience nous apprend que lorsqu'on attend à exercer sa liberté dans les moments où les appétits et les passions agissent puissamment, on succombe souvent ; de là vient principalement que l'exercice de la liberté n'est pas toujours suivi du bon usage de cette faculté.

Il n'est pas moins certain que le bon usage de la liberté n'est pas toujours précédé de l'exercice immédiat de cette même faculté, car les hommes bien instruits sont souvent assez éclairés et assez bien disposés sur le parti qu'ils doivent prendre lorsqu'il faut se déterminer. Les exercices précédents de la liberté, la bonne éducation, l'étendue des connaissances, les bonnes habitudes, la force des motifs légitimes, les secours surnaturels qui nous préviennent, suffisent fort souvent pour nous décider infailliblement et immédiatement à notre avantage.

Cependant toutes ces déterminations qui paraissent ne consister que dans un simple acquiescement, sont du genre des actions libres, parce qu'elles sont une suite de l'exercice de la liberté par lequel nous sommes parvenus à la connaissance du meilleur, et par lequel nous avons formé des résolutions permanentes, que nous exécutons ensuite par le secours immédiat des motifs qui nous rappellent et qui nous font sentir et reconnaître des avantages auxquels nous nous sommes fixés et auxquels nous pouvons raisonnablement acquiescer sans hésiter.

L'homme ne doit pas se considérer lui seul dans l'exercice et dans l'usage de sa liberté ; il vit en société avec d'autres hommes qui ont comme lui des droits qu'il doit respecter, et auxquels on ne peut guère préjudicier impunément. Ces droits sont naturels ou légitimes.

J'entends par droits naturels, ceux que la nature même nous a assignés ; tel est, par exemple, le droit qu'ont à la lumière tous les hommes à qui la nature a donné des yeux ; il est manifeste qu'on ne peut en retrancher l'usage à aucun de ces hommes, sans violer l'ordre établi par l'Intelligence Suprême, à moins qu'il ne s'en désiste lui-même librement, ou que quelque raison conforme à l'ordre même ne l'exige.

Cet exemple suffit pour se former une idée exacte du juste absolu et de l'injuste absolu.

Les droits légitimes sont ceux qui sont réglés par les lois que les hommes ont établies entre eux avec toutes les précautions nécessaires pour en assurer l'exécution.

Tous les hommes, considérés dans l'ordre naturel, sont originairement égaux, chacun est obligé sous peine de souffrance de conserver sa vie, et chacun est chargé seul envers soi-même de la rigueur du précepte ; un vif intérêt le porte donc à obéir, mais personne n'apporte en naissant le titre qui distingue et fixe la portion des biens dont il a besoin pour sa conservation ; tous les hommes ont donc chacun en particulier naturellement droit à tout indistinctement, mais l'ordre veut que chaque homme se désiste de ce droit général et indéterminé ; parce que son

droit est effectivement borné par la nature même à la quantité de biens qui lui est nécessaire pour se conserver ; les hommes ne peuvent donc, sans agir contre l'ordre naturel et leurs propres lumières, se refuser réciproquement cette portion qui de droit naturel appartient à chacun d'eux.

Il faut donc, ou qu'ils vivent à la manière des bêtes, et que chaque homme s'empare journellement de la portion dont il a besoin, ou qu'ils forment entre eux un partage qui assure à chacun la part qu'il doit avoir, et alors la portion accordée à chaque homme lui appartiendra de droit naturel et de droit légitime. Elle lui appartiendra de droit naturel, non seulement parce que selon l'ordre naturel il doit avoir comme les autres ce qui lui est nécessaire pour sa conservation, mais encore parce qu'il est rigoureusement obligé de se conserver. Elle lui appartient de droit légitime, parce qu'elle lui est assignée par les lois que les hommes ont réciproquement jugé à propos d'établir entre eux.

Il est étonnant que malgré des principes si évidents, il se soit élevé tant de contestations sur la réalité du juste absolu et de l'injuste absolu ; il faut nécessairement qu'on ait assigné à ces termes de juste ou d'injuste des significations peu exactes ; car il n'est pas possible que ces mots aient été introduits dans le langage des hommes sans rien désigner de réel ; mais lorsqu'on ne conteste que sur des idées vagues et confuses, la dispute porte presque toujours à faux. L'idée que je viens d'exposer du juste et de l'injuste, détermine exactement la question. Je vais examiner les principales objections qu'on y oppose directement.

