



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

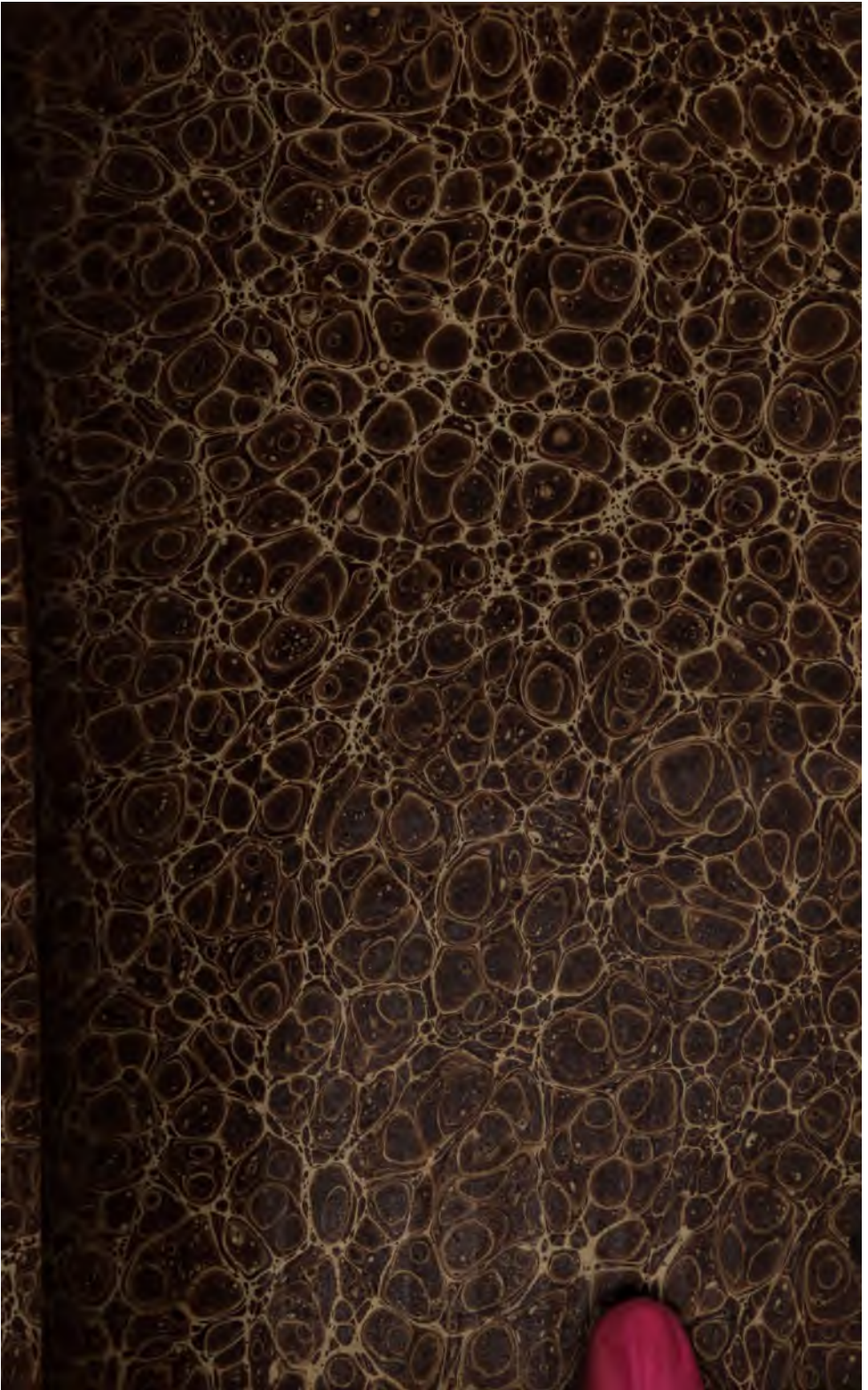
- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

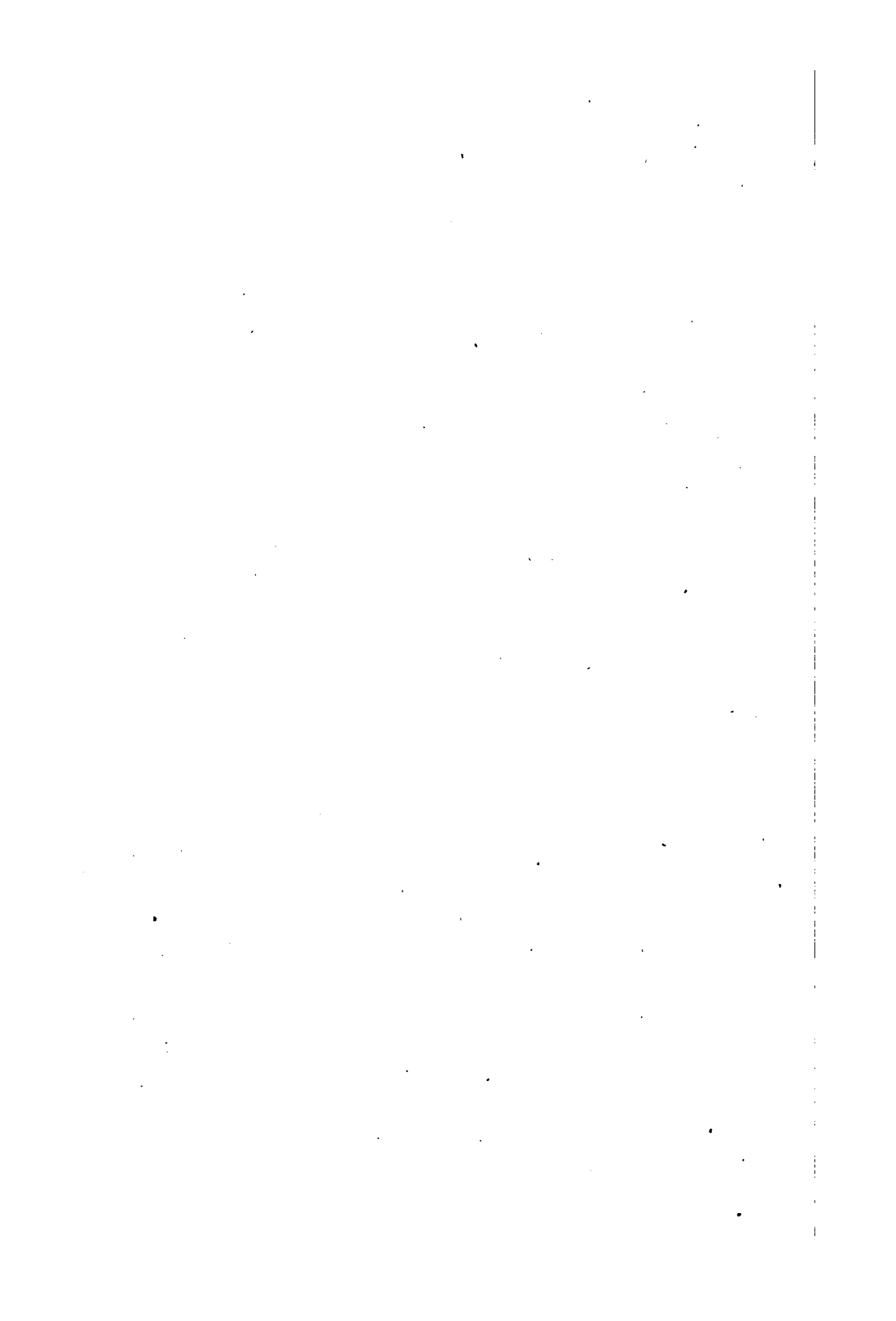
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

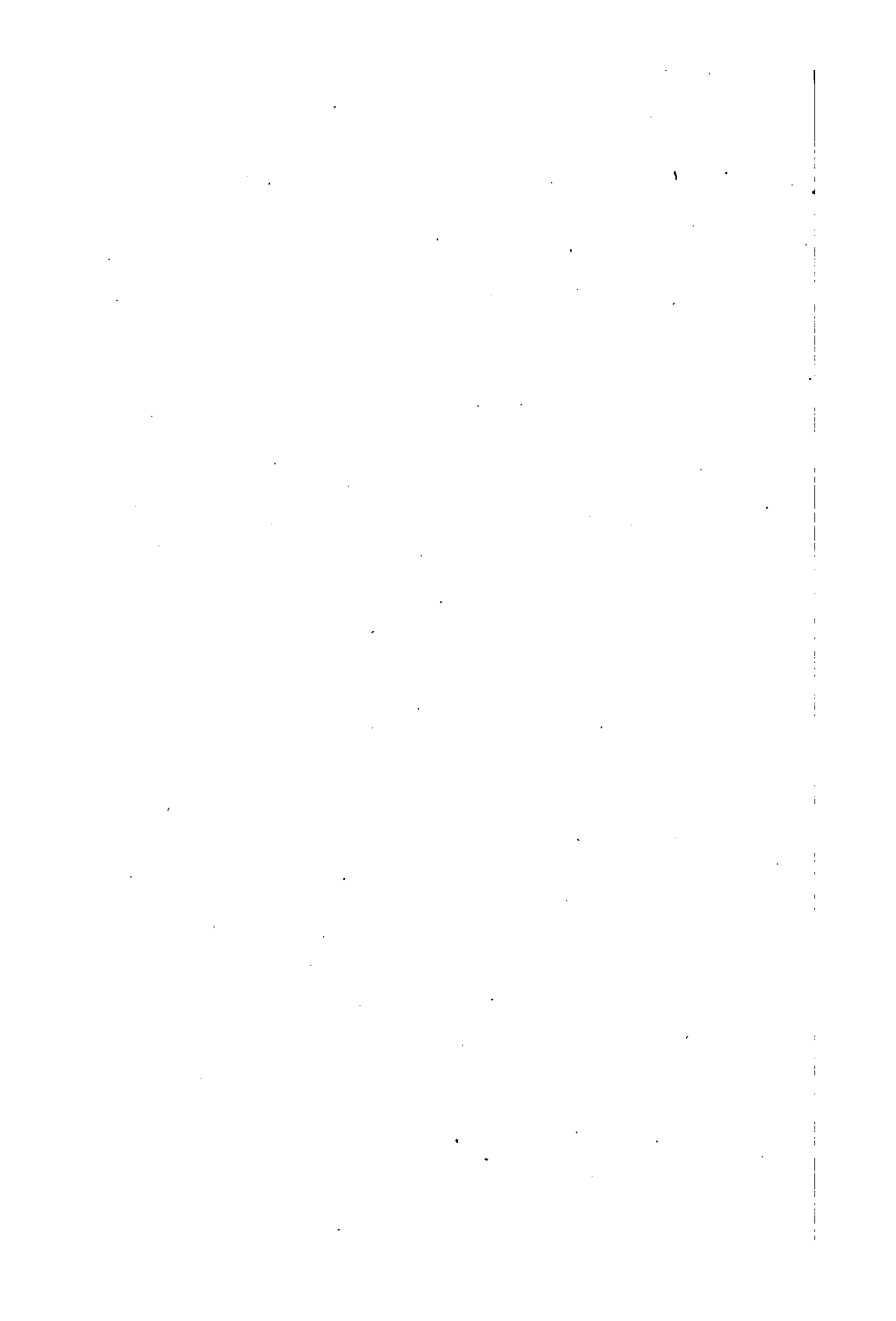








B
2270
.G61
1832



ESSAIS PHILOSOPHIQUES,
SUIVIS DE
LA MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES.

—
TOME III.

IMPRIMERIE DE M. HAYEZ.

ESSAIS
PHILOSOPHIQUES,

SUIVIS DE LA

MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES

RASSEMBLÉE ET MISE EN ORDRE

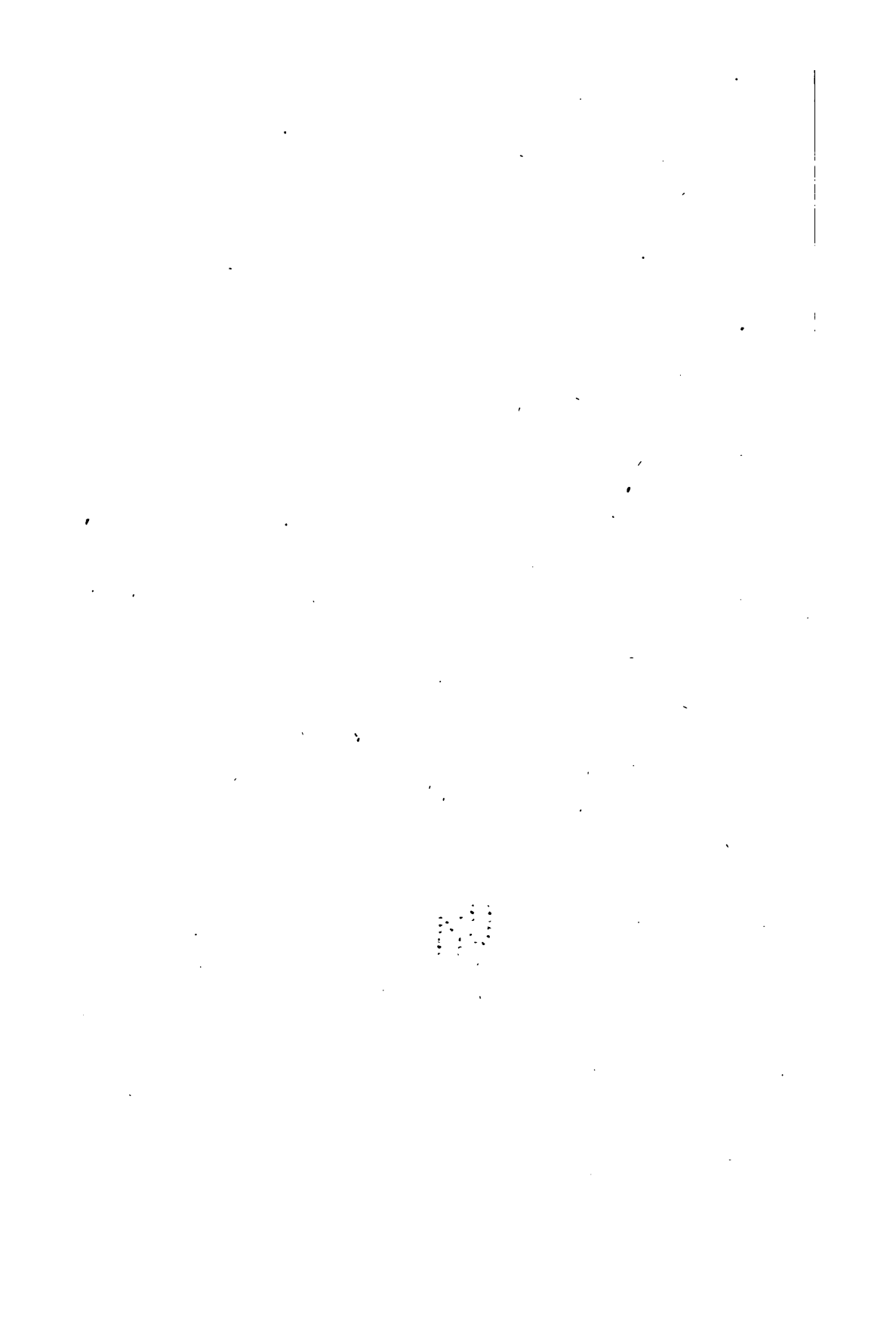
PAR L. A. GRUYER.

—
TOME III.



BRUXELLES,
LOUIS HAUMAN ET COMP^{IE}, LIBRAIRES.

—
1832.



AVANT-PROPOS.

Définition et division de la philosophie.

LA philosophie est l'amour de la sagesse et de la vérité. On peut l'envisager ou en elle-même, ou dans ses opérations, ou dans son but, ou dans ses résultats; et, suivant le point de vue sous lequel on la considère, on peut en donner des définitions fort différentes, quoique toutes également bonnes. Par exemple: la philosophie est la méditation en tant qu'elle s'applique aux principes et à l'origine des choses; ou bien encore: la philosophie est cette science-mère qui s'occupe de la recherche des vérités fondamentales sur lesquelles s'appuient toutes les connaissances humaines. Ces définitions s'appliquent aussi, et plus particulièrement, à la métaphysique, qui est, en quelque sorte, à la philosophie, ce que celle-ci est aux autres sciences.

Nous avons deux instrumens pour découvrir la vérité; l'observation et le raisonnement. L'art du philosophe consiste principalement à bien manier ce dernier: mais la première règle qu'il doit suivre, est de ne s'appuyer jamais que sur des faits bien constatés par l'observation.

Ces faits sont de deux espèces: les uns, extérieurs et physiques, sont toutes les propriétés des corps, bruts ou organisés, et tous les phénomènes qui se passent dans le monde visible et hors de nous; les autres, intérieurs et psychologiques, sont tous les phénomènes des sens et de l'intelligence, tous les phénomènes de l'âme, en un mot, et toutes les propriétés affectives et intellectuelles que ces phénomènes supposent.

La philosophie est une; mais son objet peut varier à l'infini. On peut, je crois, la diviser en trois branches ou parties bien distinctes. La première, sous le nom de philosophie morale, comprend, comme objets de méditation, toutes les sciences morales, politiques et religieuses; toutes les sciences, en un mot, qui traitent des devoirs et de la conduite de l'homme considéré dans les différentes circonstances où il se trouve placé, et dans tous

ses rapports. Je donne à la seconde le nom de philosophie intellectuelle : l'idéologie, la logique, l'art de penser, l'art de raisonner, la psychologie, la théodicée sont de son ressort. Enfin, la troisième est celle que j'appelle philosophie physique : le monde matériel est son objet ; elle n'en dépasse pas les limites : par une étude approfondie des rapports qui existent entre tous les êtres qu'elle considère, elle cherche à pénétrer aussi loin qu'il est possible dans leur nature intime, et à voir les choses sous leur véritable aspect, ou telles qu'elles sont en elles-mêmes, et non telles qu'elles se présentent à nous le plus souvent environnées d'illusions.

La philosophie physique n'est que la réflexion et le raisonnement appliqués à la physique d'observation. Celle-ci fournit à la première des matériaux ; mais ces matériaux ne sont que des faits isolés : c'est la philosophie qui les rapproche, en saisit les rapports, les généralise, en déduit des conséquences, et remonte de ces conséquences à des faits primitifs, à des principes, qui ne peuvent pas être directement constatés par l'expérience, mais que l'étude comparée des phénomènes rend plus ou moins vraisemblables, et qui alors deviennent très-propres à lier les phénomènes entre eux, à les faire mieux comprendre, et à satisfaire notre curiosité en fixant nos idées. On donne à ces principes le nom d'hypothèses.

C'est principalement à cette dernière branche de la philosophie que je me suis attaché ; d'abord, parce qu'elle m'est un peu plus familière que les deux autres ; puis, parce qu'elle me paraît aussi un peu plus certaine, en ce que l'expérience la soutient de toutes parts ; et enfin, parce que telle est la marche naturelle de l'esprit humain, qu'il commence toujours par observer ce qui se passe hors de lui, avant de réfléchir sur ce qui se passe en lui : du moins telle est mon opinion.

Toutç de la part des physiciens et de celle des philosophes.

Nos premières idées ont été des idées sensibles, des idées d'objets matériels ; et de toutes nos connaissances les plus certaines, comme les plus utiles, en ce sens du moins qu'elles servent de fondement à presque toutes les autres, sont celles que nous avons acquises par la voie des sens. Les sens ont été nos premiers mat-

tres , et ils sont encore nos guides les plus fidèles : ce serait donc une folie que de récuser leur témoignage.

Je ne prétends pourtant pas , avec le plus grand nombre des savans , que la métaphysique n'est bonne à rien , que l'art de raisonner , qu'ils prouvent quelquefois n'avoir que trop négligé , ne leur serait d'aucun secours , qu'il n'y a rien de certain que l'expérience des sens , rien d'utile que les sciences naturelles. Le physicien doit-il donc accumuler observations sur observations , sans jamais les comparer entre elles , pour tirer de ce rapprochement quelques conclusions importantes , et remonter ensuite à des principes qui pourraient l'éclairer sur certains faits et étendre la sphère de ses connaissances ? Le chimiste ne quittera-t-il jamais son laboratoire pour entrer dans son cabinet et réfléchir un moment sur ses combinaisons et ses analyses ? Ferons-nous du mathématicien un simple ouvrier en formules , une machine à équations ? Et défendrons-nous à ces manœuvres de la philosophie de vouloir devenir philosophes à leur tour ? En est-il un seul qui ne le soit en effet parmi ceux qui montrent quelque génie ; et peut-on les blâmer de sortir de temps à autre de la sphère circonscrite de l'expérience et du calcul , pour tenter par de nobles efforts , de remonter jusqu'à l'origine des êtres , et à la cause première des phénomènes ; ou du moins de se placer sur la voie qui pourra quelque jour nous y conduire , et qui est celle de la méditation ? Non assurément ; et ce n'est , ni avec des chiffres , ni avec une lunette astronomique ; c'est en y pensant long-temps et profondément , que Newton découvrit d'abord la gravitation universelle.

Mais cela n'empêche pas que les sciences physiques , les sciences d'observations , où l'on fait un emploi très-sobre du raisonnement et un fréquent usage du calcul et de l'expérience , n'aient un immense avantage sur les sciences d'induction et de raisonnement pur , c'est-à-dire , sur la philosophie elle-même , ou du moins sur la métaphysique , qui s'occupe des choses les plus abstraites , les plus générales , et qui ne tombent point sous les sens. De l'aveu de Descartes , le raisonnement est une machine souvent défectueuse : pourquoi donc ce philosophe y a-t-il tant de confiance et se tient-il si fort en garde contre les sens ? Ceux-ci nous trompent quelquefois , dit-il , et c'est une raison pour nous en méfier toujours. Mais , en vérité , c'est le raisonnement seul qui

nous trompe , non pas quelquefois , mais fort souvent , et dont nous ne saurions trop nous méfier. Si les sens nous abusent un moment , ils nous détrompent l'instant d'après. Qu'un physicien fasse une observation nouvelle ; s'il ne s'est point fait illusion, mille expériences diverses confirmeront la réalité de sa découverte. Son observation n'est-elle point exacte ? Si le calcul ne le désabuse pas du premier coup , l'expérience directe et le témoignage des autres hommes viendront de toutes parts le tirer d'erreur.

Il en est de même du raisonnement fondé sur le témoignage des sens , ou dont la conclusion peut être immédiatement confirmée ou démentie par l'observation des choses sensibles. Mais , quoi qu'on en dise, il n'en est point ainsi du raisonnement abstrait et de l'observation des êtres qu'on ne peut voir qu'avec les yeux de l'intelligence.

Devons-nous , comme le veulent quelques métaphysiciens , lorsque nous contemplons ces êtres intellectuels et que nous voulons connaître leur nature , fermer les yeux , nous boucher le nez et les oreilles , pour n'être point influencés par l'action des choses matérielles sur notre esprit ? Devons-nous suivre le précepte d'un philosophe du moyen âge , qui nous dit gravement que l'homme doit écarter tous les empêchemens des objets sensibles , jusqu'à ce qu'il soit réduit à *l'état de la pensée pure* , en assurant que , s'il parvient à cette haute intuition , il comprendra que sa propre essence ne diffère point de celle de l'Être-Suprême ?

D'une part , je crois ce précepte superflu , et de l'autre , insuffisant. Car , sans doute , vous ne craignez pas , si vous venez à méditer sur l'ame , et à chercher les preuves de son immatérialité , d'être *influencé* (nous disons influencé et non pas distrait) par le bruit d'un carrosse , ou par la vue de votre écritoire : mais vous le serez effectivement , et ce philosophe n'y pensait guère , par l'action de vos organes internes , tels que votre estomac , plein ou vide , vos poumons , votre cœur , sur votre intelligence. Si donc vous voulez vous affranchir de cette influence , commencez par arrêter le cours des fluides , soit pondérables , soit incoërcibles , qui circulent dans toutes les parties de votre corps ou qui le traversent : empêchez , si vous pouvez , le sang artériel de monter du cœur au cerveau : suspendez le mouvement intestin de celui-ci , de manière que rien de matériel n'agisse sur votre pensée : et

vous me direz alors si, parvenu à cette haute intuition, ou réduit, pour mieux dire, à cet état d'évanouissement, ou d'insensibilité physique, vous avez pu voir Dieu face à face, et vous assurer que la faculté de penser constitue une substance distincte du corps et semblable à Dieu; ou bien plutôt, si l'action de cette faculté n'a pas elle-même été suspendue par cet empêchement des objets sensibles. Pour moi, je suis convaincu que, dans ce monde matériel, l'esprit et les sens se trouvent si étroitement unis qu'ils ne forment, pour ainsi dire, qu'une seule et même chose, et qu'ils ne sauraient agir séparément. Point de corps, point de sens, ni externes, ni internes; point de sens, point d'idées: tel est notre sort ici-bas. Peut-être obtiendrons-nous mieux dans un monde tout spirituel et purement intelligible: mais, en attendant, restons ce que nous sommes, et tels que la nature nous a faits. Ne soyons point ingrats envers les sens, à qui nous devons tant; n'essayons point de briser ces instrumens de nos premières connaissances, et n'imaginons pas follement, qu'en nous crevant les yeux nous en verrons plus clair.

Torts de la part des écrivains et de celle des lecteurs.

Quelques auteurs, en se servant de termes vagues et généraux, et d'une phraséologie inusitée, pour donner à leur style plus de noblesse, et à leurs vues plus de profondeur apparente, ont fait de la philosophie une science mystérieuse et incompréhensible. D'autres l'ont rendue telle par leurs sophismes, le dérèglement de leur imagination, le désordre de leurs pensées, ou la vaine subtilité de leurs distinctions et de leurs remarques. En me livrant à mes réflexions, j'ai tâché d'éviter ces défauts, et surtout de m'énoncer avec autant de clarté que de précision. A ce dernier égard, je ne pouvais rien de plus, n'ayant pas fait une étude particulière de l'art d'écrire: mais ce n'est point ici que je regrette de n'en pas connaître les ressources; car, si l'éloquence doit principalement briller et déployer tous ses moyens dans les livres de morale, où l'on veut persuader plutôt que convaincre, et où il s'agit de faire adopter et chérir même des préceptes dont la pratique est souvent pénible ou mal aisée; elle est toujours inutile et parfois dangereuse en métaphysique: inutile, en ce qu'elle ne donne aucun poids ni aucun éclat à la vérité; dange-

reuse, en ce qu'elle accrédite l'erreur en lui prêtant des charmes. Quant à la précision et à clarté, seules qualités requises dans les ouvrages de métaphysique, elles sont d'autant plus nécessaires, que même le traité le plus simple en cette matière et le plus clairement écrit, je ne crains pas de l'affirmer, ne peut jamais être parfaitement compris à une première lecture : que serait-ce donc, si le style en était obscur ou vague ou diffus ! que serait ce, à plus forte raison, s'il y avait tout à la fois, comme cela n'arrive que trop souvent, manque de clarté de la part de l'écrivain, et défaut d'attention de la part du lecteur ! N'ayons pas du moins l'injustice de faire retomber les torts de l'un et de l'autre sur la philosophie elle-même.

Ce n'est point assez d'entendre le sens de chacune des phrases dont un paragraphe ou un chapitre se compose, il faut pouvoir en saisir l'ensemble et le but ; il faut être capable, après l'avoir lu, de s'en rendre compte, et d'en résumer tout le contenu. Or c'est ce qui n'arrive peut-être jamais à la simple lecture d'un traité, quel qu'il soit, sur quelque sujet de métaphysique. D'un autre côté, quoiqu'on entende comme il faut tel ou tel passage plus ou moins difficile, on croit souvent ne l'avoir pas compris, et cela provient de ce qu'on n'est point encore familiarisé avec les idées de l'auteur. Il faut donc, de toute manière, lorsqu'on veut sérieusement prendre connaissance d'un ouvrage de ce genre, se bien déterminer à le lire trois fois pour le moins avec beaucoup d'attention, et de le relire jusqu'à six et sept fois, si cela est nécessaire.

Ne nous laissons point décourager par cette idée fautive, mais assez naturelle, que si, après la lecture attentive d'un ouvrage, on n'y a rien compris, on ne l'entendra pas mieux en le lisant une seconde, une troisième fois : mais pénétrons-nous plutôt de cette vérité constante, qu'un livre qu'on ne conçoit bien qu'après l'avoir lu sept fois, est plus profitable, toutes choses égales d'ailleurs, que cinquante autres que l'on entend sans peine à une première lecture.

Il pourra cependant arriver que vos efforts soient infructueux, et que vous ne compreniez point le sens de ce que vous lirez. Mais alors, ne craignez pas d'en accuser l'auteur, et ne l'attribuez pas aux bornes de votre intelligence.

On croit assez généralement que pour s'occuper de philosophie,

et surtout de métaphysique , il faut une aptitude particulière et beaucoup de savoir. On se trompe : il ne faut que de la patience et du jugement ; il suffit de savoir lire et réfléchir sur ce qu'on a lu ; il suffit d'interroger attentivement le sens commun , dont chacun a sa part , et de faire un légitime emploi des facultés qui nous ont été départies. S'il en était autrement , il me serait impossible , et moins permis qu'à nul autre , de traiter de ces matières : car je fais profession d'être très-ignorant en toutes choses , et ne me suis jamais distingué par mon esprit du vulgaire des hommes. Au demeurant les philosophes n'en savent pas plus que nous sur la plupart des questions qu'ils agitent , ou qui les agitent , et rien ne nous empêche du moins d'examiner après eux ces questions , et de chercher à y répandre quelque jour. Avec moins d'esprit et de science , mais avec plus de patience et de jugement , on pourrait y réussir mieux qu'eux.

L'esprit , le savoir et le jugement ne marchent pas toujours de compagnie et sont rarement de même taille. Celui-ci suppose sans doute des connaissances vraies et des idées exactes acquises par la réflexion , mais non beaucoup d'instruction , ni beaucoup d'esprit ; tandis que d'un autre côté , l'on voit des hommes très-spirituels et très-instruits , raisonner fort mal faute de jugement ; et cela arrive assez fréquemment pour que nous soyons en droit de ne pas nous en rapporter entièrement à ce qu'ils disent. J'ai quelquefois pris la licence , en lisant certains auteurs renommés , d'examiner de près les hypothèses brillantes , les assertions extraordinaires qu'ils soutenaient , et , malgré les limites assez étroites de mes facultés , je n'ai pas toujours été dupe de leurs jongleries.

Il n'est personne qui , s'il le veut bien , n'en puisse faire autant. Mais , soit paresse d'esprit , soit légèreté de caractère , on trouve plus simple ou plus commode , de s'en rapporter à ceux qui font autorité , on ne sait pas toujours pourquoi ; et plus souvent encore , de mépriser indistinctement tous les philosophes , et de les condamner sans les *entendre*.

Mais tandis que l'un méprise , l'autre admire ce qu'il n'entend pas , et se refuse à croire , que la science et le génie puissent jamais avoir tort. On juge aussi fort souvent d'un livre de philosophie , comme d'un roman , par l'imagination de l'auteur , ou , pour mieux dire , par les écarts de son imagination , et par les agrémens de

son style. L'homme est si raisonnable , généralement parlant , qu'il trouve excellent tout ce qui aveugle sa raison et l'entraîne malgré lui : les extravagances piquent sa curiosité , l'esprit le séduit , et le savoir lui impose. Il ne songe pas , ou ne sait pas , que la plus grosse balourdise peut fort bien être parée d'un beau style , étincelante d'esprit , ou coiffée d'érudition ; et que ces qualités ne supposent point du tout le jugement , quoiqu'il soit vrai de dire qu'elles ne sont rien sans lui.

Pour les apprécier à leur juste valeur , prenons-les séparément. Sans esprit , l'érudition ennue et manque son but ; sans jugement , elle est pire que l'ignorance. L'esprit sans instruction se soutient difficilement ; sans jugement , il blesse ou il fait pitié. Mais le jugement , toujours utile , pour ne pas dire indispensable , seul ou en compagnie , est au moins toujours le bien venu ; et s'il n'est pas accueilli comme il devrait l'être , c'est qu'en général , l'homme préfère aux études sérieuses , des occupations plus frivoles , et à la simple vérité , qu'il aime d'ailleurs , des choses extraordinaires , incompatibles avec elles , mais qui ont le mérite de le distraire , et le pouvoir de le charmer , sans exiger de sa part aucun effort d'attention.

Si donc vous croyez manquer de génie et de savoir , consolez-vous avec moi , en pensant que vous avez peut-être plus de jugement que ceux qui possèdent des qualités plus brillantes et des connaissances plus étendues : et qu'ainsi , *avec de l'attention et de la persévérance* , vous pourrez non seulement apprécier leur mérite ou reconnaître leurs erreurs , mais encore établir quelques vérités , plus solides et plus utiles que toutes leurs ingénieuses hypothèses ou leurs subtiles conceptions.

Gardons-nous d'ailleurs de nous laisser influencer ou dominer par l'autorité , la mode , l'opinion régnante , l'amour-propre , les désirs , la crainte , qui nous font quelquefois regarder comme vraies des opinions qui d'abord nous avaient parues fausses , et comme absurdes des choses qui nous semblaient fort raisonnables. En nous tenant en garde contre l'éloquence des mots , ou le charlatanisme de l'expression , faisons-nous une règle de n'adopter aucune idée de quelque importance sans un examen sévère , et de nous méfier toujours à cet égard et des autres et de nous-mêmes.

ESSAIS
PHILOSOPHIQUES.

DE QUELQUES
PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE.

DE LA SUBSTANCE, EN GÉNÉRAL.

TOUTES les choses que nous nous représentons comme des êtres réels, et que nous désignons sous le nom commun de *substances*, se révèlent et se font connaître à nous par leurs différentes manières d'être ou d'agir, que nous nommons leurs attributs, leurs propriétés, ou qualités, et que les anciens philosophes appelaient leurs *formes*. Mais nous ignorons toujours ce que les substances sont en elles-mêmes, s'il est vrai qu'il y ait en elles, comme on le prétend, autre chose que ce que nous y apercevons, c'est-à-dire, autre chose que les propriétés ou attributs par lesquels elles manifestent leur existence : et c'est ce que nous voulons examiner, sans prétendre néanmoins résoudre cette importante question.

En considérant cette pièce de monnaie, ce morceau d'or que je tiens entre les doigts, je remarque sa grandeur, sa figure ronde et aplatie, sa couleur jaune, son éclat, sa pesanteur, sa solidité. Mais n'y a-t-il pas sous toutes ces formes, qualités, ou manières d'être, quelque chose de caché, *qui ne tombe point sous les sens*, et qui leur sert comme de soutien ? Il n'est peut-être personne qui n'incline à penser,

qu'en effet il existe quelque chose de très-réel sous ces formes diverses.

Mais cela ne viendrait-il pas aussi de ce que, voyant assez souvent dans certains corps quelques-unes de leurs propriétés s'altérer et périr même tout-à-fait, sans qu'ils cessent pour cela d'exister, ni qu'ils perdent rien de leur masse ou de leur quantité; nous sommes entraînés malgré nous, par un de ces jugemens précipités que nous faisons à notre insu, dans cette conséquence, fautive assurément, qu'un corps perdrait en vain toutes ses propriétés, qu'il n'en existerait pas moins : sans faire attention que, quelles que soient celles qu'il perde réellement, ce qui reste n'est toujours qu'un assemblage de différentes propriétés, et qu'il en est même parmi celles-ci sans lesquelles nous ne pourrions pas concevoir son existence; enfin, que si, par des abstractions successives de l'esprit, nous venions à les lui enlever toutes jusqu'à la dernière, il ne resterait rien d'intelligible, ou dont nous pussions avoir la moindre idée?

Il semble néanmoins que, pour avoir telle ou telle qualité, ou manière d'être, il faut d'abord être ou exister; et que des qualités, quelles qu'elles soient, ne pourraient pas subsister sans un sujet qui en soit comme le soutien.

C'est là, quoi qu'il en puisse être, ce qu'on avait d'abord nommé *substance* (ce qui est dessous). Et, réalisant une abstraction de l'esprit, c'est-à-dire, attribuant une existence indépendante et réelle à une chose qui n'existe tout au plus qu'en idée, on a cru d'abord que la substance pouvait exister indépendamment de toute qualité.

C'est ainsi que les anciens philosophes, qui appelaient *matière première* la substance des corps, ou le sujet, le soutien de leurs formes diverses, ont supposé que cette matière première avait été avant toute espèce de manière d'être : c'est pourquoi ils l'ont nommée *matière informe*, ou sans forme, c'est-à-dire sans attribut, sans propriété.

D'autres philosophes, parmi les modernes, ont fait observer que, si une qualité, un attribut, une manière d'être, ne saurait subsister sans un sujet; réciproquement, ce sujet ne peut pas exister sans une manière d'être quelconque, et qu'ainsi, la matière première, ou matière informe des anciens n'était qu'une chimère : en effet, est-il possible d'exister, sans exister de telle ou telle manière? Ils en ont conclu, que la substance d'un corps n'était, en réalité, qu'une seule et même chose avec ses propriétés, du moins avec ses propriétés essentielles, et que, si nous pouvons les considérer séparément par abstraction, elles sont inséparables en effet : qu'ainsi, nommer une substance, c'est nommer les propriétés ou manières d'être sans lesquelles elle ne saurait exister; et réciproquement, nommer ces propriétés, c'est nommer le sujet que l'on suppose en être le soutien.

D'après ces considérations, ils ont défini le mot substance, *une collection, un assemblage de qualités, ou propriétés diverses, les unes essentielles, les autres accidentelles.* Mais il fallait ajouter : *qui peut exister séparément et indépendamment de tout autre collection de propriétés.* Car, par exemple, les végétaux, outre certaines qualités qu'ils ont en commun avec les corps non organisés, en possèdent plusieurs autres qui leur sont propres, et dont les corps bruts ne jouissent pas : mais la réunion de celles-ci ne forme point une substance à part, puisqu'elles n'existent pas indépendamment des propriétés générales de la matière.

Il y a dans toute substance une propriété essentielle qui en détermine la nature, et qui, selon moi, constitue la substance elle-même. Mais cette propriété, dans les corps, n'est pas une chose qui ne tombe point sous les sens; au contraire, elle est la seule, à proprement parler, qui affecte les sens; car toutes les autres propriétés ne sont que des modifications de celle-là.

Ceux qui admettent dans les corps quelque chose qui ne touche point les sens, et qu'ils appellent substance, appliquent à la substance ce que nous venons de dire de la propriété essentielle qui la constitue : parce qu'ils se fondent sur ce préjugé, évidemment faux, que toutes les propriétés des corps, sans exception, sont purement accidentelles; ou parce qu'ils les conçoivent comme telles, bien qu'ils disent quelquefois le contraire. Leur erreur vient peut-être de ce qu'ils confondent la dureté et la solidité, propriétés relatives et conséquemment accidentelles, avec l'impénétrabilité absolue, ou, pour mieux dire, avec l'étendue impénétrable, qui constitue la matière.

« Le tact vous donne l'idée de solide; la vue et les autres sens vous donnent l'idée des autres qualités premières et secondes. Mais quoi! s'écrie M. Cousin, est-ce qu'il n'y a que ces qualités? est-ce qu'en même temps que les sens vous donnent le solide, la couleur, la figure, la mollesse, la rudesse, etc., vous ne croyez pas que ce ne sont pas là des qualités en l'air, mais bien des qualités de quelque chose qui est réellement, et qui, parce qu'il est, est solide, dur, mou, a une couleur, une figure, etc? Vous n'auriez pas l'idée de ce quelque chose, si les sens ne vous donnaient l'idée de ces qualités; mais vous ne pouvez avoir l'idée de ces qualités sans l'idée de ce quelque chose d'existant; c'est là la croyance universelle, laquelle implique la distinction des qualités et du sujet de ces qualités, la distinction des *accidens* et de la *substance*. Que celle-ci soit matérielle ou spirituelle, elle ne nous est donnée ni par les sens, ni par la conscience; c'est une révélation de la raison dans l'exercice des sens et de la conscience. »

Il faut sans doute distinguer la substance de ses accidens, ou propriétés accidentelles : mais la question est de savoir, et se réduit à savoir, si, dans une substance il n'y a que deux choses, comme je le crois; des propriétés acci-

dentelles, et quelque chose d'invariable, soit qu'on l'appelle substance ou propriété essentielle, mais qui, dans les corps, tombe sous les sens, ou plutôt en vertu de quoi les corps touchent les sens : ou bien, s'il y en a trois, savoir, des propriétés accidentelles, une ou plusieurs propriétés essentielles, et enfin une substance, ou quelque chose qui, même dans les corps, n'affecte point les sens, ce qui serait contraire à mon opinion.

M. Cousin ne fait aucune mention des propriétés essentielles, sans lesquelles néanmoins la substance ne peut ni se concevoir ni être. Il semble n'admettre dans les corps que des propriétés accidentelles qui seules touchent les sens, et une substance qui ne peut être saisie que par la raison pure : il s'écarte ainsi de la question comme de la vérité.

Voici une autre difficulté sur la substance considérée comme distincte des propriétés essentielles qui la constituent.

« Je souhaiterais, dit Locke, que ceux qui appuient si fort sur ce mot *substance*, prissent la peine de considérer si, en l'appliquant, comme ils le font, à Dieu, cet être infini et incompréhensible, aux esprits finis, et aux corps, ils le prennent dans le même sens et y attachent la même idée; et si, dans ce cas, il ne s'ensuivra pas que Dieu, les esprits finis et les corps, participant en commun à la même nature de *substance*, ne diffèrent les uns des autres que par la différente modification de cette substance? S'ils disent qu'ils appliquent le mot de *substance* à Dieu, aux esprits finis, et à la matière, en trois différentes significations, et qu'il a trois différentes idées absolument distinctes, ils nous rendraient service de vouloir bien nous faire connaître ces trois idées. »

Puisqu'il est impossible de se faire aucune idée de la substance comme sujet, comme soutien des qualités, soit du corps, soit de l'esprit; à plus forte raison, ceux qui

l'envisagent ainsi ne pourraient-ils pas dire, si la substance de l'esprit et celle du corps diffèrent ou non en quelque chose.

Il suffirait d'ailleurs, pour prouver que l'esprit est immatériel, et indépendant du corps quant à son existence, de démontrer clairement qu'il n'a aucune des qualités de la matière, ou que celle-ci ne peut ni sentir ni penser; en un mot, que l'intelligence et l'impénétrabilité s'excluent mutuellement, et qu'ainsi elles ne peuvent pas être unies en un même sujet. Mais cela n'empêcherait pas que le sujet des qualités du corps ne pût être le même que celui des attributs de l'âme; comme l'impénétrabilité de l'or est la même que celle de l'eau.

Quelques philosophes, et Spinoza entre autres, ont prétendu qu'effectivement il n'y a qu'une substance, laquelle peut être modifiée d'une infinité de manières différentes, et que cette substance est Dieu. En sorte que Dieu, l'âme humaine, et le monde matériel ne sont au fond qu'une seule et même chose.

Si ces philosophes, si du moins quelques-uns d'entre eux, et Spinoza surtout, ont voulu dire, comme il le paraît, qu'il n'y a en réalité dans ce vaste univers qu'*un seul être indivisible*, et que cet être unique est Dieu; ce serait employer trop mal son temps que de prendre la peine de démontrer l'absurdité d'une pareille extravagance, qui se réfute assez d'elle-même.