Première objection

La force, la ruse et les talents ont paru à quelques philosophes établir tout le droit d'un chacun, parce qu'en effet ces moyens paraissent décider de la fortune des hommes. L'homme est, dit-on, le plus redoutable de tous les animaux ; il tend à s'approprier tous les biens pour se rendre maître des autres hommes ; il asservit même et réduit en esclavage ses semblables. Les bêtes ont-elles satisfait à leur besoin, leur avidité est assouvie, elles laissent les autres prendre tranquillement leur pâture, elles ne les assujettissent point, elles ne connaissent point les excès auxquels les hommes s'abandonnent. On ne peut donc dans l'ordre naturel envisager aucune distribution équitable des biens entre les hommes, puisque leur constitution ou leurs inclinations naturelles s'y opposent entièrement ; il ne peut pas non plus s'établir entre eux aucun partage de convention ; les hommes libres ne peuvent contracter ensemble avec sûreté, ils ne sont point scrutateurs des pensées les uns des autres ; or leurs conventions, dénuées de cette condition essentielle, ne peuvent apporter aucune certitude, ni aucune confiance ; il y aurait de l'imprudence à l'un des contractants de satisfaire à ses engagements, sans être sûr que l'autre remplira les siens. Les hommes ne peuvent donc, sans oublier entièrement leur intérêt, sans se nuire et sans manquer imprudemment à eux-mêmes, exercer une justice entre eux ; toutes les voies leur sont ouvertes pour

satisfaire à leur besoin et pour les prévenir, tous les moyens leur sont naturellement permis pour pourvoir à leur sûreté et à leur conservation ; le juste absolu et l'injuste absolu sont donc des êtres de raison.

Cette avidité insatiable des hommes et cette fureur de dominer les uns sur les autres, peuvent à la vérité s'opposer à une distribution régulière des biens, jeter les hommes les plus féroces dans des dérèglements excessifs, et y entraîner même les plus raisonnables et les plus pacifiques ; mais elles ne détruisent point leur droit naturel ; au contraire l'incertitude et l'inquiétude qui naissent nécessairement de ce désordre horrible, rendent chaque homme juge de sa propre sûreté ; mais des êtres intelligents aperçoivent manifestement que ce n'est pas en opposant le dérèglement au dérèglement, c'est-à-dire en augmentant le désordre même, qu'ils éviteront les malheurs qu'ils veulent prévenir ; toute leur ressource est au contraire de réprimer ces dérèglements qui leur sont si funestes ; tous leurs efforts, toutes leurs précautions doivent donc tendre à se rapprocher tous de l'ordre, à se contenir réciproquement dans le bon usage de leur liberté, en se formant une autorité ou une puissance qui les assujettissent souverainement aux lois qu'elle prescrit, et aux engagements libres et réciproques qu'ils peuvent alors légitimement et sûrement contracter entre eux.

Cette puissance ne détruit point le droit naturel de chaque homme ; au contraire elle l'assure et le règle selon les vues les plus convenables et les plus intéressantes à la société.

Le juste et l'injuste absolus subsistent donc toujours, c'est même la loi fondamentale qui, au défaut des lois positives et des conventions particulières, décide les contestations qui s'élèvent entre les hommes soumis à l'autorité même.

Seconde objection

Le droit naturel des hommes est originairement égal ; pourquoi les uns sont-ils favorisés de tous les avantages de la fortune lorsque les autres sont plongés dans la misère et dans l'indigence ? Quel rapport y a-t-il entre une distribution si irrégulière avec l'équité ou avec le droit naturel et égal des hommes ?

Mille causes naturelles contribuent inévitablement et nécessairement à produire cette inégalité ; or ces causes ne sont point assujetties à l'ordre moral, elles appartiennent à un système beaucoup plus général, dont les hommes qui ont existé, qui existent et qui existeront, ne font qu'une très petite partie ; elles agissent pour la conservation d'un tout et leur action est réglée selon les vues et les desseins de l'Intelligence Suprême qui a construit l'univers, qui le gouverne, et qui en assure la durée ; c'est dans toute l'étendue de cet ordre ou de ce système général qu'il faut en chercher la régularité, et non dans la distribution égale ou inégale du droit naturel de chaque homme ; c'est aux hommes à se régler sur cet ordre même, et non à le méconnaître, ou à chercher inutilement ou injustement à s'en affranchir.

Les hommes eux-mêmes contribuent beaucoup aussi à cette inégalité et à cette vicissitude qui se trouvent dans la distribution de leurs droits ; ceux qui sont attentifs, laborieux, économes, les augmentent légitimement ; ceux qui les négligent ou qui les aliènent imprudemment, les diminuent par leur faute ; les hommes ne sont point chargés réciproquement les uns de réparer les pertes des autres, surtout celles qui nous arrivent par le mauvais usage de notre liberté.

L'autorité réprime les entreprises de ceux qui veulent envahir nos biens ou attenter à notre liberté ou à notre vie ; mais elle ne peut sans troubler l'ordre de la société, et sans favoriser le dérèglement des hommes qui tombent dans l'indigence par leur mauvaise conduite, remédier aux dérangements qui arrivent continuellement dans la distribution des biens.

Mais les hommes qui peuvent se rendre utiles ont une ressource assurée dans leurs talents et dans leurs travaux, et ceux qui sont dans l'impuissance de travailler, trouvent du secours dans l'assistance des hommes bienfaisants et attentifs à observer les règles de l'équité et les préceptes de la religion.

L'ordre naturel prescrit aussi aux hommes des devoirs envers eux-mêmes, que la religion et les lois positives règlent selon les vues de l'Auteur de la nature, qui se manifestent par elles-mêmes et selon les avantages de la société.

Toutes ces lois fondamentales naissent d'un même principe, et si elles paraissent se contrarier en quelque point ou à quelques égards, c'est pour mieux s'opposer au mauvais usage de la liberté des hommes, et former ensemble un tout plus régulier.

L'intelligence Suprême a voulu que l'homme fût libre ; or la liberté est mue par différents motifs, qui peuvent le maintenir dans l'ordre ou le jeter dans le désordre ; il fallait des lois précises pour lui marquer exactement son devoir envers Dieu, envers lui-même et envers autrui, qu'il fût intéressé à les observer ; c'est dans ces vues que la religion et la politique se sont réunies à l'ordre naturel pour contenir plus sûrement les hommes dans la voie qu'ils doivent suivre.

De l'immortalité de l'âme

Je ne cherche pas à m'assurer par mes faibles connaissances de l'immortalité de notre âme ; j'en suis suffisamment instruit par les lumières de la révélation. Je n'examinerai ici que la conformité des connaissances philosophiques avec ce dogme important de la foi. Pour me conduire avec clarté et précision dans cet examen, j'exposerai d'abord quelques vérités fondamentales connues et avouées de tous les philosophes et de tous les théologiens.

On a toujours reconnu que toute substance qui existe n'est point susceptible par elle-même de destruction ou d'anéantissement ; ainsi toute substance est par elle-même immortelle.

La matière, par exemple, qui est successivement employée à former différents corps, ne souffre aucune déperdition de sa substance dans la génération ni dans la destruction de ces corps ; les différents corps qu'elle compose tombent seulement

en dissolution ; mais la substance qui les composait existe toujours et rentre dans la composition des corps qui se reproduisent successivement. On entend donc seulement par la mort des corps, la destruction de leur forme qui arrive par la désunion des éléments ou des parties de la matière qui les compose, et nullement la destruction ou l'anéantissement de la matière ou de la substance même de ces corps. La mort ou la destruction des corps ne s'étend donc pas jusqu'à leur substance, cette substance est donc immortelle.

C'est pourquoi ceux qui croient que l'âme, ou l'être sensitif des bêtes, est matériel, reconnaissent que la substance même de cet être n'est point anéantie par la mort de ces animaux, qu'elle perd seulement l'état dans lequel consiste la vie dont elle jouit dans ces mêmes animaux ; parce qu'elle reste privée de toute sensation, de toute jouissance d'elle-même, et de toute connaissance de l'état où elle était ; il ne lui reste nulle affection, nulle forme particulière de cet état, elle rentre dans la masse commune de la matière et est, selon eux, employée ensuite indistinctement dans la composition des corps qui se reproduisent.

C'est donc dans cette abolition de toutes sensations et dans cette extinction ou privation de toutes fonctions sensitives, que consiste la mort de l'âme des bêtes, et non dans l'anéantissement de la substance de cette âme, que l'on conjecture être matérielle, et réduite par la mort de l'animal aux propriétés communes de la simple matière ou de la substance générale des corps.

Mais que la substance de l'âme des bêtes soit matière ou non, sa mort est nécessairement la même ; car sa vie dépend entièrement de l'union physique de cette substance avec un corps organisé qui lui cause des sensations. Or ce corps étant détruit, il cesse de produire en elle des sensations, et tout son état sensitif est entièrement détruit ; il ne lui reste plus, de quelque nature qu'elle soit, que la propriété radicale de pouvoir sentir, par une pareille union avec quelque autre corps organisé ; car cette propriété est une dépendance essentielle de sa substance ; ainsi elle ne peut périr que par l'anéantissement de cette substance, et non simplement par la destruction du corps organisé auquel cette même substance était unie.

Mais, comme nous l'avons dit, les substances ne sont point anéanties par la mort, la propriété radicale qu'a l'âme des bêtes de pouvoir sentir ne peut donc pas être anéantie par leur mort ; la mort de l'âme des bêtes ne consiste donc que dans la destruction de l'état qui constitue la vie animale ; or il suffit de savoir en quoi consiste la vie animale, pour être assuré que dans l'ordre physique la mort de l'âme des bêtes est une suite nécessaire de la destruction du corps organisé auquel elle est unie, et nulle raison ne peut nous induire à penser que la vie dont elle jouissait avec ce même corps, doive lui être conservée par quelque autre ordre de causes ou de puissances capables de suppléer au corps organisé auquel elle était unie ; elle n'avait par cette union que des fonctions auxquelles elle était nécessairement assujettie, elle ne pouvait ni mériter, ni démériter, elle n'est point comptable envers la justice d'aucun être supérieur, des déterminations auxquelles

elle a acquiescé ; elle ne doit donc point survivre pour jouir d'aucune récompense, ni pour subir aucune peine.

Il n'en est pas de même de l'âme raisonnable, elle jouit pendant son union avec le corps d'une liberté qui la rend maîtresse de ses déterminations, et elle est évidemment soumise à un ordre supérieur, et à des lois indispensables qui lui sont connues, et qu'elle ne peut violer librement sans crime et sans une désobéissance manifeste envers l'Être Suprême, dont la justice et la puissance doivent être redoutables à toute créature intelligente.