S'ils ont entendu qu'il y a autant d'êtres distincts que nous pouvons l'imaginer, mais qu'ils ne diffèrent point les uns des autres par leur nature intime, ou le fond même de leur substance, ce que d'ailleurs on ne pourra jamais prouver; qu'importe, pourvu qu'en effet ils diffèrent par ce que nous appelons leurs attributs essentiels, qui constituent *pour nous* leur essence absolue, et leur substance même, puisque nous ne voyons rien au delà.... que des mots vides

de sens? Qu'importe, dis-je, s'il y a effectivement entre Dieu et un caillou toutes les différences caractéristiques qui distinguent pour nous ces deux êtres?

Quoi qu'il en soit, l'opinion de M. Cousin est beaucoup plus favorable à l'hypothèse de Spinoza, que celle de Locke, ou que la nôtre, avec laquelle le spinosisme est inconciliable.

Ce qui importe en tout ceci, est de bien distinguer dans toute substance autre que Dieu, deux choses, l'une qui peut changer et qui en effet varie sans cesse; l'autre qui reste au fond toujours la même, soit qu'on la nomme substance ou propriété essentielle, soit que dans les corps elle tombe ou ne tombe pas sous les sens.

DE L'ESSENCE DES CHOSES, EN GÉNÉRAL.

§ 1^{er}.

La philosophie avait autrefois adopté certains êtres créés par l'imagination de l'homme, dont elle avait fait comme autant de petits dieux, devant lesquels elle se prosternait en quelque sorte, et qui faisaient l'objet de ses plus sérieuses et de ses plus profondes méditations. Mais, malgré l'espèce d'immortalité qu'on leur attribuait, le flambeau de l'expérience et celui de la saine raison les ont fait pour la plupart évanouir comme des ombres.

Parmi ces êtres métaphysiques, étaient en première ligne les *essences* des choses, desquelles dérivait toutes leurs propriétés; et, quoique ces dernières fussent périssables ou changeantes, les essences, *existant de toute éternité*, étaient indestructibles et absolument inaltérables. Chaque corps, ou plutôt chaque espèce de corps, avoit une essence particu-

lière : le bois de chêne, par exemple, ou un chêne entier avec ses branches et ses racines, ou l'espèce d'arbre appelé chêne, avait une essence que rien ne pouvait ni corrompre, ni détruire.

Supposons cependant qu'un chêne, et même que l'espèce entière soit actuellement dévorée par les flammes, et se réduise ainsi, partie en cendre, substance composée d'une infinité d'autres, partie en différens autres corps, et principalement en carbone, qui, se combinant avec une des parties constituantes de l'air, se convertira en gaz acide carbonique, dont la nature est fort différente de celle du carbone, de la cendre, et surtout de l'arbre appelé chêne : que deviendra l'essence de celui-ci dans toutes ces métamorphoses ?

Le fait est que la chimie moderne a fait subir aux corps tant de transformations, et leur a fait si souvent changer de nature, tantôt par ses décompositions, ses analyses, tantôt par ses combinaisons nouvelles, que toutes ces entités, ne sachant plus que devenir, ont entièrement abandonné le monde savant, pour se réfugier dans le cerveau de quelques métaphysiciens idéalistes, qui ne s'occupent point de sciences physiques.

Suivant eux, non seulement les idées des genres et des espèces, et toutes les autres idées générales, mais surtout celles de ces rapports simples qu'on nomme *vérités nécessaires*, représentent les essences des choses ; et ces essences, ou les objets de ces idées universelles, quels qu'ils soient, sont des réalités, des êtres qui existent réellement hors de notre entendement. De là le nom de *réalistes*, qu'on a donné aux partisans de cette doctrine, qui a été celle de Platon, et que M. Cousin trouve en partie vraie, en partie fausse.

« Locke déclare expressément que ce qu'on appelle général et universel est un ouvrage de l'entendement, et

que l'essence réelle n'est pas autre chose que l'essence *nominate*.

» La force du réalisme réside dans les idées générales qui impliquent invinciblement l'existence extérieure de leurs objets ; ce sont les idées générales, universelles et nécessaires.

» Le nominalisme pense que les idées générales ne sont que des mots ; le réalisme pense que les idées générales supposent quelque chose de réel : des deux côtés, égale vérité, égale erreur. Oui, sans doute, il y a un très-grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets sans impliquer aucune existence ; et en ce sens le nominalisme a raison. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui supposent l'existence réelle de leur objet : le réalisme s'appuie sur cette base, qui est incontestable. »

Pour prouver ce qu'il avance, M. Cousin cite un exemple, un seul exemple, et qui est fort suspect, à savoir l'exemple de l'espace, ou du vide absolu.

D'abord, *l'espace* et *le temps* sont des êtres si essentiellement différens de tous les autres, qu'il est certainement plusieurs choses que l'on peut affirmer d'eux, et qu'on ne pourrait dire d'aucun autre ; en sorte que, quel que soit le fait que l'on veuille prouver, on ne doit jamais se prévaloir de l'exemple de ces êtres métaphysiques. En second lieu, il n'est même aucun genre de chose dans lequel on puisse les ranger ; car ils ne sont, ou ne paraissent être, ni substances, ni propriétés, ni phénomènes, ni rapports, ni essences : et il est bien singulier de vouloir démontrer que certains êtres ont une réalité hors de nous, par l'exemple de l'espace, qui, d'une part, n'a rien de commun avec ces êtres, quels qu'ils soient, et de l'autre, ne paraît avoir lui-même aucune réalité.

Mais, en supposant même que l'espace fût un être réel, et qu'il ne formât point, avec *le temps*, une catégorie à part, il ne pourrait pas encore être pris pour exemple dans le cas dont il s'agit; et c'est ce que je veux prouver par un argument direct, ou, pour mieux dire, par une simple observation, très-facile à saisir.

Le mot *espace* a deux significations. Souvent on entend par là, ou la place qu'un corps occupe, ou l'intervalle qui le sépare des autres corps qui l'avoisinent. Ici, un *espace*, ou l'espace, en général, est une étendue non matérielle et limitée, considérée indépendamment de sa figure, de la grandeur de ses dimensions, en un mot, de tout ce qui pourrait la différencier des autres espaces; ou, pour mieux dire, c'est le rapport commun qu'ont entre eux tous les espaces particuliers : et, dans ce sens, il est de la dernière évidence, M. Cousin en conviendrait lui-même, que l'espace en général n'a pas plus de réalité que l'homme, que l'arbre, que le livre en général.

Plus souvent encore, du moins en métaphysique, on entend par espace *l'immensité*, qui renferme tous les espaces relatifs et particuliers, et qui ne forme qu'un seul être, un seul tout, dont les espaces déterminés ne sont que des portions. Or, dans ce sens, il n'y a point d'espace *en général*, pas plus qu'il n'y a d'univers en général, de Dieu en général; et ainsi, supposé que l'espace soit un être réel, l'idée de *l'espace en général*, qui se réduit ici à l'idée de *l'espace*, n'est point une idée générale : cette idée est, au contraire, toute particulière; c'est-à-dire qu'elle est celle d'un être particulier, et si particulier, qu'il est seul de son genre.

Ainsi, dans le premier sens, *l'idée* de l'espace en général est une *idée générale*; mais *l'objet* de cette idée, ou l'espace en général, n'a aucune réalité : et dans l'autre sens, *l'espace en général*, puisqu'on se sert de cette expression impropre,

est à la vérité, du moins par hypothèse, *un être réel* ; mais *l'idée* de l'espace en général *n'est pas une idée générale*.

La preuve de M. Cousin n'est donc fondée que sur un exemple mal choisi, et sur un paralogisme, ou, si l'on veut, sur une équivoque.

En général, l'école sensualiste, c'est lui qui le dit, est nominaliste, et l'école idéaliste est réaliste.

C'est peut-être une preuve qu'en général, le sens commun est du côté des sensualistes.

Qu'est-ce en effet que le philosophe idéaliste ? C'est, pour l'ordinaire, celui qui prend pour des êtres réels les abstractions de son esprit, et pour des notions communes et des idées innées les préjugés de son enfance ; qui, au lieu d'analyser l'esprit humain pour remonter jusqu'à la première cause des idées, suppose, contre toute raison, qu'elles préexistent dans l'entendement, et admet ainsi des phénomènes sans cause ; qui croit que l'homme pense et médite avant que de sentir ; qui refuse d'en croire le témoignage des sens, et a plus de confiance dans le raisonnement, cette *machine défectueuse*, comme l'avoue Descartes, que dans l'expérience ; qui voit des mystères en de certaines choses qui s'expliquent tout naturellement par une analyse facile, quelquefois par les seules lois de la physique et les propriétés de la matière ; enfin qui méprise le simple bon sens, et ne prend pour guide que son imagination, qui le séduit et l'égare.

De même que les fictions de l'Arioste ont plus de charme que les propositions d'Euclide, l'idéalisme en a peut-être plus que le sensualisme, surtout lorsqu'il est exposé dans un style plus ou moins agréable et plein de chaleur, comme l'est presque toujours celui des hommes à imagination. Mais la philosophie des sensualistes, malgré les erreurs graves que ceux-ci ont commises, est en général plus saine, plus vraie, et beaucoup plus propre à former le jugement

que celle des idéalistes, qui est remplie de divagations.

§ 2.

Nous avons vu qu'une substance n'est rien de plus, pour notre intelligence, qu'une collection de propriétés, unies entre elles et formant un seul tout. Renfermons-nous encore ici dans la sphère de l'observation, et disons que l'essence d'une chose n'est rien de plus que l'ensemble des propriétés qui la font être ce qu'elle est, ou qui entrent nécessairement dans l'idée que nous nous en formons.

Nous appelons *propriétés*, en général, les différens caractères par lesquels les substances se manifestent à nous, c'est-à-dire par lesquels nous les connaissons et les distinguons les unes des autres; et ainsi nous comprenons sous cette commune dénomination tout ce qu'on entend d'ordinaire par qualités, manières d'être, attributs, modes et accidens; manières d'agir, ou, pour mieux dire, principes d'action, facultés et puissances.

On peut, d'après ce que nous venons de dire, distinguer deux sortes de propriétés : les unes sont essentielles, les autres ne sont qu'accidentelles. Celles-ci pourraient être changées ou détruites dans la substance qui en est douée, sans que sa nature en fût aucunement altérée. Les premières, au contraire, constituent elles-mêmes l'essence des choses, qui ne pourraient les perdre sans changer de nature, sans cesser d'être ce qu'elles sont.

Parmi les propriétés des corps, il en est une qu'ils possèdent tous, et dont ils ne peuvent jamais être dépouillés; c'est l'étendue impénétrable, ou autrement dit, l'impénétrabilité.

Toutes les propriétés des corps, à l'exception de l'étendue impénétrable, peuvent être considérées, tantôt comme accidentelles, tantôt comme essentielles; parce que

chaque corps, ou chaque espèce de corps, peut être envisagé, tantôt isolément, ou comme individu, et tantôt comme faisant partie d'une classe ou d'un genre qui renferme plusieurs individus ou plusieurs espèces : ainsi, la couleur jaune, la ductilité et une grande pesanteur, sont des qualités essentielles à l'or ; mais ces propriétés, et plusieurs autres, ne sont qu'accidentelles dans les métaux en général, puisqu'ils pourraient encore subsister sans elles comme substances métalliques : tandis que d'autres propriétés, qui constituent l'essence des métaux en général, et qui, conséquemment, leur sont communes, ne sont qu'accidentelles dans les corps en général, dont la seule propriété commune et essentielle est l'étendue impénétrable.

« *L'accident*, dit Hobbes, est une propriété du corps avec laquelle on l'imagine, ou qui entre nécessairement dans le concept qu'il nous imprime. »

L'accident, ou la propriété accidentelle, est, au contraire, à ce qu'il me semble, celle sans laquelle un corps, sous le point de vue où nous l'envisageons, ne laisse pas d'être ce qu'il est, ou qui n'entre pas *nécessairement* dans l'idée que nous en avons : c'est ainsi que la figure extérieure et le mouvement ne sont que des manières d'être accidentelles dans l'or, considéré comme or : c'est ainsi, comme je le disais tout à l'heure, que toutes les propriétés particulières à l'or, telles que la ductilité, la couleur, ne sont que des accidents dans la *matière* en général, dont on conçoit l'existence indépendamment de toutes ces propriétés.

« L'accident qui donne le nom à son sujet, est ce qu'on appelle l'*essence*. »

Cela ne serait vrai tout au plus qu'à l'égard des corps envisagés sous certains points de vue : par exemple, la pesanteur est l'essence des corps graves ; la sphéricité l'essence de la sphère. Mais quelle est la propriété particulière qui donne à l'or, aux métaux, aux autres corps, les noms

qu'ils portent? Ce qui constitue l'essence des métaux, c'est l'impénétrabilité avec d'autres propriétés qui les différencient de toutes les substances non métalliques. L'essence de l'or, comme métal particulier, se trouve dans les propriétés précédentes, et dans certaines propriétés particulières qui distinguent l'or des autres métaux. Au reste, ce n'est peut-être ici qu'une dispute de mots; car il me paraît vraisemblable que Hobbes a voulu dire seulement, que l'essence des choses n'est rien que l'ensemble de leurs propriétés caractéristiques, et qui ne sont toutes en effet qu'accidentelles dans la matière en général.

« Qu'est-ce que l'essence d'un corps, demande un autre philosophe (1)? C'est une disposition d'où procèdent ses actions, ou une aptitude à y produire ses mouvemens. »

Cette définition n'est peut-être pas très-claire, supposé qu'elle soit juste. Mais il est de fait, qu'une propriété essentielle est une disposition en vertu de laquelle une substance agit ou se comporte de telle ou telle manière, dans telle ou telle circonstance; et que l'essence d'un corps consiste dans l'ensemble de toutes ses propriétés essentielles, c'est-à-dire de toutes celles qui le caractérisent: et, quoique ces propriétés se rencontrent également, les unes dans tels corps, les autres dans tels autres corps particuliers, elles ne se trouvent réunies, à tel degré, ou en telle proportion, que dans celui-là seul que l'on considère; c'est par là qu'il est ce qu'il est, et qu'il diffère de tous les autres.

Ces propriétés extérieures, ces qualités, ces attributs par lesquels nous connaissons et distinguons les unes des autres, les différentes espèces de corps, constituent ce que Locke appelle leur *essence nominale*, qu'il distingue, et fait dériver d'une essence plus intime, qu'il nomme *essence*

(1) Tophail.

réelle, mais que nous ne pouvons connaître. « L'essence nominale de l'or, c'est cette idée complexe que le mot *or* signifie, comme vous diriez un corps jaune, d'une certaine pesanteur, malléable, flexible et fixe. L'essence réelle, c'est la constitution des parties insensibles de ce corps, de laquelle ces qualités et toutes les autres propriétés de l'or dépendent. »

L'*essence réelle* d'un corps consiste, d'une part, dans la grosseur, la figure et l'impénétrabilité de ses atomes, ou principes constituans, qui sont immuables; et de l'autre, dans la proportion de ces principes, l'arrangement des molécules, tant intégrantes que constituantes, leur affinité réciproque, et autres circonstances, qui peuvent varier à l'infini. Car c'est de tout cela que dépendent ses propriétés connues et, conséquemment, son *essence nominale*.

Il y a donc dans chaque corps des propriétés connues qui constituent son essence nominale, et des propriétés que nous ne pouvons connaître, lesquelles constituent son essence réelle; et puisque l'essence nominale dépend de l'essence réelle, que par conséquent un changement dans l'une entraîne ou suppose un changement dans l'autre, quoique nous ne sachions pas en quoi consiste celui de l'essence réelle; on peut, sans s'arrêter à cette distinction, dire qu'en général, ce qui constitue l'essence d'un corps, c'est l'ensemble des propriétés, soit extérieures et visibles, soit internes et tout-à-fait inconnues, qui le font être ce qu'il est, et agir comme il le fait toujours dans telles et telles circonstances données.

§. 3.

Quelqu'un dira peut-être, que ce qui constitue l'essence d'une chose, ce sont, non pas seulement les propriétés qui

la font être ce qu'elle est, mais celles sans lesquelles elle cesserait d'exister.

Rien n'est plus vrai. Mais il faut faire attention que le mot d'existence, et, par suite, celui d'essence, ou de propriété essentielle, peuvent être pris en deux sens, l'un absolu, l'autre relatif. Dans le sens absolu, exister, c'est être, n'importe de quelle manière; et en ce sens, une chose ne cesserait d'exister qu'autant qu'elle serait anéantie. Dans le sens relatif, exister, c'est être sous telle ou telle forme déterminée; et une chose cesse d'exister en perdant cette forme, et conséquemment en cessant d'être ce qu'elle était. Par exemple, qu'un vase de porcelaine soit brisé, qu'un arbre soit mis en pièces ou consumé par le feu, qu'un animal ou qu'un homme perde la vie; ces différens corps cesseront d'exister dans le sens relatif, mais sans perdre pour cela leur existence absolue, puisqu'aucun d'eux ne se trouvera réellement anéanti.

Maintenant, l'essence absolue d'une chose est en effet la propriété sans laquelle elle perdrait son existence absolue, ou serait anéantie; et dans ce sens, quelles que soient les différences caractéristiques qui distinguent les corps les uns des autres, l'impénétrabilité seule est l'essence de chacun d'eux, en sorte que l'essence de l'or, par exemple, ne diffère point de celle de l'eau. Mais dans le sens relatif, ce qui constitue l'essence d'un corps, c'est, comme nous l'avons dit, l'ensemble des propriétés qui le distinguent de tous les autres, jointes à l'impénétrabilité : car, bien qu'en perdant l'une ou l'autre de ces propriétés, il ne cesserait pas pour cela d'exister absolument, il perdrait néanmoins son existence relative, c'est-à-dire qu'il n'existerait plus sous la même forme dans les mêmes circonstances, et qu'ainsi il changerait de nature et d'essence.

Il résulte de ce qui précède, que, dans la définition que nous avons donnée de l'essence des corps, nous n'avons

entendu parler que de leur essence relative , et non de leur essence absolue , ou des propriétés sans lesquelles ils cesseraient tout-à-fait d'exister.

Mais il est à remarquer que, quant à la matière, ou aux corps en général, il n'y a aucune distinction quelconque entre leur essence relative et leur essence absolue : car, bien qu'un corps particulier puisse perdre sa forme, ou changer de nature, sans pour cela cesser d'être absolument, un corps en général ne pourrait pas perdre la sienne, ne pourrait pas cesser d'exister comme tel, c'est-à-dire, comme substance matérielle, sans perdre aussi son existence absolue, sans être anéanti.

Ainsi donc, soit dans le sens relatif, soit dans le sens absolu, l'étendue impénétrable est l'essence de la matière; puisque, sans cette propriété, la matière, non seulement cesserait d'exister comme matière, mais cesserait tout-à-fait d'exister : du moins n'avons-nous aucune raison de croire le contraire.

Remarquez que dans la matière en général, l'essence réelle et l'essence nominale ne sont aussi qu'une seule et même chose.

Comme on a appelé propriétés accidentelles celles qui ne sont point essentielles, il s'ensuit, que les mêmes propriétés qui sont essentielles dans le sens relatif peuvent n'être qu'accidentelles dans le sens absolu : c'est ainsi que la dureté et l'éclat du diamant sont des propriétés essentielles *relativement* à cette substance, et ne sont que des propriétés accidentelles dans les corps en général.

Quant aux propriétés qui constituent la nature de l'âme, il s'agirait de savoir, si elles ne sont toutes essentielles que dans le sens relatif, d'où il suivrait qu'elles ne seraient en effet que des propriétés accidentelles, soit du cerveau, soit de quelque autre partie du corps; ou bien, si, parmi ces propriétés, il s'en trouve une au moins qui soit essen-

tielle dans le sens absolu, ou sans laquelle la substance de l'âme, non seulement n'existerait plus comme substance intelligente, mais n'existerait en aucune manière ou serait anéantie ; auquel cas il est évident qu'elle serait immatérielle.

Quoique l'âme soit pourvue d'un grand nombre de propriétés ; que celles-ci subissent des changemens très-notables, et qu'il y ait aussi de très-grandes différences d'une âme à l'autre ; nous serions fort embarrassés si nous devions faire une distinction entre son essence nominale et son essence réelle, et dire en quoi consiste en général cette dernière.

DE L'ESSENCE DE LA MATIÈRE, OU DES CORPS EN GÉNÉRAL.

L'essence, ou la propriété essentielle de la matière, ou des corps en général, est celle qui est le plus communément désignée sous le nom d'*impénétrabilité*. C'est une propriété absolue ; que tous les corps affectent de la même manière et qu'ils possèdent au même degré. C'est cette propriété essentielle, générale et absolue qui constitue véritablement la matière ; et, pour nous, les mots matérialité et impénétrabilité sont parfaitement synonymes.

Cette propriété consiste en ce que deux corps ou deux points matériels s'excluent mutuellement du même lieu, c'est-à-dire, en ce qu'ils ne peuvent point occuper la même place dans le même instant ; de sorte que l'un ne peut prendre la place de l'autre qu'en le déplaçant ; ou bien, en ce qu'un corps, supposé d'une densité absolue, ne saurait être réduit à un moindre volume, même par l'action de forces infiniment grandes.

C'est sur l'impénétrabilité de la matière qu'est fondée la résistance, ou la force mécanique des corps : c'est par elle principalement, et peut-être par elle seule, qu'ils agissent sur nous, ou les uns sur les autres, et qu'ils manifestent leur existence. Mais, pour cela, il faut qu'ils soient en mouvement; car l'impénétrabilité n'agit point à distance, c'est-à-dire au delà de certaines limites dans lesquelles elle se trouve renfermée, et qui constituent l'étendue des corps : elle n'agit qu'au contact et par le choc. Telle est l'idée que nous avons de la matière considérée indépendamment de ses qualités accidentelles, c'est-à-dire de celles qui peuvent changer, augmenter, diminuer, ou être détruites, sans que les corps cessent d'exister ou d'être des substances matérielles.

Les corps sont cependant pénétrables en apparence; parce que leurs particules ne se touchent pas rigoureusement, du moins dans tous les points, de manière à ne laisser entre elles aucun vide : en sorte que ces particules, lorsqu'une force quelconque agit sur elles, tantôt se rapprochent, et tantôt s'écartent les unes des autres; ou bien elles ne font que se déplacer, en conservant les mêmes distances respectives; et quelquefois aussi, sans s'écarter ni se rapprocher, ni changer de position, elles permettent à d'autres corps de se placer dans les intervalles qui les séparent. Mais en aucune circonstance possible, les molécules élémentaires de la matière ne peuvent se pénétrer les unes les autres, et elles renferment toujours la même quantité de matière sous le même volume.

Néanmoins plusieurs philosophes pensent que la matière n'est réellement pas impénétrable, et que deux corps qui se combinent chimiquement, lorsque leur volume diminue par cette combinaison intime, se pénètrent réciproquement : qu'à la vérité les corps résistent lorsqu'ils viennent à se toucher; mais que cette résistance n'est point absolue,

et que, par des forces mécaniques suffisantes, ou d'autres moyens qui ne sont pas à notre portée, deux corps de même volume, quoique d'une densité absolue, pourraient occuper en même temps le même espace, le même lieu, et chacun d'eux être réduit à la moitié, au dixième, au centième de son volume, à un point mathématique. Enfin, ils admettent, comme une juste conséquence de ce principe, qu'un corps, quelque petit qu'on le supposât, pourrait, en se dilatant, croître indéfiniment, sans jamais présenter aucun vide, sans cesser de former une substance continue et sans pores.

Descartes et la plupart des physiciens regardent, non sans raison, cette hypothèse comme très-absurde.

Mais Descartes lui-même, tout en admettant que la matière est impénétrable, fait consister son essence dans la seule étendue, dans l'étendue abstraite que considèrent les géomètres, et cette opinion n'est pas mieux fondée que celle qui précède.

L'idée que nous nous formons d'un corps, considéré indépendamment des propriétés qui le distinguent de tous les autres, est celle d'une force qui, renfermée dans des limites déterminées, ne diminuent point du centre à la circonférence, et n'agit pas non plus à distance, ou au delà de ces limites, mais seulement au contact, où cette force est invincible. Or, c'est à cette propriété, c'est à cette force elle-même qu'on a donné le nom d'impénétrabilité.

Maintenant, de même qu'il ne nous serait pas possible de concevoir qu'une force, ou un phénomène, ou quoi que ce fût, pût véritablement exister, sans exister au moins un certain temps, ce qui constitue sa *durée*; il nous serait également impossible de concevoir qu'une chose qui a quelque réalité hors de notre entendement, pût exister sans être quelque part, sans occuper un certain espace, et c'est ce qui constitue son *étendue*. La durée et l'étendue

semblent donc être les conditions de l'existence de tous les êtres. Ainsi, quand je dis que la matière consiste dans la seule impénétrabilité, j'entends que cette impénétrabilité est étendue, car elle ne peut pas ne pas l'être; et conséquemment l'impénétrabilité et l'étendue impénétrable ne sont pour moi qu'une seule et même chose. Descartes soutient, au contraire, que l'impénétrabilité n'est qu'une suite de l'étendue, et qu'elle en dérive nécessairement : en sorte que, quand il dit que la matière consiste dans la seule étendue, c'est comme s'il disait, en effet, qu'elle consiste dans l'étendue impénétrable. Nous arrivons ainsi, par des voies opposées, au même résultat, et nous sommes d'accord en ce point, que la matière est une étendue impénétrable. Mais il y a entre nous cette différence, que j'attribue tout à l'impénétrabilité, et que l'étendue, selon moi, n'a rien de plus réel que la durée; au lieu qu'il ne place la réalité que dans l'étendue, et qu'il ne fait non plus mention de l'impénétrabilité, que si elle n'existait pas, ou qu'elle ne fût rien. En faisant voir sur quoi son opinion est fondée, qu'il me soit permis de dire un mot en faveur de la mienne.

Lorsque deux corps, par le mouvement de l'un ou de l'autre, ou de tous les deux, se disputent, en quelque sorte, un même lieu, d'où ils s'excluent mutuellement par leur impénétrabilité, il faut de nécessité qu'ils subissent un changement quelconque dans leur état de mouvement ou de repos; et souvent, outre ce changement dans leur mouvement local, ils éprouvent par la même cause, ou une altération dans leur forme, ou un mouvement vibratoire, ou quelque autre modification inaperçue, mais qui sera sentie par le corps qui l'éprouve, si ce corps est doué de sensibilité. C'est donc par leur impénétrabilité que les corps agissent les uns sur les autres, qu'ils se font sentir et qu'ils manifestent leur existence.

Descartes ne disconvient point de cela : mais il prétend que les corps n'agissent sur l'organe extérieur du toucher qu'autant que leurs particules, conservant entre elles un repos relatif, forment un corps plus ou moins dur et solide, ou tout au moins un corps fluide mais concret, ce qui n'est pas vrai, ou du moins n'est pas démontré; et il imagine qu'un corps d'une liquidité parfaite, c'est-à-dire, selon lui, un corps dont les parties seraient excessivement petites et s'agiteraient dans tous les sens avec une extrême vitesse, n'opposerait aucune résistance à nos mouvemens, ce qui est manifestement faux : enfin il semble croire que c'est par les sens seuls que nous jugeons de l'existence des corps, ce qui n'est point exact. Car, quoique nous ne sentions plus, comme il le dit lui-même, ceux qui agissent sur nous d'une manière continue, nous pouvons cependant nous assurer de leur existence par l'obstacle qu'ils opposeront, en vertu de leur impénétrabilité, à nos mouvemens libres et volontaires, par conséquent à notre volonté elle-même, si nous voulons en faire l'épreuve. Or cette résistance qu'ils opposent, soit à nous, soit à des corps inanimés et insensibles, n'est point du tout en raison de leur dureté, mais uniquement en raison de leur quantité ou de leur densité : de sorte que, si l'air, par exemple, ne résiste que faiblement aux corps qui se meuvent à la surface de la terre, ce n'est point parce que ses parties sont détachées les unes des autres et en mouvement, c'est parce que sa quantité est extrêmement petite relativement à l'espace qu'il occupe.

De ce que la dureté relative des corps n'est qu'une propriété accidentelle, comme la figure, la couleur, etc. ; et de ce qu'il croit que la matière ne résiste, en vertu de son impénétrabilité, que sous la forme d'un corps concret, il en conclut donc qu'il n'y a que la seule étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'essence ou

la nature du corps en général. D'où il suit que l'espace pur, ou ce que nous appelons le vide, lequel a les trois dimensions de l'étendue, est un véritable corps.

Le néant ne pouvant avoir aucun attribut qui soit réel, et l'étendue étant une réalité, selon Descartes, il s'ensuit, dit-il, que l'espace est une substance. C'est ce que je lui accorde sans difficulté; car, en effet, une substance, celle des corps, par exemple, dépouillée de tous ses accidens, et de l'impénétrabilité, ou en général de ses propriétés essentielles, est une chose tout aussi creuse que l'espace ou le vide absolu; et, dans ce sens, on peut également dire que le temps est une substance, puisqu'il a pour attribut la durée, et que le temps est à la durée, ce que l'espace est à l'étendue. Le fait est que la durée et l'étendue ne sont, comme je l'ai dit, que les conditions de l'existence des choses, et que, considérer une chose en faisant abstraction de toutes ses propriétés, c'est en effet considérer seulement les conditions de son existence, sans avoir égard à la chose elle-même, ou aux propriétés qui la constituent et la caractérisent.

Quoi qu'il en soit, de ce que l'espace serait une substance, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût un corps, à moins qu'on ne démontrât qu'il est impénétrable, et que ses parties ont la propriété de pouvoir toucher et être touchées; ce qu'il est du moins impossible de prouver par l'expérience; d'autant que Descartes convient lui-même que l'espace, quoique ne présentant aucun vide, n'oppose pas plus de résistance aux corps proprement dits, que s'il était entièrement vide de matière. Comment donc prouvera-t-il que l'espace est impénétrable? par la métaphysique, par un raisonnement abstrait! Tenons-nous sur nos gardes.

L'espace, n'étant rien de réel, selon moi, n'est ni impénétrable, ni susceptible de mouvement; et par consé-

quent, ses parties ne peuvent ni toucher les corps ou en être touchées, ni se toucher les unes les autres, quoiqu'elles soient contiguës. Car (pour briser l'équivoque, qui est l'arme avec laquelle les métaphysiciens remportent si souvent une injuste victoire) je ferai observer que j'entends ici par *se toucher*, agir à la manière de deux corps qui exercent l'un sur l'autre une mutuelle impulsion.

Maintenant, Descartes prouve bien que les parties de l'espace, qui sont nécessairement contiguës, ou plutôt continues, car elles n'en forment qu'une, se touchent réciproquement : mais en prenant le mot *toucher* en ce sens, il est clair que les parties du temps, qui se suivent sans interruption, se touchent pareillement, sans qu'on puisse en inférer néanmoins que le temps soit une chose matérielle.

« Que l'espace, dit-il ensuite, soit un être de raison ou un être réel, cela n'importe : dans cet être on peut distinguer par l'imagination plusieurs parties d'une grandeur déterminée et figurée, dont l'une n'est point l'autre ; en sorte que l'imagination peut en transférer l'une en la place de l'autre, sans qu'on en puisse pourtant imaginer deux à la fois dans le même lieu : on n'en saurait concevoir en aucune manière deux se pénétrer mutuellement : on ne peut pas comprendre qu'une partie d'une chose étendue pénètre une autre partie qui lui soit égale, sans comprendre en même temps que l'étendue qui est au milieu de ces deux parties est ôtée ou anéantie : or une chose réduite au néant n'en saurait pénétrer une autre : ainsi, on peut démontrer, selon moi, que l'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue. »

Je nie que nous puissions en idée transporter une partie de l'espace d'un lieu dans un autre, c'est-à-dire la concevoir en mouvement ; et par cela même il est très-vrai qu'on ne saurait comprendre comment deux portions de l'espace pourraient occuper un même lieu ; de même qu'il serait

impossible de comprendre comment deux jours entiers pourraient être compris dans un même espace de temps dont la durée ne serait que de vingt-quatre heures : mais on ne peut certainement pas conclure de là que l'espace soit impénétrable ; ou il faudra dire aussi que le temps est impénétrable ; car il l'est en effet dans le même sens.

Je ne comprends pas non plus comment un corps réel et d'une densité absolue pourrait être réduit à la moitié ou au tiers de son volume par une compénétration de ses parties, c'est-à-dire comment les parties de la matière, quelque mobiles, pourraient se pénétrer mutuellement : et, en prenant ainsi le mot *pénétrabilité* dans un sens positif, pour signifier une propriété en vertu de laquelle deux corps ou deux points matériels pourraient coïncider, j'avoue que l'espace aussi bien que le corps est entièrement dépourvu de cette propriété : mais de là je n'inférerai pas qu'il a, comme lui, la qualité contraire, c'est-à-dire qu'il est impénétrable ; pas plus que je n'inférerai de ce que le temps n'est pas une chose solide, qu'il est une chose liquide, ou de ce qu'il n'est point dur qu'il est mou. Car du moment que je conçois l'espace ou le vide comme n'étant rien de réel, je le conçois par là même comme n'étant susceptible ni de mouvement, ni de pénétration, ni de résistance. Mais quand on dit qu'il est pénétrable, on prend ce mot dans un sens négatif, pour faire entendre que l'espace ne jouit pas de cette propriété réelle et positive qu'on nomme impénétrabilité, et qu'en conséquence, il n'oppose aucune résistance aux corps qui sont réellement impénétrables et en mouvement ; ce qui me paraît la chose du monde la plus claire et la plus manifeste.

« Si la matière, dit Bayle, n'est matière que parce qu'elle est étendue, il s'ensuit que toute étendue est matière. Or, ajoute-t-il, nous n'avons point d'idée de deux sortes d'étendue. »

J'accorde le dernier point, quoique l'idée que j'ai de l'étendue ne soit pas la même que celle qu'il s'en est formée; et je conviens encore avec lui « qu'on ne peut dire de l'étendue de la matière qu'elle diffère d'aucune autre sorte d'étendue par l'impenétrabilité. » Car, par exemple, bien que dans la matière l'impenétrabilité soit comme surajoutée à l'étendue, ou plutôt l'étendue à l'impenétrabilité, l'étendue des corps en elle-même ne diffère pas pour cela de celle de l'espace; pas plus que la durée d'un événement ne diffère par sa nature de celle du temps qui le sépare d'un autre événement : l'impenétrabilité ne met donc aucune différence entre l'étendue des corps et celle de l'espace; et ainsi ce n'est point par l'étendue, mais bien par l'impenétrabilité, que la matière est distinguée de l'espace. Je soutiens donc avec raison, que ce n'est point l'étendue qui constitue les corps, et que c'est par l'impenétrabilité seule que la matière est matière. Je réponds par là à une proposition téméraire que Bayle exprime ainsi : « L'on vous défie de marquer aucun attribut différent de l'étendue par lequel la matière soit matière. »

Sur quoi s'appuie-t-il pour hasarder un pareil défi? Sur ce que 1^o l'impenétrabilité des corps, selon lui, ne peut venir que de l'étendue, et que nous n'en saurions concevoir que ce fondement; 2^o sur ce que nous concevons *clairement*, que toute étendue, quelle qu'elle soit, a des parties distinctes, *impenétrables*, et séparables les unes des autres.

J'ai déjà fait observer qu'à l'idée d'impenétrabilité se rattache naturellement celle d'étendue, et qu'il nous serait impossible d'imaginer un point physique, un point impenétrable, privé de toute étendue. Mais cela n'est point réciproque : parlez à l'homme le plus ignorant et le moins intelligent de la largeur, de la profondeur, de l'étendue d'un espace, d'une capacité quelconque, par exemple de

la cavité d'un tonneau vide, il vous entendra parfaitement : mais, quand il aurait tout l'esprit de Bayle, vous aurez quelque peine à lui faire comprendre que cette cavité est impénétrable, et qu'elle ne l'est que parce qu'elle est étendue. Enfin, lorsqu'il en sera convaincu, si vous êtes parvenu à le convaincre, tâchez de lui persuader, qu'il ne pouvait pas avoir l'idée d'étendue, sans avoir en même temps celle d'impénétrabilité, et qu'il *concevait clairement*, que l'étendue de cette cavité est composée de parties impénétrables : si vous parvenez à lui faire croire des choses aussi étranges, je conviendrai de tout ce qu'on voudra, et je croirai moi-même que je n'y vois goutte en plein midi. En attendant, je regarderai comme très-certain, que ce n'est point l'étendue, mais la seule impénétrabilité qui constitue l'essence de la matière.

« L'impénétrabilité ne peut venir que de l'étendue, nous n'en saurions concevoir que ce fondement. » Sur quoi je remarquerai en premier lieu, que c'est une bizarrerie et une sorte d'inconséquence que de donner pour fondement à une propriété que l'on regarde comme absolue, une prétendue qualité qui, en supposant qu'on pût la considérer comme telle, n'est du moins que relative et n'a rien de fixe, ce qui est incontestable. Qu'en second lieu, l'impénétrabilité ne peut pas avoir d'autre fondement que la substance dont elle est la manière d'être et qui nous est inconnue, supposé que cette substance soit une chose distincte de sa propriété essentielle, ce qui n'est pas vraisemblable; et que, par conséquent, l'impénétrabilité n'a pas, pour nous, d'autre fondement qu'elle-même.

Ne creusez donc pas plus avant; car au delà de cette propriété essentielle et fondamentale, sur laquelle toutes les autres s'appuient, vous ne trouverez plus rien, j'entends, rien de réel; car, non plus que la durée, l'étendue

n'est pas une réalité, et la substance, distinguée de l'étendue et de l'impénétrabilité, n'est qu'une chimère.

DE LA SUBSTANCE DES CORPS.

Il y a une différence très-grande, et qu'il importe de remarquer, entre l'impénétrabilité et les autres propriétés des corps : c'est que celles-ci ne peuvent subsister sans la première, dont elles ne sont toutes, en effet, que différens modes, différentes manières d'être ou d'agir; au lieu que l'impénétrabilité, inaltérable de sa nature, ne suppose aucune propriété particulière, et qu'il n'en est pas une sans laquelle elle ne puisse subsister. Elle a ainsi le caractère qui distingue pour nous la substance de ses accidens, d'où il semble résulter que c'est elle-même qui constitue, non seulement la nature ou l'essence, mais la substance même des corps.

Supposé que, par la toute-puissance de Dieu, un corps soit dépouillé de son étendue et de son impénétrabilité, auquel cas ce corps, perdant sa nature, perdrait aussi son existence matérielle; la question est de savoir si la substance de ce corps elle-même ne se trouverait point par là anéantie, ou, en d'autres termes, si sa substance est autre chose que son impénétrabilité, ou sa matérialité; enfin si dans la matière il n'y a qu'une chose, à savoir l'étendue impénétrable, comme je le crois, ou s'il y en a deux, l'impénétrabilité et la substance; tellement que si Dieu substituait dans un corps la faculté de penser à l'impénétrabilité, le même être, qui était d'abord matière brute, devînt ensuite intelligence pure.

Comme, d'un côté, il nous est impossible de concevoir aucune forme, ou modification, ou propriété accidentelle,

sans nous représenter en même temps quelque chose qui est modifié, ou qui est revêtu de ces formes, de ces propriétés ; et que, d'un autre, nous voyons à chaque instant ces propriétés accidentelles des corps s'altérer et périr même tout-à-fait, sans que les corps, c'est-à-dire sans que d'autres propriétés cessent pour cela d'exister; nous en tirons, à notre insu, la conséquence, peut-être trop générale, et sans distinguer assez soigneusement les propriétés essentielles des propriétés accidentelles, que toutes, sans exception, sont des formes diverses d'un même être, que nous appelons substance; desorte que l'idée de substance, qui en ce sens ne peut être que très-confuse, semble être plutôt un préjugé qu'une notion commune : et toutefois la plupart des philosophes ont adopté la même conséquence, par la raison peut-être, qu'ils ont donné le nom de propriété à l'étendue impénétrable, comme à toutes celles qui ne sont que des modifications de celle-ci, et qu'il leur paraît clair que le néant ne saurait être modifié, ne saurait avoir aucune qualité, aucun attribut; ce qui est bien vrai, mais ne peut s'entendre que des propriétés accidentelles. Car, pour l'étendue impénétrable, que nous sommes bien loin de concevoir comme la forme d'un être qui pourrait exister sans elle, ou sous une autre forme, il faudrait commencer par démontrer *a priori*, qu'elle n'est elle-même qu'accidentelle relativement à la substance, c'est-à-dire qu'elle est à la substance ce que le mouvement et la figure, par exemple, sont à l'étendue; enfin qu'elle n'est pas elle-même la substance, le sujet ou le soutien de toutes les autres qualités des corps, et qu'elle ne peut pas subsister par elle-même.

Quand on dit que le néant n'a et ne peut avoir aucune propriété, et qu'on en conclut que toute propriété suppose un sujet, une substance, on a raison si l'on n'entend parler que d'une simple modification ou d'une propriété accidentelle; car il est clair que ce qui n'est rien ne peut éprouver

aucun changement, et que pour être modifié, il faut être, il faut exister. Mais si l'on veut parler des propriétés essentielles et constituantes des choses, la question change. Car on ne peut en aucune manière comparer l'étendue impénétrable à la forme extérieure d'un corps, qui est périssable; et, quoiqu'il soit bien vrai que là où se trouve l'impénétrabilité, là n'est pas le néant, là est une réalité, une substance; rien ne prouve que cette propriété essentielle n'est pas elle-même cette substance, ou cette réalité.

Ainsi donc, si l'on entend par propriété *tout caractère par lequel un être peut se manifester et se faire connaître*, on peut demander avec beaucoup de raison, s'il n'y a point de propriétés qui puissent subsister par elles-mêmes, et si l'étendue impénétrable, ou l'impénétrabilité, que nous appelons propriété essentielle des corps, ne se trouve point dans ce cas? Et si par propriété l'on entend *ce qui ne peut subsister de soi-même, et sans un sujet*, on peut demander alors si l'étendue impénétrable est une *propriété*, ou s'il ne conviendrait pas mieux de lui donner le nom de substance? Ce qui est certain, c'est que la distinction qu'on met entre la substance et ses accidens, existe aussi entre la propriété essentielle et les propriétés accidentelles, et que cette distinction n'existe pas entre la substance et ses propriétés essentielles.

La difficulté réside en partie dans la terminaison du mot impénétrabilité, qui, en effet, semble indiquer une simple qualité. Mais la substance considérée comme distincte des propriétés essentielles qui la constituent ne serait-elle pas elle-même représentée comme une qualité, si, au lieu de la nommer substance, on l'appelait *substantialité*? et, si l'on distingue l'impénétrabilité de la chose impénétrable, ou la matérialité de la matière, ne devra-t-on pas aussi distinguer la substantialité de la chose substantielle, ou de

la substance elle-même; et alors où s'arrêtera-t-on? où trouverons-nous enfin la substance toute seule?

Consultons l'expérience. Elle nous apprend que la rondeur d'une boule de cire ne peut pas subsister sans la cire, ou sans une substance quelconque, qu'il n'est pas possible de confondre avec cette manière d'être; au lieu que cette substance peut perdre sa forme sans cesser pour cela d'exister; et qu'il en est de même de toutes les autres modifications et de toutes les propriétés accidentelles des corps.