Cette même liberté nous fait penser en effet que nous sommes créés pour une fin qui suppose nécessairement des récompenses que nous devons mériter ; récompenses préférables aux plaisirs ou aux biens dont la jouissance nous est défendue pendant cette vie ; car sans cette fin, on ne voit pas pourquoi l'Auteur de la nature nous aurait donné le pouvoir de transgresser des lois établies avec tant de sagesse, et qui toutes manifestent les volontés d'un souverain Maître, d'un Maître tout-puissant, si lui-même n'avait pas voulu que nous lui obéissions par choix, par une volonté éclairée, qui connaisse les droits, la sagesse et la puissance de son Créateur, qui se détermine elle-même tantôt par des motifs intéressants, comme la crainte et l'espérance qui affectent puissamment et qui intéressent servilement tous les hommes ; tantôt par d'autres motifs plus nobles, soit naturels, soit surnaturels, et qui nous font sentir la beauté de l'ordre, qui nous en rendent l'observation agréable et plus digne de celui à qui nous obéissons ; si l'Être Suprême n'avait pas eu cette intention, il nous aurait assujettis nécessairement à l'exécution de ses volontés, il nous aurait fait agir sans intelligence, sans liberté, comme les bêtes ; c'est-à-dire par des impulsions dominantes et purement physiques.

Notre liberté seule doit donc nous faire envisager une autre vie, puisque celle qui subsiste par l'union de notre âme avec notre corps est employée pendant le temps de sa durée à mériter des récompenses ou des punitions, selon le bon ou le mauvais usage que nous faisons de cette liberté.

Non seulement ces connaissances et ces réflexions nous désignent une existence, une vie future, mais elles nous en assurent encore la réalité, puisque nous savons que la mort ne détruit point les substances ; notre âme existera donc après la mort. Mais quel doit être son état, nos propres lumières nous l'indiquent ; elle a mérité ou démérité, elle doit donc jouir de la récompense ou subir la peine qu'une justice éclairée et inévitable doit prononcer et exécuter.

Il faudrait, pour ne point envisager cet avenir qui nous est tout ensemble très agréable et très redoutable, méconnaître une telle justice ; encore quand nous la méconnaîtrions, en serions-nous plus assurés qu'elle n'existe pas, et qu'elle n'existera pas éternellement ? Mais pouvons-nous la méconnaître ? L'idée d'un Être Suprême qui existe nécessairement, et qui a par lui-même l'intelligence, la science et la puissance qui se manifestent dans tout univers, n'indique-t-elle pas celle d'une justice éclairée, et inséparable d'un Maître souverain, dont les volontés auxquelles nous devons nous conformer, sont pour nous des ordres et des

commandements que nous ne pouvons transgresser librement, sans encourir son indignation et les justes châtiments que lui prescrivent les droits et le pouvoir de sa domination sur nous ; il n'y a pas moins lieu de croire que si nous les accomplissons librement et dignement, nous lui sommes agréables, et que nous nous rendons dignes des récompenses proportionnées au mérite de nos œuvres. L'existence de la justice divine nous est donc indiquée par la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu même.

Mais cette justice ne peut s'exercer que sur des êtres raisonnables et libres, sur des êtres à qui elle peut se manifester lorsqu'elle s'exerce sur eux-mêmes ; or cette manifestation suppose nécessairement que ces êtres se rappellent et reconnaissent les actions par lesquelles ils ont mérité ou démérité.

Il ne suffit donc pas après la mort que la substance de l'âme de chaque homme existe simplement avec les propriétés qui lui sont essentielles et qui lui sont communes avec toutes les autres âmes de la même espèce ou de la même nature, elle ne pourrait plus se reconnaître par le ressouvenir de son état passé, elle se trouverait dans le temps même que l'Être Suprême exercerait sur elle sa justice, dans une sorte d'aliénation ou d'état qui lui serait entièrement étranger, et où elle ignorerait les causes de son bonheur ou de son malheur ; elle ne sentirait que les effets d'une puissance qui agirait sur elle, sans que cette puissance portât avec elle aucun caractère ni aucun indice de la justice qu'elle exercerait. Dieu ne peut donc satisfaire à sa justice, sans que les sentiments de bonheur ou de malheur de l'âme ne rappellent et ne fassent connaître à cette substance les actions par lesquelles elle a mérité la récompense ou la punition qu'elle reçoit.

Or c'est par ce ressouvenir que l'âme se reconnaît elle-même, qu'elle reconnaît son état passé, que cet état lui est toujours présent, et qu'elle continue de vivre avec les mêmes idées dont elle était affectée avant la mort du corps auquel elle était unie. Toutes ces connaissances et ces réflexions s'accordent donc parfaitement avec les lumières de la révélation sur la certitude de l'immortalité de l'âme raisonnable et sur les décrets irrévocables de la justice divine ; elles concourent donc aussi à nous avertir de nous tenir sur nos gardes dans l'attente d'une vie future qu'elles nous annoncent et qu'il nous est très important de prévoir.