Mais quant à l'impenétrabilité, comme elle est, par le fait, inséparable de la substance des corps, nous ne pouvons pas dire si elle ne pourrait pas subsister sans une chose qui en fût distincte comme la cire l'est de sa forme, et si, dans le cas où les corps perdraient leur impenétrabilité et leur étendue, il resterait une substance, un être réel. Le bon sens nous dit seulement, que cette substance dépouillée de ses propriétés essentielles paraît n'être qu'une chimère; et la réflexion nous porte à croire que cette chimère fut enfantée par un préjugé, provenant de l'habitude où nous sommes de voir des corps subsister après avoir perdu quelques-unes de leurs propriétés, et du penchant naturel que nous avons à généraliser nos idées. En sorte qu'on se persuade aisément, quand on n'y réfléchit pas, qu'un corps dépouillé même des propriétés sans lesquelles il est impossible de concevoir son existence, serait encore quelque chose; et ensuite, quand on examine cela avec attention, au lieu de revenir sur ses pas, et de se défaire d'un préjugé qui embarrasse, en se met l'esprit à la torture pour savoir en quoi consiste ce quelque chose, qui n'est rien.

DES PROPRIÉTÉS GÉNÉRALES DES CORPS.

§ 1^{er}.

Nous avons vu que l'essence relative des corps n'était rien de plus que l'ensemble des propriétés accidentelles qui les distinguent les uns des autres jointes à l'impénétrabilité.

Nous rappellerons, qu'on nomme propriété toute manière d'être ou d'agir qu'une substance affecte constamment dans les mêmes circonstances, toute disposition qui la rend ou susceptible d'être modifiée de telle ou telle manière, ou capable de produire tel ou tel effet, dans telles circonstances déterminées : de façon que, ces circonstances étant connues, si cette disposition, ou cette propriété l'est également, on peut être certain que la substance qui en est douée produira dans une autre ou subira elle-même l'effet qu'on avait prévu.

Les propriétés les plus générales des corps sont, la mobilité, la pesanteur, les affinités et antipathies, ou les attractions et les répulsions, chimiques, calorifiques, électriques et magnétiques; la porosité et la densité, qui sont en raison inverse l'une de l'autre, la solidité et la fluidité, la dureté et la mollesse, la ductilité, la fragilité, l'élasticité, et quelques autres du même genre.

Certaines propriétés, renfermant quelque principe de mouvement, agissent comme par elles-mêmes, quoique nécessairement, sans avoir besoin d'être mises en jeu par un mouvement communiqué; telles sont, par exemple, la pesanteur, l'électricité, le magnétisme : on les nomme *actives*, par une extension du mot, et parce qu'il existe une sorte d'analogie entre elles et notre activité propre, qui toutefois en diffère essentiellement, en ce que celle-ci est libre, ou supposée telle.

D'autres, comme l'impénétrabilité, la porosité, la ductilité, sont purement passives; ce sont de simples manières d'être, que l'on conçoit sans y attacher l'idée d'activité nécessaire, ou de tendance au mouvement.

Lorsque nous cessons de considérer les corps en eux-mêmes, ou dans leurs manières d'être et leurs manières d'agir les uns sur les autres, pour les envisager dans les relations ou les rapports qu'ils ont avec nous, ou dans les actions qu'ils exercent sur nos sens; nous leur attribuons d'autres propriétés toutes différentes de celles que nous avons nommées; ce sont la chaleur, la lumière, les couleurs, les saveurs, les odeurs, les sons. Toutefois ces qualités, ou pour mieux dire, ces phénomènes ne supposent point dans les corps qui agissent sur nous des attributs distincts de ceux qui ont été ci-dessus mentionnés; mais ils supposent en nous des propriétés particulières dont les corps bruts sont entièrement dépourvus, et dont ces phénomènes dépendent. En jetant les yeux sur ce papier, il me semble que sa blancheur est une manière d'être qui lui appartient en propre; mais dans le fait, quoique j'aie beaucoup de peine à me le persuader, elle n'est qu'une sensation, qu'un phénomène qui se passe en moi, et qui est principalement dû à une propriété qui me distingue éminemment du corps qui agit sur moi. Ce n'est pas que la sensation que j'éprouve n'ait sa cause efficiente dans le papier que je regarde, et que cette cause ne constitue en lui une véritable propriété; mais cette propriété n'a aucune analogie avec ma sensation, comme je suis porté à le croire. De même que dans le marteau qui frappe une cloche, il n'y a rien qui ressemble aux vibrations que cette cloche effectue en vertu de son élasticité, il n'y a rien non plus dans les objets extérieurs qui ressemble aux sensations, aux phénomènes qui se passent en nous en vertu de nos diverses manières de sentir. Il n'y a dans un grain de poivre rien qui ressemble à la sensation

qu'il produit sur la langue, comme il n'y a rien dans l'aiguillon d'une guêpe qui ressemble à la douleur qu'elle nous cause en nous piquant.

Cette vérité, long-temps perdue de vue, avait été reconnue par plusieurs philosophes de l'antiquité, et entre autres par Démocrite et par Leucippe. Nous donnerons un exposé succinct de leur doctrine sur ce point.

« Il y a, en général, trois grandes classes de phénomènes bien distinctes. Les premiers se passent hors de nous : ils dépendent et des propriétés passives des corps et de leurs élémens, et de la manière dont ils agissent les uns sur les autres : ce sont les phénomènes physiques proprement dits. D'autres s'opèrent en nous, c'est-à-dire dans notre entendement; ils naissent en quelque sorte de l'action réciproque ou du rapport de nos sensations entre elles : on les nomme idées. Enfin la troisième classe tient le milieu entre les deux autres; ces phénomènes ne se passent entièrement ni hors de nous ni en nous; ils sont produits par l'action des corps matériels sur nos organes : ce sont nos sensations.

« Or nous attachons naturellement ces sensations, que d'ailleurs nous ne considérons point comme telles, aux objets mêmes qui les produisent, et nous disons qu'ils sont lumineux, colorés, sapides, odorans, sonores. Les couleurs, les odeurs, etc., sont ainsi regardées comme des *qualités* particulières inhérentes aux corps, et tout-à-fait distinctes de celles qui pourraient résulter du volume, de la figure, de la disposition et du mouvement de leurs particules.

» Mais on peut attribuer ces prétendues qualités des corps à l'action qu'ils exercent sur nous, d'après la figure de leurs atomes et autres circonstances, comme aussi d'après la nature de nos organes, qui eux-mêmes déterminent tel ou tel mouvement particulier dans les corpuscules d'une même espèce, et ont ainsi une prédisposition à recevoir

telle ou telle impression, à produire avec les objets qui les frappent tel ou tel effet. Ces qualités, ou plutôt ces phénomènes, n'existent donc point dans les corps; ils n'existent pas non plus dans la pensée; mais ils naissent, en quelque sorte, du mélange et de l'action réciproque des objets extérieurs, agissant par l'intermédiaire de quelque fluide subtil, et de l'âme, qui n'est elle-même qu'un composé de parties ignées qui circulent dans tout le corps. »

« Il n'y a réellement hors de nous, dit Hobbes, rien de ce que nous appelons image ou couleur. Cette image ou couleur n'est en nous qu'une apparence du mouvement, de l'agitation ou du changement que l'objet produit sur le cerveau, sur les esprits, ou sur la substance renfermée dans la tête.

» Comme dans la vision tout se passe dans celui qui voit, de même dans toutes les conceptions qui nous viennent des autres sens, le sujet d'inhérence n'est point l'objet, mais l'être qui sent.

» Ainsi tous les accidens ou toutes les qualités que nos sens nous montrent comme existant dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences : il n'y a rien réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvemens par lesquels ces apparences sont produites. »

Locke ne s'exprime pas moins clairement sur ce sujet. « On doit distinguer dans les corps deux sortes de qualités. Premièrement, celles qui sont entièrement inséparables du corps, en quelque état qu'il soit, et qui sont de telle nature que l'esprit les regarde comme également inséparables de chaque partie de matière, lors même qu'elle est trop petite pour que nos sens puissent l'apercevoir. Ces qualités, que je nomme *qualités originales et premières*, sont l'impénétrabilité, l'étendue, la figure, le mouvement et le repos.

» Il y a en second lieu des qualités auxquelles je donne le nom de *qualités secondes*, et qui dans les corps ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire certains effets, comme de changer la constitution des autres corps, et de produire en nous diverses sensations, par le moyen de leurs *qualités premières*, c'est-à-dire par la grosseur, la figure, la contexture, le mouvement de leurs parties insensibles.

» Les idées des premières qualités des corps ressemblent à ces qualités, et les exemplaires de ces idées existent réellement dans les corps; mais les idées ou sensations produites en nous par les secondes qualités, ne leur ressemblent en aucune manière, et il n'y a rien dans les corps mêmes qui ait de la conformité avec ces idées. Ce qui est doux, bleu ou chaud en nous, n'est autre chose dans les corps auxquels on donne ces noms, qu'une certaine manière d'être ou d'agir des particules insensibles dont ils sont composés. »

Il résulte de ce qui précède, que les corps ne sont réellement pas ce qu'ils nous semblent être, ou tels que nos sens nous les représentent. Mais il ne faudrait pas en conclure, que leur nature ou leur essence ne nous est pas connue. Car ce n'est point directement par nos sens que nous jugeons de leur étendue et de leur impénétrabilité, qui seules constituent l'essence de la matière, et qui sont tout-à-fait indépendantes de la nature de nos organes. Il y a plus; c'est que ni la vue, ni l'ouïe, ni l'odorat, ni le goût, ni même le toucher dans certains cas, ne nous suggèrent aucune idée d'étendue impénétrable, et que néanmoins nous concevons très-clairement que les corps n'agissent sur nos sens que par leur impénétrabilité.

En dernière analyse, la matière n'est que l'étendue impénétrable modifiée par la figure et la grosseur de ses atomes.

Nous jugeons de l'impénétrabilité, non par aucun de nos sens proprement dits, quoique la matière n'agisse sur eux que par son impénétrabilité, et qu'ainsi tous nos sens ne sont que des modifications du toucher; mais bien par l'obstacle que les corps opposent à nos mouvemens, comme aussi par l'action mécanique qu'ils exercent les uns sur les autres : et c'est le mouvement lui-même qui nous donne l'idée d'étendue, et par suite, celle d'extériorité. Nous n'aurions donc aucune idée d'*impénétrabilité* ni d'*étendue*; ni par conséquent aucune notion de substances *matérielles* existant *hors* de nous, si nous n'étions pas capables de mouvement.

Quant aux qualités secondes, elles dépendent, comme nous l'avons dit, de nos différentes manières de sentir, qui ne nous révèlent absolument rien sur la nature des corps; en sorte que, quand même nous aurions dix mille organes ou sens différens, ce qui nous procurerait dix mille espèces de sensations différentes, nous ne serions pas pour cela en droit de supposer un seul attribut, une seule qualité de plus dans la matière.

§ 2.

Si, avec le vulgaire, nous rapportions nos propres sensations aux corps qui les produisent, en imaginant qu'ils sont rouges ou bleus, doux ou amers, chauds ou froids; si nous confondions ces prétendues qualités avec l'étendue impénétrable, en admettant que l'idée de cette dernière propriété s'acquiert, comme les autres, par les sens extérieurs, et que toutes indistinctement constituent l'essence absolue de la matière : enfin, si, avec cela, nous supposions qu'il peut y avoir des intelligences douées d'organes tout différens que les nôtres; nous pourrions croire qu'il y a aussi dans les corps des qualités que nous n'apercevons

point, et, par suite, qu'il existe des substances qui n'affectent aucun de nos sens, qui sont pour nous comme si elles n'étaient pas, et qui néanmoins se manifestent à ces intelligences, bien que par leur nature elles ne pussent se former aucune idée d'étendue ni d'impénétrabilité. Mais cette supposition, fondée sur des erreurs grossières, et sur une de ces conjectures en l'air qui doivent être bannies de la saine philosophie, serait tout-à-fait frivole.

Je crois avoir, par cette observation, réfuté à l'avance celle que fait sur le même sujet le philosophe Hemsterhuis, lequel s'exprime ainsi :

« Il ne me paraît guère probable que la matière soit ce que nos physiciens rigides nous font accroire; puisque les idées des attributs que nous lui supposons, ne résultent que du rapport qui se trouve entre quelques effets et nos organes.

» Qu'est-ce que la matière? Ce qui est visible, ce qui est impénétrable ou solide, ce qui est sonore. Sont-ce là des qualités essentielles de la matière, des parties, des faces de son essence? Sans aucun doute. Mais si vous aviez été aveugle, vous n'auriez pas parlé du visible, et votre matière ne l'aurait pas été. Si vous étiez sourd, vous n'auriez pas parlé du sonore, et votre matière ne l'aurait pas été. Vous voyez par là que, dans ces cas, la matière aurait eu des qualités essentielles, ou des faces inconnues pour vous, mais qui ne l'auraient pas été pour ceux qui, doués de la vue ou de l'ouïe, auraient pu savoir que ces qualités ou ces faces s'y trouvaient. Auriez-vous bien jugé dans ces cas, si vous aviez dit que la matière n'est qu'impénétrable, parce que vous n'auriez eu que du tact? N'auriez-vous pas mieux raisonné, en disant : la matière ne me paraît impénétrable que parce que j'ai du tact; si j'avais d'autres façons d'apercevoir, elle me paraîtrait tout autre; si elle pouvait agir sur moi par cent mille moyens,

par cent mille organes différens , je serais affecté par elle de cent mille façons différentes : elle aurait pour moi cent mille attributs pour la définir : de là s'ensuit , que le nombre de fois que je puis avoir une idée différente de la matière , ou plutôt de l'essence , dépend du nombre de mes organes et de mes moyens ; et comme je puis supposer un nombre indéfini d'organes et de moyens , la matière , ou l'essence , serait différemment perceptible un nombre indéfini de fois ; et par conséquent la matière , ou plutôt l'essence , a une infinité d'attributs. Où en sommes-nous donc avec nos quatre ou cinq attributs de la matière , ou plutôt de l'essence ? Le premier attribut essentiel d'une chose , c'est d'être. Les autres attributs essentiels sont ses rapports avec les différens genres de choses qu'elle n'est pas ; et comme les choses qu'elle n'est pas peuvent être infinies en nombre , ses rapports le peuvent être de même ; et par conséquent une essence , ou une chose quelconque peut avoir une infinité d'attributs essentiels. Vous voyez par là la pauvreté de l'idée que nous attachons au mot matière.

» Supposons qu'un homme destitué de l'organe du tact donnât de même le nom de matière à toute essence qui aurait des rapports avec ses organes ; il est évident que l'impénétrabilité n'entrerait plus dans la définition de la matière. Supposons qu'un aveugle donnât de même le nom de matière à toute essence qui aurait des rapports avec ses organes , l'étendue ne serait plus un attribut de la matière. Dans le premier cas , quelle idée se faire d'une matière sans impénétrabilité ! dans le second , quelle idée se faire d'une matière sans étendue ! »

Hemsterhuis , après avoir ainsi tâché de rendre probable l'existence dans la matière de plusieurs propriétés *essentielles* autres que celles qui nous sont connues , et qui , n'étant pas de nature à tomber sous nos sens , ou pour mieux dire , à affecter des organes tels que les nôtres , seraient

immatérielles à notre égard : il fait une autre observation, de laquelle il faudrait conclure de deux choses l'une; ou qu'il y a dans la matière organisée quelque propriété qui nous est inconnue au moyen de laquelle l'action réciproque de l'ame et du corps devient possible et se conçoit; ou, ce qui revient au même, qu'il y a dans l'ame quelque chose de matériel, au moyen de quoi cette action du corps sur l'ame et de l'ame sur le corps s'expliquerait également bien.

« Lorsqu'on a démontré que l'ame n'est pas matière, on a démontré que l'ame n'est pas essence, en tant que l'essence a du rapport au tact et à la vue.

» Nous avons appris à appeler matériel et physique tout ce dont nous avons des idées distinctes et individuelles; et si nous avons de telles idées de ce que nous appelons immatériel, nous appellerions cet immatériel même physique et matériel.

» Une essence, par une qualité qui ne saurait se manifester à nous par aucun de nos organes actuels, peut agir sur une autre essence tellement, que cette autre essence manifeste son rapport à nous par quelqu'un de nos organes; et il est très-possible que ce que nous appelons essence immatérielle puisse agir sur ce que nous appelons essence matérielle.

» Une chose ne peut agir sur une autre chose, qu'en ayant un rapport à cette autre chose : elle ne peut avoir un rapport à une autre chose, qu'en tant qu'elle a une ou plusieurs qualités communes avec cette autre chose : par conséquent elle ne saurait agir sur une autre chose, qu'en tant qu'elle a une ou plusieurs qualités en commun avec cette autre chose.

» L'ame et le corps sont deux choses totalement différentes pour nous : par conséquent ils ont des qualités différentes, en tant que nous les connaissons.

» Or l'ame et le corps agissent l'un sur l'autre récipro-

quement : par conséquent l'ame et le corps doivent aussi avoir une ou plusieurs qualités en commun , que nous ne connaissons pas.

» Mais il a été prouvé plus haut , que deux choses , par une qualité inconnue , peuvent agir l'une sur l'autre tellement , que ces choses se manifestent à nous par leurs qualités connues.

» Par conséquent l'ame , par ses qualités inconnues , qu'elle a en commun avec le corps , agit sur le corps tellement , que le corps manifeste ses qualités connues , et *vice versa*.

» Le rapport qui est entre un nerf ou le cervelet et l'ame , dérive , suivant la démonstration , d'une qualité , modification ou manière d'être commune à l'ame et au nerf , ou au cervelet. Le nerf ou le cervelet , comme nerf ou cervelet , est une essence composée. Les qualités qu'elle peut avoir en commun avec l'ame , elle les a comme composées , puisque sans cela l'ame pourrait agir de même sur toute matière qui ne serait ni nerf ni cervelet ; ce qui n'est pas. Or le nerf ou le cervelet se décompose par la mort ; par conséquent les qualités qu'il a , comme composé , sont détruites ; par conséquent son rapport avec l'ame est détruit , mais l'ame reste.

» Nous avons trouvé 1° que nos organes ne nous trompent pas , mais qu'ils nous représentent , d'un côté , plusieurs qualités essentielles des essences , et de l'autre , le vrai rapport que les choses ont entre elles , en tant qu'elles sont analogues à nos organes ; 2° que ce que nous appelons matière , n'est que l'essence en tant qu'elle est analogue à nos organes ; 3° qu'il y a des essences qui sont autre chose que ce que nous appelons matière ; 4° que nous avons des perceptions de plusieurs qualités d'essences immatérielles , aussi vraies et aussi sûres que le sont les idées que nous avons de plusieurs qualités d'essences matérielles ; 5° de

quelle façon il est aisé de concevoir comment ce que nous appelons immatériel agit sur la matière. »

S'il est vrai que, pour agir l'un sur l'autre, l'esprit et le corps doivent avoir quelque qualité commune, il en résulte évidemment que les qualités du corps organisé, ou du cerveau, et celles de l'esprit appartiennent à une même nature de substance, ou que l'esprit n'est qu'un résultat de l'organisation du corps : car il n'est pas possible qu'une même qualité dérive de deux substances essentiellement différentes.

§ 3.

Quoi qu'il en soit, il paraît certain que les propriétés des corps, bruts ou organisés, tant actives que passives, et leurs différentes manières d'agir sur nos sens, que nous appelons leurs qualités secondes, dérivent toutes des propriétés mêmes des particules dont ils se composent, des dispositions diverses que celles-ci ont entre elles, et de l'action attractive ou répulsive qu'elles exercent les unes sur les autres, laquelle d'ailleurs n'est probablement que l'effet d'une impulsion.

Cependant une particule matérielle, prise isolément, ne peut avoir que trois propriétés essentielles, qui sont l'étendue impénétrable, le volume et la figure. Ces deux dernières, qui dans les corps ne sont que de simples accidens, constituent l'essence relative des atomes. La mobilité, tant dans les corps que dans leurs élémens, n'est jamais qu'accidentelle; c'est la propriété par laquelle un corps ou un point matériel peut changer de place ou se mouvoir, lorsqu'il y a été sollicité par une force quelconque.

Depuis long-temps, Ecphante, de Syracuse, philosophe pythagoricien, avait dit que les premiers principes des choses étaient de petits corps individuels, dont la grosseur,

la figure et la puissance constituaient les différences. Supposons qu'il ait entendu par *puissance*, une force, une propriété, en vertu de laquelle les atomes ou molécules élémentaires tant des corps pesans, que de ces fluides insensibles, subtils, éthérés, incoërcibles, impondérables, qui semblent jouer un si grand rôle dans les phénomènes de la nature, s'attirent ou se repoussent avec plus ou moins d'énergie, suivant les circonstances; son hypothèse ne différera en rien de celle que nous avons exposée, et sera suffisante pour rendre raison de toutes les propriétés des corps. En effet, pour les expliquer toutes, nous n'avons besoin d'autre propriété générale et absolue, que la corporité elle-même, ou l'étendue impénétrable; d'autres propriétés distinctes essentielles, que le volume et la figure; d'autres propriétés relatives et contingentes, que l'attraction et la répulsion; enfin, d'autres manières d'être accidentelles, que le mouvement et le repos.

Et d'abord, rien n'empêche de supposer que les fluides impondérables ne diffèrent des autres corps, que par l'excessive ténuité de leurs atomes, la répulsion mutuelle de ceux-ci, et la vitesse comme infinie dont ils sont constamment animés. L'un de ces fluides, le *calorique*, ou principe de la chaleur, est regardé comme la cause principale de toute fluidité; c'est la force répulsive qui empêche le contact immédiat des molécules des corps.

La porosité, la densité, la solidité, la dureté, la ténacité, la ductilité, l'élasticité et plusieurs autres propriétés du même genre, ne sont toutes que relatives et ne supposent qu'un assemblage de points matériels unis par l'affinité, mais tenus à distance par une force répulsive.

L'électricité, le magnétisme, résultent sans doute de la manière dont les fluides impondérables se comportent à l'égard des corps, ce qui pourrait dépendre des propriétés générales de ces derniers, des circonstances particulières

où ils se trouvent placés, de l'action attractive qu'ils exercent au contact sur les molécules de ces fluides, et de la répulsion que celles-ci manifestent les unes envers les autres.

Quant aux qualités sensibles des corps, telles que les saveurs, les odeurs, les couleurs, etc., nous avons prouvé que ce sont des effets résultant de leur action sur nos sens, action qu'ils exercent, ou directement, ou par le ministère de quelque fluide interposé qu'ils modifient de mille manières différentes : or, puisque les propriétés de ces corps sont très-variées, et que chacune d'elles est d'ailleurs susceptible de plus et de moins, on peut très-bien par là expliquer la variété des sensations qu'ils produisent sur nous, ou, ce qui revient au même, rendre raison de toutes les nuances de qualité et d'intensité que l'on remarque dans les couleurs, les odeurs, les sons, etc.

Est-il nécessaire d'admettre plus de deux ou trois propriétés diverses dans les élémens, lorsque nous concevons clairement que de l'assemblage de ces élémens, surtout des élémens hétérogènes, il doit nécessairement résulter des composés doués de propriétés toutes différentes, et qu'il peut en être de même de la réunion de ces composés entre eux, comme en effet l'expérience nous apprend que cela a lieu? De quatre substances simples, le *carbone* (charbon pur ou base du charbon), l'*oxygène*, l'*hydrogène* et l'*azote*, dont pas une n'existe séparément à l'état solide ou liquide (si ce n'est le carbone dans le diamant), de quatre substances seulement, combinées en diverses proportions, sont formées toutes les matières végétales et animales, qui jouissent d'une foule de propriétés particulières tout autres que celles de leurs élémens; et l'on sait aussi combien de composés divers ces matériaux peuvent engendrer par leur union. Enfin, l'air que nous respirons est formé des mêmes élémens, mais en d'autres proportions et dans une combinaison moins intime, que l'acide nitrique. Il n'y a presque

aucune différence de nature entre le sable et le cristal de roche ; et le diamant ne diffère guère du noir de fumée que par la disposition symétrique de ses molécules.

Nous aurions à faire remarquer des choses plus surprenantes encore, et toutefois incontestables, si nous voulions entrer dans quelques détails sur les attributs des êtres vivans, c'est-à-dire des plantes et des animaux. Nous nous bornerons à dire un mot d'une des propriétés du cerveau, la plus étonnante, la plus merveilleuse de toutes les propriétés des corps. Il ne s'agit pourtant que de l'excessive mobilité des parties dont il se compose.

Soit que nous regardions l'âme comme une substance distincte du corps, et la sensibilité physique comme un attribut de cette substance ; soit que cette propriété appartienne à quelque partie du corps, au cerveau, par exemple, et qu'elle ne consiste que dans cette mobilité dont nous parlons, comme le pense le docteur Broussais, ou bien qu'elle en soit essentiellement distincte : il paraît certain, ou du moins vraisemblable : que pour chacune de nos sensations, il y a dans le cerveau, ou dans cette partie de nous-mêmes, quelle qu'elle soit, qui est le siège de l'âme, si elle n'en est pas la substance, un mouvement quelconque, qui est transmis de l'extrémité sentante, comme on l'appelle, jusqu'au cerveau, ou au siège de l'âme. Or nous éprouvons, souvent même dans un très-court instant, une quantité innombrable de sensations diverses : par exemple, je puis éprouver tout à la fois la sensation d'un certain degré de chaleur, celles que procurent l'attouchement d'une surface polie et le chatouillement d'une plume, celles que font naître le parfum d'une rose et la fumée de tabac, celle qu'excite sur la langue le jus d'une orange, celles infiniment variées que produisent et le jeu de plusieurs instrumens de musique, et la voix de différentes personnes qui articulent des mots en chantant ; enfin celles plus nom-

breuses encore qu'on reçoit par la vue de tous les objets qu'on a devant les yeux : et toutes ces sensations, faibles ou fortes, demeurent parfaitement distinctes ! Il doit donc en être de même des mouvemens du cerveau ou qui les constituent, ou qui les produisent, ou tout au moins qui les accompagnent ou les précèdent.

Maintenant on pourrait demander quelle est la nature de ces mouvemens, et s'ils ressemblent à ceux qui s'effectuent hors de nous : on pourrait demander, par exemple, si les mouvemens du cerveau qui représentent les sons ont quelque chose d'analogue aux mouvemens extérieurs qui les produisent, c'est-à-dire, aux vibrations de l'air. C'est sur quoi nous ne saurions répondre, et ce que nous ignorons complètement. Mais il n'importe; tout mouvement intestin, en dernière analyse, étant un changement actuel dans l'arrangement, dans la situation respective des particules, soit simples, soit complexes, d'une substance; il s'ensuit que de simples modifications dans le mouvement des particules de la matière cérébrale peuvent, si non constituer, du moins produire des effets innombrables et diversifiés à l'infini. Qu'y aurait-il donc d'étonnant, après cela, que les propriétés des corps, dont le nombre est très-limité, comparativement au nombre incalculable de ces phénomènes, dépendissent toutes, en dernière analyse, de l'étendue impénétrable, de la grosseur, de la figure, de la mobilité, de l'attraction et de la répulsion de leurs atomes?

DE L'EXISTENCE DE LA MATIÈRE.

§ 1.

Nous apercevons en nous certaines propriétés et facul-

tés, ou plutôt certains phénomènes par lesquels ces propriétés se manifestent; et nous sommes aussi certains de leur réalité que de notre existence même, que ces facultés nous révèlent, pour ne pas dire, qu'elles constituent. De même, nous voyons ou croyons voir hors de nous des êtres qui jouissent de propriétés toutes différentes, ou pour mieux dire, nous sentons encore en nous d'autres phénomènes dont nous rapportons les causes hors de nous, et nous ne doutons pas non plus de l'existence et de l'extériorité de ces causes, que nous appelons corps. Enfin nous apercevons entre ceux-ci, ou entre les phénomènes qui se passent en nous, toutes sortes de rapports, que notre esprit abstrait et généralise pour la plupart, en vertu d'une faculté qui lui est naturelle; et parmi ces rapports, il en est quelques-uns qui semblent à tous les hommes d'une vérité incontestable : nous les appelons *axiomes*.

Ces axiomes, l'existence de nos facultés intellectuelles, et celle des corps, ou d'un monde extérieur à notre pensée, sont des choses vraies à notre égard : ainsi nous regardons comme certain, par exemple, que nous sommes capables de réflexion, qu'il existe réellement des arbres et des minéraux, et qu'un tout est plus grand qu'aucune de ses parties.

Mais ces choses sont-elles également vraies en elles-mêmes, ou par rapport à Dieu? La saine philosophie ne s'occupe point de ces questions oiseuses; et celle-ci d'ailleurs est insoluble : car comment la résoudre, comment démontrer aucune proposition, si nous commençons par mettre en doute ce qui nous paraît évident par soi-même, et sert de fondement à toute démonstration et de critérium comme de principe à tout raisonnement?

On objectera, ou du moins on pourra faire observer que, pour nous-mêmes, l'existence des corps n'a pas la même évidence que ces vérités qu'on nomme axiomes, les-

quelles existent actuellement dans l'entendement, ainsi que les idées que nous avons des corps, soit que ceux-ci existent ou non hors de l'entendement; que nous ne connaissons les corps que par la résistance qu'ils opposent à nos efforts volontaires, c'est-à-dire à notre volonté elle-même, et par les impressions diverses qu'ils font sur nos sens; que nous n'apercevons que ces impressions et le sentiment de ces efforts : qu'ainsi on pourrait supposer que la cause efficiente de ces impressions, si elles en ont une, réside en nous, ou dans notre entendement, bien qu'elles soient indépendantes de notre volonté : que, par conséquent, la réalité ou l'existence des corps, c'est-à-dire des causes de nos sensations en tant que nous les considérons comme étant hors de nous, ou de notre entendement, n'est pas à notre égard d'une vérité incontestable, et ainsi a besoin d'être démontrée. Voici tout ce que j'ai à répondre à ces observations.

Une chose n'est pas plus vraie, pour nous, lorsqu'elle paraît évidente par elle-même, que lorsque le contraire paraît évidemment absurde. Si donc l'existence des corps, ou d'un monde extérieur, n'est pas pour vous évidente par elle-même, supposez que la matière n'existe pas, que vous-même vous n'ayiez point de corps, qu'il n'existe aucun homme, aucun être pensant et matériel autre que vous, et que toutes ces choses, que nous regardons comme des réalités, ne sont que des illusions de votre esprit; les conséquences bizarres, extravagantes, contradictoires, impossibles, qui résulteront de cette supposition, déjà ridicule par elle-même aux yeux du plus grand nombre des hommes, pour ne pas dire de tous, vous paraîtront je crois *évidemment* absurdes pour la plupart : ou du moins pourrez-vous tirer de ces conséquences une masse suffisante de probabilités pour constituer une preuve morale de la réalité d'un monde existant hors de votre pensée. Mais si cette

preuve ne vous satisfait pas, prenez votre parti, et résolvez-vous à demeurer éternellement dans le doute sur tout ce qui existe; car on ne peut rien démontrer à la rigueur en s'appuyant uniquement sur des axiomes, tels que ceux-ci; le tout est égal à toutes ses parties; la partie n'est pas si grande que le tout; et autres vérités de cette nature.

« Que l'idée que nous recevons d'un objet extérieur, dit Locke, soit dans notre esprit, rien ne peut être plus certain, et c'est une connaissance intuitive. Mais de savoir s'il y a quelque chose de plus que cette idée qui est dans notre esprit, et si de là nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous, qui corresponde à cette idée, c'est ce que certaines gens croient qu'on peut mettre en question; parce que les hommes peuvent avoir de telles idées dans leur esprit, lorsque rien de pareil n'existe actuellement, et que leurs sens ne sont affectés d'aucun objet qui corresponde à ces idées. Pour moi, je crois pourtant que, dans ce cas-là, nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute. Car je demande, à qui que ce soit, s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une perception différente, lorsqu'il regarde le soleil pendant le jour, et lorsqu'il pense à cet astre pendant la nuit; lorsqu'il goûte actuellement de l'absinthe et qu'il sent une rose, ou qu'il pense seulement à cette saveur et à cette odeur? Nous sentons aussi clairement la différence qu'il y a entre une idée qui est renouvelée dans l'esprit par le secours de la mémoire, ou qui nous vient actuellement dans l'esprit par le moyen des sens, que nous voyons la différence qui est entre deux idées absolument distinctes. Mais si quelqu'un me réplique qu'un songe peut faire le même effet, et que toutes ces idées peuvent être produites en nous sans l'intervention d'aucun objet extérieur; je lui réponds premièrement, qu'il n'im-

porte pas beaucoup que je lève ou non ce scrupule; car si tout n'est que songe, le raisonnement et tous les argumens qu'on pourrait faire sont inutiles, la vérité et la connaissance n'étant rien du tout : et en second lieu, qu'il reconnaitra, à mon avis, une différence tout-à-fait sensible entre songer qu'on est dans le feu, et y être actuellement. Que s'il persiste à vouloir paraître sceptique, jusqu'à soutenir que ce que j'appelle être actuellement dans le feu, n'est qu'un songe, et que par là nous ne saurions connaître certainement qu'une chose telle que le feu, existe actuellement hors de nous; je réponds que, comme nous trouvons certainement que le plaisir ou la douleur vient par suite de l'application qu'on nous fait de certains objets dont nous apercevons, ou dont nous songeons que nous apercevons l'existence par le moyen de nos sens, cette certitude est aussi grande que notre bonheur ou notre misère, deux choses au delà desquelles la connaissance, ou l'existence n'a aucun intérêt pour nous. »

§ 2.

Tandis que la plupart des philosophes de l'antiquité plaçaient Dieu et l'âme humaine parmi les substances matérielles, ou qu'ils regardaient l'intelligence comme une propriété de la matière, Xénophane, de Colophon (1), donnant dans un autre extrême, nia la réalité des corps comme objets extérieurs.

L'intelligence humaine est une, selon lui, et n'est point distincte de l'intelligence divine, qui remplit tout l'espace. Mais les idées sont des réalités; les corps et toutes leurs propriétés ne sont que des apparences, et n'ont rien de réel hors de notre entendement.

(1) Il fonda l'Éléatisme, ou la secte éléatique, la première sortie de l'école de Pythagore.

Observez, s'il vous plaît, que des apparences, quelles qu'elles soient, sont des phénomènes qui se passent en nous, et que celles dont il s'agit ne sont autre chose que les idées mêmes que nous avons des corps, ou que les sensations qu'ils produisent sur nous, lesquelles sont à leur tour les causes productrices de ces idées. Ces apparences seraient donc elles-mêmes des réalités : les corps existeraient donc réellement, mais non pas hors de notre entendement, de notre intelligence ; d'autant plus que l'intelligence humaine est une et remplit tout l'espace.

Si ces apparences, ces sensations, et les idées qu'elles produisent étaient des êtres réels, placés en quelque sorte dans l'intelligence comme des objets matériels sur la scène du monde, elles naîtraient avec nous en nous, et s'y montreraient toujours. Mais, au contraire, il n'y a point de sensation, et par conséquent point d'idée qui ne soit acquise, et qui n'ait une durée finie, ordinairement fort courte ; elles ne font que se montrer et disparaître, pour se reproduire encore ; mais elles n'ont point d'existence permanente. Elles ne sont donc que de simples phénomènes, et comme tels, elles supposent une cause efficiente quelconque : mais cette cause n'est point en nous ; car ses effets y seraient permanens. Les idées ont originairement leurs causes efficientes dans nos sensations, et nos sensations ont nécessairement les leurs hors de nous. Ce sont ces causes extérieures que nous appelons corps matériels. Soutenir que les corps eux-mêmes ne sont que des apparences, c'est donc confondre l'objet avec la sensation, la cause avec l'effet, ou prétendre qu'il peut y avoir des effets sans cause.

C'est une question fort épineuse, à la vérité, que de savoir comment nous venons à connaître que les causes de nos sensations existent hors de nous, hors de nos sens, hors de notre entendement ; mais, quels que soient les

moyens que la nature nous a donnés pour cela, il est certain que cette connaissance naît et se développe rapidement dans les premiers momens de notre existence. A peine l'enfant est-il né, que la nature produit en lui et malgré lui certains mouvemens organiques, qu'il ne peut pas ne pas sentir. Bientôt il exécute lui-même des mouvemens volontaires : ces mouvemens sont vus et sentis, surtout s'il parcourt avec les mains la surface d'un corps solide, ou qu'il le manie entre les doigts. Ces mouvemens sont répétés par les yeux ; la pensée les reproduit : il acquiert ainsi, avec l'idée de résistance, celle de mouvement, et même des limites dans lesquelles le mouvement se trouve toujours renfermé. Il acquiert donc aussi, et par le même moyen, l'idée d'étendue, qui est inséparable de celle de mouvement. Dès lors, son intelligence embrasse une sphère indéfinie dont il est le centre, et chaque objet lui paraît occuper dans cette sphère une place distincte, d'une étendue déterminée, qui n'est pas la même pour tous, et qu'il mesure par le mouvement de ses mains ou de ses yeux. En comparant entre elles les dimensions des objets, ou des distances qui les séparent, il ne peut plus se les représenter comme sans étendue.

D'un autre côté, si ces objets, quoique étendus, n'étaient que de simples phénomènes, et n'existaient que dans notre ame ; ou si notre ame, comme le veut Xénophane, était elle-même étendue et sans bornes, tous les objets de la nature nous seraient connus ; ils seraient constamment présens à notre pensée, ou du moins à nos sens. Mais l'occultation des corps matériels les uns par les autres, la disparition pour ainsi dire graduelle de ceux qui s'éloignent de nous insensiblement, et une infinité d'expériences, font assez voir la fausseté et le ridicule de cette supposition.

Enfin, le concours de tous les sens et de la raison, le témoignage ou l'assentiment de tous les hommes, l'expérience de chaque instant, une foule d'observations com-

parées et de jugemens inaperçus, les rapports qui nous lient avec les objets extérieurs, dont nous sommes si dépendans ; nous démontrent suffisamment leur réalité, et ne nous permettent pas de douter de leur existence hors de nos sens et de notre intelligence.

De ce principe, *rien ne se fait de rien*, que Xénophane a beaucoup trop généralisé, il a tiré la conséquence, qu'aucune chose, ni substance, ni modification, ne peut naître d'une autre chose ; ce qui, pour abrégé, veut dire, qu'une substance ne saurait passer d'une manière d'être à une autre par l'action d'une cause extérieure quelconque, ou plutôt qu'il n'y a point de causes ; et conséquemment point d'effets. Ainsi un corps actuellement en repos ne pourrait jamais devenir un corps en mouvement, ni un corps en mouvement devenir un corps en repos, ou changer de vitesse, par l'impulsion ou la résistance d'un autre corps ; comme si cela était d'une évidence telle que personne ne pût en douter. Il soutient d'ailleurs, mais par une autre raison, quoique en partant du même axiome, si c'en est un ainsi généralisé, que le mouvement est impossible. En effet, puisque rien ne se fait de rien, le monde est éternel ; or, dit-il, *ce qui est éternel est nécessairement infini*, et ce qui est infini est immobile ; car s'il pouvait changer de lieu, il ne serait pas infini.

Ce qui est éternel est nécessairement infini : oui, en durée ; mais non pas en étendue, comme il le suppose. Car, si le tout est éternel, chacune de ses parties est également éternelle : or ne serait-il pas absurde de soutenir que telle partie du tout, qu'on peut toujours supposer comme infiniment petite, est nécessairement d'une étendue infinie, ou infiniment grande, parce qu'elle est éternelle ?

Si le mouvement n'existe pas, s'il n'y a point de mouvement réel, de mouvement vrai, il est certain, comme le dit Xénophane, que les générations, les altérations, les

naissances, les dépérissemens, les combinaisons, les décompositions, sont des choses impossibles. Il n'y a donc, selon lui, qu'une substance unique, éternelle, infinie, partout la même, immuable, immobile; et cette substance, qui remplit l'immensité de l'espace, est Dieu.

Dieu, l'homme et le monde ne sont donc qu'un seul et même être, et cet être incompréhensible est une intelligence pure, quoique réellement étendue, et en apparence impénétrable; qui souffre accidentellement, quoique rien ne puisse agir sur elle; qui a des idées et des sensations diverses, quoique immuable et partout la même; qui se fait continuellement illusion, en croyant à l'existence extérieure des objets matériels, et même à celle d'un autre Dieu et d'autres hommes; enfin, qui est sans cesse en contradiction ou en lutte avec elle-même, en combattant à outrance des opinions qui lui semblent étrangères, et qui pourtant lui appartiennent, et ont toujours existé dans cette intelligence pure, qui ne s'en aperçoit pas.

Voilà comme un principe erroné, une conséquence d'abord mal déduite, peut amener ensuite des propositions qui révoltent le bon sens. Mais comment l'absurdité même des conséquences n'engagent-elles pas les philosophes à examiner de nouveau, ou même à rejeter, sans examen, les principes d'où ils sont partis? Xénophane prétend que nos sens doivent nécessairement nous tromper sur les lois de la nature, et qu'il ne nous vient de science solide que de la raison. Mais que pouvons-nous attendre de cette raison que nous vante Xénophane, s'il est vrai, comme il l'affirme, qu'elle peut également démontrer que la neige est blanche ou noire? Pour prouver l'excellence de la raison, il fallait du moins en faire un meilleur usage. N'est-ce pas une chose étrange que de mépriser le témoignage des sens, et de vouloir éteindre le flambeau de l'expérience, pour se laisser guider par la seule raison, qui trébuche à

chaque pas? D'ailleurs, sur quoi s'exerce la raison, si ce n'est sur les idées, c'est-à-dire, d'abord sur ce que nos sens nous ont appris, ensuite sur les rapports que nous apercevons entre ces premières idées? Qu'est-ce qui nous confirmera la justesse d'un raisonnement, et souvent même la vérité d'un principe, si ce n'est l'expérience ou le témoignage des sens? J'en conviens, les sens nous trompent quelquefois, ou plutôt, c'est notre jugement qui nous trompe, en se hâtant trop de prononcer sur les principes ou les conséquences de ce qui nous apparaît : ainsi rien de mieux que de consulter la raison sur ce que nous voyons, ou croyons voir hors de nous; mais à quoi cela se réduit-il? à rapprocher une observation actuelle, ou le jugement que nous portons sur un fait, d'une suite d'observations comparées, de conséquences bien déduites, déjà reconnues pour vraies par un pareil examen. Le raisonnement avec l'observation, voilà les deux instrumens que nous possédons pour découvrir ou reconnaître la vérité; tout consiste à savoir les manier.

§ 3.

En admettant que les corps existent comme nous l'imaginons, on fait encore une autre question; on demande s'ils sont conformes, ou s'ils ressemblent aux idées que nous en avons. Par exemple l'idée que j'ai d'une pyramide dont je n'envisage ici que la forme, a-t-elle de la conformité avec une pyramide? L'idée que j'ai d'une sphère d'un pouce, et d'une autre de cent pieds de diamètre, a-t-elle de la ressemblance avec ces solides, quant à la figure et au volume? L'idée que j'ai de la résistance et de l'impénétrabilité de la matière, ressemble-t-elle à ces propriétés?

Je ferai observer ici que toutes nos idées dépendent éga-

lement de deux causes, l'une efficiente, qui est hors de nous, l'autre conditionnelle, qui est en nous, c'est-à-dire dans l'ame. Or nous ignorons quelle est la nature de l'ame, nous ne savons même pas si elle est matérielle ou immatérielle; et cependant nos idées sensibles n'en sont que des modifications produites par l'action des corps extérieurs ou les rapports qu'ils ont entre eux. Nous ignorons pareillement ce que les corps sont en eux-mêmes; nous n'en jugeons et n'en pouvons juger, comme de l'ame, que par les phénomènes qu'ils produisent en nous, et qui sont les seules choses que nous apercevions : comment donc pourrions-nous dire si ces phénomènes, ou les idées que nous avons des corps, ont avec eux quelque conformité? L'observation et l'analogie nous apprennent seulement qu'en général, lorsque les causes conditionnelles de plusieurs phénomènes ne diffèrent point les unes des autres, comme c'est ici le cas, les phénomènes qui en dépendent sont entre eux comme leurs causes efficientes. Le philosophe *Hemsterhuis* fait à ce sujet une remarque fort juste, que nous nous ferons un plaisir de rapporter. C'est ce qu'on pouvait répondre de plus raisonnable à la question dont il s'agit, et nous n'irons pas plus loin.

« Lorsque je vois une boule, l'idée que j'ai de cette boule, est-ce la boule? non; ce n'est que le résultat du rapport de cette boule avec moi, avec mes yeux, mes organes, la lumière, et avec tout ce qu'il y a entre cette boule et moi. Je dirais la même chose d'un cube, d'un cône.

» L'idée de la boule, ou du cube, ou du cône, étant le résultat du rapport que moi, mes yeux et la lumière avons avec la boule, avec le cube, avec le cône; il s'ensuit que dans ces cas, moi, mes yeux et la lumière restant les mêmes, la cause de mon idée du cône, est l'objet que j'appelle cône; celle de l'idée de la boule, est l'objet que j'appelle boule; celle de l'idée du cube, est l'objet que j'appelle

cube : et par conséquent , l'idée du cube est au cube , comme l'idée de la boule est à la boule , et comme l'idée du cône est au cône ; par conséquent , il y a entre les idées la même analogie qu'entre les choses ; et en raisonnant sur les idées , les conclusions que je tire de ces raisonnemens seront également analogues à celles que je tirerais des raisonnemens que je ferais sur les choses mêmes..... Le premier homme qui a fait une montre , a commencé par les idées qu'il avait d'un ressort , d'une roue , d'un levier ; et en composant ces idées , en raisonnant sur elles , il en est résulté une montre imaginaire. Il a réalisé ce résultat ; et voilà une montre véritable : c'est une grande difficulté vaincue ; car si les idées ne représentaient pas parfaitement ce que les choses sont entre autres , il y aurait eu l'infini contre un à parier , que la réalisation des idées de cet homme n'eût pas produit une montre réelle , et il serait absolument impossible qu'il existât aucune production du génie de l'homme. Si le ressort n'était pas tel en effet que l'idée le fait paraître à l'homme , si ses idées de la roue ou du levier étaient fausses , l'idée de la montre , qu'il a composée de ces idées , serait absurde , et ne pourrait être réalisée : or , cet homme réalise la montre , elle est telle qu'elle l'était dans ses idées ; par conséquent , le ressort , la roue et le levier , sont tels qu'ils l'ont paru à cet homme. »



DE LA SUBSTANCE ET DE L'ESSENCE DE L'ÂME.

§ 1^{er}.

Trois opinions diverses partagent les philosophes sur la nature de l'âme.

Les uns pensent que l'âme est une substance distincte du

corps et affranchie de toute condition de matérialité.

D'autres disent qu'elle n'est qu'une qualité sur-ajoutée à la matière; qu'elle suppose, comme l'électricité, et en général comme toutes les qualités accidentelles des corps, une relation entre leurs parties, et qu'elle n'est qu'un résultat de l'organisation animale portée à un très-haut degré: ce qui supposerait peut-être dans la matière une propriété particulière que développerait l'organisation, mais qui dans les corps bruts ne se manifesterait point, du moins sous les formes de sensibilité et d'intelligence.

Enfin la plupart des philosophes anciens et quelques-uns des modernes avaient imaginé que l'ame, sans être une substance immatérielle, ne laissait pas que d'être indépendante du corps humain: ils la regardaient comme une substance douée de quelque propriété particulière et d'une activité propre; invisible par son excessive ténuité et répandue dans toute la nature: l'organisation animale ne faisait que modifier l'action de ce fluide subtil, qui pénétrait tous les corps.

Je me borne à faire observer pour le moment, que, quelles que soient les raisons que l'on fasse valoir contre l'immatérialité de l'ame, son existence, comme substance immatérielle, distincte et indépendante du corps, ne présente en elle-même aucune difficulté.

En effet; si une substance n'est que l'ensemble de différentes propriétés qui se soutiennent les unes les autres, on ne voit pas pourquoi les propriétés affectives et intellectuelles de l'ame, unies entre elles, ne constitueraient pas une substance distincte du corps, comme celles que nous reconnaissons dans un corps brut constituent une substance indépendante des facultés de l'ame.

Et si l'on veut absolument que la substance soit un être distingué de ses attributs, de ses qualités, et que celles-ci ne soient toutes que de simples formes dont la corruption

n'entraînerait pas celle du sujet ; on peut encore admettre, sans aucune invraisemblance, que la substance qui est douée des facultés de sentir et de penser, n'est pas la substance qui est étendue, impénétrable, figurée, mobile ; puisque celle-ci n'est pas mieux connue que la première, et que toutes deux ne manifestent leur existence que par leurs attributs : en sorte que tout paraît égal de part et d'autre, comme l'a fort bien observé Locke, dans le passage que je vais transcrire.

« Puisque nous n'avons aucune idée ou notion de la *matière*, que comme de quelque chose dans quoi subsistent plusieurs qualités qui frappent nos sens ; nous n'avons pas plutôt supposé un sujet dans lequel existe la faculté de penser, que nous avons une idée aussi claire de la substance de l'esprit que de la substance du corps ; celle-ci étant supposée le *soutien* des idées simples qui nous viennent de dehors, sans que nous connaissions ce que c'est que ce soutien-là ; et l'autre étant regardée comme le *soutien* des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par expérience, et qui nous est aussi tout-à-fait inconnu. Il est donc évident, que l'idée d'une substance corporelle dans la matière est aussi éloignée de nos conceptions, que celle de la substance spirituelle, ou de l'esprit. Par conséquent, de ce que nous n'avons aucune notion de la substance spirituelle, nous ne sommes pas plus autorisés à conclure la non existence des esprits, qu'à nier par la même raison l'existence des corps. »

Cependant, bien que personne ne doute qu'il y ait des corps, nous avons besoin, pour croire qu'il n'en est point qui puissent penser, ou, en d'autres termes qu'il existe des êtres pensans qui n'aient rien de matériel, qu'on nous le prouve, soit par des raisons métaphysiques, des démonstrations rigoureuses, ce qui n'est peut-être pas possible ; soit du moins, par des probabilités assez nombreuses ou

assez fortes, pour constituer ce qu'on appelle une certitude morale. La raison en est simple. Une substance n'étant qu'un assemblage de propriétés, unies entre elles ou à un même sujet, et qui peuvent exister indépendamment et séparément de toute autre substance ou collection de propriétés; l'existence des corps, comme substances, est démontrée par l'expérience et le témoignage des sens : mais l'existence réelle et indépendante de l'âme, qui seulement est possible, comme nous venons de le voir, n'est pas démontrée directement par l'observation; car nous n'avons aperçu nulle part une réunion de facultés intellectuelles séparée des propriétés essentielles de la matière, ou de la substance des corps.

Il y a deux sortes de preuves de l'immatérialité de l'âme. Les unes ne sont que des probabilités plus ou moins fortes, mais dont la force et le nombre suffisent néanmoins pour nous assurer, moralement parlant, que la substance qui pense n'est point un corps : les autres, qui nous donneraient de cette vérité une certitude métaphysique, semblable à celle qui dérive des démonstrations de géométrie, si elles étaient aussi rigoureuses que ces dernières, nous sont en effet présentées comme telles.

Mais, selon moi, parmi ces prétendues démonstrations, il en est plusieurs qui doivent être rejetées comme entièrement fautives et ne prouvant rien du tout; les autres doivent être toutes rangées parmi les probabilités, en ce qu'elles s'appuient sur des principes qui ne sont pas à l'abri de toute objection, bien qu'ils soient très-vraisemblables d'ailleurs; comme, par exemple, que la conscience du *moi*, et autres phénomènes de la même nature, supposent nécessairement un sujet *simple* et d'une *identité absolue*; ce qui est fort probable, mais n'est pas rigoureusement démontré.

Le philosophe Hemsterhuis croit démontrer de la manière suivante, l'immatérialité de l'ame , en tirant ses preuves du mouvement.

Première preuve. » 1^o Un corps en repos, ou dans un mouvement uniforme, persiste par sa nature dans son état de repos, ou dans son mouvement uniforme. » Toutefois, ce n'est pas là ce qui constitue l'inertie, suivant Hemsterhuis, qui attribue ce mouvement à l'action d'un agent immatériel, volontaire et libre.

» 2^o Un corps ne saurait donc passer du repos au mouvement, ou du mouvement uniforme à un mouvement accéléré, que par l'action d'une chose qui n'est pas ce corps.

» 3^o Le corps de l'homme, par un acte de sa volonté, passe du repos au mouvement, ou du mouvement uniforme à un mouvement accéléré.

» 4^o Ainsi le corps de l'homme est mis en mouvement, ou son mouvement est accéléré, par l'action d'une chose qui n'est pas ce corps.

» 5^o Il s'ensuit, que le principe moteur de ce corps, que nous appelons l'ame, est une chose différente de ce corps. »

On a vu des voitures dont les roues étaient mises en jeu par un mécanisme intérieur, et entraînaient dans leur mouvement, avec la caisse de la voiture, les ressorts cachés qui les faisaient agir.

Il en est ainsi de nos jambes, lorsque nous marchons; elles emportent avec elles notre corps, et la cause même qui les fait mouvoir, ou qui, pour parler d'une manière plus générale, met en jeu les muscles, organes du mouvement. Cette cause est sans contredit autre chose qu'une jambe ou un muscle, comme le mécanisme de la voiture est autre chose qu'une roue : c'est tout ce que prouve le

raisonnement qui précède. Il en est de même de celui qui suit.

Deuxième preuve. » 1° Il est contradictoire qu'une chose quelconque détruise une propriété essentielle de soi-même, puisqu'il est de son essence d'avoir cette propriété; ainsi elle se réduirait elle-même au néant.

» 2° Une propriété essentielle du corps en mouvement, est de persister à se mouvoir dans la même direction.

» 3° Or, l'homme, d'un acte de sa volonté, change la direction du mouvement de son corps.

» 4° Par conséquent, l'homme, s'il n'était autre chose que son corps en mouvement, détruirait une propriété essentielle de soi-même.

» 5° Il s'ensuit encore, que le premier moteur de ce corps, que nous appelons l'ame, est une chose différente de ce corps.

Troisième preuve. » L'ame a un principe d'activité, qu'on appelle volonté, qui ne paraît pas avoir des bornes; mais l'intensité des actions qui en émanent est proportionnée à la vigueur de ses organes, vis-à-vis des choses qui sont hors d'elle.

» Si la volonté ou la spontanéité de l'homme n'est pas prouvée, ce que nous appelons volonté pourrait bien n'être qu'un accident, qui dérive du premier mouvement imprimé à la nature par les mains du créateur, ou du mouvement inhérent à la nature.

» Mais pour prouver que la volonté réside dans l'ame, et qu'elle n'est pas l'effet d'une cause étrangère, il suffit de considérer la volonté dans le cas où il est impossible qu'elle parvienne à son but, c'est-à-dire, dans ces cas si fréquens, où elle passe notre pouvoir.

» Posons que la volonté soit l'effet nécessaire d'une cause physique, que la volonté veuille produire un effet physique, que cet effet devra être le déplacement d'un poids de

cent livres, et que cette volonté n'ait des moyens ou des forces que pour cinquante; il faudra nécessairement qu'au moment où elle compare ses cinquante livres de force avec les cent livres du poids par l'action, cette volonté soit ou anéantie, ou négative, ou continue. Mais on dira que le cas que je suppose est exactement celui du ressort. Sans entrer ici dans la recherche de la nature du ressort, d'ailleurs infiniment curieuse, je réponds, que les moyens que la volonté emploie, peuvent être à la vérité dans le cas du ressort, mais non la volonté elle-même.

» Posons qu'un ressort, avec une force de cinquante livres, agisse contre un obstacle de cent livres; il est vrai que l'action du ressort n'est ni anéantie, ni rendue négative, mais qu'elle reste permanente. Mais ce ressort ne continue son action que d'une façon uniforme, c'est-à-dire, avec la force de cinquante livres, de même que les moyens que la volonté emploie, et qui en valent autant. Or, si la volonté était une modification causée par les impulsions de parties quelconques de la matière, il faudrait en bonne physique l'un des trois, ou que cette volonté devînt négative, ou qu'elle fût anéantie, ou que son intensité restât la même uniformément à celle des moyens employés, c'est-à-dire, de la valeur de cinquante livres. Mais ni l'un ni l'autre n'arrive dans ces cas : la volonté passe outre, et en veut encore au déplacement des cent livres.

» Ce qui est très-remarquable, c'est qu'on trouve souvent par l'expérience, que l'intensité de la volonté s'accroît à proportion que les obstacles augmentent.

» Posons que dans ma tête se forme l'idée d'un bel édifice; que je ne me contente pas de cette idée, mais que la volonté me vienne de la réaliser tellement, qu'il existe un édifice conforme à cette idée. Posons encore que je parvienne, à force de frais et de travaux, à me bâtir cet édifice. Posons enfin, que tout soit matière dans l'univers.

Il s'ensuit , que depuis l'idée primitive jusqu'à la formation de l'édifice , tout s'est passé de matière à matière , et de mouvement à mouvement. Mais une force quelconque produit son effet , et rien de plus. Or il est sensible que la force qui a dirigé quelques particules de matière dans mon cerveau , pour former la primitive idée , est bien petite en comparaison de la force qu'il a fallu pour élever et placer les masses énormes qui composent le bâtiment. Par conséquent , il faut de toute nécessité que cette force primitive soit de nature à pouvoir prendre des accroissemens prodigieux par elle-même , et qu'on trouve dans la matière une augmentation progressive autonome de masse , ou dans le mouvement une accélération intrinsèque d'intensité : ce qui est contradictoire à tout ce que nous savons de la matière et du mouvement ; et , par conséquent , la volonté qui a produit l'édifice , n'est ni une force modifiée par le mouvement de la matière , ni une modification de la matière ; mais elle est de nature à pouvoir donner elle-même du mouvement à la matière , et à pouvoir modifier ou accélérer ce mouvement ; sans quoi il serait du tout impossible qu'il existât aucune production de l'industrie des hommes et des animaux.

» Posons que la pyramide de Rhodope , ou le tombeau de Mausole , pesassent cinquante millions de livres , comment a-t-on construit ces monumens ? par des machines , par des bras , dont toutes les forces réelles , réunies ensemble , valurent au moins cinquante millions de livres. Si tout est matière dans l'univers , cherchez donc les forces réelles analogues à ces prodigieuses masses ; cherchez le poids de cinquante millions de livres dans les attraits de Rhodope , ou dans la sensibilité d'Artémise. Ce n'est pas moi qui suis ridicule , en faisant cette réflexion , ce sont ceux qui , sans réfléchir , embrassent une opinion qui se détruit elle-même par son propre ridicule. »

On pourrait objecter contre cette troisième preuve, que l'électricité et la chaleur produisent aussi des effets qui semblent infinis relativement à leurs causes ; et que ces causes , ou ces forces occultes font très fréquemment passer les corps du repos au mouvement. Hemsterhuis répondrait, je le sais bien , que « l'action de ces agens matériels a elle-même pour cause primitive volonté. » Mais c'est là une supposition tout-à-fait gratuite, ou qui du moins aurait elle-même besoin d'être démontrée, ce que n'a point fait ce philosophe.

§ 3.

Qu'est-ce que l'ame? que devons-nous entendre par ce mot? quelle est précisément l'idée qu'il faut y attacher? On peut en donner trois définitions qui diffèrent entre elles par la forme; mais qui ont au fond la même valeur : ce qui peut aussi donner lieu à trois différentes questions, qui en réalité n'en font qu'une.

Ainsi on dira : ou l'ame est *une substance immatérielle*, à laquelle nous attribuons toutes les facultés intellectuelles et morales de l'homme : et alors on pourra demander, si l'ame existe ou si elle n'existe pas?

Ou bien , l'ame est la *substance quelle qu'elle soit*, à laquelle appartiennent ces facultés : et dans ce cas, il s'agira de savoir, si l'ame est immatérielle ou matérielle?

Ou enfin, l'ame n'est que *l'assemblage, la collection de ces facultés* : et ici nous demanderons, si l'ame est ou n'est pas une substance; c'est-à-dire, si ces facultés constituent une substance distincte du corps ou si elles ne sont que des attributs de la matière organisée, un résultat de l'organisation du corps?

Si on se rappelle ce qui a été démontré précédemment, savoir, qu'une substance, ou son essence absolue, ou la

propriété sans laquelle elle cesserait absolument d'exister, ne sont, du moins par rapport à nous, qu'une seule et même chose; on verra du premier coup d'œil, que pour répondre dans le premier sens, ou affirmativement, à chacune des trois questions ci-dessus, il suffirait de prouver que parmi les propriétés de l'ame, il s'en trouve une au moins qui fût essentielle dans le sens absolu, ou sans laquelle l'ame, ou l'ensemble des facultés intellectuelles, non seulement cesserait d'exister comme substance intelligente, mais cesserait tout-à-fait d'exister, ou serait anéantie.

Mais c'est ce qui n'est pas sans difficulté; car, en supposant même que l'on parvienne à démontrer que parmi les propriétés, soit actives, soit passives de l'ame, il s'en trouve une qui soit à la substance qui pense ce que l'étendue impénétrable est au corps, c'est-à-dire qui soit comme cette dernière une propriété générale et absolue, non susceptible de plus et de moins, ou d'augmentation et de diminution; qui soit telle enfin, que sa destruction entraînant nécessairement celle de toutes les autres : on ne prouverait pas par là que cette propriété serait essentielle dans le sens absolu; parce que, comme nous n'avons jamais rencontré d'intelligence pure ou dégagée de la matière, nous voyons, et nous verrons toujours au delà de ces propriétés de l'ame, celles des corps en général, auxquelles elles sont jointes, et dont il se pourrait qu'elles dépendissent quant à leur existence : tandis que l'impénétrabilité, qui constitue l'essence relative de la matière, constitue en même temps son essence absolue; parce que, ne voyant plus rien au delà, nous concevons clairement, qu'un corps en général ne pourrait pas cesser d'exister comme corps, sans cesser en même temps d'exister comme substance, sans être anéanti.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons dès à présent, c'est-à-dire d'après les seules connaissances que nous avons acquises jusqu'ici, ou l'idée que nous nous sommes formée

de la substance et de l'essence des choses , répondre à une question préparatoire , celle de savoir , si l'ame , supposé qu'elle soit immatérielle , est essentiellement active ou essentiellement passive ; s'il faut chercher son essence absolue parmi ses propriétés actives , ses facultés , telles que celles par exemple de vouloir ou de réfléchir , ou parmi ses propriétés passives , comme celles de sentir ou de concevoir .

Il n'est personne , je pense , qui ne comprenne parfaitement que pour agir , soit par une cause extérieure , soit en vertu d'une activité propre , d'un principe d'action interne , il faut d'abord être , ou exister , et que rien ne peut exister sans quelque propriété passive ou manière d'être ; mais qu'il n'est pas nécessaire pour qu'une chose soit , qu'elle jouisse de la faculté d'agir par elle-même ou de toute autre manière , et qu'elle pourrait perdre cette faculté , si elle en était douée , sans cesser absolument d'exister . Imaginons , par exemple , qu'une boule de verre jouisse de la propriété , ou plutôt de la faculté , de la puissance , de se mettre d'elle-même en mouvement , ou bien , en restant immobile , de faire mouvoir d'autres corps placés dans son voisinage . Il est clair que cette boule de verre pourrait perdre cette faculté sans pour cela cesser d'exister ; mais que , si au contraire elle perdait toutes ses propriétés passives , y compris l'étendue impénétrable , par là même ce principe d'action se trouverait réduit au néant ; à moins qu'il n'appartînt à quelque substance immatérielle , animant cette boule de verre . Mais dans ce cas , j'appliquerais à cette substance ce que j'ai dit de la boule de verre , et je prouverais , par le même moyen , que ce principe d'action ne pourrait pas exister sans elle , au lieu qu'elle pourrait très-bien subsister sans lui . Donc ce principe d'action ne peut pas lui-même constituer l'essence absolue , ou la substance de l'être qui en est doué .

Qu'est-ce qu'un principe d'action, une activité propre ? la faculté d'agir par soi-même, ou de se mettre soi-même en action. Or il n'est pas possible de confondre cette faculté avec la chose même qui agit ou qui peut agir : il n'est pas possible de soutenir que l'annihilation de cette faculté entraînerait nécessairement celle de la substance qui en est doué : il n'est pas possible de ne pas la concevoir comme une propriété accidentelle, incapable de constituer une substance : il n'est pas possible, dis-je, de la considérer comme une propriété essentielle de laquelle dépend l'existence absolue de cette substance.

Si donc l'ame est réellement douée d'une activité propre, ce que nous n'avons point encore examiné, cette faculté, quoique faisant partie de son essence relative, ne constitue certainement pas son essence absolue ; c'est-à-dire que, si l'ame ne peut exister comme telle sans cette activité, ce n'est pourtant pas de cette faculté que dépend son existence absolue. Donc, ce qui constitue l'essence absolue ou la substance de l'ame, si elle est immatérielle, c'est la sensibilité ou quelque autre de ses propriétés passives : c'est l'étendue impénétrable, si elle est corporelle.

Descartes a cru démontrer que l'ame ou *la pensée* (mot auquel il donne plusieurs significations différentes) existe comme substance immatérielle, en alléguant que l'idée que nous en avons est tout-à-fait indépendante de celle d'étendue, et réciproquement ; ou, en d'autres termes, que ces choses se conçoivent très-bien l'une sans l'autre, d'où il conclut qu'elles sont distinctes. La pensée, ou *la conception*, comme il le dit quelque part, ne suppose d'ailleurs aucun des autres attributs de l'ame, tandis que ceux-ci supposent tous la conception, ou la pensée. En sorte que ce serait effectivement cette propriété passive, la conception, qui constituerait l'essence de l'ame ; et non seulement son essence relative, mais son essence absolue, si cette pro-

priété essentielle et l'étendue impénétrable n'étaient point unies entre elles ou à un même sujet, si elles étaient réellement distinctes. Je renvoie, pour l'examen de cette importante question, à ma préface de la métaphysique de Descartes.

§ 4.

Les philosophes de nos jours, pour prouver que l'ame est immatérielle, s'attachent à démontrer que la faculté de penser et l'étendue impénétrable s'excluent mutuellement, en ce que la première, suivant eux, suppose une substance simple, et que le corps est composé de parties.

Ils s'appuient principalement sur ce que l'idée est simple de sa nature, et sur ce que la comparaison de deux idées, ou le jugement réfléchi, serait impossible, ou ne serait pas une opération simple, comme elle l'est, si l'ame n'était pas elle-même une substance simple.

L'idée disent-ils d'abord, est indivisible par essence; et ils croient pouvoir induire de ce fait, que l'ame n'a point de parties.

Avant de nous engager avec eux dans des raisonnemens abstraits, consultons l'expérience, et voyons ce que nous en pouvons tirer.

Toute idée, toute sensation, et généralement toute modification de substance, en un mot, tout phénomène, soit physique, soit psychologique, est indivisible dans son principe; car tout phénomène, dans son principe, n'est que le passage instantané d'une manière d'être à une autre; tel est, par exemple, le passage du mouvement au repos, ou du repos au mouvement. Mais tout phénomène qui a quelque durée se compose de plusieurs phénomènes instantanés qui se suivent sans interruption sensible; et la plupart, même ceux qui n'ont aucune durée appréciable, se compo-

sent de plusieurs phénomènes qui co-existent. Une idée qui se prolonge n'est qu'une idée qui se reproduit, et, par conséquent, n'est point dans son ensemble une idée simple, ou indivisible : l'idée de tout objet composé, l'idée même d'une simple ligne dans laquelle nous ne pourrions imaginer que deux points distincts, est elle-même composée. Une sensation se compose ordinairement d'une suite de sensations de la même nature qui se succèdent les unes aux autres ; un son, par exemple, est formé d'autant de sons qu'il y a de vibrations successives dans l'air : un son même instantané peut aussi être formé de plusieurs sons plus faibles, mais co-existans. Dans la chute d'un corps, il y a à chaque instant passage d'un mouvement à un autre ; mais chaque passage d'une manière d'être à celle qui la suit immédiatement est instantané et indivisible. Les phénomènes les plus compliqués, comme celui de la digestion, par exemple, se composent toujours de phénomènes plus simples qui se succèdent et co-existent ; mais en dernière analyse, on arrive toujours à des phénomènes instantanés, indivisibles par essence, soit dans le domaine de la psychologie, soit dans celui de la physique.

Ainsi, voilà d'un côté des phénomènes composés dans une substance que l'on suppose être simple ; et de l'autre, des phénomènes évidemment simples dans des corps, ou des substances évidemment composées. Puis donc que l'expérience prouve incontestablement qu'il y a des phénomènes, des modifications simples dont la substance, ou le sujet est composé ; tous les raisonnemens du monde ne démontreront pas le contraire, ne démontreront pas, qu'un phénomène simple suppose nécessairement un sujet simple, une substance indivisible. Mais jetons un coup d'œil sur ces raisonnemens.

Si l'ame a des parties distinctes, il faudra, dit-on, ou que l'idée n'affecte qu'une seule de ces parties à l'exclusion

de toutes les autres, ce que, pour abrégé, nous consentons à regarder comme inadmissible : ou qu'elle existe tout entière dans chaque partie; ou qu'elle se trouve divisée entre toutes les parties. On n'admet point d'autres suppositions possibles. Arrêtons-nous donc à ces deux dernières.

Dans le cas de la première, il y aurait, j'en conviens, pour chaque idée dont nous avons conscience, autant d'idées, et autant de principes pensans, que de parties dans la substance qui pense; et dans l'autre cas, il n'y aurait dans chaque partie, dans chaque principe pensant, qu'une fraction d'idée.

Eh! bien, non seulement je ne vois rien d'impossible, rien de contradictoire ou d'absurde en chacune de ces suppositions; mais il me semble qu'on peut fort bien les concilier, et les admettre toutes les deux à la fois. Comme la nature de l'idée nous est tout-à-fait inconnue, je tâcherai de me faire comprendre par une comparaison empruntée de la matière.

Imaginez un système de corps formé d'une infinité de petites cloches, qui, étant frappées par un corps étranger, vibrent toutes ensemble; et comparons l'idée dont nous avons conscience au son total qui en résulte. Il sera vrai de dire que chaque partie de ce corps, ou chaque petite cloche, n'aura qu'une fraction du son total : et si nous faisons attention que cette fraction n'est pas à son unité, ce qu'un segment ou un secteur de sphère, par exemple, est à la sphère entière, qui en diffère totalement; mais qu'elle est parfaitement semblable à cette unité, je veux dire au son total, avec la seule différence du plus ou moins dans son intensité, on pourra dire aussi, en ce sens, que le son se trouve tout entier dans chaque partie du corps sonore.

Or, pourquoi telle idée qui nous frappe plus ou moins vivement ne se composerait-elle pas d'une infinité d'idées

semblables, dont chacune, prise séparément, serait comme imperceptible à notre intelligence; de même qu'un son, et j'entends parler ici de la sensation du son et non de sa cause extérieure, se compose souvent de plusieurs sensations, de plusieurs sons co-existans, plus faibles, mais tous de la même nature que le son qui frappe notre oreille? Pourquoi n'y aurait-il pas dans une substance pensante autant de principes pensans, qu'il y a de principes pesans dans une substance pesante? La pesanteur d'un corps ne résulte-t-elle pas de la pesanteur de toutes ses parties, et ce corps n'agit-il pas comme si les pesanteurs se trouvaient réunies dans leur centre de gravité, ou dans un point quelconque de sa masse? Et qu'on ne dise pas que cela n'est vrai qu'à l'égard de l'observateur du dehors; car, quoiqu'il soit certain que chaque molécule a sa pesanteur à part, et qu'elle soit tout-à-fait indépendante de celle des autres molécules; comme elles se trouvent toutes liées les unes aux autres, chacune d'elle tombe ou agit, non seulement par la pesanteur qui lui est propre, mais encore par celle de toutes les autres, qui l'entraînent avec elles : d'où il suit que la pesanteur du corps se trouve pour ainsi dire tout entière dans chacun de ses points; en sorte que si ce corps pesait quatre livres, chacune de ses parties pourrait dire, c'est *moi* qui pèse quatre livres.

Cependant les deux hypothèses dont il s'agit, et que je regarde moi-même comme peu probables, sont inadmissibles, dit-on, parce que, quand une idée nous affecte, la conscience nous dit, d'une part, que nous avons cette idée tout entière, et d'une autre, que nous n'avons qu'une fois cette idée dans le même instant.

L'observation qui précède réfute jusqu'à un certain point cette objection. Je demanderai d'ailleurs si la conscience ne pourrait pas nous tromper à cet égard, comme elle nous trompe certainement, ou comme *nous* nous trom-

pons, quand nous croyons n'éprouver qu'une sensation unique, dans certains cas où nous en avons évidemment plusieurs qui co-existent et se succèdent.

Mais qu'est-ce que la conscience distinguée de la sensation ou de l'idée? Est-elle autre chose que l'idée elle-même en tant qu'elle est actuellement présente à notre esprit? Avoir conscience d'une idée, n'est-ce pas simplement avoir cette idée? La conscience (que nous considérons ici comme phénomène, et non comme faculté) ne fait-elle pas du moins partie intégrante de l'idée; est-il possible d'avoir une idée sans en avoir conscience? Au reste, soit qu'elle ne diffère point de l'idée, ou qu'elle en fasse seulement partie, ou bien qu'elle en soit tout-à-fait distincte, toujours est-il, qu'en tant qu'elle est actuellement en exercice, elle n'est elle-même qu'un phénomène, qu'une modification de l'ame : or, à ce titre, elle paraît même inconciliable avec la simplicité qu'on attribue à la substance de l'ame; et si elle prouve l'unité du *moi*, ce n'est pas expressément en tant qu'on attache à ce mot d'unité l'idée de simplicité absolue, c'est seulement sous cette condition qu'on prendra ce mot dans un sens plus étendu, et qui n'exclut pas l'idée de composition : comme nous l'expliquerons dans le paragraphe suivant.

Mais enfin, n'y a-t-il pas d'autres suppositions, d'autres hypothèses que celles qui ont été proposées ci-dessus, et que l'on croit avoir renversées de fond en comble, tandis qu'on ne les a pas même ébranlées?

Descartes compare les idées aux diverses figures, ou aux divers changemens de figure que pourrait subir un morceau de cire. Or, qu'il survienne un pareil changement; on ne pourra dire de cette transformation, ou modification, ni qu'elle existe dans une partie du corps à l'exclusion de toutes les autres, ni qu'elle existe tout entière dans chacune des parties ou des molécules de ce corps, d'autant

qu'elles ne sont pas susceptibles de changer de forme; ni enfin, que cette modification se trouve divisée entre toutes les molécules de façon que chacune d'elle a une fraction de ce changement de figure, ou de la figure nouvelle qu'amène ce changement. Et cependant cette transformation a lieu dans le corps entier; il était sphérique, par exemple, il devient cubique ou pyramidal : or il n'y a rien de semblable dans ses particules, qui conservent toujours la même figure, et qui ne peuvent que changer de place.

On conçoit donc fort bien que l'ame pourrait être une substance étendue et divisible, sans qu'il en résultât nécessairement qu'une idée, qu'une modification quelconque de l'ame, fût, elle-même, divisée entre toutes ses parties, de manière que chacune en eût une portion; ou qu'elle existât tout entière, soit dans chacune, soit dans une seule de ses parties.

§ 5.

La meilleure preuve de la simplicité de l'ame, suivant quelques métaphysiciens, est celle qu'ils tirent par induction de l'existence et de la conscience du *moi*; c'est-à-dire de l'unité et de l'identité du sujet pensant, et de la conscience, ou du sentiment intime de cette identité : tandis qu'au contraire, je trouve quelque difficulté à concilier cette simplicité, non avec l'existence, mais avec la conscience du *moi*, qui n'est qu'un phénomène de l'ame; car il ne s'agit pas ici de la propriété, cause conditionnelle de ce sentiment intime, et qui porte aussi le nom de conscience.

Toute substance, soit spirituelle, soit corporelle, est une et toujours identique avec elle-même; et, quoique l'idée, la conscience, le *phénomène* du *moi*, ne soit propre qu'à une substance pensante, le *moi* lui-même, c'est-à-dire,

l'unité et l'identité de la substance, appartient au corps aussi bien qu'à l'esprit. Car la matière ne change pas quant au fond, et par conséquent, est *identique* : et, bien qu'un corps ne soit point simple, il est *un* en ce sens, que la modification qui l'affecte ne porte point séparément sur chacun de ses élémens, sur chacun de ses atomes, d'autant que ceux-ci ne peuvent être modifiés en aucune manière; mais tombe sur sa masse entière; comme on peut le comprendre, en se représentant une boule de cire qu'on apla-tirait.

Pendant les corps et l'esprit ont un grand nombre de propriétés diverses; ils ne sont rien que des collections de propriétés, et sont susceptibles d'une infinité de modifications. Comment donc trouver de l'unité dans une collection de propriétés, et de l'identité dans des qualités qui s'altèrent et périssent même tout-à-fait?

Je rappellerai encore ici, qu'il y a dans toute substance une propriété essentielle, qui la constitue, et que ses autres propriétés ne sont que des modifications de celle-là; en sorte qu'il n'y a, pour ainsi dire, dans chaque corps, dans chaque substance, qu'une seule chose, qui varie dans ses formes extérieures, mais qui, au fond, reste toujours la même; et par là on peut concilier l'unité avec la pluralité, et l'identité avec la modification.

Toutefois cette explication n'est valable, qu'autant que l'on prendra le mot unité dans le sens que nous lui avons donné, et qu'on ne le fera pas synonyme de simplicité. Ainsi, à l'égard de l'ame, si on la considère comme une substance simple, la difficulté reste tout entière, comme nous allons le faire voir.

Remarquez, premièrement, que si un atome, une simple molécule matérielle a plus d'une propriété; si elle en a jusqu'à trois qui tiennent à sa nature intime, savoir, l'impenétrabilité, le volume et la figure; c'est à cette con-

dition, que cette molécule est étendue : d'ailleurs, ces trois propriétés ne sont en quelque sorte que trois points de vue, trois faces d'une même chose, trois manières d'envisager la même propriété; car l'impénétrabilité ne se conçoit pas sans l'étendue, ni l'étendue sans une figure quelconque et un volume déterminé.

Remarquez, en second lieu, remarquez bien surtout, qu'un atome matériel, qui est simple, du moins en ce sens qu'il n'est pas composé de parties réellement distinctes, qu'il est indivisible; par cela même est *immuable* et ne peut essayer aucune altération, aucun changement : tandis que les corps, qui sont des agrégats d'atomes, unis par une force attractive, mais séparables les uns des autres; et qui jouissent d'un grand nombre de propriétés, qu'il serait impossible d'attribuer à aucun de ces atomes, telles que la porosité, la flexibilité, la mollesse, l'élasticité; par cela seul qu'ils sont divisibles et formés de divers principes, sont susceptibles d'une infinité de modifications.

Ainsi l'expérience semble nous fournir la preuve, en même temps que la raison, ou le sens-commun nous impose la croyance et la conviction, que la modification est liée à la composition, et que ce qui est simple ne saurait être modifié, est nécessairement *immuable*. C'est donc une difficulté très-réelle, que de concilier la simplicité de l'ame, si ce n'est avec ses divers attributs, du moins avec ses phénomènes, c'est-à-dire avec ses sensations, ses sentimens, ses idées; d'autant plus que le nombre en est incalculable. A plus forte raison, n'est-il pas possible de tirer directement la preuve de la simplicité de l'ame de la conscience du *moi*, qui n'est elle-même qu'un phénomène, qu'une modification de l'ame, laquelle paraît incompatible avec sa simplicité : donc il faut la prouver d'ailleurs.

Ainsi, ni le *moi*, ni la conscience du *moi*, ne suppose la simplicité de la substance; mais seulement son unité et

son identité : l'un et l'autre font voir ainsi, que les substances sont autres choses que des collections de propriétés *accidentelles*, périssables, contingentes; et qu'il y a dans chacune d'elles quelque chose d'invariable en soi, telle qu'est l'impénétrabilité dans les corps, sans qu'il soit d'ailleurs nécessaire d'admettre en ceux-ci, outre cette propriété essentielle, quelque chose d'inintelligible, qui ne tombe point sous les sens.

Avant d'aller plus loin, je répondrai à une objection qu'on ne manquera pas de m'opposer. On dira, sans doute, que le corps n'est pas un et identique, en ce sens du moins, qu'il peut perdre et gagner tour à tour, qu'il peut changer dans sa masse, ou dans son volume réel; changement bien différent des modifications que peut éprouver une *même masse*; et que par conséquent la pensée, qui suppose l'identité de la substance pensante, n'est point un attribut de la matière.

Je répondrai, premièrement, qu'il faudrait, pour que cette objection eût quelque valeur, commencer par démontrer que l'ame, si elle était matérielle, éprouverait nécessairement un tel changement, ou, en d'autres termes, qu'il n'est point de partie du cerveau qui ne subisse des altérations successives, en plus ou en moins, dans sa masse ou sa quantité, pendant la durée de la vie.

En second lieu, que, dans l'hypothèse de la matérialité de l'ame, on pourrait concevoir que la conscience du moi, ou plus généralement que la faculté de penser, dépendrait bien moins, sinon quant à son énergie, du moins quant à sa nature, du nombre des particules du cerveau, que du rapport qui existe entre elles, ou de son organisation.

En troisième lieu, qu'une perte occasionnée dans le cerveau affaiblirait peut-être, mais sans la détruire, la conscience du moi, ainsi que le souvenir et la réminiscence d'une idée acquise antérieurement à cette diminution de volume.

Et quatrièmement enfin, que, si la substance pensante, ou le cerveau, croissait progressivement en volume, on ne voit pas pourquoi quelque partie sur-ajoutée au cerveau ne participerait pas au souvenir et à la réminiscence d'une idée acquise avant cette augmentation, quand la cause, quelle qu'elle soit, qui peut faire naître un pareil souvenir, agira sur cette substance; car elle l'affectera nécessairement tout entière : ou pourquoi cette partie sur-ajoutée empêcherait cette cause de produire son effet.

Qu'y aurait-il de surprenant que la substance pensante augmentée de quelque partie, eût *tout entière*, par l'action d'une cause, le souvenir d'une idée, ou plus généralement d'une modification qui n'avait point affecté toute sa masse actuelle; lorsque nous voyons qu'une idée produite dans l'ame par une cause, telle, par exemple, que l'action d'un objet extérieur sur les sens, se réveille *tout entière* par la présence d'une partie seulement de cet objet, ou, si je puis m'exprimer ainsi, par une fraction de cette cause efficiente. En ceci, il y a certainement un mystère impénétrable à mon intelligence; tandis qu'il me semble que je comprends assez bien, que, dans la supposition où la substance de l'ame éprouverait des changemens insensibles, une idée pourrait être transmise, comme par tradition, de l'ame telle qu'elle aurait été dans un temps, à l'ame telle qu'elle se trouverait dans un autre.

On peut concevoir que, chez un même individu, c'est toujours le même esprit qui pense, comme c'est toujours le même estomac qui digère; sauf et malgré les changemens insensibles que subissent l'un et l'autre avec le temps, et admettre ainsi que la conscience du moi n'exige ou ne suppose point une identité parfaite, ou absolue, dans la substance qui pense : d'autant que l'ame, en tous cas, matérielle ou immatérielle, si nous en jugeons par ses attributs, qui sont en effet les seules choses par lesquelles

nous en puissions juger, change aussi bien que le corps; et que le phénomène de la conscience paraît lui-même susceptible d'augmentation et de diminution dans son intensité, c'est-à-dire dans la clarté de la lumière intellectuelle qui le constitue, bien que cette lumière soit toujours de la même nature et ne nous abandonne jamais totalement, excepté peut-être dans quelques cas d'aliénation mentale excessivement rares.

§ 6.

Examinons maintenant les preuves que l'on tire du jugement, ou de la comparaison, en faveur de la simplicité de l'ame; et commençons par une observation générale sur la comparaison.

Nous ignorons en quoi consiste cette opération de l'ame, si c'en est une : nous n'en connaissons tout au plus que les conditions et le résultat. Quand on dit qu'elle est une attention double, on ne s'exprime peut-être pas exactement ou rigoureusement : car, toutes les fois que nous avons une idée composée, comme serait, par exemple, celle d'un homme, notre attention se porte sur plusieurs idées simples ou moins complexes, sans que nous comparions pour cela ces idées les unes avec les autres. Mais nous savons, ou nous croyons savoir, que cette opération exige dans tous les cas, que les modifications que l'on *compare* soient actuellement et dans le même instant présentes à l'esprit, que nous y portions notre attention, et l'expérience nous apprend, que de cette co-existence, ou de cette comparaison, il résulte, non pas toujours, mais fort souvent, d'autres idées pour nous, d'autres modifications de l'ame, dont nous avons conscience.

Remarquons en passant, que ces conditions peuvent être remplies, que ce résultat peut être obtenu, dans une sub-

stance matérielle , où l'on conçoit fort bien en effet qu'une modification quelconque peut résulter de deux autres modifications qui affectent cette substance dans le même instant.

A la vérité, il ne paraît y avoir rien ici qui réponde à l'opération de l'ame qu'on appelle comparaison. Mais qu'est-ce que cette opération considérée indépendamment des conditions qu'elle paraît supposer, auxquelles en effet les philosophes la réduisent? encore une fois nous n'en savons rien; elle échappe tout-à-fait à notre conception, surtout dans certains cas où la comparaison semble n'avoir qu'un terme, par exemple, lorsque je regrette un ami, que je désire le revoir, sans doute parce que je juge que sa présence a été, et qu'elle serait encore pour moi, plus agréable que le souvenir que j'en ai conservé. Car ce souvenir étant la seule idée actuellement présente à mon esprit, la seule jouissance qui me reste, si c'en est une; comment puis-je la comparer au sentiment plus agréable, à la jouissance beaucoup plus vive, que cet ami m'a procurée par sa présence, et que je n'ai plus? Il est donc évident que nous n'avons de cette opération de l'ame qu'une idée fort obscure et confuse. Or il est impossible de fonder aucun raisonnement solide sur ce qu'on ne conçoit pas bien.