Je n'entrerai point ici dans le détail des différents systèmes que l'on a inventés pour concilier notre liberté avec l'efficacité de la grâce, avec les décrets et la prescience de l'Être Suprême ; tous les raisonnements sur lesquels on les établit ne naissent que des idées factices que l'on s'est formées ; c'est-à-dire, des manières de se représenter et de concevoir la nature incompréhensible de Dieu, les attributs de cet Être Suprême, les règles de sa conduite, son action sur les créatures libres, les mystères de la foi, etc. Tous ces arguments de pur concept sur des vérités impénétrables, ne sont que le fruit de notre ignorance et de nos fictions, et la source d'une multitude d'opinions et de disputes qui se sont introduites dans la philosophie, surtout dans la métaphysique, et dans la théologie naturelle, et sur

lesquelles on ne s'accordera jamais, parce qu'elles ne peuvent pas être décidées par l'évidence.

Sources de nos erreurs dans la recherche de la vérité

On peut réduire les causes de toutes nos erreurs à trois classes : à la prévention, au préjugé, et à la supposition.

Nous ne parlerons pas de la prévention purement sensitive et qui nous est commune avec les bêtes ; ce n'est pas cette espèce de prévention qui nous trompe dans nos recherches ; nos recherches au contraire la dissipent. Il s'agit ici de la prévention que nous recevons par communication et qui est ordinairement une suite des recherches infructueuses de ceux qui nous la communiquent, et qui se sont laissés séduire par le préjugé ou par la supposition.

Nous sommes assujettis à cette prévention, ou par les idées mêmes qu'on nous communique, ou par les signes qui indiquent les idées.

Lorsque ceux qui se sont trompés dans leurs recherches nous communiquent leurs erreurs, ils les appuient par des raisonnements qui nous séduisent, parce que dans leurs recherches ils ont formé de faux jugements qui les ont séduits eux-mêmes.

Les signes qui indiquent les idées qu'on nous communique, nous trompent lorsque la signification qu'on leur donne n'est pas exacte, et qu'elle nous induit à erreur.

La philosophie a admis beaucoup de termes qui n'expriment que des idées vagues, obscures et confuses, et on a ensuite, sans examiner les idées en elles-mêmes, donné à ces termes des significations plus déterminées qui portent à l'esprit de fausses idées qu'il adopte et qui le trompent ; nous n'entrerons point dans l'examen de ces termes, parce qu'il est plus sûr et plus facile dans la recherche de la vérité d'examiner les idées, même d'en découvrir la fausseté et de dissiper l'erreur en s'exprimant par des termes dont la signification est fort connue et fort exacte, que d'entreprendre de réformer la signification de ceux dont on a abusé, et qui ont acquis sur l'esprit, par l'usage, un empire qu'il est difficile de détruire.

Les erreurs qui naissent du préjugé se dissipent facilement dans ceux qui cherchent de bonne foi la vérité, et qui ont les dispositions nécessaires pour réussir dans cette recherche, parce qu'ils peuvent par l'acquisition de nouvelles connaissances, et par un examen plus étendu et plus complet que celui qui les a induit à un faux jugement, découvrir les vérités qui leur ont échappé, et parvenir à un jugement sûr et exact sur l'objet de leurs recherches ; la supposition est chez les philosophes une source intarissable d'erreurs très séduisantes, parce qu'ils s'y livrent volontairement et avec satisfaction ; elles sont leurs créatures, ils les chérissent tendrement. La curiosité ou le désir insatiable que nous avons d'étendre nos connaissances mêmes nous entraîne fort au-delà de celles que nous pouvons acquérir.

Nous n'avons, et ne pouvons avoir, sur beaucoup d'objets, que des idées abstraites et très incomplètes, qui ne nous indiquent qu'obscurément et que très imparfaitement ces objets ; elles ne nous découvrent pas toutes les propriétés, ni

les relations que ces mêmes objets ont entre eux ; telles sont les idées de la substance matérielle, de la substance de notre âme, l'idée de Dieu et de ses attributs ; nous n'apercevons point dans ces idées les rapports que ces esprits ont entre eux ; les propriétés relatives que nous découvrons entre ces mêmes êtres semblent établir des contradictions, mais ces contradictions n'existent que dans le défaut de liaison qui se trouve entre nos idées arbitraires et incomplètes, parce qu'il ne laisse rien apercevoir dans nos recherches qui puisse nous tirer de notre ignorance.