Voici comme raisonne Condillac pour prouver que l'ame n'est point corporelle, qu'elle n'a point de parties.

« Que A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent trois perceptions différentes; je demande où s'en fera la comparaison? Ce ne sera pas dans A, puisqu'il ne saurait comparer une perception qu'il a avec celles qu'il n'a pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans B ni dans C. Il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit en même temps un sujet simple et indivisible de ces trois perceptions, distincte, par conséquent du corps, une ame, en un mot. »

Ici, je ferai observer, premièrement, que, la comparaison étant d'une nature tout-à-fait inconnue, on ne peut pas même demander, où elle se ferait, c'est-à-dire, *dans laquelle des parties de l'ame elle se ferait*, si l'ame était matérielle.

Et en second lieu, qu'une chose pourrait ou se faire, ou exister, dans un point de réunion, sans qu'il s'ensuivît ni que les attributs qu'elle suppose fussent eux-mêmes réunis dans ce point, ni que ce point fût une substance. Lorsque deux corps A, B, l'un en mouvement, l'autre en repos, ou animé d'un mouvement différent, viennent à se rencontrer, leur choc mutuel ne s'opère ni dans A, ni dans B, il a lieu dans un point de réunion; mais ce point n'a aucun attribut, et n'est pas un être réel.

En tous cas, la comparaison suppose une relation préexistante entre des idées, entre des choses différentes, et le résultat de la comparaison n'est rien de plus que cette relation, en tant que l'ame en a conscience, ou qu'elle l'aperçoit.

Enfin, en admettant que l'ame est matérielle, on pourrait expliquer ses modifications, ses phénomènes, de différentes manières; on peut, comme nous l'avons vu, faire à cet égard plusieurs suppositions, plusieurs hypothèses, et Condillac n'en propose qu'une seule, précisément celle que nous avons regardée comme inadmissible, à savoir, que chaque idée n'existerait que dans une seule partie de l'ame; auquel cas il serait bien difficile en effet d'expliquer, et absolument impossible de concevoir la comparaison, la conscience, et autres phénomènes de cette nature.

M. Laromiguière a étendu; en la modifiant, la démonstration de Condillac; mais il ne l'a pas suffisamment étendue: et il s'ensuit, que son raisonnement, fût-il bon en lui-même, ne prouverait rien encore.

« Une substance ne peut *comparer* qu'elle n'ait deux

idées à la fois. Si la substance est composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées? Seront-elles *toutes deux dans chaque partie*, ou *l'une dans une partie et l'autre dans l'autre*? choisissez : *il n'y a pas de milieu*. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y aura deux comparaisons à la fois, et par conséquent deux substances qui comparent, deux ames, deux *moi*, mille si vous supposez l'ame composée de mille parties. Vous ne pouvez échapper à la force de cette preuve. »

Encore une fois, nous rejeterons la première de ces deux suppositions comme inadmissible; mais quant à la seconde, il s'en faut qu'elle soit dénuée de toute vraisemblance. Il est bien vrai que dans cette hypothèse, il y aurait, sinon autant de comparaisons, du moins autant d'idées de rapport; sinon autant d'ames, du moins autant de principes pensans, que de parties dans la substance pensante. Mais il n'y a en cela rien de contradictoire, rien d'impossible; car il n'est pas vrai, comme je l'ai déjà suffisamment expliqué, qu'il en résulterait nécessairement que, contre le témoignage de la conscience, il y aurait en nous, qu'il y aurait dans la substance pensante, autant de *moi* que de parties; ou pour mieux dire, il n'est pas vrai que nous aurions évidemment, dans ce cas, la conscience de plusieurs *moi*.

Mais quand même M. Laromiguière eût renversé les deux hypothèses entre lesquelles il nous donne à choisir, il n'aurait pas pour cela démontré que l'ame n'est point matérielle; car sa preuve n'est fondée que sur cette assertion, que quand une substance composée, quand un corps subit à la fois deux modifications, il doit absolument arriver de deux choses l'une, ou que ces modifications s'effectuent, l'une dans la moitié, ou dans un certain nombre des particules de cette substance, et l'autre dans toutes les autres

particules; ou que ces modifications ont lieu toutes deux dans chacune des particules de ce corps.

Or cette assertion tacite, qui est la majeure ou le principe de son raisonnement, est évidemment fausse; et même dans la plupart des cas, les deux suppositions sont également impossibles, en sorte que non seulement l'on peut, mais on est obligé d'en admettre une troisième. Par exemple, imaginez qu'une sphère élastique éprouve à la fois deux mouvemens, l'un de rotation autour de son centre immobile; l'autre de pulsation, qui lui fasse prendre alternativement la forme allongée d'un oeuf et la forme aplatie d'une orange : le mouvement de rotation ne se trouvera pas dans une portion seulement des particules de cette sphère, et le mouvement de pulsation dans toutes les autres : et chaque particule n'éprouvera pas non plus tout à la fois, comme la sphère entière, un mouvement de rotation autour de son centre *immobile*, et un mouvement de pulsation qui la ferait continuellement changer de forme. Il y a donc un milieu possible, pour ne pas dire nécessaire, entre les deux alternatives où nous place M. Laromiguière : et dès-lors sa preuve est tout au moins insuffisante. Donc il n'a pas démontré à la rigueur l'immatérialité de l'ame, ou sa simplicité.

§ 7.

Que dirions-nous de celui qui, n'ayant pas une idée plus claire de la nature du mouvement, de la matière et du choc des corps, que nous n'en avons de la nature des idées, de certaines opérations de l'ame, et de sa substance, raisonnerait ainsi? Le choc est indivisible par essence; donc il suppose un sujet simple. De plus, le choc résulte de deux mouvemens, de deux manières d'être, ou de deux modifications différentes. Or, si la matière, ou le sujet du choc

était composé, ne fût-ce que de deux parties, il faudrait, ou que l'un des mouvemens fût dans une des parties et l'autre mouvement dans l'autre, auquel cas le choc, qui les suppose tous les deux, serait impossible; ou que les deux mouvemens fussent ensemble dans chacune des deux parties, auquel cas il y aurait deux choses. Il faut donc admettre un point de réunion, une substance qui soit un sujet simple et indivisible de ces deux mouvemens et du choc auquel ils donnent lieu. Donc la matière n'est point composée de parties.

Certes nous pourrions dire de celui qui raisonnerait de cette manière qu'il n'aurait rien prouvé du tout. Eh bien! les démonstrations que donnent Condillac et M. Laromiguière de la simplicité de l'ame, sans être aussi ridicules peut-être, n'ont pas plus de valeur. Car toutes les fois qu'il s'agit de prouver une chose à la rigueur, c'est-à-dire ou métaphysiquement ou mathématiquement; si la plus légère considération nous a échappé, s'il manque la moindre chose à la démonstration, elle ne vaut pas mieux que le raisonnement le plus absurde. C'est ici qu'on peut dire, qu'il n'est point de degré du médiocre au pire. Et il faut aussi remarquer, que mille démonstrations différentes, ou toutes rigoureuses, ou toutes défectueuses, ne prouveraient rien de plus qu'une seule démonstration, qui aurait ou la même qualité que les premières, ou le même défaut que les autres.

Il n'en est pas ainsi d'une simple probabilité, qui s'approche plus ou moins de la certitude, et qui, quelque faible qu'elle soit, a toujours une valeur quelconque.

Lorsque plusieurs probabilités réunies, tendant toutes à nous faire croire, par diverses raisons, à l'existence d'un même fait, d'une même vérité, sont ou très-nombreuses ou très-fortes, et qu'elles ne sont point détruites ou neutralisées par des probabilités contraires; leur ensemble, ou

leur résultante, leur produit net, si je puis m'exprimer ainsi, peut former, ou constituer une certitude morale.

Il n'y a, selon moi, ni preuve ni certitude métaphysiques de la simplicité, ou de l'immatérialité de la substance qui pense. Mais nous en avons une certitude morale : du moins cette vérité, ou si l'on veut, cette hypothèse de la simplicité de l'ame, est-elle appuyée sur des probabilités aussi fortes que nombreuses, qui se tirent, soit de raisons métaphysiques, soit de considérations morales ; et bien qu'il y ait aussi quelques probabilités contraires, ou qui semblent atténuer la force des premières, comme celle, par exemple, qui découle de l'insurmontable difficulté d'expliquer, et je dirais presque de la répugnance qu'éprouve la raison d'admettre comme possible l'influence réciproque de deux substances, l'une entièrement corporelle, l'autre purement immatérielle : ces preuves contraires ne sont pas suffisantes pour empêcher celles très-favorables à la simplicité de l'ame d'entraîner la conviction de la plupart des hommes.

Comme ces dernières pourraient fournir la matière d'un volume, que d'ailleurs elles se trouvent toutes réunies, ou du moins résumées dans plusieurs ouvrages, soit de morale, soit de métaphysique, et qu'enfin elles sont généralement connues de ceux qui s'occupent de philosophie, nous ne les rappellerons pas.

Au reste, je n'ai pas eu pour but de décider cette importante question ; l'objet que je me suis proposé a été de faire voir seulement que, bien que cela soit fort peu probable, il n'est pas absolument impossible que l'ame soit matérielle, il n'est point absurde de supposer que la matière puisse sentir et penser. Encore ai-je ici entendu par matière, non pas précisément une substance qui, en dernière analyse, se réduit à l'impénétrabilité modifiée par le volume et la figure ; mais une substance quelconque formée de parties

distinctes, séparables les unes des autres; en un mot une substance *composée*, quelle qu'elle puisse être. Car, supposez l'ame matérielle, il se pourrait que ce ne fût point en vertu de l'impénétrabilité, du volume et de la figure de ses atomes, ni d'aucune autre propriété corporelle dérivant de celles-là, qu'elle pense et qu'elle sent; il se pourrait que Dieu eût attaché à chacun de ces atomes quelque propriété toute différente de celles qui constituent pour nous la matière, quelque propriété qui ne tombât point sous l'imagination, et qui fût comme le germe ou la condition essentielle de la sensibilité et de l'intelligence dans les corps qui jouissent d'un certain degré d'organisation.

Ainsi, comme le dit Locke, « nous ne serons peut-être jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser; ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. Car par rapport à nos notions, il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter à notre idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec la faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée, et à quelle espèce de substance cet Être tout-puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance. »

DES PROPRIÉTÉS DE L'ÂME.

§ 1.

Nous avons dit que l'ame est la réunion de toutes les

propriétés affectives et intellectuelles de l'homme; soit que ces propriétés appartiennent au cerveau ou à quelque autre partie du corps, soit qu'elles forment ensemble une substance distincte du corps et tout-à-fait immatérielle.

Les propriétés de l'ame sont actives ou passives, et ses propriétés actives le sont de deux manières; car l'ame, ou la substance de l'ame, quelle qu'elle soit, peut agir et sur le corps et sur elle-même.

Cette substance, pouvant agir sur elle-même, éprouve deux sortes de modifications; les unes, qu'elle reçoit, les autres, qu'elle se donne. Mais les premières sont innombrables et de diverse nature; les autres se réduisent toutes, en dernière analyse, à la volonté, ou, plus particulièrement, à l'attention, qui n'est qu'une manière de vouloir: et encore; cette opération, ou action de l'ame est, dans beaucoup de cas, la suite d'une excitation qu'elle reçoit de l'objet qu'elle considère, ou d'une cause étrangère. Mais, que l'attention, ou la volonté soit ou libre ou nécessaire ou excitée seulement jusqu'à un certain point, il n'en existe pas moins entre cette opération de l'ame et ses autres modifications, ou bien entre ses propriétés actives et ses propriétés passives une différence très-considérable, qu'il importe de bien établir.

Nous savons tous, que pour voir un objet, il suffit d'avoir cet objet devant les yeux et de jouir de la lumière: que pour cela nous n'avons besoin de faire aucun effort; que souvent même nous voyons certaines choses malgré nous, et qu'il en est beaucoup que nous voudrions ne point voir; comme il y a des sons que nous voudrions ne pas entendre, des odeurs ne point sentir.

D'un autre côté, il nous arrive assez fréquemment de regarder sans rien voir, je veux dire de ce que nous voudrions voir; comme il nous arrive d'écouter sans rien entendre.

Voir et *regarder* sont donc deux choses tout-à-fait différentes, qui paraissent même entièrement indépendantes l'une de l'autre, pour ne pas dire diamétralement opposées : et remarquez bien que nous sommes passifs, ou que l'âme est passive, en tant qu'elle *voit*, ou qu'elle reçoit les impressions des objets visibles ; qu'elle est active, au contraire, qu'elle *veut*, lorsqu'elle *regarde*.

Toutefois, pour voir beaucoup d'objets, et surtout pour les bien voir, il faut regarder : sans doute leur existence, non plus que les sensations qu'ils produisent, ne dépendent pas de nous, de notre volonté ; mais nous pouvons les rechercher, nous en approcher, et les considérer sous toutes leurs faces : en regardant, nous ne ferons pas naître dans un corps des qualités qu'il n'a pas ; mais nous pourrions y en découvrir quelques-unes qui nous auraient échappé sans cette action volontaire ; et ce que je dis de l'action de regarder, on peut aussi le dire de celles d'écouter, de flairer, de goûter et de palper. Il est évident, dis-je, que sans ces actions volontaires, nous n'aurions que des idées très-superficielles, très-peu exactes, très-incomplètes, des objets extérieurs, et que nous n'en pourrions connaître qu'un bien petit nombre : mais cela ne détruit pas la différence que nous avons reconnue entre ces opérations et leur résultat.

Or ces actions ne sont toutes que l'attention elle-même. Regarder, c'est être attentif ; écouter, c'est être attentif. Quand nous regardons, nous concentrons plus ou moins notre sensibilité, notre entendement, notre âme, si je puis m'exprimer ainsi, sur l'organe de la vue, en le dirigeant vers l'objet visible, et sur les sensations ou les idées qu'il fait naître en nous. Si nous écoutons, c'est sur l'organe de l'ouïe, et sur les sons ou les idées des sons que l'attention se porte.

Mais ce que je dois faire remarquer surtout, c'est que

nous pouvons, sans porter notre attention sur aucun de nos organes extérieurs, la concentrer dans l'ame elle-même, pour considérer des idées déjà acquises, des souvenirs. Ainsi, je contemple en ce moment l'idée d'un objet, sans qu'il soit devant mes yeux : je ne jouis point de sa vue, je n'en ai point la sensation ; je n'en ai que la connaissance, que l'idée pure ; et je porte actuellement mon attention sur cette idée. Imaginons, si vous voulez, qu'il existe en nous, avec un organe qui lui soit propre, un sixième sens destiné à recevoir toutes les idées, de quelque nature qu'elles soient, comme les sens proprement dits reçoivent les impressions des objets extérieurs : je dirai alors que mon attention se concentre dans ce sens interne et sur l'organe qui s'y rapporte. Mais ce sixième sens, ou cette manière de sentir, ne sera toujours, comme les sens extérieurs, qu'une propriété purement passive : tandis que l'attention est une propriété active, une faculté, une puissance ; ou bien une *action* qui s'exerce en vertu de cette faculté, et par laquelle l'ame, si je puis me servir de cette expression, regarde les modifications qu'elle éprouve, je veux dire ses sensations et ses idées.

Nous n'avons fait mention jusqu'ici que de la simple attention et des idées directes qu'elle amène. Je dois dire un mot des idées réfléchies et de la réflexion elle-même.

Les idées réfléchies, qu'on peut aussi appeler idées de rapport, sont celles qui naissent du rapprochement et de la comparaison d'autres idées, soit directes, soit même réfléchies : telles sont, par exemple, celles de grandeur, de vitesse, de différence, d'égalité, de priorité, de succession. On comprend aisément qu'en effet, ce ne sont là que des rapports existant entre les choses : que, par conséquent, toute idée réfléchie, toute idée de rapport, suppose que l'on a considéré plusieurs objets à la fois ou l'un après l'autre.

La réflexion n'est que l'attention elle-même appliquée successivement et alternativement à différens objets, à différentes idées. Quand l'esprit s'arrête quelque temps sur une même idée, qu'il la contemple, il n'est presque pas possible que cette idée n'en rappelle pas une autre : l'attention est ainsi renvoyée, ou réfléchie, de la première sur la seconde; elle l'est ensuite de celle-ci sur la première ou sur une troisième; et de là naissent, non seulement de simples idées de rapport, mais encore, ce qu'on nomme des jugemens, dont nous parlerons tout à l'heure.

Le mot attention a deux valeurs. Il représente à la fois une action et une faculté, à savoir, l'action d'être attentif, et la faculté en vertu de laquelle cette action est possible et se manifeste; faculté qu'il conviendrait peut-être mieux de désigner par le mot *attentivité*. Supposons qu'on la nomme ainsi, il y aura entre l'attention et l'attentivité, la même différence qui existe entre l'effort, ou la tension d'un ressort mis en jeu par une cause quelconque, et l'élasticité de ce ressort.

La même observation, ou des observations analogues pourraient s'appliquer au plus grand nombre des mots de la langue psychologique, qui est aussi pauvre qu'inexacte, et notamment au mot *réflexion*, auquel il conviendrait de substituer celui de *réflexibilité*, toutes les fois qu'on veut parler de la faculté, et non de l'action actuelle de réfléchir, qui seule devrait être appelée *réflexion*.

Quelques philosophes nomment *volition*, et ils n'ont pas tort, l'acte actuel de la volonté; en sorte qu'il y aurait la même différence entre la volition et la volonté, qu'entre l'action et l'activité, propriété sans laquelle l'action ne serait pas possible.

§ 2.

Quant aux propriétés passives de l'ame, on peut en

compter au moins trois espèces de nature toute différente. Rien n'empêcherait d'ailleurs de les comprendre toutes sous le nom commun de sensibilité, sauf à distinguer, comme nous allons le faire, diverses sortes de sensibilités, et à soudiviser encore chacune d'elles en plusieurs sens, ou manières de sentir.

La première espèce de sensibilité, dont nous avons déjà parlé dans un autre article, est celle au moyen de laquelle nous recevons, par l'intermédiaire de nos organes, l'impression des objets matériels, et que, pour cette raison, l'on nomme, assez généralement, sensibilité *physique*. Ces impressions sont ce que nous appelons nos *sensations*, parmi lesquelles il faut ranger la faim, la soif, et toutes les jouissances comme toutes les douleurs corporelles, ou produites dans l'âme par certains mouvemens dans le corps. Autant on peut compter d'espèces de sensations, autant il y a en nous de sens, ou de manières de sentir, ou de propriétés distinctes : mais, nous l'avons déjà dit, elles ne sont toutes que des modifications du toucher.

§ 3.

Sous la dénomination de sensibilité *intellectuelle*, nous comprendrons aussi diverses manières d'être ou de sentir, diverses propriétés passives, telles que l'entendement, la conception, le jugement, la raison, l'imagination, la mémoire et la conscience. Ici, sentir s'appelle *connaître*, et les impressions ou modifications de l'âme ne s'appellent plus sensations ; on les nomme *idées, souvenirs, connaissances, notions, pensées*.

Si le mot *entendement* était en usage dans le sens propre, il serait, ou devrait être employé pour désigner la propriété de l'âme par laquelle elle éprouve ces sortes de sensations qu'on appelle *sens*. Mais on ne l'emploie jamais qu'au figuré ;

et alors on lui donne une valeur plus ou moins grande, et même des significations tout-à-fait différentes. Ainsi les uns comprennent sous cette dénomination toutes les propriétés passives de l'ame; d'autres, au contraire, mais très-improprement, toutes ses propriétés actives, toutes ses facultés. Dans le premier sens, l'entendement ne différerait point de ce que j'appelle sensibilité intellectuelle. Nous le prendrons ici dans un sens plus restreint, mais également passif, et nous désignerons par ce mot, la propriété par laquelle nous recevons ces impressions, ou éprouvons ces modifications qu'on nomme *idées*, et non seulement les idées des sons, mais toutes espèces d'idées ou de notions, de quelque nature qu'elles soient.

La conception, pour dire à peu près ce qu'elle est, ou ce qu'elle me paraît être; car je n'attache d'ailleurs aucune importance à toutes ces définitions particulières, plus ou moins arbitraires pour la plupart : la conception, dis-je, ne diffère en rien de l'entendement, si ce n'est qu'elle nécessite, ou qu'elle suppose le secours de l'attention ou de la réflexion : en sorte que, concevoir, c'est entendre à l'aide de ces facultés en exercice.

Le jugement, qu'on pourrait aussi appeler *le sens du vrai*, est la propriété en vertu de laquelle nous apercevons les rapports qui existent entre les choses, entre les idées, quelles qu'elles soient, et discernons ce qui est vrai de ce qui est faux, ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, etc.

On donne aussi le nom de *jugemens* aux propositions qui expriment ces rapports et à ces rapports eux-mêmes.

Parmi ceux-ci, il en est de si simples, qu'ils frappent notre esprit, sans que nous ayons besoin de faire aucun usage de la réflexion pour les saisir; et, dans ce cas, si les choses ou les idées que l'on compare sont très-générales et très-abstraites, comme, par exemple, quand on dit que *la partie est moins grande que le tout*, ces rapports simples sont appelés *axiomes*.

La justice a , en quelque sorte , ses axiomes , comme la vérité.

Ces axiomes , ou , plus généralement , ces rapports simples , agissent , pour ainsi dire , sur l'esprit , comme les objets matériels agissent sur les sens ; et l'homme est fait de manière , qu'il ne lui est pas plus possible de ne pas sentir ou apercevoir ces rapports , que de ne pas être frappé par une lumière éclatante qu'il a devant les yeux . C'est pourquoi nous disons qu'ils sont évidens par eux-mêmes .

Quant aux jugemens ou rapports moins simples que ceux dont nous venons de parler , nous ne pouvons les connaître en général et nous en assurer qu'à l'aide de l'attention et de la réflexion . Pour bien juger , il faut comparer , ou considérer très-attentivement les choses ou les idées dont on veut connaître les rapports . Les hommes ne prennent pas toujours cette peine , et s'appuyant sur de simples apparences , qui souvent sont trompeuses , il est une foule de jugemens qu'ils forment à la hâte et , pour ainsi dire , à leur insu ; d'autres qu'ils admettent sans examen sur la foi d'autrui . Parmi ces jugemens , qu'on nomme *préjugés* , il en est beaucoup qui du moins ne sont pas vrais à la rigueur , ou qui ne le sont qu'en partie ou dans un certain sens , s'ils ne sont pas tout-à-fait faux . Aussi arrive-t-il fréquemment que des hommes , que des nations tout entières , admettent comme vrai ou comme juste ce qui en soi est manifestement faux ou souverainement injuste , et réciproquement . Mais il ne faudrait pas conclure de là , que nous ne sommes point capables de discerner le vrai du faux , le juste de l'injuste ; encore moins , que la justice et la vérité sont purement arbitraires .

On dit de quelqu'un , qu'il manque de jugement , ou qu'il a le jugement faux , lorsque habituellement il croit apercevoir entre les idées qu'il compare , ou sur lesquelles il porte simultanément son attention , des rapports de con-

venance ou de disconvenance qui ne s'y trouvent pas, du moins d'une manière absolue, ou qui ne sont pas exactement vrais. Saisir du premier coup d'œil un grand nombre de rapports, vrais ou apparens, c'est avoir de l'esprit; ne voir que des rapports exactement vrais, ou discerner le vrai du faux, c'est avoir du jugement, c'est avoir l'esprit juste. Mais nous jugerons nécessairement mal, nous avancerons des assertions fausses, nous commettrons mille bévues, soit dans nos discours, soit dans notre conduite, si nos idées elles-mêmes sont fausses, inexactes, incomplètes, c'est-à-dire si elles ne sont en rien, ou si elles ne sont qu'en partie conformes à leur objet, et c'est ce qui n'arrive que trop souvent.

Quant à la *raison*, elle ne sera pour nous que la capacité de raisonner, celle de sentir, d'apercevoir un certain rapport entre deux jugemens, ou de tirer un troisième jugement de deux autres dans lesquels il se trouve implicitement renfermé. On donne à ce troisième jugement le nom de *conséquence* ou celui de *conclusion*; les deux premiers s'appellent *prémises*. Le plus général se nomme encore *majeure*, et le moins général, *mineure*.

Dans un autre sens, la raison est la qualité d'un homme raisonnable, et l'on nomme plus particulièrement ainsi celui qui a coutume de réfléchir et de raisonner avant que d'agir, surtout dans les affaires les plus importantes de la vie, ce que tous les hommes ne font pas: et c'est à bon droit qu'on dit, de celui qui se laisse guider en toute occasion par ses penchans ou un aveugle instinct, comme font les enfans ou les insensés, qu'il est déraisonnable, ou manque de raison.

Le raisonnement est l'opération, l'acte actuel de l'esprit qui raisonne, opération qui suppose la faculté de raisonner, ou la raison.

On donne aussi le nom de raisonnement au résultat de

cette opération. C'est en ce sens qu'on dit d'un raisonnement, qu'il est bon ou mauvais.

La *mémoire*, ou la liaison des idées, sur laquelle elle est fondée, est cette propriété par laquelle une idée déjà acquise par un moyen quelconque est reproduite, ou se réveille avec plus ou moins de facilité, soit par quelque mouvement du cerveau ou autre circonstance inaperçue, soit par la présence à l'ame d'une autre idée avec laquelle l'idée rappelée, qu'on nomme *souvenir*, a quelque rapport de liaison naturelle ou artificielle, de convention ou de circonstance.

Si, après avoir entièrement perdu de vue tel objet qui avait frappé nos sens, ainsi que l'idée sensible qu'il avait produite, nous revoyons quelque partie seulement de ce même objet; ce que nous voyons actuellement pourra rappeler l'idée de l'objet tout entier; et cette idée pourra à son tour rappeler celle d'un autre objet, qui co-existait avec le premier, ou qui lui avait immédiatement succédé; qui se trouvait à *côté de lui*, soit *dans l'espace*, soit *dans le temps*. Or tout ce que nous avons vu ou entendu, toutes les impressions que nous avons reçues pendant la durée de notre existence passée, soit sensations, sentimens, idées simples ou de rapport, ne forment, en quelque sorte, qu'un seul tout, qu'une seule chaîne; et cela serait vrai à la rigueur, si nous avions conservé une idée également nette, également distincte, également forte, de chacune des choses qui ont existé pour nous, ou qui se sont passées en nous, ou autour de nous. Alors; il ne nous serait presque pas possible d'être actuellement affectés par l'une de ces choses, sans nous rappeler tout le passé, et sans le voir, des yeux de l'ame, dans le même ordre, dans le même rapport de succession et d'arrangement, qu'elles se sont présentées à notre esprit. Mais il n'en est point ainsi; le plus grand nombre des anneaux de cette chaîne sont brisés ou entiè-

rement usés, et il n'en reste plus que des chaînons épars et d'inégale force.

On conçoit ainsi comment les idées se rattachent quelquefois, par des rapports plus ou moins éloignés, souvent inaperçus à une infinité d'autres, qui toutes peuvent les reproduire. De là vient sans doute, que, ne voyant pas comment elles renaissent, nous nous figurons qu'elles se conservent dans l'ame, comme des objets réels dans un dépôt, et qu'elles se représentent d'elles-mêmes, ou que nous pouvons les rappeler à notre gré, ce qui n'est pas.

La mémoire est donc une propriété purement passive. Les efforts que nous faisons pour nous rappeler quelque chose, ou quelque idée, consistent uniquement en ce que nous fixons notre attention sur d'autres idées, ou d'autres choses, avec lesquelles nous savons ou nous nous souvenons que la première a quelque rapport, jusqu'à ce qu'il plaise à cette idée de se représenter, ou que nous désespérons de la rappeler; car, encore une fois, cela ne dépend pas de nous. Ce qu'il paraît y avoir d'actif dans la mémoire, et l'on peut en dire autant de toutes les autres propriétés intellectuelles, n'est donc que l'attention elle-même, avec laquelle il ne faut pas les confondre.

Quelles que puissent être nos dispositions naturelles; quel que soit le degré de mobilité dont notre ame est douée; nous avons souvent besoin d'employer de grands efforts d'attention, de concentrer toute notre activité, ou, si l'on veut, toute notre sensibilité en vertu de cette activité, de donner à l'ame même, si l'on peut ainsi dire, le plus haut degré de tension, pour la rendre capable de concevoir, d'enfanter de nouvelles idées, ou même de se rappeler seulement des idées acquises : heureux encore quand nos efforts ne sont pas infructueux, ne sont pas absolument impuissans. Toutes choses égales d'ailleurs, et en général, ces efforts deviennent moins pénibles, comme aussi moins

nécessaires, à mesure que l'esprit est plus accoutumé à un pareil exercice; puisqu'il devient par là plus capable de juger, de connaître et de se ressouvenir.

L'imagination, qui est peut-être la propriété la plus inégalement partagée, se compose en quelque sorte de plusieurs autres. Avoir de l'imagination, c'est se rappeler facilement les idées des choses sensibles, surtout de celles qui se rapportent au sens de la vue; c'est se les représenter vivement comme si elles étaient présentes, comme si elles touchaient nos sens; c'est apercevoir entre ces idées des rapports plus ou moins éloignés, et les lier de manière à en former un seul tout; c'est concevoir ainsi des idées composées, plus ou moins extraordinaires, quelquefois des êtres fantastiques qui n'ont aucun modèle dans la nature, ou bien une suite d'événemens merveilleux, ou de circonstances miraculeuses. Cette propriété est la plus brillante de toutes, lorsqu'elle est épurée par le jugement, la raison, le bon goût, et dirigée ou réglée par la réflexion. Bien qu'aucune autre ne semble dépendre plus qu'elle de l'organisation physique, qu'elle ait pour frères les songes, fils du sommeil, et qu'elle soit mère de la folie; c'est elle néanmoins qui a le plus de tendance à se croire immatérielle et qui élève le plus haut ses prétentions. La raison, qui aurait sans contredit le plus de droits à cette prérogative, plus modeste et moins confiante, ose à peine la réclamer pour elle-même.

Enfin la *conscience* est la propriété par laquelle l'homme a le sentiment et l'idée de lui-même, ou se connaît et comme sujet pensant, et comme objet de sa pensée, et comme substance susceptible de modifications diverses, mais au fond toujours la même.

C'est aussi par la conscience, ou du moins par une espèce de conscience, qu'il peut connaître que le souvenir d'une idée est en effet un souvenir, ou que l'idée qu'il

se rappelle actuellement l'avait déjà affecté dans d'autres circonstances et à une époque antérieure à celle où il se trouve; ou, en d'autres termes, qu'il reconnaît l'identité de l'idée avec son souvenir, c'est-à-dire de l'idée première avec l'idée reproduite, sans cependant les confondre l'une avec l'autre. Cette reconnaissance, qui diffère autant de l'idée même, que celle-ci diffère de la sensation, est ce qu'on nomme *réminiscence*. Quand un souvenir, une idée rappelée, ou renouvelée, n'est point accompagnée de réminiscence, nous croyons nécessairement l'avoir pour la première fois; et c'est pourquoi nous nous approprions quelquefois sans le savoir et très-innocemment des idées qui ne nous appartiennent pas.

En vain nos idées se reproduiraient-elles mille et mille fois, sans la réminiscence, tout se réduirait pour nous au moment présent : nous recommencerions à chaque instant une nouvelle existence; nous n'aurions aucune idée ni du passé, ni de l'avenir, ni de notre existence même. C'est elle aussi, c'est la réminiscence qui nous donne l'idée de notre *moi*. Mais comment pouvons-nous distinguer deux idées parfaitement identiques? Peut-être par la différence des idées accessoires qui les entourent; par celle des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. Tout change autour de nous, et nous-mêmes, nous changeons à chaque instant, soit physiquement, soit moralement : il n'est donc presque pas possible, qu'une idée se présente à nous plusieurs fois dans des circonstances absolument semblables, ou accompagnée des mêmes idées accessoires. Or une différence plus ou moins sensible entre les circonstances, ou entre les idées accessoires qui entourent l'idée principale lorsqu'elle se forme, et celles qui l'accompagnent lorsqu'elle se reproduit, en faisant mieux ressortir l'identité de l'idée première avec l'idée reproduite, empêche aussi sans doute que nous ne les confondions l'une avec l'autre.

Telles sont les propriétés passives les plus remarquables de l'intelligence auxquelles nous avons donné le nom commun de *sensibilité intellectuelle*, et qui ne sont peut-être toutes que des modifications de l'entendement.

§ 4.

Il nous reste à parler de celles que nous comprenons sous la dénomination de *sensibilité morale* : dénomination impropre, insuffisante, et que nous n'employons qu'à défaut de terme plus convenable. Parmi les différentes propriétés, ou manière de sentir, que nous rangeons dans cette classe, il n'en est qu'une, sans doute, que l'on puisse, à la rigueur, appeler *sens moral* : et quant aux autres, nous serions fort embarrassés si nous devions leur donner un nom.

La *sensibilité morale* est, en général, la propriété au moyen de laquelle l'ame subit ou éprouve ces sortes de modifications qu'on nomme, ou que j'appelle *sentimens* : et par ce mot *sentimens*, j'entends seulement ces émotions de plaisir ou de peine qui résultent du rapport que les choses ont entre elles et avec nous. Or, autant il y a d'espèces de rapports hors de nous, autant il y a en nous de sens, ou de propriétés, je ne dis plus ici, pour les apercevoir, mais pour les sentir.

Les deux premières espèces de rapports, ceux qui s'éloignent le plus des rapports moraux proprement dits, sont ceux qui existent entre les choses sensibles, dont les unes frappent l'ouïe et les autres la vue.

Et d'abord, lorsque plusieurs sons différens se font entendre à la suite les uns des autres, indépendamment de la simple *sensation*, agréable ou désagréable, que chacun fait naître séparément, il résulte, des rapports qu'ils ont entre eux, ou de la manière dont ils se succèdent, une autre modification dans l'ame, et c'est ce que j'appelle *sentiment*.

Pourquoi les mêmes sons, lorsqu'ils se suivent, ou sont arrangés, si l'on peut ainsi dire, de telle ou telle manière, produisent-ils en nous un sentiment agréable, et pourquoi un sentiment contraire ou moins agréable, dans tel autre ordre de succession? A cela nous ne pouvons rien répondre, si ce n'est que l'homme est fait de telle manière, ou que telle est sa nature, enfin, qu'il est doué d'une telle propriété, que, dans la première circonstance, il doit éprouver un sentiment de plaisir, et dans la deuxième, un sentiment plus ou moins pénible. Si c'est là un mystère impénétrable à notre intelligence, c'est qu'en effet nous ne saurions pénétrer dans notre nature intime, laquelle nous ne pouvons connaître que par ses attributs; et la propriété dont nous parlons, et qu'on pourrait nommer *sens de l'harmonie*, n'est ni mieux ni moins bien connue que toutes celles qui constituent pour nous la nature des choses.

Il en est de même de celle en vertu de laquelle nous éprouvons un sentiment agréable en voyant des corps diversement figurés, ou de diverses couleurs, arrangés dans un certain ordre régulier, et suivant certaines proportions, qui sont en quelque sorte pour la vue, ce que la mesure est pour l'ouïe. D'où vient que nous prenons plaisir à voir les dessins réguliers que forment les petits corps diversement colorés et figurés jetés au hasard dans un caléidoscope, et qui sont de différentes grandeurs, mais sans être hors de certaines proportions les uns par rapport aux autres? Nous ne saurions dire pourquoi. Nous appelons bizarre ou de mauvais goût ce qui fait naître en nous un sentiment contraire à celui dont je viens de parler, mais sans trouver hors de nous rien qui puisse au fond justifier notre blâme; parce qu'il n'a véritablement sa raison qu'en nous-mêmes, c'est-à-dire dans une de nos manières de sentir, dans une des propriétés de l'ame.

Les rapports que les choses sensibles peuvent avoir ou

avec l'usage pour lequel elles sont destinées, ou avec nos habitudes et nos penchans, ou enfin avec les idées qu'elles réveillent en nous, produisent aussi des sentimens plus ou moins agréables ou désagréables; et ceux-ci se rapprochent davantage des sentimens moraux proprement dits.

Sans parler des manières de sentir, ou propriétés à l'aide desquelles nous éprouvons, ou sommes susceptibles d'éprouver des sentimens d'amour et de haine, de sympathie et d'antipathie, et une infinité d'autres; nous nous bornons à dire un mot du sens moral par excellence, qu'on pourrait aussi appeler, du moins dans certains cas, le sens du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal.

Si une action qui n'est que rigoureusement juste n'excite point en nous un sentiment d'admiration, nous devons nous en féliciter; c'est une preuve que nous en voyons habituellement de semblables; et nous sommes alors dans le cas de celui qui ne sent pas le prix de la santé parce qu'il en jouit habituellement. Mais il est certain qu'en général toute action juste et, à plus forte raison, toute action vertueuse, ou qui va au delà du juste, en un mot, que toute bonne action, supposé d'ailleurs que nous n'y soyions intéressés en aucune manière, excite en nous un sentiment agréable; un sentiment de bonheur plus ou moins vif; et que nous éprouvons un sentiment contraire à la vue ou au récit d'une mauvaise action en général, et plus particulièrement d'une action injuste. D'où cela provient-il? je promets de vous l'apprendre, quand vous m'aurez dit pourquoi vous êtes agréablement ou désagréablement affecté par telle forme de vase ou telle suite de sons, en faisant abstraction des rapports que ces choses pourraient avoir avec telles ou telles idées qu'elles réveilleraient en vous.

C'est cette propriété, cette manière de sentir, ce sens précieux que les moralistes doivent principalement s'attacher à développer et à diriger. Mais ils ne le feront jamais

naître chez les hommes qui en sont naturellement dépourvus ; de même qu'on ne saurait inspirer le goût de la musique à ceux qui ont l'oreille fausse. Et malheureusement, comme il est des aveugles et des sourds-muets de naissance, il est aussi des hommes chez lesquels le sens moral est au moins très-obtus, s'ils n'en sont pas entièrement privés. Il faut bien se contenter avec ceux-ci de leur démontrer qu'il est de leur intérêt d'être justes et vertueux, ce qui du reste est incontestable, du moins si l'on n'entend pas uniquement parler d'un intérêt temporaire et purement matériel, et qu'on prenne ce mot dans le sens le plus étendu. On peut être juste et faire le bien par divers motifs, c'est à savoir, par force, ou par nécessité, par crainte, par habitude, par intérêt et, enfin, par inclination, ou par amour pour le bien même. Ceux qui sont chargés de l'éducation de la jeunesse ne doivent pas perdre de vue ces considérations.

Ce que j'ai dit du sentiment du juste et de l'injuste, on peut le dire aussi du sentiment du devoir. Qu'un homme soit naturellement sourd à ce sentiment, tous vos efforts seront inutiles pour lui persuader que naturellement, ou par la seule nature des choses, il se trouve *obligé* en quoi que ce puisse être.

§ 5.

Je suis bien loin d'avoir fait connaître toutes les propriétés de l'ame, et à peine ai-je effleuré celles qui ont été mentionnées : mais je crois en avoir dit assez pour faire sentir la différence qui existe entre les trois espèces de sensibilités, que nous avons nommées physique, intellectuelle et morale, ainsi qu'entre ces propriétés passives de l'ame et ses propriétés actives, plus particulièrement appelées ses facultés.

En réfléchissant sur ces propriétés merveilleuses, on

voit aussi qu'elles sont d'un ordre tout différent de celles que l'on attribue généralement au corps ; et il répugnerait de croire qu'elles ne sont que de simples résultats de l'arrangement, ou de l'organisation de la matière : ou il faudrait en même temps supposer dans la matière première certaines propriétés différentes de celles que nous apercevons, ou qui se manifestent dans les corps bruts.

Remarquons cependant que parmi toutes les propriétés de l'ame, surtout parmi celles qui s'éloignent le plus de la sensibilité physique, il n'en est pas une que l'on puisse regarder comme absolue ; et qu'elles sont toutes, ainsi que les propriétés accidentelles des corps, susceptibles de plus et de moins.

Remarquons en outre, que les unes, telles que certaines propriétés *affectives*, s'affaiblissent ou s'émoussent par une action trop prolongée ou réitérée ; comme cela arrive aussi à l'égard de certaines qualités des corps, telles que l'élasticité dans un ressort tendu ; et que les autres, comparables en cela au magnétisme d'un barreau de fer aimanté, se fortifient, au contraire, ou augmentent d'intensité par l'exercice. Toutes les propriétés de l'*intelligence*, passives ou actives, sont dans ce dernier cas.

Ces propriétés se développent aussi avec l'organisation ; et il y a entre celle-ci et les attributs de l'ame en général un rapport de dépendance si marqué, si évident, et constaté par tant d'observations et d'expériences différentes, qu'il serait absurde de vouloir le nier. Que l'ame soit une substance simple, distincte du corps, ce sera une raison de plus de croire que les *différences* de sensibilité et d'intelligence qui distinguent les hommes les uns des autres dépendent de l'organisation, qui peut varier à l'infini. On sait qu'une lésion, ou un changement quelconque, soit permanent, soit transitoire, dans certaines parties du cerveau ou du système nerveux, changement qui peut être produit

par des causes très-diverses , amène aussi un changement , ou définitif ou momentané , dans les dispositions naturelles , ou les propriétés intellectuelles et morales de l'ame. « Une chute , un coup violent porté sur la tête , ont souvent produit des altérations très-sensibles dans les facultés intellectuelles ; les uns ont perdu la mémoire , d'autres sont devenus presque stupides. Il est même des faits bien constatés , qui prouvent que de pareils accidens ont amené chez certains individus , les changemens contraires les plus heureux et les plus inespérés : ils ont été suivis chez les uns , d'une aptitude aux études , qui ne se faisait point remarquer auparavant ; chez d'autres , se sont développés de grands talens , dont on n'avait jamais aperçu le germe. On a vu ces mêmes accidens , chez des maniaques et des personnes en démence , être suivis du retour de la raison (1). » Ainsi , outre que le corps agit sur l'ame comme l'ame sur le corps , l'organisation a une influence directe sur nos différentes manières de sentir et de connaître , et même sur notre volonté.

N'y aurait-il donc dans l'ame que les germes de toutes ces propriétés , et ces germes auraient-ils besoin pour se développer , qu'elle fût unie avec la matière , comme une semence sèche , pour être fécondée , doit être jetée sur une terre humide ; en sorte que l'ame , quoique distincte du corps , ne serait rien sans lui ? Cette hypothèse paraît trop absurde pour que nous puissions l'adopter.

Il faut donc de deux choses l'une ; ou que les attributs de l'ame ne soient tous que des propriétés accidentelles de la matière , résultant de son organisation , soit que l'on suppose ou non dans ses élémens quelque propriété différente de l'impénétrabilité modifiée par le volume et la figure ; ou que l'ame en elle-même possède au plus haut

(1) Aldini.

dégré tous les attributs qui la caractérisent , et que le corps auquel elle est conjointe ne fasse que gêner, au contraire, l'exercice de ses fonctions ; en sorte que l'organisation la plus parfaite serait celle qui y apporterait le moins d'obstacle ; et la plus défectueuse, celle qui s'y opposerait tout-à-fait.

DES PHÉNOMÈNES, EN GÉNÉRAL.

§ 1^{er}.

Vulgairement parlant, on ne désigne par le nom de *phénomènes*, que les faits surprenans et extraordinaires. Mais les savans et les philosophes donnent à ce mot une extension beaucoup plus grande et pour ainsi dire sans limites : ils nomment donc phénomène, tout événement, quel qu'il soit ; toute action, ordinaire ou extraordinaire, n'importe de quelle nature ; en un mot, tout ce qui survient, tout ce qui arrive dans le monde, soit physique, soit moral, soit intellectuel.

Une action, un événement, un fait, est le plus souvent, pour ne pas dire toujours, composé de plusieurs phénomènes plus simples, qui co-existent ou se succèdent sans interruption sensible, de manière à ne former, pour ainsi dire, qu'un seul tout, qu'un seul fait.

A la rigueur, tout phénomène simple est instantané. S'il paraît ordinairement avoir une certaine durée, cela provient, ou de ce qu'il est suivi d'une manière d'être qui dure au moins quelques instans, et que l'on confond mal à propos avec le phénomène lui-même ; ou de ce qu'il se compose en effet de plusieurs phénomènes plus simples séparés les uns des autres par des intervalles de temps dont

chacun séparément est tout-à-fait insensible, mais qui tous ensemble forment une durée appréciable.

Examiné de bien près, et en dernière analyse, un phénomène simple est un changement subit qu'éprouve actuellement une substance, ou quelqu'une de ses propriétés; c'est le passage instantané d'une manière d'être à une autre.

Qu'il vienne à pleuvoir un moment, ce sera déjà un fait très-complexe, et il y aura ici tout à la fois co-existence et succession de phénomènes; car la chute de chaque goutte d'eau est un phénomène à part, et, tout mouvement de gravitation étant accéléré, il y a réellement dans la chute de chaque goutte de pluie une suite non interrompue de changemens, ou de phénomènes distincts; puisque à chaque instant elle passe d'une vitesse acquise à une vitesse plus grande, ou d'une manière d'être à une autre.

Le passage du repos au mouvement ou du mouvement au repos de tout corps *mobile*; les transformations successives qu'éprouve un corps *mou*; la fracture, la pulvérisation d'un corps *fragile*; la liquéfaction d'un corps *fusible*; les vibrations d'un corps *élastique*; l'attraction ou la répulsion mutuelle de deux corps *électrisés*, suivant leur *affinité* ou leur *antipathie* réciproque; sont des phénomènes simples ou peu complexes, qui, avec beaucoup d'autres du même genre, font l'objet des études du physicien et du chimiste. Il en est d'autres moins simples et qui s'expliquent plus difficilement: telles sont les fonctions régulières et toutes les maladies des plantes et des animaux; telles sont aussi nos actions corporelles mais volontaires. Enfin il en est qui semblent tout-à-fait incompréhensibles, quoique très-simples en apparence, et peut-être en réalité: ce sont les modifications que nous éprouvons nous-mêmes, et que nous avons nommées sensations, sentimens, idées, volitions.

Il est à remarquer que les phénomènes de la première classe, je veux dire de ceux qui appartiennent au règne minéral, ou à la matière brute, ne peuvent se reproduire que par une cause semblable ou analogue à celle qui les avait d'abord fait naître, et qu'ils ne se reproduisent pas avec plus de facilité à la deuxième, à la centième fois qu'à la première : tandis qu'il en est tout autrement des phénomènes intellectuels, ou des idées. Par exemple, que l'on fasse fondre cent fois le même morceau de plomb ; l'action du feu, et le même degré de chaleur seront aussi nécessaires à la centième qu'à la première : au lieu que l'idée que j'ai acquise de cette opération en la voyant pratiquer, pourra se réveiller dans mon esprit par la seule présence ou de l'opérateur, ou du creuset dont il se sera servi, ou de tout autre objet qui n'aura avec cette opération qu'un simple rapport de circonstance ; et cette idée renaîtra d'autant plus facilement, qu'elle se sera plus souvent renouvelée.

Cette différence caractéristique entre les phénomènes de l'intelligence et ceux de la matière proprement dite, est une des plus considérables parmi celles qui distinguent ces deux classes de phénomènes. Mais je dois aussi faire observer que, sous le rapport où nous envisageons ici les choses, les *sensations* ne peuvent pas être entièrement assimilées aux *idées*, ni les phénomènes de la *matière organisée* à ceux des *corps bruts*, il s'en faut beaucoup : en sorte qu'il paraît y avoir, sous ce même rapport, quelques degrés intermédiaires qui conduisent des phénomènes de la première classe à ceux de la dernière.

Ce sont les phénomènes, c'est-à-dire les modifications qu'une substance éprouve ou les actions qu'elle exerce, qui nous révèlent les propriétés dont elle est douée et qui la constituent ; et rigoureusement parlant, nous n'apercevons jamais que des phénomènes : une substance qui n'agit sur

nous par aucune de ses propriétés, et sur laquelle nous ne pouvons agir actuellement, est d'ailleurs pour nous comme si elle n'était pas. Mais, en elle-même, une propriété ou une substance n'a pas besoin pour exister, de se manifester actuellement par quelque phénomène; au lieu qu'un phénomène suppose nécessairement l'existence de certaines propriétés, et, par conséquent, d'une substance. Les vibrations sonores qui viennent frapper nos sens ne seraient point possibles sans un corps doué de l'élasticité : mais ce corps et cette élasticité n'ont pas besoin pour exister de se manifester par des vibrations, ni par aucun autre phénomène. Qu'on n'imagine donc pas que les propriétés des corps, ni que celles de l'ame, ne sont que de simples dispositions sans aucune réalité; et encore moins, qu'elles cessent d'être ou d'exister avec les phénomènes qui les révèlent, ou par lesquels elles se manifestent.

§ 2.

Tout phénomène est une modification actuelle produite dans une substance par l'action d'une autre substance; à moins que la première n'ait la faculté de se modifier elle-même : et la nature d'un phénomène dépend tout aussi bien de la manière d'être de la substance qui subit cette modification, que de la manière d'être et d'agir de celle qui la produit.

Toute modification, tout changement, tout phénomène a donc deux causes; l'une qui est dans l'agent, et qu'on nomme cause *efficiente* ou *productrice*; l'autre qui est dans le sujet, ou le patient, c'est-à-dire dans la substance modifiée, et que j'appelle cause *conditionnelle*. Et je le répète, de la nature de ces deux causes dépend celle du phénomène. Qu'un même corps, considéré dans une seule de ses propriétés, ou sous un seul de ses rapports, soit soumis

successivement à l'action de plusieurs causes productrices différentes, il en résultera tout autant de modifications, ou de phénomènes; et les différences qui distingueront ces phénomènes les uns des autres dépendront de celles de leurs causes efficientes. Mais qu'une même cause productrice ou efficiente, que la chaleur, par exemple, c'est-à-dire qu'un corps échauffé et considéré seulement sous le rapport de sa température, agisse sur d'autres corps, tels qu'un morceau de cire et un être vivant; le premier deviendra liquide, en vertu de sa *fusibilité*; le deuxième éprouvera une sensation quelconque, en vertu de sa *sensibilité*; et ainsi les différences qui existeront entre les deux phénomènes, ne dépendront que de celles de leurs causes conditionnelles, ou des manières d'être des corps sur lesquels la cause efficiente agit. D'où l'on voit que les deux causes contribuent également à celle de l'effet produit.

Toutes nos sensations, tous nos sentimens, toutes nos idées, en un mot, tous les phénomènes qui se passent dans notre ame, ont, immédiatement ou originairement, leurs causes efficientes ou productrices hors de nous, et ces causes existent dans les corps, en tant qu'ils sont actuellement en action, ou dans les rapports, directs ou médiats, prochains ou éloignés, qui se trouvent entre eux, soit qu'on les considère comme objets purement matériels, ou bien comme êtres intellectuels et moraux. Mais comment apercevrons-nous ces rapports, comment ces objets agiraient-ils efficacement sur nous, si nous n'étions pas constitués de manière à *recevoir*, à *sentir* et à *connaître* leur action? Ces phénomènes, quoique produits, originairement ou actuellement, par des causes extérieures, ont donc leurs *causes conditionnelles* dans l'ame même, ou, pour mieux dire, dans certaines propriétés de l'ame, qui préexistent à ces phénomènes, et devancent toute sensation et toute idée. A la vérité, ces propriétés, qui constituent

l'ame, se développent et se fortifient elles-mêmes par l'exercice; mais comment pourraient-elles être mises en jeu, si déjà elles n'existaient pas? Un enfant qui vient de naître ne sait point encore marcher; mais l'apprendrait-il jamais, s'il n'était pas conformé pour cela? Ici, on peut le dire, il n'y a que le premier pas qui coûte, et ce premier pas serait absolument impossible, si l'homme par sa nature n'était pas doué de la propriété, ou de la vertu locomotive. Or il en est de même de la marche de l'esprit: toutes nos connaissances, toutes nos idées sont acquises, il est vrai; mais jamais nous ne pourrions acquérir aucune idée, ni éprouver aucun sentiment, si l'ame, de sa nature, n'était pas douée de certaines propriétés ou facultés particulières, qui distinguent l'homme des êtres inanimés. Toute propriété ou faculté de l'ame est donc innée et tient à son essence même; quoiqu'il soit vrai de dire, que sans une cause quelconque, existant hors de l'ame, cette propriété ne se manifesterait point. Le phénomène n'est, pour ainsi dire, que la propriété elle-même mise en jeu par une cause extérieure: la propriété existe donc avant le phénomène. Soutenir que le phénomène peut être avant la propriété qui en est la cause conditionnelle, et qu'il peut faire naître ou engendrer cette propriété, ce serait dire que l'effort d'un ressort bandé peut produire l'élasticité; au lieu qu'il est évident que ce phénomène, ou cet effort, suppose déjà l'élasticité dans le corps sur lequel la cause efficiente agit, quoiqu'il soit bien certain que, sans la cause qui tient le ressort tendu, cette propriété qu'on nomme élasticité ne manifesterait son existence en aucune manière. On reconnaît le *phénomène* à ce qu'il se manifeste actuellement, qu'il dépend toujours d'une cause efficiente, ou productrice, soit instantanée, soit permanente, suivant qu'il est lui-même instantané ou continu, et qu'il a toujours une durée finie, quoiqu'il puisse se renouveler sans interruption;

tandis que la *propriété* a par elle-même une existence permanente, et tout-à-fait indépendante des diverses causes qui peuvent la mettre en jeu.

Il ne faut donc pas confondre les phénomènes de l'ame avec les propriétés de l'ame ; la sensation , avec la sensibilité physique ; le sentiment en général , avec la sensibilité morale ; le sentiment du juste ou de l'injuste , avec le sens du juste et de l'injuste ; l'idée en général , avec l'entendement ou l'imagination ; l'idée du juste ou de l'injuste , ou de tout autre rapport , avec le jugement , ou le sens du vrai ; le souvenir , avec la mémoire ; l'attention , *action* de l'ame , avec l'attention , ou l'attentivité , *faculté* de l'ame , en vertu de laquelle cette action s'exerce. Les métaphysiciens n'ont pas suffisamment distingué ces choses , et de là provient certainement une partie de leurs erreurs , et de là confusion ou de l'obscurité qui règne dans leurs écrits.

DES IDÉES INNÉES.

§ 1^{er}.

Une idée qui se trouverait déjà dans l'esprit de l'homme au moment de sa naissance , comme s'il l'avait acquise antérieurement à cette époque , ou comme si Dieu la lui avait directement suggérée en le créant , c'est-à-dire en créant l'ame dont il l'a doué ; voilà sans doute ce que serait une idée innée ; et , il semble que plusieurs philosophes ont prétendu qu'en effet il existait dans l'ame de telles idées. Mais avant d'examiner plus particulièrement cette question , qui n'a pas pour nous la même importance que pour eux ; je veux faire voir d'abord ce que le vulgaire en général , sans s'en apercevoir , entend par ces mots d'idées innées , et

analyser, sous ce point de vue, la pensée du commun des hommes.

Nous avons déjà dit que toute idée est un phénomène, et que tout phénomène implique deux causes, l'une efficiente, qui se trouve hors de la substance qui subit la modification que nous appelons phénomène; l'autre conditionnelle, qui existe dans cette substance elle-même, dont elle est une des propriétés constituantes.

Nous prouverons qu'il n'y a rien dans l'ame qui lui soit inné, ou qui s'y trouve naturellement, que ses propriétés, tant actives que passives, et qu'il ne s'y passe aucun phénomène, du moins aucun de ceux que nous avons appelés sensations, sentimens et idées, avant que quelque cause efficiente extérieure ait pu agir sur elle.

Cependant, comme les phénomènes de l'ame existent, si l'on peut ainsi dire, *en puissance* dans leurs causes conditionnelles, qui sont innées, c'est-à-dire dans les propriétés passives de l'ame, puisqu'ils ne sont, en quelque sorte, que ces propriétés elles-mêmes mises en jeu par des causes efficientes, ou en tant qu'elles se manifestent actuellement; de même qu'une maladie à laquelle un homme est sujet existe en puissance dans certaines dispositions vicieuses de ses organes; et de même encore que les vibrations d'une cloche existent en puissance dans l'élasticité de cette cloche: on peut dire, en ce sens, que toutes nos idées, et même que toutes nos sensations nous sont naturelles ou innées; comme on peut le dire de certaines maladies, chez certains individus.

De plus, comme, d'une part, les propriétés de l'ame diffèrent les unes des autres dans le plus et le moins, ou dans leur degré d'intensité; et que, de l'autre, chaque propriété est plus prononcée, ou plus parfaite chez quelques hommes que chez tous les autres, on peut dire, jusqu'à un certain point, de ces propriétés, et, par suite, des idées

dont elles sont les causes conditionnelles , et en tant que ces idées existent en puissance dans ces causes, ou dans ces propriétés, que les unes sont innées chez tous les hommes, et que les autres sont innées seulement chez quelques-uns d'entre eux ; ce qui veut dire, que les premières sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles au genre humain que toutes les autres idées ; et que celles-ci sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles à quelques hommes qu'à tous les autres.

Voilà dans quel sens nous disons, vulgairement parlant, que certaines idées en général nous sont innées ; que tel ou tel sentiment est inné chez tel ou tel individu, ou qu'il lui est naturel ; que telle maladie est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle : et il est clair, quoiqu'on n'y fasse guère attention, qu'au fond ce n'est point le sentiment, ou l'idée, ou la maladie qui est innée, ou naturelle ; car ce ne sont là que des phénomènes, qui ne peuvent naître que par l'action de causes efficientes existant hors de nous ; et qu'il n'y a de naturel ou d'inné en nous que le sens plus ou moins parfait, que la propriété de l'ame, et la disposition du corps, qui sont les causes conditionnelles de ces phénomènes.

Quand donc nous disons que telle maladie, que la goutte, par exemple, est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle ; il est évident que ce n'est point directement de la goutte elle-même que nous entendons parler, d'autant que personne ne vient au monde avec la goutte ; mais seulement de sa cause conditionnelle, laquelle réside, en général, dans l'organisation, et, plus particulièrement, dans quelque disposition vicieuse du corps ; ce qui fait que certains hommes sont plus disposés que d'autres à éprouver cette maladie, quoiqu'ils en soient tous susceptibles. Quant à sa cause efficiente, ou productrice, elle peut être de diverse nature et tout-à-fait inconnue. Supposons qu'elle

consiste uniquement en l'abus, ou même l'usage modéré des liqueurs fortes : il est certain que si l'un des membres de cette famille de goutteux s'abstient absolument de boire de ces liqueurs, il n'aura jamais la goutte, quoiqu'il porte en lui-même la cause conditionnelle de cette maladie; il ne l'aura pas plus que celui qui ferait usage de pareilles liqueurs, mais qui serait autrement constitué, et sur qui cette cause efficiente, pour me servir d'une expression triviale, mais parfaitement juste en cette occasion, n'agirait pas plus qu'un cautère sur une jambe de bois. Ainsi donc, puisque cette maladie, ou ce phénomène, dépend d'une cause efficiente qui nous est étrangère, tout aussi bien que de sa cause conditionnelle, laquelle seule réside en nous, à titre de propriété ou de manière d'être, il n'y a de naturel ou d'inné en nous que cette cause, ou cette propriété elle-même.

Qu'on fasse, en présence de plusieurs personnes, le récit d'une action souverainement injuste; la plupart seront pénétrées d'un sentiment d'indignation, d'un sentiment pénible, quel qu'il soit : quelques-unes peut-être entendront ce récit avec plus ou moins d'indifférence, quoique l'idée de cette action, ou la cause productrice de ce sentiment, soit la même pour toutes. Qu'en devra-t-on inférer? c'est que chez les premières la cause conditionnelle de ce sentiment, c'est-à-dire le sens du juste et de l'injuste, ou le sens moral proprement dit, sera plus prononcé, ou plus parfait que chez les autres. Mais comme, dans une pareille circonstance, tout homme, à très-peu d'exceptions près, éprouverait un sentiment de la même nature, avec la seule différence du plus au moins; nous disons, en général, que le *sentiment* du juste et de l'injuste est naturel à l'homme, en un mot qu'il est inné, quoiqu'il n'y ait d'inné que le sens, ou la propriété qui en est la cause conditionnelle.

Quand donc, vulgairement parlant, nous disons qu'il y

a des idées innées, en général, même chez tous les hommes, ce qui s'entend principalement de ces rapports simples et généraux que tous les hommes, sans exception, quelque grossière que soit leur intelligence, sentent et aperçoivent du premier coup d'oeil, sans avoir besoin d'y réfléchir un moment, il est évident que cela ne s'applique point aux idées elles-mêmes, mais seulement à leur cause conditionnelle, qui est ordinairement le sens du vrai, ou le jugement, en tant qu'il ne considère que ces idées ou rapports simples dont nous venons de parler.

Nous avons justifié ces expressions populaires d'idées innées, de sentimens naturels, en faisant voir comment il fallait les interpréter, et en quel sens elles étaient vraies. Maintenant, après avoir considéré les idées dans leurs causes conditionnelles, où elles n'existent qu'en puissance, c'est-à-dire où elles n'existent réellement pas ; nous devons les considérer en elles-mêmes, et voir si, en prenant le mot d'idée dans cette acception propre et directe, nous sommes fondés à admettre des idées innées, si l'existence de pareilles idées serait possible, et enfin, si, rigoureusement parlant, des philosophes ont embrassé cette doctrine.

§ 2.

Si telle ou telle idée était innée, ou se trouvait naturellement en nous, il s'ensuivrait nécessairement que, quand elle se présenterait à notre esprit pour la première fois, elle ne serait plus qu'une idée renouvelée, un souvenir. Mais, comme ce souvenir ne serait certainement point accompagné de réminiscence, car personne ne se rappelle que telle idée qui l'affecte actuellement l'avait déjà affecté avant qu'il fût né, et que par conséquent nous n'aurions point de preuve directe qu'en effet cette idée ne fût qu'un sou-

venir; il faudrait le prouver d'ailleurs, si l'on voulait être en droit de la regarder comme telle.

C'est à quoi l'on parviendrait si l'on pouvait démontrer, par une analyse approfondie, ou qu'il y a des idées sans cause efficiente, en sorte que Dieu seul aurait pu nous les suggérer; ou que nous n'avons aucun moyen de les acquérir, et qu'elles sont telles que jamais elles ne se présenteraient à notre esprit, si elles ne s'y trouvaient pas naturellement; ce qui entraînerait encore la supposition qu'elles n'ont point de cause: car, si elles en avaient une, cette cause pourrait agir efficacement sur nous pour produire ces idées, puisque nous avons d'ailleurs en nous leurs causes conditionnelles, ou les conditions indispensables de leur existence; et alors, étant démontré que nous pourrions les acquérir comme toutes les autres, ce serait faire une hypothèse gratuite que de supposer qu'elles sont innées. Or, par une analyse exacte et rigoureuse de l'entendement, on se convaincra qu'il n'y a point d'idée, quelque générale et abstraite qu'elle soit, qui, comme toute autre phénomène, n'ait une cause productrice, ou efficiente.

Admettons qu'il y a des idées sans cause; comment ces idées pourront-elles jamais se représenter à la mémoire? Tout souvenir n'a-t-il pas lui-même une cause efficiente dans une autre idée ou dans un signe quelconque ayant quelque rapport avec l'objet de ce souvenir, ou plus généralement, avec la cause efficiente de l'idée qu'il rappelle? Or, cette idée n'ayant point de cause, il n'est donc aucun signe qui puisse la rappeler, et conséquemment jamais une telle idée ne se représentera devant l'esprit. La vue d'un simple anneau suffirait pour me remettre en mémoire l'idée d'une personne qui me l'aurait donné, parce qu'il y aurait au moins un rapport de circonstance entre cet anneau et cette personne, qui est la cause efficiente de l'idée que j'ai d'elle. Mais si cette idée était innée en moi, sans que j'eusse

jamais vu cette personne, ou sans qu'elle existât, il m'est impossible de concevoir qu'aucun signe, qu'aucune idée, pût jamais la rappeler à ma mémoire, ou la représenter à mon imagination. Il est vrai que ce ne sont point les idées des choses sensibles qu'on nous donne comme innées; que ce sont au contraire des idées très-générales et très-abstraites : mais cela ne détruit pas la force de mon argument, et c'est seulement pour le rendre plus sensible, que je l'ai appuyé d'un exemple tiré des choses sensibles.

Mais, dira-t-on, il est beaucoup d'idées générales et abstraites qui se trouvent actuellement dans l'esprit, sans qu'on se rappelle le moins du monde les avoir jamais acquises; et peut-être se croira-t-on, par là, autorisé à conclure qu'elles sont innées. Je répondrai, premièrement, que cette conclusion ne serait pas du tout légitime; et, en second lieu, qu'il est très-facile d'expliquer pourquoi nous ne pouvons nous rappeler ni quand, ni comment certaines idées se sont introduites dans notre entendement. D'abord, il est des idées, des rapports si simples, que nous en sommes affectés comme malgré nous, sans que nous ayons besoin pour cela du moindre degré d'attention; et ces idées se reproduisent si fréquemment, que nous en sommes pour ainsi dire assaillis, en naissant au milieu d'elles; en sorte qu'il n'est pas surprenant que nous ne nous souvenions ni à quelle époque, ni de quelle manière elles sont entrées dans notre esprit. Il en est d'autres au contraire qui, d'abord plus ou moins obscures ou confuses, ne deviennent claires ou distinctes, qu'à mesure que nous sommes plus capables d'attention et de réflexion, ou que nous faisons un plus fréquent usage de ces facultés; et, quoiqu'en général elles ne se placent dans la mémoire que lorsqu'elles sont toutes faites, elles entrent dans l'entendement ou la conception d'une manière insensible et inaperçue.

Tout en nous accordant qu'il n'y a point d'idée sans cause efficiente, on pourrait demander s'il n'y en a pas au moins quelques-unes qui aient leur cause efficiente dans l'ame même.

Sans doute un grand nombre d'idées ont pour causes productrices d'autres idées antérieurement acquises, les unes plus tôt, les autres plus tard; telles sont et ces idées composées, et ces idées de rapports, et ces idées déduites, dont les causes conditionnelles sont l'imagination, le jugement et la raison: ces idées, dis-je, et une infinité d'autres peuvent avoir leur cause immédiate dans des idées plus simples, celles-ci dans d'autres, ces dernières dans d'autres encore: mais, en remontant ainsi jusqu'au dernier anneau de cette chaîne d'idées, on arrivera toujours à une idée primitive qui aura sa cause dans les objets extérieurs ou les rapports qu'ils ont entre eux.

Je n'ai pas répondu, du moins directement, je le sais bien, à la question proposée; car il s'agit sans doute de savoir si une idée peut avoir originalement sa cause efficiente, non dans une autre idée acquise, mais dans quelque principe, dans quelque chose qui soit inhérent à l'ame même, c'est-à-dire dans quelqu'une de ses propriétés, soit actives, soit passives.

A l'exception peut-être des idées que nous avons de ces propriétés elles-mêmes, et c'est ce que nous examinerons tout à l'heure, il n'est aucune idée connue dont on puisse trouver la cause efficiente, même immédiate, dans quelque une des propriétés passives de l'ame; et quant à ses propriétés actives, bien que sans leur intervention nous ne puissions, à la rigueur, avoir l'idée distincte de quoi que ce puisse être au monde; il est certain que, par elles-mêmes, elles ne peuvent produire, ou engendrer aucune idée; elles ne font que nous les montrer, nous les faire apercevoir, comme le soleil rend visibles les objets matériels, sans leur donner l'existence.

En général, une propriété ne peut jamais être regardée comme cause productrice, qu'autant qu'elle est actuellement en jeu, si l'on peut s'exprimer ainsi, et que par là elle manifeste son existence. Si donc il y avait des idées qui eussent leur cause efficiente ou productrice dans certaines propriétés de l'ame, il faudrait que Dieu les eût mises en jeu en les créant; et, dans ce cas, elles n'auraient pas discontinué d'agir, de se manifester; car quelle serait la raison de ce changement? Or il n'y a pas une seule propriété de l'ame, du moins parmi ses propriétés passives, que l'on puisse dire être incessamment en exercice, ou se manifester constamment, sans interruption : il faut donc que ces propriétés soient elles-mêmes mises en évidence par des causes extérieures; et ainsi, quand même elles pourraient être causes immédiates de quelques idées, celles-ci, quand à leur existence, dépendraient toujours de ces causes extérieures, et par conséquent ne seraient point innées.

Qu'est-ce en effet qu'une propriété qui se manifeste actuellement par quelque action, ou de quelque manière que ce soit? un véritable phénomène. Or, quoiqu'un phénomène puisse être cause efficiente d'un autre phénomène, il faut qu'il ait lui-même une cause. Ainsi, pour qu'une idée fût innée et qu'elle eût sa première cause dans une propriété de l'ame, il faudrait donc, ou que cette idée eût d'abord sa cause immédiate dans une autre idée, dans un autre phénomène de l'ame, celui-ci dans un autre, et ainsi jusqu'à l'infini, ce qui est absurde; ou que l'un de ces phénomènes eût sa cause dans un dernier phénomène sans cause, c'est-à-dire dans une propriété dont l'action ne serait déterminée par aucune cause, ce qui ne se peut pas.

Si quelques idées pouvaient avoir leurs causes efficientes dans les propriétés de l'ame, ce serait surtout celles que nous avons de ces propriétés elles-mêmes. Il semble en

effet que l'idée que j'ai de l'imagination, par exemple, doit avoir pour cause efficiente l'imagination; et c'est ce qui n'est pas douteux, s'il ne s'agit que de la cause immédiate : l'idée que j'ai de l'imagination a pour cause immédiate l'imagination, mais l'imagination mise elle-même en jeu, en action, par une cause quelconque.

Comme nous ne connaissons les propriétés, soit de l'ame, soit des autres substances, que par les phénomènes qui les révèlent, il s'ensuit que les idées que j'ai, par exemple, de l'entendement et de la sensibilité physique, se réduisent aux idées que j'ai de l'idée elle-même et de la sensation, ou se déduisent de ces idées, qu'il me faut avoir d'abord : or ces phénomènes ont en dernier résultat, comme nous l'avons démontré, leurs causes efficientes hors de nous, hors de notre ame. Nous ne pouvons donc connaître ces phénomènes, et, par suite, les propriétés passives de l'ame qui en sont les causes conditionnelles, qu'après avoir été en relation avec les objets extérieurs. Donc les idées que nous avons de ces propriétés, et il en est de même de toutes les propriétés passives de l'ame, ne sont point innées, c'est-à-dire nées ou créées avec l'ame, comme les propriétés qui la constituent, à moins qu'on ne prétende et qu'on ne prouve, que ces idées, que ces phénomènes, n'ont point de cause productrice, ou efficiente.

Quant à l'idée que nous avons de l'attention, ou de toute autre propriété active, on pourrait soutenir avec un peu plus de vraisemblance qu'elle a sa première cause dans l'attention elle-même, et, par suite, qu'elle est innée. Mais, de deux choses l'une, ou l'attention est continuellement en exercice, sans que l'action de cette faculté soit jamais suspendue; ou cette action peut être interrompue et ne s'exerce que par intervalle. Dans ce dernier cas, l'ame ne pourra agir, ou être déterminée à agir que par une cause, qui n'a pu être dans l'origine qu'une sensation, et consé-

quemment une action du corps, ou, plus généralement, d'un objet extérieur sur l'ame. Et si l'attention, si l'activité de l'ame est toujours en exercice, et ne fasse que se porter d'un objet sur un autre, ou se partager également entre tout ce qui peut agir sur l'ame, hypothèse qui ne serait point insoutenable; il faudra toujours, pour que nous puissions remarquer que nous sommes attentifs, et, par conséquent, pour avoir l'idée de l'attention, ou que celle-ci soit excitée par un objet, par une idée quelconque, ou quelle se porte volontairement sur cet objet, sur cette idée, qui ne peut être qu'une idée acquise.

Enfin, en supposant même qu'une idée pût avoir originellement sa cause efficiente dans l'ame, comme cela devrait être si elle était innée, on pourrait encore objecter que, la cause étant inséparable de l'effet, si la cause n'était pas elle-même un effet produit par une autre cause, l'idée produite par cette cause devrait être, à ce qu'il semble, continuellement présente à l'esprit, ce qui n'a lieu pour aucune idée.

On répondra peut-être à cette objection, en faisant observer, qu'il faut nécessairement pour qu'une idée soit présente à l'esprit, c'est-à-dire, pour que l'esprit l'aperçoive actuellement, que l'attention s'y porte, et qu'ainsi l'on pourrait supposer que toute idée, soit innée, soit même acquise, existe en effet et demeure constamment dans l'ame, quoiqu'elle ne soit aperçue que lorsque l'attention se dirige vers elle : de même que l'impression constante que produirait sur la vue un objet toujours présent à nos yeux, ne serait sentie, ne serait aperçue, qu'autant que l'attention se concentrerait sur la sensation produite par cet objet. Mais cette hypothèse, supposé qu'elle ne présentât rien de contradictoire, ne résoudrait point la difficulté; car il faudrait toujours une cause pour déterminer l'attention à se porter sur une idée qui existe-

rait actuellement dans l'ame, comme il en faudrait une pour la réveiller si elle n'était qu'endormie, ou pour la produire si elle n'existait pas encore.

Il résulte donc très-évidemment de tout ce qui précède, qu'il n'y a aucune idée proprement dite qui soit innée : et quand même on en excepterait celles de nos propres facultés, sur lesquelles d'ailleurs on ne dispute guère, soit qu'on n'y attache aucune importance, soit pour toute autre raison, elles sont en si petit nombre, qu'elles n'empêcheraient point la généralité d'une règle qui renferme, on peut le dire, une infinité de cas. Ces idées, dis-je, fussent-elles innées, attendu que les propriétés de l'ame le sont elles-mêmes, qu'elles se trouvent naturellement en nous, ce qu'on ne peut dire d'aucune autre chose, on n'en pourrait nullement inférer que toute autre idée innée fût possible, et la doctrine des idées innées en général n'en serait pas moins absurde.

§ 3.

Maintenant, y a-t-il quelques philosophes qui aient admis de telles idées, et prétendu qu'elles pouvaient exister : ou, en d'autres termes, parmi les philosophes qui ont embrassé cette doctrine, quelques-uns ont-ils réellement voulu parler des idées elles-mêmes, des idées proprement dites; et ont-ils pris ce mot dans un sens direct, comme nous l'avons fait en dernier lieu ?

A cette question, assez embarrassante, on ne pourrait, je crois, répondre bien positivement ni oui, ni non. Car il est à remarquer d'abord, qu'un grand nombre de philosophes, pour ne pas dire le plus grand nombre, soit qu'ils aient adopté ou rejeté cette hypothèse des idées innées, n'ont eu qu'une idée confuse et de ce mot d'*inné*, et surtout de celui d'*idée*, puisqu'ils ont confondu par le fait, si ce n'est

dans leurs définitions, les phénomènes de l'âme avec ses propriétés, qui en sont néanmoins aussi distinctes, que la mollesse de la cire est distincte des divers changemens de forme qu'elle peut recevoir en vertu de cette propriété passive : en second lieu, qu'ils n'ont pas poussé l'analyse de l'esprit humain assez loin, pour remonter jusqu'à la cause première de nos idées; cause qui existe toujours hors de nous, quoique beaucoup d'idées aient immédiatement leurs causes efficientes dans l'âme, mais sans qu'elles y soient elles-mêmes innées; car ces causes ne sont jamais que des idées antérieurement acquises, ou des rapports entre ces idées, et non des propriétés constituantes de l'âme : enfin, qu'ils n'ont fait dépendre chaque idée que d'une seule cause, avec laquelle ils l'ont même confondue, à savoir, tantôt de la cause efficiente, tantôt de la cause conditionnelle, et tantôt de l'attention ou de la réflexion; quoique, d'une part, l'attention ni la réflexion ne peuvent produire aucune idée, mais seulement nous les faire découvrir ou apercevoir, et que, de l'autre, toute idée, quelle qu'elle soit, a toujours deux causes, l'une conditionnelle, qui est dans l'âme et inhérente à l'âme, comme étant une des propriétés qui la constituent; l'autre, qui peut être immédiatement et actuellement dans l'âme sans y être inhérente, mais qui est toujours originairement hors de l'âme; ce qui est aussi vrai pour les idées les plus générales et les plus abstraites, que pour celles des choses sensibles. Ainsi, quand une idée, comme celle d'un objet matériel, a immédiatement sa cause efficiente hors de nous, ils l'ont fait dépendre de cette seule cause, et l'ont même jusqu'à un certain point confondue avec cette cause, en disant qu'une telle idée nous venait du dehors, ce qui est au moins inexact; car l'idée se forme en nous, par l'action de la cause efficiente, qui demeure hors de nous; de même que les vibrations d'une cloche ne lui viennent point du

dehors, mais s'effectuent en elle, par l'action de la cause extérieure qui les produit, c'est-à-dire par le choc d'un corps étranger. Quand, au contraire, une idée n'a pas immédiatement ou évidemment sa cause productrice hors de l'ame, ils l'attribuent à sa seule cause conditionnelle, si ce n'est à l'attention ou à la réflexion, et ils croient, en général, qu'elle est innée, comme ils l'affirment du moins pour quelques idées particulières; ce qui n'est pas moins inexact : car, quoique toute idée se forme en nous, il n'y a d'inné en nous, il n'y a d'inhérent à la nature de l'ame, que ses propriétés, les unes passives, en vertu desquelles elle perçoit ou conçoit les idées que des causes efficientes produisent en elle; les autres actives, qui nous les font apercevoir, mais ne les engendrent pas. Indépendamment de ces facultés, il y a donc dans toute idée trois choses à considérer, la cause efficiente, soit extérieure, soit intérieure mais non pas innée, qui la produit; la cause conditionnelle, ou la propriété passive de l'ame en vertu de laquelle elle est produite; et enfin l'idée elle-même. Or les philosophes dont je parle ne reconnaissent que l'idée et une cause quelconque dont elle dépend, et encore ne distinguent-ils pas toujours ces deux choses, qui, aux yeux de la plupart, n'en font qu'une; ce qui leur fait soutenir avec obstination, et les entraîne en effet dans la nécessité de soutenir qu'il y a des idées innées et des idées acquises, et d'établir ainsi entre les idées une distinction qui n'existe pas; car, suivant le sens qu'il plaira aux philosophes de donner aux mots, on pourra dire, ou qu'il n'y a point d'idées innées, ou qu'elles le sont toutes; et non seulement toutes les idées, mais encore toutes les sensations.

§ 4.

Quelles sont les idées que l'on a prétendu être innées?

Platon considère comme telles, non les idées de rien d'individuel, mais celles des genres et des espèces, et surtout les idées les plus universelles des choses, c'est-à-dire celles précisément qui nous semblent résulter de la comparaison du plus grand nombre d'objets. Ainsi l'idée de l'homme en général est innée, suivant Platon, tandis que le commun des hommes croient que nous l'avons *acquise*, en considérant dans les hommes que nous connaissons, soit par nous-mêmes, soit sur le rapport d'autrui, ce qu'ils ont tous de commun, laissant à part les différences caractéristiques qui les distinguent les uns des autres, et en généralisant cette idée, c'est-à-dire en l'appliquant également aux hommes que nous ne connaissons pas, ou qui viendront après nous, comme à ceux que nous connaissons, et qui ont paru jusqu'à présent sur la terre. Nous pensons aussi que les noms des genres et des espèces ne sont, comme disent les métaphysiciens, que des dénominations extérieures, dont la nature des choses ne dépend point, mais qui, au contraire, dérivent elles-mêmes du point de vue sous lequel nous envisageons les choses; en sorte qu'un même objet peut être rangé dans autant de classes différentes d'être qu'il a de points de vue, ou d'attributs, ou de rapports: c'est ainsi que la craie et la neige appartiennent à la classe ou à l'espèce des corps blancs, la craie et le charbon à celle des corps fragiles, la craie et le marbre à celle des substances calcaires. Quoi qu'il en soit, l'idée que j'ai d'un objet individuel, de tel ou de tel écu de 5 francs, par exemple, n'est point innée; je l'ai acquise en voyant cette pièce de monnaie; et il en est de même de sa pesanteur et de chacune de ses propriétés en particulier: mais ce qu'il y a d'inné en moi, suivant Platon, ce sont les idées de la pesanteur en général, de l'éclat métallique en général, de la blancheur, même de la blancheur tirant sur le gris en général, de la monnaie et même d'un écu en général, d'un cercle ou d'un

disque en général, des métaux, des corps, des substances, des attributs en général, et surtout de l'être en général, qui est l'idée la plus universelle de toutes. On voit que les idées innées de Platon ne diffèrent point des essences des choses adoptées par les philosophes du moyen âge, et qu'ils lui en sont redevables. Aristote a refuté tant bien que mal le sentiment de Platon sur les idées innées, auxquelles seules il donnait le nom d'*idées*, et M. Degerando résume ainsi qu'il suit les argumens d'Aristote sur ce point.

« Comment, dit Aristote, si ces idées sont nées avec nous, n'en avons-nous point la conscience intime; de-
 » meurons-nous si long-temps privés de la lumière qu'elles
 » doivent répandre sur la connaissance des choses? Com-
 » ment posséderions-nous déjà l'idée d'un objet, avant
 » même d'avoir aperçu cet objet? Appeler ces idées des
 » *exemplaires*, faire dériver d'elles tout ce qui existe, c'est
 » ne présenter que des métaphores poétiques. Quel est
 » celui qui agit les yeux fixés sur ces prétendus modèles?
 » Une chose peut exister, peut être exécutée, sans être
 » formée d'après leur image. Il y aura d'ailleurs plusieurs
 » exemplaires pour le même objet, puisqu'il peut être
 » rangé sous plusieurs genres. Les genres seront non seu-
 » lement les exemplaires des choses sensibles, mais des
 » genres eux-mêmes; ainsi la même *idée* sera tout à la fois
 » et le modèle et l'image qui la reproduit. Il est impossible
 » de séparer le genre de l'individu; ils ne sont qu'un dans
 » la réalité. Les *idées* n'ont donc aucune existence hors de
 » l'objet. Il est un grand nombre de choses auxquelles on
 » n'assigne pas d'*idées* comme leurs causes: telles sont une
 » maison, un anneau; pourquoi n'en serait-il pas de même
 » du reste? Les démonstrations sur lesquelles on prétend
 » asseoir cette théorie n'ont aucun fondement solide; on
 » ne saurait en faire aucun emploi utile; car elles ne ser-
 » vent en rien à expliquer l'enchaînement réel des causes

» et la génération des êtres ; elles n'expliquent aucun phénomène de la nature. Platon s'est donc évidemment mépris ; ses *idées* ne sont autre chose qu'un produit des opérations de l'entendement, une abstraction qu'il obtient en séparant des objets particuliers les rapports qui leur sont communs. » — « Tel est à peu près le résumé des argumentations répétées qu'Aristote oppose à la théorie de Platon. On ne peut s'empêcher de reconnaître que le Stagyrite n'a pas usé de tous ses avantages, qu'il eût pu combattre avec une logique bien plus rigoureuse une hypothèse dont le moindre défaut est de n'être fondée que sur une méprise manifeste dans la manière de concevoir les opérations de l'esprit humain. » (*Hist. comp. des syst. de phil.*)

Quelques métaphysiciens modernes, d'après Descartes, rangent principalement parmi les idées innées celles des vérités nécessaires, que Descartes appelait *vérités éternelles*, et dans lesquelles il faisait aussi consister l'essence absolue des choses. Ainsi, par exemple, quoiqu'il soit bien vrai qu'en général l'homme est doué de raison, il n'y aurait aucune contradiction à ce qu'il ne le fût pas : mais il serait contradictoire qu'un trigone, une surface terminée par trois côtés, n'eût pas trois angles ; comme il serait contradictoire, quoique cela ne s'aperçoive pas du premier coup d'œil et qu'on ait besoin de le démontrer, que ces trois angles pris ensemble ne fussent pas égaux à deux angles droits. Voilà ce qu'on nomme vérité nécessaire et éternelle. Ces vérités, qui ne sont que des attributs ou des rapports, directs ou dérivant nécessairement d'autres rapports, sont en très-grand nombre : toutes les propositions des mathématiques, qui, en dernière analyse, ne sont que des transformations des axiomes ou des vérités les plus simples, sont des vérités éternelles, des vérités nécessaires. Sont-elles donc toutes innées ? Dans ce cas, tout homme

serait mathématicien, et le serait plus que Descartes, Leibnitz et Newton même. Mais si elles ne le sont pas, pourquoi Dieu aurait-il de préférence placé dans l'entendement les vérités les plus simples, celles précisément que l'esprit peut apercevoir du premier coup d'œil? Convenons donc qu'il n'y a d'inné que les propriétés de l'ame en général, et en particulier le sens du vrai, ou le jugement, par lequel nous concevons ou apercevons ces rapports simples ou compliqués, lorsque les choses entre lesquelles ces rapports existent se présentent à nos yeux, à notre imagination ou à notre entendement.

§ 5.

« Les hommes, dit Locke, peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont, par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée, et arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles, ou de ces principes innés.

» Si par ces impressions naturelles qu'on soutient être dans l'ame, on entend la capacité que l'ame a de connaître certaines vérités, il s'ensuivra de là, que toutes les vérités qu'un homme vient à connaître, sont autant de vérités innées. Et ainsi cette grande question se réduira uniquement à dire, que ceux qui parlent de principes innés, parlent très-improprement; mais que dans le fond ils croient la même chose que ceux qui nient qu'il y en ait : car je ne pense pas que personne ait jamais nié, que l'ame ne fût capable de connaître plusieurs vérités. C'est cette capacité, dit-on, qui est innée; et c'est la connaissance de telle ou telle vérité qu'on doit appeler acquise. Mais si c'est là tout ce qu'on prétend, à quoi bon s'échauffer à soutenir qu'il y a certaines maximes innées? Et s'il y a des vérités qui puis-

sent être imprimées dans l'entendement, sans qu'il les aperçoive, je ne vois pas comment elles peuvent différer, par rapport à leur origine, de toute autre vérité que l'esprit est capable de connaître. Il faut, ou que toutes soient innées, ou qu'elles viennent toutes d'ailleurs dans l'ame. C'est en vain qu'on prétend les distinguer à cet égard.