Cependant cette ignorance invincible nous déplaît ; nous ne pouvons pas nous résoudre à nous assujettir à des idées si bornées et si insuffisantes ; pour satisfaire à notre curiosité, nous aimons mieux nous livrer à la vraisemblance en nous formant nous-mêmes à la place de ces idées vagues et imparfaites des idées plus complètes ou plus déterminées ; l'esprit qui s'exerce ensuite sur ses propres fictions, les change ou les réforme de la manière qui lui paraît la plus vraisemblable, il oublie ses idées naturelles, ou telles qu'il les a reçues par la voie des sens, il se séduit lui-même agréablement ; et plus il examine ces idées factices, plus il découvre de propriétés et de relations qu'il adopte ; et plus il multiplie ses erreurs, il en forme un système si satisfaisant, qu'il en est séduit jusqu'à l'opiniâtreté, il reste livré à un vrai délire, ou il est tellement occupé de ses visions qu'elles dominent entièrement toutes les idées naturelles qu'il a reçues et qui ont rapport à l'objet de ces méditations.

Ce sont ces produits imaginaires qui ont fait dégénérer presque toutes les sciences en systèmes hypothétiques et en disputes qui ne répandent que de la défiance et du mépris sur les travaux des auteurs.

Il serait cependant très facile de ne pas tomber dans ces égarements, car on peut apercevoir évidemment que l'esprit passe les bornes de ses lumières ; ainsi un peu d'attention suffirait dans ceux qui recherchent de bonne foi la vérité, pour ne pas se laisser séduire par leurs propres fictions, ni par celles des autres.

Ce n'est simplement que le motif d'étendre des connaissances trop bornées par elles-mêmes, qui nous jette dans ce dérèglement ; la paresse y a souvent beaucoup de part ; il y a des sciences, par exemple la physique, la médecine, etc., dont les connaissances sont très étendues et difficiles à acquérir ; on croit pouvoir se dispenser des recherches et des travaux pénibles qu'elles exigent, en y suppléant par des suppositions qui paraissent tenir lieu du véritable savoir, et on forme des systèmes pernicioeux, contre lesquels les personnes sages doivent être fort en garde. Pour s'en garantir elles doivent être très attentives dans leurs études, à ne s'attacher qu'aux connaissances requises par l'observation, par l'expérience, et à rejeter toutes les opinions qui ne sont établies que sur des suppositions que l'on a imaginées, pour accorder des vérités qui n'ont pas de liaison entre elles, et que l'on pourrait concilier par d'autres connaissances que l'on peut acquérir.

CHAPITRE XIX. DES FACULTÉS MIXTES DE L'ÂME RAISONNABLE.

Nous appelons facultés mixtes, les opérations de l'âme qui s'exercent principalement sur les sensations et sur les perceptions sensibles, qui n'ont pour objet que ces sensations et ces perceptions, et qui s'exécutent cependant à l'aide des perceptions et des connaissances intellectuelles : ainsi le produit de ces opérations résulte de ces deux genres d'idées, et se réduit ou se borne presque toujours aux sensations et aux perceptions sensibles ; tels sont le goût, le génie, et l'industrie.

Le goût

On a donné le nom de goût à la faculté animale par laquelle certaines sensations et perceptions nous sont agréables, et d'autres désagréables. Mais cette faculté ne suffit pas seule dans chaque homme pour décider, ni pour se régler sur le goût qui affecte le plus agréablement et le plus généralement les hommes.

Chaque homme peut avoir un goût particulier pour certaines choses qui déplaisent à d'autres hommes ; l'anguille par exemple est un aliment dont la saveur est agréable à presque tous les hommes, cependant il y en a à qui non seulement cette saveur déplaît beaucoup, mais à qui les anguilles mêmes causent une sensation fort désagréable, et même insupportable. La saveur d'un fruit fort acerbe plaît à peu de personnes, cependant elle est agréable à quelques-unes.

L'expérience nous prouve donc que le goût n'est pas le même dans tous les hommes, et qu'il y a un goût général et un particulier.

Ce que nous venons de remarquer par rapport aux saveurs, doit s'étendre aux odeurs, aux sons, aux objets de la vue, du tact, etc. Ainsi on doit l'appliquer aux aliments et à leurs différentes préparations, aux parfums, aux vêtements, à la musique, à la peinture, à l'architecture, à l'éloquence, à la poésie, aux sentiments du cœur, etc.

Le goût particulier ou le goût qui n'est pas commun à la plus grande partie des hommes, est regardé par tous ceux à qui ce goût ne convient pas, comme un mauvais goût, surtout lorsque ce goût a servi de règle dans les productions ou dans les ouvrages qui naissent des talents employés à procurer des sentiments agréables ; ainsi il faut que ceux qui ont des goûts particuliers évitent de se régler sur de tels goûts dans ces productions, lorsqu'ils désirent qu'elles plaisent aux autres hommes ; ils doivent donc tâcher de connaître le goût le plus général et le plus recherché par ceux qui peuvent en juger avec le plus de sûreté.

Le goût le plus général ou le plus commun dans les hommes ne doit pas être suivi aveuglément, parce que s'il n'était pas exquis, il ne plairait pas aux personnes délicates.

Le vulgaire, qui consiste dans le plus grand nombre, a un goût grossier, il ne sent pas les défauts qui se trouvent dans les objets qui lui plaisent. On sait que le goût même le plus commun aux hommes de tous états, n'est pas toujours un goût assuré ou durable : les pièces de théâtres qui plaisaient en France il y a deux siècles, déplairaient beaucoup aujourd'hui ; l'architecture gothique remplie de défauts a été pendant longtemps du goût de plusieurs nations ; dans ces temps mêmes, le goût pour la peinture était borné à des enluminures mal entendues et mal dessinées ; la sculpture manquait d'exactitude dans les proportions, elle ne choisissait point pour modèle la belle nature ; l'éloquence faisait parade d'érudition et de pensées empruntées, elle n'évitait pas même les expressions les plus triviales, ni les figures ignobles.

Il ne faut donc pas se conformer aveuglément, excepté dans les vêtements qui sont soumis à la mode, au goût commun, il doit être réformé et perfectionné par la raison ; il faut examiner s'il n'y a pas dans les ouvrages qui plaisent à presque tous les hommes, des imperfections qu'on ne remarque pas d'abord, et qu'il faut pourtant corriger, si on veut éviter qu'elles ne causent du dégoût à ceux qui pourraient les apercevoir. Ainsi l'intelligence et les facultés animales doivent concourir à perfectionner les talents et les arts destinés à procurer des sensations agréables. Mais ces arts n'ont toujours pour objet que les sensations et les perceptions sensibles ; c'est pourquoi ceux qui ont naturellement le goût sûr, et beaucoup de génie, peuvent exceller dans ces mêmes arts, sans beaucoup d'intelligence, ou presque sans le secours d'idées intellectuelles.

Le génie

Le génie appartient à la faculté imaginatrice, ou à la puissance que l'âme a de se former, ou de se composer des idées différentes de celles qu'elle a reçu par l'usage des sens. C'est le *sensorium commune* qui fournit le fonds, ou les matériaux, c'est-à-dire les sensations ; et l'âme est l'architecte qui emploie ces matériaux à son gré.

Les productions du génie ne sont que des fictions ; ce sont souvent des corps chimériques et monstrueux, formés de parties de différents animaux. Au corps d'un reptile, l'âme ajoute un bec, des pieds et des ailes d'oiseau. Elle retranche les cuisses et les jambes d'un corps humain, pour y placer une portion du corps d'un poisson ou d'un autre animal ; de là sont venues les représentations des sphinx, des lynx, des tritons, des naïades, des faunes, des sylvains, des centaures, etc. Souvent l'âme défigure moins les objets réels, elle s'occupe à les parer, à les embellir, elle prodigue au berger et à la bergère tous les ornements dont la nature pourrait les décorer ; elle leur prête tous les sentiments les plus vifs, les plus tendres et les plus délicats que l'amour peut inspirer, elle les place dans un bocage embelli d'un gazon émaillé de fleurs, bordé de paysages variés de mille objets agréables, arrosé de ruisseaux, dont les eaux argentées et transparentes coulent sur

des cailloux brillants, enchâssées dans un sable doré ; les oiseaux viennent mêler leur ramage mélodieux au tendre langage de ces jeunes amants.

D'autres fois elle rassemble tout ce que la nature produit de plus hideux, de plus effrayant, de plus triste, de plus douloureux, pour s'en former des tableaux qui la pénètre d'horreur, d'effroi, de pitié. Elle s'occupe ordinairement de fictions plus satisfaisantes : ce sont de vastes édifices, de superbes palais, des décorations magnifiques, des jardins délicieux, de riches campagnes, des fêtes somptueuses par l'abondance, la magnificence, la joie et le plaisir. Ainsi les productions du génie ne sont que des idées factices, qui s'éloignent plus ou moins de la forme ou de l'état naturel des objets réels et sensibles.

Le beau, le sublime, le prodigieux, le magnifique, le terrible, l'agréable, sont employés avec discernement, pour étonner, saisir et dominer l'imagination ; l'intéressant, le pathétique, les vertus, les vices, l'héroïsme, la pusillanimité, les passions tendres, voluptueuses, ambitieuses, violentes, sont exposées avec force pour toucher et gagner le cœur, pour soulever les passions, inspirer de l'estime, du mépris, de l'amour, de la haine, de la crainte, de l'audace, pour exciter des sentiments vifs et agréables, des dégoûts, de l'horreur. On ne pense dans les productions du génie qu'à affecter et émouvoir le cœur, qu'à surprendre, captiver, fixer, et dominer l'imagination.

L'âme peut donc composer, simplifier, étendre, resserrer, varier à l'infini les idées sensibles. Dans cet exercice, elle s'applique peu à s'instruire, elle falsifie, elle déguise la vérité, sous des formes, des couleurs et des apparences étrangères, elle ne cherche qu'à récréer, qu'à plaire, qu'à intéresser, qu'à émouvoir, qu'à éblouir, qu'à étonner, qu'à persuader, qu'à séduire, qu'à soumettre la raison même, et souvent les hommes les plus intelligents, et les plus sages sont subjugués, du moins pour un moment, par les prestiges d'éloquence, ou par la force d'un génie, même peu éclairé, mais élevé, abondant et artificieux.