» Tous ceux qui voudront prendre la peine de réfléchir sur les opérations de l'entendement, trouveront que le consentement que l'esprit donne sans peine à certaines vérités, ne dépend en aucune manière ni de l'impression naturelle qui en ait été faite dans l'ame, ni de l'usage de la raison ; mais d'une faculté de l'esprit humain, qui est tout-à-fait différente de ces deux choses. »

« Fort bien, répond Leibnitz : mais ce n'est pas une faculté nue, qui consiste dans la seule possibilité de les entendre : c'est une disposition, une aptitude, une préformation, qui détermine notre ame, qui fait que ces vérités en peuvent être tirées, tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà, ou sont disposées à marquer, si l'on veut en profiter. »

La distinction que fait ici Leibnitz est fort subtile et ne peut s'entendre qu'à l'aide d'une comparaison. Mais, outre qu'une comparaison ne prouve rien, celle qu'il propose n'est pas juste. Parce qu'une idée, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une modification que l'ame éprouve en vertu de quelqu'une de ses propriétés, tandis que la statue, ou la figure que l'on peut tirer d'un bloc de marbre, soit que cette figure s'y trouve ou non dessinée par avance, n'est pas plus une modification de ce bloc de marbre, que les autres morceaux qu'on en a détachés.

Descartes comparait les idées aux diverses figures que peut recevoir un morceau de cire en vertu de sa mollesse,

figures qui sont bien évidemment des modifications du corps qui les reçoit, mais qui supposent l'action d'une cause extérieure, d'une cause efficiente. Or, de même que ces figures ne sont pas innées, ne préexistent pas dans la cire, n'y sont pas tracées, ébauchées, indiquées d'une manière quelconque; car on conçoit que cela ne serait pas possible, puisque ces figures ne sont que des changemens de forme dans la cire entière : de même les idées ne préexistent en aucune manière dans l'ame, dont elles ne sont pareillement que des modifications, quoique nous ne sachions pas en quoi elles consistent, parce que nous ignorons quelle est la nature de l'ame.

Les mêmes observations pourraient s'appliquer aux vibrations qu'une cloche effectue, en vertu de son élasticité, quand une cause extérieure agit sur elle; vibrations qui ne préexistent pas non plus dans la cloche.

Je suppose maintenant, contre mon opinion et celle de Locke, qu'il existe des idées innées; et je demande ce que l'on peut inférer de là en faveur de l'immatérialité de l'ame? Car je n'imagine pas qu'on puisse avoir un autre but en soutenant cette doctrine; si ce n'est peut-être de prouver d'autant mieux l'existence de Dieu par les causes finales, à quoi j'avoue qu'elle pourrait contribuer : mais hors de là, elle ne prouve rien, et me paraît même plus nuisible qu'utile.

Car, si l'on peut démontrer *a priori*, sans avoir recours aux idées innées, et par les seules propriétés et facultés de l'ame, c'est-à-dire en effet par tout ce qui la constitue, qu'elle est immatérielle; qu'importe alors que telles idées soient innées ou acquises, puisque, dans l'un et l'autre cas, elles seront nécessairement des modifications de cette substance immatérielle; et comment l'existence supposée de quelques idées innées pourrait-elle corroborer la preuve de cette immatérialité? Il m'est impossible de l'apercevoir.

Si, au contraire, on ne peut pas démontrer, que l'ame existe comme substance immatérielle, par ses facultés et par les causes conditionnelles de ses idées, j'entends de celles qu'elle peut acquérir; ce qui supposerait nécessairement que Dieu a pu donner à la matière la faculté de penser et celle d'acquérir des idées; comment prouvera-t-on que Dieu n'a pas pu donner à la matière des idées toutes faites, qui supposent bien moins que les autres l'action de nos facultés?

Il y a plus; c'est qu'une idée innée ne pouvant être qu'un phénomène sans cause efficiente et qui ne pourrait exister que par la volonté et la toute puissance de Dieu; pourquoi exigerait-elle nécessairement une cause conditionnelle? Or, si elle n'en exige pas absolument, Dieu a donc pu suggérer des idées à une substance dépourvue des causes conditionnelles qu'elles impliquent, ou des propriétés de l'ame.

L'hypothèse des idées innées serait donc plus propre à prouver que l'intelligence appartient à la matière, qu'à servir à la démonstration de l'immatérialité de l'ame.

Mais, dira-t-on peut-être, la doctrine contraire ne serait pas moins dangereuse; car si toutes nos idées sont acquises, si toutes nous sont venues originairement par la voie des sens, ou, pour parler plus exactement, si toutes ont originairement leurs causes efficientes dans les objets extérieurs; et même s'il n'y a d'inné que celles d'un petit nombre d'axiomes et de vérités nécessaires, il s'ensuivra que l'ame séparée du corps, surtout l'ame d'un enfant, qui n'a rien appris, n'aura aucune idée, du moins aucune de celles que nous avons dans ce monde, et dès lors, ses facultés n'étant jamais mises en jeu, en action, elle sera comme plongée dans un sommeil éternel, et, conséquemment, comme si elle n'existait pas.

Supposé que cette conclusion soit légitime, on ne doit pas, quelle qu'elle puisse être, la rejeter, si le principe d'où

on l'a déduite est certain, comme il nous paraît l'être : et quand j'ai fait observer que la doctrine des idées innées était pernicieuse, ce n'a point été pour obliger les philosophes à s'en désister, mais pour leur faire entendre qu'ils ont tort d'y attacher tant de prix, et par là les engager à examiner cette théorie avec indifférence et sans prévention.

DES CAUSES EFFICIENTES, EN GÉNÉRAL.

§ 1^{er}.

Lorsque deux phénomènes se suivent ou co-existent, et que de l'existence de l'un dépend celle de l'autre, on donne le nom de *cause* efficiente, ou productrice, au phénomène dont l'autre dépend, et à celui-ci le nom d'*effet*.

Une cause, proprement dite, est donc un phénomène considéré relativement à l'effet qu'il produit, et un effet est un phénomène considéré relativement à sa cause, ou en tant qu'il dépend d'une cause.

Il résulte de cette définition, qu'il n'y a point de cause sans effet, ni d'effet sans cause.

Mais il ne s'ensuit pas, et il n'est pas vrai, que tout phénomène est cause, ou du moins, est *nécessairement* cause, ou produit nécessairement un effet; et il ne s'ensuit pas non plus, quoiqu'il soit peut-être vrai, que tout phénomène est un effet, ou dépend nécessairement d'une cause.

Toute cause efficiente, ou phénomène appelé cause, consiste en l'*action* de quelque substance. On donne alors à cette substance le nom d'*agent*, et quelquefois aussi, mais improprement, le nom même de cause.

Nous disons qu'une substance *agit* sur une autre, lorsque celle-ci éprouve une modification quelconque, et que nous

attribuons cette modification à la présence ou à l'existence de la première.

Lorsque cette modification n'est qu'un simple changement dans l'état de mouvement ou de repos d'une substance ou d'une particule matérielle, c'est-à-dire un passage du mouvement au repos, du repos au mouvement ou d'un mouvement à un autre, et que l'action, ou la cause qui produit un pareil changement n'est que l'impulsion d'une autre substance matérielle; cette impulsion prend le nom d'action mécanique.

Toute action suppose dans la substance qui l'exerce une propriété qui détermine la nature de cette action.

Cette propriété, en tant qu'on la considère par rapport à l'effet qui en dépend, et lorsque cet effet est une production ou une destruction de mouvement, ou une tendance au mouvement, est en général ce qu'on nomme *force* : et la force mécanique est la propriété en vertu de laquelle un corps exerce une action mécanique sur un autre corps, et produit un changement dans son état de mouvement ou de repos. Cette propriété est l'impénétrabilité de la matière mise en jeu par le mouvement respectif des corps.

Il arrive assez souvent, et même le plus ordinairement, que telle action, ou telle cause que nous remarquons, est séparée de tel effet que nous remarquons aussi, par une suite de phénomènes, de modifications, ou de changements, auxquels nous ne faisons aucune attention, ou que nous n'apercevons même pas, et dont chacun est à la fois effet et cause; en sorte qu'il y a presque toujours un certain intervalle de temps entre la seule cause et le seul effet que nous apercevons; d'où il nous semble qu'en général toute cause est antérieure à son effet.

Mais, en examinant les choses de plus près, nous nous convainçons qu'une cause et son effet *immédiat* existent toujours simultanément, et qu'il serait contradictoire qu'il

n'en fût pas ainsi : car, si la cause existait comme telle avant l'effet qu'elle produit, il y aurait, au moins pendant quelques instans, une cause sans effet; et si l'effet se manifestait ou continuait de se manifester, lorsque la cause à laquelle on l'attribue n'existe plus, ou cesse d'agir, il y aurait un effet sans cause, ce qui serait contraire à la définition que nous avons donnée de l'effet et de la cause.

Au reste, le rapport de causalité, ou de la cause à l'effet, n'est pas plus un rapport de co-existence qu'un rapport de succession; c'est, comme nous l'avons dit, un rapport de dépendance. Seulement il suit de là même que la cause et l'effet co-existent nécessairement. Lors donc qu'il nous arrive de dire qu'un effet succède à sa cause, c'est que nous entendons parler, non de l'effet immédiat, mais de celui qu'amène graduellement, par une série de modifications insensibles ou sans importance, telle cause qui seule est l'objet de notre attention.

Il ne faut pas perdre de vue, qu'un simple effet n'est jamais une manière d'être continue, mais seulement un passage subit d'une manière d'être à une autre; et il faut bien se garder aussi de confondre cette dernière manière d'être, laquelle n'a pas besoin de cause, avec un effet continu, c'est-à-dire avec une suite d'effets ou de modifications qui se succèdent sans interruption sensible, et qui doivent leur existence à celle d'une cause permanente qui dure aussi long-temps que ces modifications elles-mêmes; ou que cet effet continu.

§ 2.

Il y a deux sortes de causes efficientes; les unes sont libres, les autres nécessaires. Les causes libres n'appartiennent qu'à des substances douées d'intelligence et de volonté : du moins nous serait-il impossible de comprendre comment une substance qui jouit d'une activité propre,

qui peut agir par elle-même, ou passer de l'inaction à l'action sans y être forcée par aucune cause étrangère, pourrait être dépourvue de volonté.

Mais l'inverse de cette proposition est-elle également vraie? toute substance douée de volonté agit-elle librement, ou est-elle *absolument* libre dans ses déterminations? C'est une question de la plus haute importance, sur laquelle on a beaucoup écrit, mais qui n'est pas encore parfaitement éclaircie. Je ne pense pas qu'on puisse dire des bêtes, ni qu'elles sont libres, ni qu'elles sont dépourvues de volonté : et quant aux hommes, ils me paraissent plus ou moins libres, suivant qu'ils sont plus ou moins capables de réfléchir et de délibérer, et à cet égard ils diffèrent beaucoup les uns des autres : d'où il semble que l'homme en général est libre, si l'on prend ce mot dans un sens relatif, mais qu'absolument parlant, il ne l'est pas.

L'idée de liberté, tant physique que métaphysique ou morale, s'applique ou à l'homme ou à ses actions.

Dire que l'homme est libre moralement, c'est dire en d'autres termes qu'il jouit d'une activité propre, et ici la liberté est une *faculté*, qui ne diffère en rien de l'activité : car, en prenant ce dernier terme métaphysiquement et à la rigueur, il est impossible de concevoir l'une sans l'autre l'activité et la liberté : ces deux expressions sont donc parfaitement synonymes.

Par conséquent, demander si une des propriétés de l'âme, une des propriétés qui constituent l'homme moral et intellectuel est une propriété active; c'est demander si elle est libre : et, réciproquement, demander si elle est libre; c'est demander si elle est active, si elle est réellement une faculté, une puissance; ou, pour mieux dire, si elle est une modification de l'activité de l'âme ou de la liberté métaphysique; seule puissance, seule faculté proprement dite, dont l'homme puisse être doué.

Quant à la liberté physique, elle n'est l'attribut d'aucun être, et ne consiste que dans une simple possibilité extérieure, ou dans l'absence de toute contrainte comme de tout empêchement matériel, à l'égard des êtres doués de volonté. Ou bien, si on le préfère, c'est l'état d'un être vivant que rien d'extérieur et de matériel ne gêne dans l'exercice de sa volonté, ni ne sollicite en aucune manière, soit dans un sens ou dans un autre.

La liberté physique se rapporte à l'âme, ou du moins à des êtres animés, comme la liberté morale : elle suppose, sinon l'activité proprement dite, du moins la volonté ; mais celle-ci serait inefficace sans la liberté physique, qui est une condition en quelque sorte négative, non de son existence, mais de son exercice.

Voyons maintenant comment une action pourrait être libre, ou ce qu'il faut entendre par la liberté d'une action.

Toute action est phénomène, et tout phénomène, du moins tout phénomène physique, a une cause productrice, ou efficiente. Or ce qui a une cause est nécessaire et n'est pas libre, car toute cause produit nécessairement son effet. Donc aucune action corporelle n'est libre, ni moralement, d'autant que les corps sont dépourvus d'activité propre et ne peuvent agir par eux-mêmes ; ni, par cela même, physiquement, car la liberté physique n'est rien qu'une condition à laquelle est soumise l'exercice de la liberté métaphysique, ou morale. Ainsi quand nous disons que nos actions corporelles et que nos mouvemens sont libres, nous ne nous exprimons pas d'une manière rigoureuse, nous n'employons ce mot libre que dans un sens détourné, et nous voulons seulement dire par là, que nos mouvemens et nos actions n'ont pas d'autre cause que notre volonté actuellement en exercice, et que l'on suppose être libre.

Quant aux actes mêmes de la volonté, autrement appelés volitions, et qu'il faut distinguer des mouvemens volontaires; d'abord, s'ils sont libres moralement, ils le sont aussi physiquement : car, si quelque cause extérieure s'opposait à leur accomplissement, ils n'auraient point lieu, et par conséquent ne seraient point des actions effectives, des volitions, comme on le suppose; et si quelque cause extérieure les produisait, ils seraient produits nécessairement, ce qui est contre l'hypothèse.

Mais enfin ces volitions, ou telles autres actions de l'ame, sont-elles moralement libres, ou ne le sont-elles pas? C'est ce que nous n'entreprendrons même pas d'examiner : nous nous bornerons à bien poser la question, en faisant voir en quoi consisterait la liberté de pareilles actions.

Une action de l'ame, quelle qu'elle soit, est un phénomène; car il est impossible que l'ame agisse actuellement, ou qu'elle passe, soit de l'inaction à l'action, soit d'une action à une autre, sans être par là même modifiée. Mais toute action de l'ame est-elle un effet produit, ou, en d'autres termes, tout phénomène intellectuel ou moral, sans exception, a-t-il une cause productrice quelconque?

Si les actes actuels de notre volonté, si nos volitions, si ces actions de l'ame n'ont point de cause, elles sont libres absolument parlant : mais alors il faut admettre qu'il y a des phénomènes sans cause, ce qui n'est pas sans difficulté pour l'entendement, qui avait déjà conclu, sur de nombreuses observations, qu'il n'y a point de phénomène sans cause.

Si, au contraire, ces actions, ces phénomènes de l'ame, ont une cause productrice, ou efficiente, soit extérieure et matérielle, soit intérieure mais indépendante de nous, ces phénomènes, je veux dire nos volitions, sont nécessaires, ou forcées; car encore une fois, toute cause produit nécessairement son effet : et alors c'en est fait de la liberté

morale, dans quelque sens qu'on prenne ce mot; car si toutes nos actions sont nécessaires, il serait absurde de soutenir que l'homme est libre, qu'il jouit d'une activité propre, qu'il est doué d'une faculté dont il ne pourrait jamais faire usage.

Ainsi cette grande question de la liberté métaphysique, ou morale, ou du libre arbitre, se réduit en dernière analyse à savoir, si nos volitions, ou si telles autres de nos actions intellectuelles et volontaires, ont une cause ou si elles n'en ont pas. Mais cette question, toute simple qu'elle paraît être, n'est pourtant pas facile à résoudre, et nous ne nous en occuperons pas, étant persuadés que Dieu seul est capable de la décider.

§ 3.

Toute cause libre est aussi cause première, sinon dans l'ordre chronologique, du moins dans l'ordre de dépendance qui existe dans une série *actuelle* d'effets et de causes; car si elle dépendait *actuellement* de quelque autre chose, elle ne serait pas libre.

Mais, réciproquement, toute cause première, ou qui ne dépend point *actuellement* d'une autre cause, est-elle libre? Une cause nécessaire ne peut-elle pas être cause première; et parce qu'elle est nécessaire, doit-elle être nécessairement et *actuellement* dépendante d'une autre cause? Une substance, sans jouir d'une activité propre, sans pouvoir passer d'elle-même de l'inaction à l'action, ne pourrait-elle pas jouir d'une activité nécessaire et continue, et en conséquence agir nécessairement, sans y être déterminée par aucune cause étrangère? L'activité nécessaire ne pourrait-elle pas être un attribut essentiel de telle substance, comme l'activité libre est un attribut essentiel de telle autre? Mais sans admettre cette activité

nécessaire, qui d'ailleurs, j'en conviens, ne serait point une activité réelle ou proprement dite; l'action, vraie ou fausse, réelle ou apparente, comme on voudra l'appeler, d'un corps sur un autre, n'est-elle pas, ou ne pourrait-elle pas être uniquement déterminée par celui-ci, et réciproquement? Et cette action réciproque, fondée sur l'impenétrabilité, attribut essentiel de la matière, ainsi que sur le mouvement, autre *manière d'être* de la matière, qui date de son origine et n'a pas actuellement besoin de cause, comme j'en ai prouvé ailleurs; cette action réciproque, dis-je, cette double cause du changement que chacun des deux corps éprouve, dépend-elle, en dernière analyse, d'une cause libre, ou de l'action volontaire actuelle d'une substance intelligente? La tuile qui, tombant du toit d'une maison, tue un passant dans la rue, la liqueur qui vous pique la langue ou qui ronge le fer, n'est-elle au bout du compte que l'*instrument* d'une cause volontaire et libre agissant actuellement? On me répond :

« Il n'y a de cause que là où il y a spontanéité; ce qui transmet l'action et ne la crée pas, n'est pas *cause*, mais *instrument* (1). »

« Dans le langage ordinaire, on dit qu'un être matériel est la cause de tel événement, bien que ce ne soit pas l'être matériel lui-même qui soit la *cause*, bien qu'il ne soit que l'*instrument* de la cause. » — « La matière n'est ni ne peut être *cause* de rien.

» *Dieu est la cause des phénomènes matériels qui s'accomplissent sans notre intervention* (2). »

Il résulterait de là que, si votre maison venait à être incendiée par le feu du ciel, ce feu électrique, ou la foudre, dont l'action, selon moi, serait la *cause* nécessaire de cet événement, ne devrait être considérée que comme l'in-

(1) Degerando.

(2) *Revue française*.

strument d'une cause libre et volontaire agissant actuellement, c'est-à-dire de Dieu, qui se serait servi de cet instrument pour brûler volontairement votre habitation. Mais c'est ce qui n'est certainement pas évident par soi-même, et ce qui, en conséquence, aurait besoin d'être rigoureusement démontré. Or j'avoue que la chose me paraît impossible, d'autant plus que, soit que l'on veuille ou non attribuer à une cause libre, c'est-à-dire à l'action indirecte d'un agent immatériel, certains phénomènes physiques; ceux-ci, dans l'un et l'autre cas, n'en seront pas moins dus à l'action immédiate d'un agent matériel, sans lequel l'agent immatériel ne pourrait les produire. Je regarderai donc, sinon comme probable, du moins comme possible, jusqu'à ce que j'aperçoive d'autres raisons de croire le contraire, que l'action réciproque des corps, considérés dans leur universalité, ne dépend actuellement d'aucune autre chose que du mouvement et des propriétés qui les constituent, ou qu'il a plu à Dieu d'attribuer à la matière en la créant, si la matière a été créée; de même que l'action de l'ame ne dépend actuellement d'aucune autre chose que de sa propre activité, ou des attributs dont il a également plu à Dieu de la douer en la créant.

§ 4.

Les causes libres comme les causes nécessaires sont de diverses espèces. Les premières, sans parler ici de Dieu, sont, 1^o l'action de l'ame sur elle-même, sur sa propre substance, et 2^o l'action de l'ame sur le corps qui la renferme, et sur les autres objets extérieurs par l'intermédiaire de ce corps. Les actions corporelles sont, 1^o celle des objets extérieurs sur l'ame, et 2^o celle des corps les uns sur les autres.

Les causes libres sont toujours des actions volontaires, et, soit que l'ame agisse sur elle-même ou sur la matière,

elle agit toujours par elle-même, si elle est libre, comme nous le supposons. Un corps brut, au contraire, considéré isolément, n'agit jamais par lui-même, du moins si l'on entend par là passer de l'inaction à l'action : car, par exemple, l'aimant semble bien agir par lui-même, ou sans avoir besoin d'être mis en jeu par quelque cause étrangère ; mais il agit toujours et nécessairement ; il ne passe point volontairement, ou par lui-même, du repos à l'action, ou de l'action à l'inaction.

Nous avons tous une idée claire et distincte de ce qu'on nomme en général une action ; puisque nous ne la confondons avec aucune autre idée, et que nous nous entendons parfaitement, lorsque nous parlons de l'action d'une substance sur une autre. Mais certainement nous ne concevons pas de même de quelle manière la substance agit, ni ce qui constitue l'essence de chaque espèce d'action.

Peut-être faut-il en excepter l'action mécanique. En effet, nous avons des idées très-claires et très-distinctes du mouvement et de l'impénétrabilité de la matière, qui se manifeste surtout par le choc et l'impulsion, d'où il semble que nous concevions assez bien comment, en vertu de ces deux propriétés, ou manières d'être, un corps en pousse un autre, qui, impénétrable comme le premier et frappé d'inertie, résiste et obéit tout à la fois à l'impulsion de celui-ci. Du moins croyons-nous comprendre cette manière d'agir mieux que toutes les autres, puisque, dès que nous voulons nous rendre compte de quelqu'une de celles-ci, nous cherchons malgré nous à la ramener à l'impulsion mécanique.

Plusieurs philosophes soutiennent néanmoins que, les choses examinées de bien près, nous ne concevons pas mieux l'action réciproque des masses ou des particules matérielles qui agissent les unes sur les autres en se touchant, que celle de l'esprit et du corps, quoique l'un soit imma-

tériel et l'autre matériel. Je m'incline devant la profondeur de cette observation ; mais j'engage toutefois ceux qui partagent ce sentiment à vouloir bien se demander à eux-mêmes ce qu'ils entendent par concevoir une chose, et s'il en est quelqu'une, à l'exception peut-être des rapports ou vérités simples nommées axiomes, qu'ils conçoivent mieux que l'action, ou la résistance de la matière ; et si ce n'est pas cette résistance, ou cette action, qui leur donne l'idée de l'impenétrabilité, et, par suite, de la matière elle-même ?

Quoi qu'il en puisse être, il est certain que nous ne connaissons point et que nous ne pouvons comprendre, de quelle manière le corps et l'esprit, s'il est immatériel, agissent l'un sur l'autre : seulement nous pouvons dire que l'action réciproque du corps et de la substance qui pense, quelle qu'elle soit, est démontrée par expérience ; et que, d'une part, nous sentons l'effet ou de l'action ou de la réaction du corps sur l'esprit, et, d'une autre, que nous avons conscience de l'action même de l'esprit sur le corps.

Quant à l'action d'une substance sur elle-même, nous la comprenons peut-être moins encore, que celle de deux substances, l'une matérielle, l'autre immatérielle, l'une sur l'autre.

Un corps n'agit jamais d'ailleurs, et ne peut pas agir sur lui-même, si ce n'est en ce sens, qu'ayant des parties, ces parties, qui sont en effet des substances distinctes, peuvent exercer les unes sur les autres une action quelconque : lorsque je ferme la main avec effort, les parties dont elle se compose agissent bien les unes contre les autres ; mais cette main ainsi fermée ne pourrait pas se donner à elle-même un coup de poing : considérée dans son ensemble et comme un seul tout sans distinction de parties, toute action sur elle-même serait incompréhensible.

N'en est-il pas ainsi de l'action sur elle-même de l'ame,

qui, d'après l'idée que nous nous en formons, est une substance simple et réellement sans parties?

Pas absolument; car, en premier lieu, il n'est pas ici question d'une action mécanique, comme serait celle d'un corps qui se cliquerait lui-même, ce qui est évidemment impossible, mais de l'attention, de la réflexion, et de tous les actes de la volonté, de toutes les manières de vouloir, qui semblent n'avoir rien de commun avec les agitations et les impulsions de la matière. En second lieu, une action de l'âme ne diffère point en effet de la modification que l'âme éprouve en vertu de cette action, et qui consiste dans cette action même; en sorte qu'il est impossible qu'elle agisse par elle-même, quand ce serait sur le corps, sans agir en même temps sur elle-même; ou sans se modifier, puisque cette action qu'elle exerce actuellement, ou ce passage de l'inaction à l'action, est bien un changement qui la modifie. Enfin, nous pouvons sentir et connaître cette action qui se passe en nous, et l'effet de cette action, qui, encore une fois, ne fait qu'une seule et même chose avec elle; comme cela doit être si l'agent et le patient ne sont qu'un; si la substance qui agit est aussi la substance qui reçoit l'action, qui est modifiée.

Peut-être trouvera-t-on en tout ceci quelque chose de contradictoire et d'incompréhensible: peut-être en conclura-t-on que les actions de l'âme ne sont elles-mêmes que des effets de l'action des corps sur l'âme, et qu'ainsi, l'âme n'étant pas elle-même la cause première de ces actions, ne les déterminant pas elle-même, elle n'est réellement pas libre; qu'elle n'agit pas librement, mais nécessairement; qu'elle ne veut pas, mais qu'elle croit vouloir, ou qu'elle ne veut, pour ainsi dire, que ce que veut la matière; qu'elle est, sans le savoir, soumise à ses lois et à tous ses accidens.

Sans admettre ces conséquences, ni le principe d'où el-

les découlent, savoir, que l'action de l'ame sur elle-même implique contradiction et ne peut pas être conçue comme possible; nous avouons, ou plutôt, nous sommes déjà convenus, que nous ne pouvons comprendre comment une substance agit, non seulement sur elle-même, mais encore sur une autre, du moins lorsqu'elles ne sont pas de la même nature. Mais cela n'empêche pas que nous n'ayons des idées assez claires et assez distinctes des diverses actions, soit libres, soit nécessaires, dont nous avons parlé, ou des causes diverses, soit mécaniques, soit chimiques, soit intellectuelles, de tous les changemens, de toutes les modifications que peuvent subir et qu'éprouvent successivement les substances, tant corporelles que spirituelles, qui composent cet univers : et que nous ne sachions assez bien aussi en quoi consiste en général la causalité, ou le rapport de l'action à la modification, de la cause à l'effet.

DE LA QUESTION DE SAVOIR S'IL EXISTE UN PRINCIPE DE CAUSALITÉ, OU SI L'IDÉE DE CAUSE EST INNÉE.

§ 1^{er}.

Les idées de cause et d'effet sont des idées relatives, comme celles de père et de fils, de maître et d'esclave; et l'idée de causalité est celle du rapport qui existe entre la cause et son effet.

Ces trois idées sont inséparables. Il est impossible que j'aie l'idée de causalité sans avoir aussi les idées d'effet et de cause; impossible que j'aie l'idée d'une cause quelconque, considérée comme telle, c'est-à-dire de l'action de quelque substance, sans avoir et l'idée d'un effet, quel qu'il soit, et l'idée du rapport qui lie cet effet à sa cause; impossible

enfin que j'aie l'idée d'un effet, ou d'un phénomène que je considère comme effet, sans avoir l'idée de la cause dont il dépend, ou d'une cause quelconque, et en même temps l'idée de cette dépendance elle-même, laquelle constitue le rapport de causalité.

Si donc l'une ou l'autre de ces idées était innée, il faudrait qu'elles le fussent toutes trois. Il faudrait en conséquence que l'ame en naissant, c'est-à-dire au moment de sa création, eût les idées de substance, d'action, de phénomènes : or de quels phénomènes de quelles substances, de quelles actions aurait-elle l'idée ?

Les partisans des idées innées répondront que ce n'est point l'idée de telle ou telle action, de telle ou telle cause particulière qui se trouve en nous, mais celle de la cause en général, et que cette idée abstraite est innée en ce sens, que nous ne la puissions point dans la considération des objets extérieurs, mais dans un principe de causalité qui se trouve en nous, c'est-à-dire dans une propriété de l'ame en vertu de laquelle, dès qu'elle apercevra un premier phénomène, soit extérieur, soit intérieur, elle l'attribuera malgré elle à quelque autre chose, à un autre phénomène, quelle qu'en soit la nature ; bien qu'elle ne l'aperçoive pas, et qu'elle n'en ait aucune idée.

C'est la doctrine de M. Cousin, si je l'ai bien comprise, et autant qu'elle peut l'être : elle est fondée sur ce que, selon lui, il n'est pas un seul homme, pas un enfant, qui, en voyant un phénomène, quel qu'il soit, ne le regarde malgré lui comme un effet, ou ne lui attribue nécessairement une cause : et comme il n'est point, dit-il, de vérité universelle, ou du moins de vérité nécessaire que nous puissions tirer de l'observation des choses extérieures, il en conclut que le principe de causalité est inné, ou simplement, qu'il existe ; car à titre de principe ou de propriété, il ne pourrait pas s'il existait ne pas être inné, ou n'avoir pas

son origine dans l'ame même. La question est donc de savoir si ce principe existe, s'il y a en nous une telle propriété; et c'est ce que nous examinerons dans un instant.

§ 2.

M. Cousin va plus loin; il prétend, qu'au lieu de tirer l'idée de cause de l'observation des phénomènes extérieurs, nous ne croyons, au contraire, à l'existence du monde extérieur, que par une application immédiate du principe de causalité. D'où l'on pourrait, ce semble, inférer, que ce principe existerait, ou serait inné chez tous les animaux, puisque tous se représentent les corps de la même manière que nous nous les représentons, c'est-à-dire comme des êtres réels existant hors de nous.

Peut-être ne faut-il chercher la raison de cette croyance universelle à la réalité des objets extérieurs, ou à l'extériorité des causes de nos sensations, que dans le mouvement, d'une part, et, de l'autre, dans la théorie de la vision. Peut-être aussi croyons-nous à l'existence des corps, comme nous croyons à la vérité des axiomes, sans qu'on pût en assigner aucune raison particulière, si ce n'est que l'homme est fait ainsi, ou que Dieu l'a voulu, comme il a voulu que l'enfant suçât le sein de sa nourrice sans avoir la moindre connaissance des lois de l'hydrostatique. Cette croyance serait alors un fait primitif, et, par cela même, inexplicable.

Mais le fait primitif, pour M. Cousin, est le principe de causalité. En vertu de ce principe, la première sensation, supposons que ce soit l'odeur du muse, qu'un enfant éprouvera, lui suggèrera tout aussitôt l'idée de cause, ou de quelque chose autre que cette sensation, à quoi il la rapportera nécessairement; et comme il ne peut la rapporter à lui-même; ce qui sans doute veut dire à sa volonté,

et qu'ainsi ce quelque chose ne sera pas sa volonté, il faudra que ce soit, non pas une autre volonté, ni une autre sensation, mais un je ne sais quoi dont il n'aura pas l'idée, qui n'existe point en lui, qui *par conséquent* doit exister hors de lui, c'est-à-dire hors de son *moi*, ou de quelque chose en lui qui veut et qui sent : et ainsi, par une application légitime du principe de causalité, il aura, avec l'idée d'étendue ou d'extériorité, celle d'un être existant à titre de substance. Voilà comme, à son insu et malgré lui, raisonnera et s'instruira ce petit métaphysicien en herbe ; voilà comme, par un raisonnement abstrait, s'appuyant sur un principe inné et sur une première connaissance, si l'on peut appeler ainsi une première sensation, une sensation unique, isolée, qui ne permet aucune comparaison, il parviendra à découvrir qu'il existe un monde extérieur, qui, sans ce principe de causalité, n'aurait jamais existé pour lui, ou du moins, n'aurait jamais existé hors de lui, ou sous la forme de corps matériels, mais seulement en lui, sous la forme de sensations.

« Que faut-il pour que vous atteigniez le monde extérieur et soupçonniez son existence ? Il faut qu'une sensation étant donnée, vous soyez forcé de vous demander quelle est la cause de ce nouveau phénomène, et que, dans la double impossibilité de rapporter ce phénomène à vous-même, au moi que vous êtes, et de ne pas le rapporter à une cause, vous soyez forcé de le rapporter à une cause autre que vous, à une cause étrangère, à une cause extérieure. »

Admettons pour un moment cette double impossibilité, ainsi que la conséquence qu'on en tire, bien qu'elle ne soit rien moins que légitime ; il s'ensuivra, contre toute vraisemblance, qu'après avoir éprouvé une première sensation, dont le souvenir m'affecte ensuite, je devrai aussi attribuer immédiatement ce souvenir, qui est une autre

modification de mon ame, un nouveau phénomène, à une cause extérieure; puisque cette modification est également indépendante de ma volonté, ou de moi.

Mais qu'entend-on ici par le *moi*? Est-ce quelque chose qui veut et qui sent, et qui n'est ni la volition, ni la sensation; et dans ce cas puis-je conclure, de ce que je n'aperçois point en moi la cause de la sensation qui m'affecte, qu'elle n'y est point en effet, comme si j'avais une entière et parfaite connaissance de mon être? Est-ce la volition, l'acte actuel de la volonté, en tant que j'en ai conscience? Mais alors, ne serait-ce pas proférer des mots vides de sens que de dire : il y a une sensation *en moi*, dont la cause est *hors de moi*? Comme, dans tous les cas, je ne me sentirai ni étendu, ni circonscrit, les idées que désignent les mots *dedans* et *dehors*, et qui sont empruntées de la matière ou de l'espace, ne se trouveront certainement pas dans mon esprit, et je ne vois pas comment elles pourraient naître de la double impossibilité de rapporter ma première sensation à moi-même, et de ne pas la rapporter à une cause. Je me sens affecté ou modifié d'une manière quelconque; ma *volonté*, supposé que j'en aie conscience, n'en est point la cause; je ne me suis pas modifié *moi-même*, supposé que je fasse cette réflexion; comment passerai-je de là à la connaissance des objets extérieurs? Entre la conscience du *moi* et l'idée de l'étendue, il y a un abîme, et le moyen qu'on nous présente pour le franchir, ne me paraît pas propre à inspirer beaucoup de confiance.

M. Cousin ne dit pas comment, soit en vertu, soit indépendamment du principe de causalité, nous distinguons notre corps des autres objets extérieurs, et ceux-ci les uns des autres; ni comment nous parvenons à connaître que ces causes de nos sensations sont non seulement hors de nous, de notre conscience, de notre *moi*, mais encore à différentes distances de nous; ni enfin, comment nous parvenons

à apprécier ces distances. S'il avait soigneusement examiné ces questions, peut-être n'aurait-il pas persisté à soutenir que, sans un principe de causalité, nous ne croirions pas à l'existence du monde extérieur, ou pour mieux dire, que les corps qui nous environnent ne nous paraîtraient pas exister hors de nous ; car à cet égard, nous ne croyons que ce qui nous paraît être, sans nous appuyer sur d'autre raison que cette apparence elle-même.

Je n'en dirai pas davantage sur une opinion qui doit être regardée comme purement conjecturale, et qui, comme telle, pourra bien trouver quelques partisans, mais n'obtiendra jamais un consentement universel et ne fera pas faire un seul pas à la science, si ce n'est peut-être un pas rétrograde : c'est en général le sort des erreurs d'un grand maître.

Je crois avoir démontré que ce n'est point par une application immédiate d'un principe de causalité, supposé même qu'un tel principe existe, que le monde extérieur nous est connu. Voyons si ce principe lui-même soutiendra l'examen.

§ 3.

Un phénomène étant donné, nous ne pouvons pas, dit M. Cousin, ne pas lui attribuer une cause : d'où il suit que tous les hommes sans exception, comme l'expérience le démontre, selon lui, sont convaincus qu'il n'y a point de phénomène sans cause : et ainsi cette vérité est universelle et nécessaire, d'où il conclut qu'elle est innée, ou du moins, qu'il existe dans l'ame une propriété en vertu de laquelle, un premier phénomène étant donné, nous le rapportons malgré nous à quelque cause, à quelque autre chose dont nous concevons que dépend son existence.

Sans nous arrêter à cette conclusion, savoir, qu'une vérité est innée de cela seul qu'elle est universelle et néces-

saire, et qu'elle soit légitime ou non; voyons si en effet tous les hommes attribuent nécessairement une cause à quelque phénomène déterminé que ce puisse être et qui leur est donné sans sa cause. Car, bien que les hommes, en général, pensent qu'il n'y a point, en général, de phénomène sans cause, si lorsqu'il s'agit de tel phénomène particulier et déterminé, cette croyance n'était pas marquée du sceau de la nécessité, ou seulement si elle n'était pas universelle; il en résulterait évidemment, que nous n'aurions pas tiré cette croyance immédiatement d'une propriété de l'âme, et sans avoir eu besoin d'être éclairés par l'expérience.

D'abord qu'entendons-nous par *phénomène*? Car, pour ne pas disputer sur les mots, il est bon de commencer par les définir, ou de rapprocher les différentes significations qu'on leur a données.

Tout passage d'une manière d'être à une autre, tout changement, soit instantané, soit continu, ou se renouvelant sans interruption sensible, que subit actuellement une substance, est, pour moi, ce qui constitue un phénomène, et c'est cela seul que j'appelle phénomène. Dans ce sens ainsi déterminé, je crois en effet que tout phénomène a une cause, quelles que soient l'origine et la force, ou le degré de cette croyance.

Mais pour la plupart des hommes ce terme est plus vague, et si le vulgaire lui donne moins d'extension, les philosophes le prennent généralement dans un sens plus étendu que celui que nous lui avons donné.

Laissons donc de côté ce mot mal déterminé, et voyons si les mêmes choses, quelles qu'elles soient, que les philosophes, ou que tels et tels d'entre eux font dépendre d'une cause, et qui sont en conséquence considérées par eux comme des effets, sont envisagées de la même manière par tous les autres hommes.

Un grand nombre de théologiens et plusieurs philosophes ont pensé, comme Descartes, que la substance, non seulement quant à son origine, mais encore quant à son existence actuelle, dépend nécessairement d'une cause; et c'est par là qu'ils ont cru démontrer qu'elle a été créée, qu'elle ne persiste dans l'être que par une création continuée, et que, par conséquent, il existe un créateur. Eh bien, non seulement je ne vois point de nécessité, je ne sens point le besoin d'attribuer une cause à la substance, je ne puis même pas concevoir, il ne peut m'entrer dans l'esprit qu'elle en ait une : en sorte que, si elle a été créée, il faut selon moi le prouver d'ailleurs. Et ce que je dis de la substance, je l'affirme ou je le pense encore de ses propriétés essentielles; et je ne trouverais pas plus ridicule qu'on me demandât qu'elle est la grosseur ou la figure d'un son, que de m'adresser cette question, absurde, selon moi : qu'elle est la cause de l'impénétrabilité? Ai-je tort ou raison? suis-je ou non compétent pour juger en pareille matière? Il n'importe, je suis homme, mon sentiment, non seulement n'est pas conforme, il est diamétralement opposé à celui de Descartes, et cela suffit; il n'y a point de principe de causalité, du moins dans le sens que M. Cousin donne à ce mot.

Descendons plus bas et interrogeons le vulgaire. Parmi les propriétés accidentelles des corps, ou ce qu'on nomme ainsi, il en est au moins quelques-unes, et la pesanteur est de ce nombre, que je considère à mon tour comme de véritables effets, comme des effets continus, qui impliquent une cause toujours agissante, en sorte qu'on peut dire de ces propriétés qu'elles ne subsistent réellement que par une création continuée; car tout effet est une création, et peut-être n'y en a-t-il point d'autre. Eh bien, demandez à un homme du peuple, et je pourrais dire presque, au premier venu, pourquoi un corps tombe dès qu'il n'est plus

soutenu. Il ne répondra pas qu'il n'en sait rien, à moins que ce ne soit pour se débarrasser d'une question importante, et qui probablement lui paraîtra ridicule et puéile : il vous dira qu'il tombe parce qu'il est pesant, ou, ce qui revient au même, qu'il tombe parce qu'il tombe; réponse très-raisonnable en elle-même, et qui, traduite en langage un peu plus philosophique, signifie, qu'il tombe, ou qu'il pèse, parce que telle est sa nature, son essence, ou qu'il jouit d'une propriété en vertu de laquelle il doit nécessairement se comporter de cette manière.

Je pourrais multiplier à l'infini ces sortes d'exemples, où les mêmes choses sont considérées par les uns comme des effets dépendans de quelque cause, et par d'autres comme de simples manières d'être qui n'ont pas besoin de cause et n'en supposent point.

Il est bien vrai qu'en considérant les choses d'une manière générale et abstraite, l'idée d'un changement quelconque est liée, dans mon esprit, à l'idée de cause : mais ce qui prouve, que ce n'est là qu'un résultat de l'expérience, résultat que mon esprit a généralisé, c'est que, dès que j'en viens à l'application, je trouve que cette règle souffre beaucoup d'exceptions. Je remarque aussi que ces exceptions ont lieu principalement à l'égard des phénomènes dont les causes sont occultes et d'une nature inconnue; et j'en infère que si tous dépendaient de causes occultes et inconnues, non seulement nous n'aurions aucune idée de cause et d'effet, mais nous croirions fort bien comprendre comment un phénomène a lieu sans cause, de même que le commun des hommes croit très-bien comprendre comment tel corps qu'on ne soutient plus se précipite sur la terre, comment tel autre qu'il appelle léger se meut de bas en haut; et nous ne serions aucunement nécessités à attribuer une cause à chaque phénomène, ni tourmentés du besoin de la connaître.

Il est vrai aussi qu'au fond je ne puis concevoir un phénomène sans cause ; mais je ne le conçois pas mieux avec sa cause, puisque j'ignore de quelle manière la cause agit. L'expérience m'apprend que l'existence d'un phénomène est liée à celle d'un autre ; mais je ne connais absolument rien de la nature de cette dépendance, et ainsi, il n'est ni plus, ni moins facile de concevoir un phénomène sans cause, qu'avec une cause.

Enfin, si je conçois comme nécessaire la liaison d'un phénomène avec sa cause, cela tient comme on voit à l'espèce, ou à la nature même du rapport qui se trouve entre la cause et l'effet ; car il y aurait de la contradiction à soutenir ou à imaginer, qu'un phénomène dépendît, quant à son existence, d'un autre phénomène, et que néanmoins celui-ci pût ne pas exister. Un grand nombre d'observations comparées nous a fait conclure, en général, que c'est un attribut essentiel d'un phénomène d'avoir une cause, comme c'est un attribut essentiel de toute cause de produire un effet. Il ne peut donc pas y avoir pour nous de phénomène sans cause, et toutes les fois que nous envisageons un phénomène comme tel, nous lui attribuons nécessairement une cause. Mais il n'est pas vrai, qu'un phénomène, quel qu'il soit, étant donné, surtout dans l'hypothèse où nous n'aurions encore rien appris de l'expérience, nous ne pourrions pas néanmoins ne pas lui en attribuer une ; et cela par une application immédiate d'un principe inné, ou en vertu d'une propriété de l'ame, appelée principe de causalité.

§ 4.