Autant cette faculté est précieuse aux orateurs, aux poètes, aux peintres, aux sculpteurs, aux musiciens, autant elle est nuisible aux philosophes, aux jurisconsultes, aux médecins, à tous ceux qui doivent être rigoureusement assujettis dans leurs fonctions à la vérité la plus exacte, et souvent la plus difficile à découvrir avec certitude et avec précision.

Le génie doit ses productions les plus merveilleuses à l'activité des esprits animaux qui donne des perceptions vives et abondantes, qui fait naître ou qui rappelle des expressions fortes, représentatives, frappantes, et presque toujours outrées, pour exposer des idées nobles, élevées, brillantes et intéressantes, que l'on veut faire sentir vivement et dans toute leur étendue. Tout ce qui excite le mouvement des esprits procure cet enthousiasme, favorise, provoque et chauffe le génie. L'exercice de cette faculté dépend donc principalement de l'activité des esprits ; un homme qui devient amoureux, et qui a peu de génie, en acquiert beaucoup ; la passion qui l'affecte par des sentiments vifs, le rend fort éloquent ; la colère et les autres passions fortes produisent le même effet ; une certaine quantité de vin réveille dans plusieurs les facultés animales, elle excite le

mouvement des esprits, elle donne de la gaieté, elle rend les sensations plus vives, et fait briller le génie. Les conversations animées font naître les idées, et suscitent l'abondance et la force des expressions.

L'industrie

Cette faculté a pour objet les productions et les opérations mécaniques qui ne s'exécutent pas simplement comme les ouvrages ordinaires des artisans par imitation, par l'adresse et l'habileté ; c'est l'invention qui, dans ces productions, caractérise l'industrie ; l'invention est commune au génie et à l'industrie, l'une et l'autre dépendent beaucoup plus de l'exercice des facultés animales que des facultés intellectuelles. Des esprits bornés ou peu éclairés, et même peu propres à rechercher, à approfondir, à découvrir et saisir les vérités sublimes et abstraites et à juger solidement, peuvent avoir beaucoup d'industrie.

Le sentiment exquis produit le goût. Les sentiments vifs, l'imagination élevée, la conception prompte font le génie. L'imagination tranquille et étendue, la pénétration aisée, la conception active donnent l'industrie ; ainsi le goût peut exister sans le génie ; des personnes qui ont le génie fort borné peuvent décider sûrement sur les productions du génie ; ceux qui ont beaucoup de génie n'ont pas toujours le goût exquis, ni beaucoup d'industrie ; ceux qui sont fort industriels n'ont pas toujours un goût sûr, ni un génie élevé. Descartes, qui a renfermé dans ses fictions industrielles tout le mécanisme de l'univers, qui en a formé toutes les parties, qui les a fait mouvoir les unes par les autres, ne nous a pas laissé dans son style une haute idée de son goût ni de l'élévation de son génie. Toutes ces facultés n'ont pas non plus le même objet ; le goût se borne à discerner les sensations agréables des sensations désagréables que nous procure le génie ou qui nous affectent par les sens.

Le génie, par ses productions merveilleuses, par ses peintures, et par ses fictions agréables, nous fournit des sensations intéressantes ; mais ces sensations ne sont point l'objet de l'industrie ; elle ne cherche qu'à découvrir, qu'à expliquer, qu'à représenter, par ces fictions, les opérations mécaniques et inconnues de la nature, ou à inventer des machines utiles ou intéressantes par le merveilleux qu'elle présente.

Toutes ces facultés exigent aussi différents genres de sciences pour en étendre et perfectionner l'exercice. Le goût suppose les connaissances par lesquelles il peut discerner ce qui doit plaire le plus généralement par le sentiment et par la perfection qui doivent réunir, surtout dans les productions du génie, le délicieux et l'admirable. L'exercice du génie serait fort borné sans la connaissance des sujets intéressants qu'il peut représenter, des beautés dont il peut les décorer, des caractères, des passions qu'il doit exprimer. L'industrie doit être dirigée par la connaissance des propriétés de la matière, et des lois des mouvements simples et composés, des facilités et des difficultés que les corps qui agissent les uns sur les

autres peuvent apporter dans la communication de ces mouvements. Mais ces différentes connaissances sont bornées presque toutes à des perceptions sensibles, et aux facultés animales.

Ce traité des facultés ne doit pas paraître déplacé dans un ouvrage qui concerne l'art de guérir ; il toujours fait partie de la physiologie ; parce que les dérangements des facultés de l'âme qui agissent sur le corps causent diverses maladies, et que le dérangement des facultés du corps sur l'âme trouble les fonctions de l'âme ; il est donc nécessaire que les médecins et les chirurgiens connaissent ces facultés, pour parvenir à la connaissance des causes des maladies qui en dépendent, et pour en régler la cure. D'ailleurs ils sont chargés de faire des rapports en justice sur des personnes dont les fonctions de l'esprit sont troublées ; il faut donc qu'ils soient éclairés sur la physique de ces fonctions, pour déterminer l'état de ces personnes, et pour juger s'il est curable ou incurable, etc.