Il en est donc de l'idée de cause, comme de toute autre idée générale ; elle résulte évidemment de la comparaison et du rapprochement des idées particulières de toutes les

causes particulières et déterminées que nous avons aperçues hors de nous et en nous avec les yeux de l'intelligence, et dont elle n'est que le rapport commun.

Quelle que soit la manière dont les premières idées d'effet et de cause nous ont été suggérées, il est certain que le nombre prodigieux d'effets qui se passent chaque jour sous nos yeux, et dont nous apercevons hors de nous, ou dont nous sommes nous-mêmes les causes, nous font ensuite juger par analogie, mais sans réflexion, que tout changement, que tout événement a une cause, même lorsque cette cause est occulte de sa nature, ou nous est inconnue; et, par un penchant naturel à généraliser nos idées, ce que l'on peut regarder comme une véritable propriété de l'âme, nous concluons à notre insu, qu'il n'y a point de phénomène sans cause. Cette conclusion peut être juste, ou du moins, la proposition en elle-même peut être vraie et paraît l'être : mais elle n'en est pas moins un préjugé; et elle demeure un préjugé, jusqu'à ce que la réflexion nous ait fait connaître si elle est vraie ou fausse.

Imbus de ce préjugé, auquel ils se sont accoutumés dès la première enfance, les hommes en général recherchent ou demandent quelles sont les causes, lorsqu'ils ne les aperçoivent pas, des phénomènes les plus remarquables, ou les plus extraordinaires; et quelquefois même ils attribuent une cause à de certaines manières d'être qui n'en ont pas besoin et n'en peuvent avoir, comme lorsqu'ils demandent quelle est celle du mouvement d'inertie, c'est-à-dire du mouvement d'un corps qui, après avoir reçu une première impulsion, continue de se mouvoir en vertu de sa seule inertie, cause imaginaire, que les physiciens regardent néanmoins comme très-réelle, et qu'ils désignent sous le nom spécieux de *force*.

Mais, bien loin d'aller au delà des premières causes des phénomènes, les hommes, pour la plupart, restent de beau-

coup en deçà, et s'arrêtent presque toujours à quelque fait qu'ils regardent comme n'en ayant pas besoin, quoique ce soit un véritable phénomène. Il en est peu dont la curiosité ne soit pleinement satisfaite, lorsqu'ils ont reconnu qu'un phénomène dépend, soit directement, soit indirectement, de quelqu'une des actions volontaires des hommes ou des animaux.

Les philosophes ne s'arrêtent pourtant pas à ces actions, ou pour mieux dire à ces mouvemens du corps; lesquels ne sont à leurs yeux observateurs que des effets qui supposent eux-mêmes une cause; et ils distinguent, avec raison, l'action, ou le mouvement volontaire, de la volonté, ou pour mieux dire, de la volition elle-même, qu'ils attribuent, à tort ou à raison, à une autre substance distincte du corps, et qui constitue l'action de cette substance sur le corps, ou la cause de ces mouvemens corporels que nous appelons mouvemens volontaires.

Ils se fondent sur ce que, les corps en général ne pouvant pas se mouvoir par eux-mêmes, je veux dire passer du repos au mouvement, ou continuer de se mouvoir dans un milieu résistant, sans y être sollicités par une cause extérieure, ce qui est certain, du moins si l'on veut parler de ces masses grossières qui tombent sous les sens, surtout de celles qui ne sont point organisées; il faut de nécessité, lorsque nous effectuons quelque mouvement de notre plein gré, que notre corps soit mu, non par un autre corps proprement dit, car la même difficulté se présenterait à l'égard de celui-ci, mais par une substance qui, sans avoir besoin d'être mise en mouvement par une autre, ou peut-être même sans se mouvoir elle-même en aucune façon, ait la faculté, en restant immobile, mais non pas inactive, de mouvoir le corps, et de le maintenir dans cet état de mouvement, malgré les obstacles matériels qui tendent continuellement à le faire rentrer dans l'état de repos.

Tout cela peut être vrai et paraît l'être. Ce qui est certain, c'est que l'homme considéré comme un être doué seulement d'intelligence et de volonté, est lui-même cause, puisqu'il remue le corps qui lui appartient : que, par conséquent, l'action qu'exerce celui-ci sur les autres corps n'est point encore cause première, puisque cette action n'est elle-même qu'un phénomène, dont la cause consiste dans l'action d'une substance immatérielle, ou tout au moins d'une substance distincte du corps proprement dit, action que nous appelons volonté, ou plutôt volition.

Cette volonté, en tant qu'elle s'exerce actuellement, est-elle enfin cause première, et de plus cause libre? La plupart des philosophes l'affirment : quelques-uns, pénétrés de cette vérité, ou imbus de ce préjugé, qu'il n'y a point de phénomène sans cause, et considérant que toute *volition*, que toute action par laquelle la volonté se manifeste, est bien réellement une modification actuelle de l'ame, et conséquemment un phénomène, en concluent qu'elle doit nécessairement avoir une cause. En vain on leur fait observer que la volonté agit par elle-même ; c'est, disent-ils, ne pas répondre, ce n'est rien dire ; ou c'est avouer positivement qu'il y a des phénomènes sans cause ; du moins qu'il en existe un.

Enfin les idées innées seraient aussi des phénomènes sans cause, et ceux qui admettent de telles idées en même temps qu'un principe de causalité, sont parfaitement en contradiction avec eux-mêmes.

Nous sommes donc bien loin de nous entendre sur ce qu'il convient de considérer comme effet, ou comme dépendant de quelque cause. Encore une fois, je suis persuadé, que si toutes les causes nous étaient inconnues et cachées, nous en affranchirions tous les phénomènes. Jugant peut-être de ce qui se passe hors de nous par ce qui se passe en nous, nous attribuerions à la matière la faculté

de se mouvoir et de se modifier elle-même : mais, ne pouvant pas distinguer en elle l'action par laquelle elle se modifierait de la modification elle-même, et ainsi n'apercevant hors de nous ni effets, ni causes, le plus grand nombre des hommes n'auraient aucune idée de ces choses.

Je dis le plus grand nombre, car, même dans cette hypothèse, nous pourrions peut-être encore, en réfléchissant bien sur ce qui se passe en nous, y puiser immédiatement, sans les avoir acquises d'ailleurs, les idées d'effet et de cause. Mais je dois faire observer en même temps, et je le prouverai tout à l'heure, que ce n'est point ainsi, je veux dire que ce n'est point par la conscience que nous avons de notre volonté en tant qu'elle est distincte de nos mouvemens volontaires et qu'elle les produit, que ces idées se sont *d'abord* introduites dans notre esprit, comme le soutient un philosophe.

DE LA VOLONTÉ CONSIDÉRÉE COMME CAUSE.

- « Le premier sentiment de l'effort libre, dit Maine de » Biran, comprend deux élémens ou deux termes indivi- » sibles, quoique distincts l'un et l'autre dans le même fait » de conscience, savoir : la détermination ou l'acte même » de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui » accompagne ou suit cet acte dans un instant inappré- » ciable de la durée.
- » Si le vouloir n'accompagnait pas, ou ne précédait pas » la sensation musculaire, cette sensation serait passive » comme toute autre ; elle n'emporterait donc avec elle » aucune idée de la *cause* ou force productive.
- » D'un autre côté, sans la sensation *effet*, la cause ne

» saurait être aperçue, ou n'existerait pas comme telle
» pour la conscience.

» Le sentiment de l'effort fait donc tout le lien des termes de ce rapport primitif, où la *cause* et l'*effet* sont
» donnés distincts comme élémens nécessaires d'un seul et
» même fait de conscience. »

M. Cousin explique ce passage ainsi qu'il suit :

« L'idée de cause ne nous est pas donnée dans l'observation des phénomènes extérieurs ; elle nous est donnée dans la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit, savoir la volonté. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. Quand on analyse attentivement ce phénomène de l'effort, voici ce qu'il donne : 1^o la conscience d'un acte volontaire ; 2^o la conscience d'un mouvement produit ; 3^o un rapport du mouvement à l'acte. Et quel est ce rapport ? Évidemment ce n'est pas un simple rapport de succession. Répétez en vous le phénomène de l'effort, et vous reconnaîtrez que vous attribuez tous avec une conviction parfaite la production du mouvement dont vous avez conscience à l'opération volontaire antérieure, dont vous avez conscience aussi. Pour vous la volonté n'est pas seulement un acte pur sans efficacité, c'est une énergie productrice ; de sorte que là vous est donnée l'idée de cause. »

Là, j'en conviens, nous est donnée l'idée de cause, comme en effet la réflexion nous le fait apercevoir. Mais il s'agit de savoir 1^o si là nous est donnée la *première* idée de cause, et 2^o si c'est là *seulement* que l'idée de cause nous est donnée.

Maine de Biran répond affirmativement à ces deux questions. M. Cousin, à la première répond oui, et non à la seconde.

A l'égard de la première, il est ce semble en contradiction avec lui-même, puisque, selon lui, l'idée de cause

est innée; et relativement à la seconde, il fonde son opinion sur des raisonnemens que j'ai en partie réfutés, en démontrant que l'idée de cause n'est point marquée du sceau de la nécessité; et sur des observations qui me semblent peu concluantes, quoiqu'elles puissent être justes en elles-mêmes.

En tous cas, l'analyse que contiennent les deux passages que j'ai mentionnés est incomplète, et la conclusion qu'en ont tirée ces métaphysiciens trop précipitée. Essayons donc une analyse plus rigoureuse, et ne confondons point surtout ce qui peut être avec ce que nous pouvons connaître.

Quand je soulève mon bras lentement et avec attention, de manière que je puisse sentir qu'il me résiste par sa pesanteur; et que j'analyse soigneusement ce fait; il me donne trois phénomènes distincts et trois rapports.

Les phénomènes sont :

- 1° Un acte de ma volonté ;
- 2° Le mouvement de mon bras ;
- 3° Une sensation musculaire.

Les rapports sont :

- 1° Un rapport direct de causalité entre l'action de la volonté et le mouvement du bras ;
- 2° Un rapport de même nature entre le mouvement ou l'action musculaire et la sensation qu'elle produit ;
- 3° Un rapport indirect ou éloigné entre l'action de la volonté et la sensation musculaire.

Or, quels sont de tous ces faits ceux que peut connaître l'homme à une époque où l'on suppose qu'il n'a pas encore la moindre idée ni de cause et d'effet, ni de corps extérieur?

M. Cousin en nomme trois, savoir, les deux premiers phénomènes et le premier rapport, c'est-à-dire, l'action de la volonté, le mouvement du bras et le rapport de causalité qui lie ces phénomènes l'un à l'autre.

Maine de Biran cite le premier et le troisième phénomène, et suppose le troisième rapport ; c'est à savoir, l'action de la volonté, la sensation musculaire et le rapport indirect qui se trouve entre eux.

Enfin, tous deux concluent que la première idée de cause nous est donnée dans la conscience de notre volonté en tant qu'elle produit, pour l'un, un mouvement ; pour l'autre, une sensation.

Nous examinerons ces deux opinions, d'abord en ce qu'elles diffèrent, puis en ce qu'elles ont de commun ; et ainsi nous commencerons par supposer avec les deux métaphysiciens, que l'enfant qui vient de naître, ou que l'homme, dans la circonstance où il se trouve placé par hypothèse, sait, lorsqu'il agit, qu'il *veut* agir, qu'il le sent, qu'il en a conscience. Ce premier fait, nous n'en parlerons qu'en dernier lieu.

Quel est le deuxième ? C'est le mouvement du bras.

M. Cousin n'imagine sans doute pas que l'homme, avant cette expérience, avait une idée du mouvement, et par suite de la substance dont le mouvement est un attribut, ou de quelque chose autre que sa volonté ; et qu'il savait qu'il a lui-même un corps, qu'il a un bras, et que ce bras est en mouvement ; car cela serait contre l'hypothèse ; d'autant qu'il en résulterait qu'il aurait déjà l'idée de cause. Il faudrait donc qu'il acquît cette idée de mouvement en commençant à remuer son bras. Mais comment pourrait-il l'acquérir ? Rien ne s'opposant efficacement au mouvement de son bras, et la sensation musculaire n'ayant rien de commun avec le mouvement ; on ne voit pas ce qui pourrait lui en suggérer l'idée.

Or, s'il ignore qu'il a un corps, qu'il a un bras, et que ce bras est en mouvement, il n'apercevra donc pas le rapport qui existe entre l'acte de sa volonté et ce mouvement, non plus que celui qui existe entre ce mouvement et la sen-

sation qui en résulte. Il ne saura donc pas que sa volonté est une cause dont ce mouvement est un effet, ni que la sensation qu'il éprouve est un effet qui a pour cause ce mouvement.

Que restera-t-il donc qu'il puisse connaître? Une action volontaire, une sensation musculaire, et un rapport entre ces phénomènes. Voilà précisément ce que suppose Maine de Biran.

Quant à la sensation, quelque faible qu'elle soit, on peut admettre qu'il en a conscience, et s'il a également conscience de sa volonté comme d'une chose distincte de cette sensation, ce que nous accordons pour l'instant, il peut aussi connaître le rapport qui lie ces phénomènes l'un à l'autre.

Mais d'abord ce rapport n'est qu'indirect : la volonté ne produit point la sensation, elle n'en est point la cause immédiate. Et puis, quand elle en serait la cause, et qu'il en eût conscience, nous n'en serions pas plus avancés : car on ne voit pas comment il pourrait passer de cette connaissance à celle des corps extérieurs. Que son bras soit soulevé par une force étrangère, il éprouvera alors une sensation qui ne dépendra, ni directement ni indirectement de sa volonté, et il pourra conclure de là que cette sensation aura pour cause une volonté qui n'est pas la sienne, ou pour mieux dire qui n'est pas *lui* : mais voilà tout ; il restera toujours à savoir comment de cette idée d'une volonté pure, dans laquelle rien d'extérieur, d'étendu ni de matériel ne se trouve impliqué, il sera conduit à celle de corps purement matériels et sans volonté.

Peut-être y a-t-il dans la manière dont l'idée de corps ou de matière nous a été suggérée, quelque chose que l'on tenterait en vain d'expliquer. Mais il me paraît hors de doute que cette idée, et, par suite, celle de cause extérieure et nécessaire, précèdent dans notre esprit celle de cause ou d'action volontaire ; et surtout qu'elle est de beau-

coup antérieure à l'idée ou à la conscience que nous avons actuellement de notre volonté, en tant qu'elle est distincte du mouvement volontaire et qu'elle le produit. Il nous reste à examiner ce dernier fait.

Plus nous devenons capables de réfléchir et de délibérer, plus les actes, ou les déterminations de notre volonté se détachent, se séparent, s'éloignent pour ainsi dire, et par là se distinguent de nos mouvemens volontaires : en sorte que la même raison qui nous rend plus capables de remarquer cette distinction, la rend aussi plus facile à remarquer. Il n'est donc pas surprenant que l'homme, dont les organes sont entièrement développés, et qui fait un fréquent usage de ses facultés intellectuelles, aperçoive cette distinction, qui néanmoins échappe au plus grand nombre. Mais il est hors de toute vraisemblance, que l'enfant qui vient de naître puisse la remarquer ou en avoir conscience; non seulement parce que rien ne sépare les déterminations de sa volonté de ses mouvemens volontaires, qui ne sont point libres, mais spontanés, et pour ainsi dire convulsifs; mais encore parce qu'il ne tourne point son attention sur ses propres facultés.

L'attention, qui est elle-même une manière de vouloir, et conséquemment la volonté, qui, sans contredit, est une puissance causatrice, se trouve impliquée, dit M. Cousin, dans tout fait de conscience. Cela est certain; car il est impossible que l'homme ait conscience ni de lui-même, ni de quoi que ce puisse être sans le secours de l'attention. Mais de là même je conclus qu'il ne suffit pas pour que l'homme ait conscience de son activité, que sa volonté ou son attention soit excitée par quelque chose autre que lui, ni même qu'il veuille, ou qu'il soit attentif de son plein gré; mais qu'il faut encore qu'il porte son attention sur cette activité elle-même. Or ce n'est point par là qu'il commencera l'exercice de ses facultés.

Qu'il vienne à éprouver une sensation quelconque, qu'il soit modifié par une cause étrangère, il n'y a point de doute que, même dans ce cas, son activité, ou son attention ne soit mise en jeu par la surprise que lui occasionnera ce premier, ou ce nouveau phénomène. Mais, d'une part, il ne pourra pas, en pareille circonstance, ne pas être attentif, ne pas vouloir considérer ou contempler cette modification de son être : son attention sera forcée, ne sera pas libre ; il voudra, mais malgré lui ; et une pareille action ne pourra pas faire naître en lui l'idée d'une action volontaire et libre. D'une autre part, ce ne sera pas sur sa volonté, sur son attention elle-même, mais seulement sur le changement qu'il subit qu'il fixera son attention : or cela ne suffira pas pour lui faire connaître qu'il jouit d'une activité propre, qu'il peut se modifier lui-même, qu'il est un agent libre, qu'il est lui-même cause lorsqu'il est attentif ou qu'il se modifie ; et s'il a conscience de quelqu'une de ses manières d'être, ce sera de sa passivité et non de son activité.

D'ailleurs l'attention, ou l'action de l'ame sur elle-même, ne pourrait pas directement lui suggérer l'idée de cause, parce que, comme je l'ai déjà dit, cette action ne fait qu'une seule et même chose avec la modification qu'elle produit.

C'est, selon moi, dans l'action volontaire de son propre corps sur les corps étrangers, et presque immédiatement après avoir acquis les idées de matière et de cause en général, que l'enfant trouvera la première idée de *cause libre*. Mais, lorsqu'il aura acquis cette connaissance, ou cette idée, il sera encore bien loin de faire attention et de soupçonner, que ses mouvemens volontaires sont eux-mêmes des effets nécessaires, et qu'il y a en lui deux êtres, deux choses quelconques, dont l'une veut, tandis que l'autre ne fait qu'obéir à la volonté de la première ; j'en ai dit la raison. Il ne pourra parvenir à cette connaissance douteuse

que par induction, lorsqu'il sera déjà familiarisé avec les idées de cause et d'effet; qu'il aura appris de l'expérience qu'il n'y a point de phénomène sans cause, et que tout phénomène suppose l'action d'une substance sur une autre. Bien qu'il soit lui-même cause en tant que son esprit agit sur son corps, et qu'il semble que la moindre réflexion doive suffire pour le lui apprendre, il passera peut-être les trois quarts de sa vie avant de le savoir, peut-être mourra-t-il sans l'avoir jamais observé. Toujours est-il, que s'il existe une distinction réelle entre la détermination de la volonté et le mouvement du corps qui l'accompagne, il est impossible qu'un enfant le remarque, tant que ces deux choses se trouvent confondues; d'autant que cela supposerait le plus haut degré de discernement et la plus profonde méditation.

Un tort assez général parmi les philosophes d'une certaine école, c'est de supposer que l'enfant qui vient de naître, que le fœtus, que l'embryon même ne diffère de l'homme fait que par son ignorance, et que s'il pense moins, c'est uniquement parce qu'il manque de matériaux pour penser : tandis que ce qui le distingue principalement et essentiellement de l'adulte, de l'homme, du philosophe, c'est l'imperfection de ses organes, qui ne sont point suffisamment développés pour qu'il puisse réfléchir et penser. Quelques-uns vont plus loin : distingués eux-mêmes des autres hommes par leur sagacité et les efforts d'attention dont ils sont capables; après avoir découvert quelque fait, très-simple en apparence, et qui néanmoins avait échappé à tous les philosophes des siècles précédens, ils soutiennent que l'idée de ce fait est innée, ou du moins que tout homme l'acquiert, même avant que de naître, par l'exercice de ses facultés; sans songer le moins du monde, qu'ils ne l'ont eux-mêmes acquise qu'au bout de vingt ans d'étude et à la sueur de leur front.

DE L'ORIGINE DE L'IDÉE DE CAUSE.

§ 1^{er}.

L'idée de cause peut naître dès que l'esprit est en relation avec la matière, ou qu'il y a action réciproque entre l'un et l'autre. Mais je n'accorde pas à Maine de Biran, que nous ayons conscience de l'action de notre volonté sur les parties de notre corps, ni même de celle de notre corps sur des corps étrangers, avant d'avoir conscience de l'action de ceux-ci sur nous-mêmes.

« Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. »

Remarquez qu'il n'y a point d'effort senti, lorsque nos mouvemens sont brusques et irréfléchis; d'abord parce que, dans ce cas, l'attention n'est pas appelée pour constater le fait, et en second lieu, parce que, dans ces sortes de mouvemens, la puissance, comme disent les mécaniciens, non seulement égale, mais surpasse la résistance, qui par là devient insensible, ou du moins, ne peut être sentie comme telle. Ainsi il ne suffit pas à un enfant de remuer le bras pour avoir le sentiment de l'effort.

Ce sera tout autre chose si ses membres sont retenus par des liens, ou s'il veut pousser un obstacle invincible, en un mot s'il s'agit sur un corps étranger qui s'oppose efficacement au mouvement de son corps ou de son bras. Par cette résistance il aura bientôt, sinon à l'instant même, le sentiment ou la conscience de l'effort; elle lui apprendra qu'il y a en lui tendance au mouvement, qu'il *veut*, et qu'il est matériel; mais toutefois sans lui faire connaître la distinction qui existe entre sa volonté et sa matérialité, qui se manifestent ensemble, et ne se sont point encore manifestées l'une sans l'autre, du moins de manière à ce qu'il ait pu le remarquer.

Ce sentiment de l'effort lui donnera-t-il immédiatement l'idée de cause? Il semble que non, puisque dans le cas dont il s'agit, il ne produit rien par cet effort et que sa volonté n'est point efficace. Il éprouve, à la vérité, une sensation musculaire : mais peut-on supposer qu'il l'attribue à sa volonté comme à sa cause? n'est-il pas plus vraisemblable, pour ne pas dire évident, qu'il l'attribuera au corps qui lui résiste; et que c'est par là qu'il acquerra l'idée de matière, et celle de corps étranger, ou de quelque chose qui n'est pas lui?

Mais qu'est-ce que lui, non en tant qu'il sent, mais en tant qu'il veut, ou qu'il fait effort pour se mouvoir? c'est quelque chose qui a une tendance au mouvement, qui conséquemment est matériel : et qu'est-ce que la matière? c'est quelque chose qui résiste à sa volonté, ou à ses mouvements volontaires, ou à son être, mu ou tendant à se mouvoir, volontairement, ou de lui-même : car ces choses sont pour lui tellement confondues, qu'il est impossible qu'il les distingue *a priori*, et sans connaissances préliminaires.

Il est donc également impossible qu'il ait connaissance de lui-même, comme être voulant, ou tendant à se mouvoir, sans avoir d'abord, ou en même temps, l'idée d'un être qui n'est pas lui, et qui agit sur lui, qui le modifie par cette action, qui le fait sentir. Or dans cette action lui est évidemment donnée l'idée de cause.

Cette action, ou cette résistance des corps, il ne l'éprouvera sans doute, il ne la sentira, qu n'en sentira l'effet, qu'autant qu'il fera effort pour la vaincre. Mais cet effort ne sera lui-même senti que par cette résistance, qu'il sentira d'abord. Il ne faudrait donc pas conclure, de ce que la résistance des corps n'est sentie qu'à la condition que nous faisons effort pour les remuer, que l'idée d'effort volontaire précède dans notre esprit l'idée de matière; ni que

la première idée de cause nous est donnée dans le sentiment de cet effort.

L'effort suppose toujours une résistance réciproque entre deux substances; or cette réciprocity ne peut exister entre l'esprit et la matière, et comme sans matière il n'y a point de résistance, l'effort est donc une action réciproque entre deux substances matérielles.

Point d'effort, il est vrai, sans résistance continue; conséquemment point d'effort sans une tendance au mouvement, sans une vitesse virtuelle qu'un obstacle empêche de devenir effective. Mais cette tendance au mouvement n'est elle-même qu'une suite d'impulsions instantanées que la matière peut recevoir immédiatement de la matière comme de l'esprit; et quoique cette vitesse virtuelle, tout homme, tout animal ait le pouvoir de l'imprimer à la matière, ce qui fait la part de l'ame dans les actions volontaires, l'effort lui-même est évidemment une action continue de la matière sur la matière. Cet effort pourrait se manifester sans que la volonté y prît part, comme cela arrive dans l'action d'un ressort tendu. Mais il ne peut point y avoir d'effort là où il n'y a point de matière, ni même là où il n'y a qu'une substance matérielle : et ainsi il n'y a point d'effort dans l'action, quelle qu'elle soit de l'ame sur le corps; il ne peut y en avoir que dans l'action de celui-ci sur d'autres corps, ou dans celle de ses parties les unes sur les autres.

Si donc l'effort, pour autant qu'il nous appartient, a une partie de sa cause efficiente dans l'ame, ou dans la volonté, il a du moins sa cause conditionnelle dans la matière : et si l'effort lui-même a sa cause efficiente dans l'ame et sa cause conditionnelle hors de l'ame, en tous cas l'idée de cet effort n'a dans l'ame que sa cause conditionnelle, et a sa cause efficiente hors de l'ame, à savoir dans la résistance des choses matérielles : d'où je conclus en premier lieu que

l'idée d'effort volontaire, et par suite celle de cause libre et immatérielle ne sauraient être innées.

Il n'est pas moins certain, quoique la volonté pure, ou dégagée de la matière, soit cause, en ce qu'elle produit du mouvement dans le corps, que l'idée ou la conscience de cette cause libre, en tant que nous l'affranchissons de toute matérialité, ne précède point dans notre esprit l'idée de notre volonté, en tant qu'elle ne fait qu'un pour nous avec nos actions corporelles; ne précède point l'idée que nous avons de l'action volontaire de notre corps sur des corps étrangers.

Reste à savoir si cette idée de nos actions corporelles sur les autres corps n'est pas elle-même postérieure, comme je crois qu'elle l'est, à celle de l'action des corps étrangers sur le nôtre, ou pour mieux dire, sur nous.

A cet égard, il suffira de se rappeler 1° que nos efforts, nos mouvemens ne sont pas libres d'abord; qu'ils ne sont que spontanés et convulsifs; 2° que l'enfant nouveau-né ne produit réellement aucun effet hors de lui, hors de son être considéré dans son entier, aucun du moins qu'il puisse apercevoir; tandis qu'il devra se trouver et se sentir lui-même modifié par l'action des objets extérieurs; et 3° que s'il a conscience de ses efforts, ce sentiment sera très-faible, pour ne pas dire nul, par cela même qu'ils ne seront point libres ou réfléchis, et aussi parce que toute son attention se portera malgré lui sur celles de ses modifications qui ne dépendront pas de lui.

D'où il suit, que le premier effet qu'il remarquera, qu'il connaîtra comme tel, sera une modification de lui-même indépendante de sa volonté; et que la première cause dont il aura idée, sera l'action mécanique d'un corps étranger sur lui, sur son propre corps, ou des parties du sien les unes sur les autres.

Sa première idée sera donc celle de matière; et remar-

quez bien que cette idée, quelque vague qu'elle puisse être dans un enfant, ne différera point, quant à son essence, de celle qu'en ont tous les hommes, même les plus grands philosophes, pour qui la matière, dépouillée de ses accidens, n'est et ne sera jamais que quelque chose qui leur résiste.

Par cette résistance efficace que les corps opposeront à ses mouvemens, à ses efforts, il apprendra qu'il était en mouvement, et qu'il tend actuellement à se mouvoir; et dès qu'il aura quelque idée de mouvement, il aura aussi l'idée d'étendue, qui en est inséparable.

De toute manière, il me paraît hors de doute que ses premières idées seront celles de mouvement, d'étendue, de résistance, ou de matière, d'action mécanique et de cause nécessaire. Ces idées et surtout la dernière, d'abord très-obscurcs, très-confuses, à peine ébauchées, se distingueront, s'éclairciront de plus en plus, autant qu'elles en sont susceptibles, par l'observation comparée des phénomènes, qui se présenteront en foule devant ses yeux ou à son esprit, et s'expliqueront en quelque sorte les uns par les autres.

Il ne tardera pas non plus à savoir, et il l'apprendra par des degrés insensibles, qu'il a le pouvoir de remuer les corps étrangers, et qu'ainsi il est lui-même cause : mais que ces corps sont inertes ou passifs, tandis qu'il est actif, puisqu'il peut se mouvoir de lui-même : que néanmoins, malgré cette différence, il n'agit pas autrement sur eux qu'ils n'agissent sur lui; qu'ils peuvent, s'ils sont en mouvement, le renverser, et, s'ils sont immobiles, l'arrêter dans son mouvement : il remarquera aussi, ou, sans peut-être le remarquer, il s'accoutumera à ce fait singulier, qu'un corps brut, malgré sa passivité, une fois mis en mouvement, continue de se mouvoir, quoiqu'il ne soit plus poussé par aucun autre : d'après ces données, il com-

l'idée d'effort volontaire, et par suite celle de cause libre et immatérielle ne sauraient être innées.

Il n'est pas moins certain, quoique la volonté pure, ou dégagée de la matière, soit cause, en ce qu'elle produit du mouvement dans le corps, que l'idée ou la conscience de cette cause libre, en tant que nous l'affranchissons de toute matérialité, ne précède point dans notre esprit l'idée de notre volonté, en tant qu'elle ne fait qu'un pour nous avec nos actions corporelles; ne précède point l'idée que nous avons de l'action volontaire de notre corps sur des corps étrangers.

Reste à savoir si cette idée de nos actions corporelles sur les autres corps n'est pas elle-même postérieure, comme je crois qu'elle l'est, à celle de l'action des corps étrangers sur le nôtre, ou pour mieux dire, sur nous.

A cet égard, il suffira de se rappeler 1^o que nos efforts, nos mouvemens ne sont pas libres d'abord; qu'ils ne sont que spontanés et convulsifs; 2^o que l'enfant nouveau-né ne produit réellement aucun effet hors de lui, hors de son être considéré dans son entier, aucun du moins qu'il puisse apercevoir; tandis qu'il devra se trouver et se sentir lui-même modifié par l'action des objets extérieurs; et 3^o que s'il a conscience de ses efforts, ce sentiment sera très-faible, pour ne pas dire nul, par cela même qu'ils ne seront point libres ou réfléchis, et aussi parce que toute son attention se portera malgré lui sur celles de ses modifications qui ne dépendront pas de lui.

D'où il suit, que le premier effet qu'il remarquera, qu'il connaîtra comme tel, sera une modification de lui-même indépendante de sa volonté; et que la première cause dont il aura idée, sera l'action mécanique d'un corps étranger sur lui, sur son propre corps, ou des parties du sien les unes sur les autres.

Sa première idée sera donc celle de matière; et remar-

quez bien que cette idée, quelque vague qu'elle puisse être dans un enfant, ne différera point, quant à son essence, de celle qu'en ont tous les hommes, même les plus grands philosophes, pour qui la matière, dépouillée de ses accidens, n'est et ne sera jamais que quelque chose qui leur résiste.

Par cette résistance efficace que les corps opposeront à ses mouvemens, à ses efforts, il apprendra qu'il était en mouvement, et qu'il tend actuellement à se mouvoir; et dès qu'il aura quelque idée de mouvement, il aura aussi l'idée d'étendue, qui en est inséparable.

De toute manière, il me paraît hors de doute que ses premières idées seront celles de mouvement, d'étendue, de résistance, ou de matière, d'action mécanique et de cause nécessaire. Ces idées et surtout la dernière, d'abord très-obscurcs, très-confuses, à peine ébauchées, se distingueront, s'éclairciront de plus en plus, autant qu'elles en sont susceptibles, par l'observation comparée des phénomènes, qui se présenteront en foule devant ses yeux ou à son esprit, et s'expliqueront en quelque sorte les uns par les autres.

Il ne tardera pas non plus à savoir, et il l'apprendra par des degrés insensibles, qu'il a le pouvoir de remuer les corps étrangers, et qu'ainsi il est lui-même cause : mais que ces corps sont inertes ou passifs, tandis qu'il est actif, puisqu'il peut se mouvoir de lui-même : que néanmoins, malgré cette différence, il n'agit pas autrement sur eux qu'ils n'agissent sur lui; qu'ils peuvent, s'ils sont en mouvement, le renverser, et, s'ils sont immobiles, l'arrêter dans son mouvement : il remarquera aussi, ou, sans peut-être le remarquer, il s'accoutumera à ce fait singulier, qu'un corps brut, malgré sa passivité, une fois mis en mouvement, continue de se mouvoir, quoiqu'il ne soit plus poussé par aucun autre : d'après ces données, il com-

l'idée d'effort volontaire, et par suite celle de cause libre et immatérielle ne sauraient être innées.

Il n'est pas moins certain, quoique la volonté pure, ou dégagée de la matière, soit cause, en ce qu'elle produit du mouvement dans le corps, que l'idée ou la conscience de cette cause libre, en tant que nous l'affranchissons de toute matérialité, ne précède point dans notre esprit l'idée de notre volonté, en tant qu'elle ne fait qu'un pour nous avec nos actions corporelles; ne précède point l'idée que nous avons de l'action volontaire de notre corps sur des corps étrangers.

Reste à savoir si cette idée de nos actions corporelles sur les autres corps n'est pas elle-même postérieure, comme je crois qu'elle l'est, à celle de l'action des corps étrangers sur le nôtre, ou pour mieux dire, sur nous.

A cet égard, il suffira de se rappeler 1^o que nos efforts, nos mouvemens ne sont pas libres d'abord; qu'ils ne sont que spontanés et convulsifs; 2^o que l'enfant nouveau-né ne produit réellement aucun effet hors de lui, hors de son être considéré dans son entier, aucun du moins qu'il puisse apercevoir; tandis qu'il devra se trouver et se sentir lui-même modifié par l'action des objets extérieurs; et 3^o que s'il a conscience de ses efforts, ce sentiment sera très-faible, pour ne pas dire nul, par cela même qu'ils ne seront point libres ou réfléchis, et aussi parce que toute son attention se portera malgré lui sur celles de ses modifications qui ne dépendront pas de lui.

D'où il suit, que le premier effet qu'il remarquera, qu'il connaîtra comme tel, sera une modification de lui-même indépendante de sa volonté; et que la première cause dont il aura idée, sera l'action mécanique d'un corps étranger sur lui, sur son propre corps, ou des parties du sien les unes sur les autres.

Sa première idée sera donc celle de matière; et remar-

quez bien que cette idée, quelque vague qu'elle puisse être dans un enfant, ne différera point, quant à son essence, de celle qu'en ont tous les hommes, même les plus grands philosophes, pour qui la matière, dépouillée de ses accidens, n'est et ne sera jamais que quelque chose qui leur résiste.

Par cette résistance efficace que les corps opposeront à ses mouvemens, à ses efforts, il apprendra qu'il était en mouvement, et qu'il tend actuellement à se mouvoir; et dès qu'il aura quelque idée de mouvement, il aura aussi l'idée d'étendue, qui en est inséparable.

De toute manière, il me paraît hors de doute que ses premières idées seront celles de mouvement, d'étendue, de résistance, ou de matière, d'action mécanique et de cause nécessaire. Ces idées et surtout la dernière, d'abord très-obscurcs, très-confuses, à peine ébauchées, se distingueront, s'éclairciront de plus en plus, autant qu'elles en sont susceptibles, par l'observation comparée des phénomènes, qui se présenteront en foule devant ses yeux ou à son esprit, et s'expliqueront en quelque sorte les uns par les autres.

Il ne tardera pas non plus à savoir, et il l'apprendra par des degrés insensibles, qu'il a le pouvoir de remuer les corps étrangers, et qu'ainsi il est lui-même cause : mais que ces corps sont inertes ou passifs, tandis qu'il est actif, puisqu'il peut se mouvoir de lui-même : que néanmoins, malgré cette différence, il n'agit pas autrement sur eux qu'ils n'agissent sur lui; qu'ils peuvent, s'ils sont en mouvement, le renverser, et, s'ils sont immobiles, l'arrêter dans son mouvement : il remarquera aussi, ou, sans peut-être le remarquer, il s'accoutumera à ce fait singulier, qu'un corps brut, malgré sa passivité, une fois mis en mouvement, continue de se mouvoir, quoiqu'il ne soit plus poussé par aucun autre : d'après ces données, il com-

prendra, ou croira comprendre, comment les corps extérieurs peuvent agir les uns sur les autres, quoique ni les uns ni les autres ne soient doués d'une activité propre : il remarquera enfin, que ces corps, même lorsqu'il semble que rien ne s'oppose à leur mouvement, s'arrêtent toujours au bout de quelques instans ; et ce fait mal compris, mal apprécié, donnera naissance à plusieurs erreurs, dont la plus grossière, mais aussi la moins générale et la moins enracinée, parce qu'il ne faut qu'un trait de lumière et la plus légère réflexion pour la faire évanouir, consiste à regarder comme des êtres doués, ainsi que nous, de la faculté de se mouvoir par eux-mêmes, certains corps, tels que les nuages, par exemple, ou les courans d'eau, qui se meuvent d'une manière continue, en divers sens, suivant des degrés de vitesse variables, sans qu'il y ait autour d'eux aucune cause sensible de ces phénomènes.

§ 2.

Il résulte de tout ce qui précède, que la première idée de cause nous est bien réellement donnée dans l'observation des choses extérieures ; du moins en tant qu'elles agissent sur nos sens.

Entendons-nous bien toutefois. Quand on dit qu'une idée s'introduit dans l'esprit par la sensation, ou par la voie des sens, par leur intermédiaire, on suppose, quoiqu'on ne l'énonce pas d'une manière explicite et formelle, qu'il existe dans l'ame certaines dispositions, certaines propriétés, autres que la sensibilité physique, en vertu desquelles elle perçoit cette idée, ce qui est sous-entendu.

Il est certain que la sensibilité ne donne que des sensations, et ne peut donner aucune idée, pas même celle d'un objet matériel. Mais comme une telle idée a sa cause efficiente dans la sensation de l'objet, celle-ci dans l'objet

même en tant qu'il agit sur les sens ; il s'ensuit que cette idée a *originellement* sa cause efficiente hors de l'ame, et que par conséquent il est impossible qu'elle soit innée, bien qu'elle suppose dans l'ame une propriété innée qui en est la cause conditionnelle.

En est-il autrement d'une idée de rapport ? Comment, par exemple, ai-je l'idée de parallélisme ? si je trace deux lignes parallèles sur ce papier, mes sens ne me donneront que leur image ; ils ne me donneront, ni l'idée de ces lignes elles-mêmes, idée qui pourra se reproduire en leur absence, ou lorsque j'aurai les yeux fermés, ni, à plus forte raison, celle de leur parallélisme, qui n'est point un objet matériel capable d'agir sur mes sens. Mais, comme ce parallélisme, qui n'est qu'un rapport de situation, existe pourtant hors de moi, puisqu'il suppose nécessairement la co-existence de ces lignes, et que même il serait détruit si la situation de l'une d'elles changeait ; il s'ensuit que l'idée de ce rapport a sa cause efficiente hors de moi et que je ne puis l'acquérir que par l'intermédiaire des sens. Ce rapport de situation, ou ce parallélisme agit en quelque sorte sur mon esprit, comme les termes de ce rapport, ou tous autres objets matériels agissent sur mes sens : mais cette action n'est point directe, elle ne peut avoir lieu que par le ministère des sens, et sans eux je n'aurais point connaissance de ce rapport, je n'en aurais point l'idée. Cette idée de rapport suppose bien quelque propriété dans l'ame, telle que l'entendement, ou la conception, ou la conscience, ou le jugement ; suppose bien une propriété quelconque autre que la sensibilité physique : mais cette propriété passive, que met en jeu l'attention ou la réflexion, n'en est pas la cause efficiente, elle n'en est que la cause conditionnelle, et surtout elle ne constitue pas cette idée elle-même, ce qu'il ne faut pas perdre de vue.

N'en est-il pas ainsi du rapport de dépendance qui existe

entre l'effet et sa cause, et non seulement de ce rapport, mais de tout autre, mais de tout rapport de rapport, mais de toutes nos idées enfin? N'est-il pas vrai, comme je l'ai avancé, que toutes nos idées ont originairement leur cause efficiente dans les objets extérieurs, physiques ou moraux, ou dans les rapports qu'ils ont entre eux; tout en ayant leur cause conditionnelle dans certaines dispositions ou propriétés passives de l'ame, que la réflexion réveille; et n'est-ce point dans ce sens qu'il faut entendre Locke, lorsqu'il dit, que nos idées n'ont que deux sources, la sensation et la réflexion?

§ 3.

Au reste je dois faire observer, que nous ne pourrions pas sans comparer les phénomènes entre eux, trouver immédiatement la première idée de cause dans l'action d'un corps extérieur, je ne dis pas seulement sur un autre corps, car cela est de soi-même évident; mais sur aucun de nos sens autre que le toucher, comme je le ferai comprendre en peu de mots.

J'éprouve, par supposition, la sensation d'odeur de rose. Si je n'avais pas appris d'ailleurs qu'il existe des corps, qu'il existe quelque chose hors de moi, et si, en conséquence, il m'était impossible de juger par analogie ou par induction, que la cause de cette sensation est l'attribut de quelque substance matérielle; il est indubitable que cette sensation et sa cause productrice ne seraient pour moi qu'une seule et même chose, et que cette chose serait tout entière en moi. Donc la sensation-odeur ne me donnera par elle-même, ni les idées d'effet et de cause, ni même celles de corps et d'extériorité.

Si c'est un objet visible qui m'affecte, les choses ne se passeront pas tout-à-fait de la même manière. Pourvu que

cet objet ; par une clarté trop vive , ne me blesse point la vue , qu'il ne me *touche* pas , je ne croirai pas éprouver une sensation ; cette sensation , que je ne considérerai point comme telle , je la rapporterai à sa cause efficiente , au corps qui la produit ; c'est ce que je sais par expérience , bien que je n'en connaisse pas la raison ; et en tous cas , je verrai , je rapporterai cette cause hors de moi ; ce qui est fondé , peut-être en partie sur quelque principe métaphysique qui nous est inconnu ; mais très-probablement , et en grande partie , sur la théorie de la lumière , sur celle de la vision et sur le mécanisme admirable de l'œil. Quoi qu'il en soit , cette sensation et sa cause productrice seront donc encore ici confondues , elles ne formeront encore pour moi qu'une seule et même chose : mais cette chose , au lieu d'être tout entière en moi , sera tout entière hors de moi ; et ainsi , elle me donnera bien l'idée de quelque chose qui n'est pas moi , mais elle ne me donnera pas encore l'idée de cause.

Qu'arriverait-il si le corps visible était lui-même le corps odorant ? Rappporterions-nous la sensation-odeur à ce corps extérieur comme à sa cause ? Nullement : mais si cette sensation disparaissait avec le corps visible , pour reparaître ensuite avec lui , et si cela arrivait un certain nombre de fois , sans que le contraire fût jamais arrivé , il est indubitable du moins qu'en apercevant l'une de ces choses , la présence ou l'existence de l'autre , et son apparition prochaine , seraient par nous regardées comme certaines , et que l'idée de l'une serait invinciblement liée à celle de l'autre.

Supposons toutefois que nous soyons trompés dans notre attente , et que , pour la première fois , nous éprouvions la sensation-odeur sans voir la chose visible , ou lumineuse , comme cela pourra arriver si le corps lumineux et le corps odorant ne sont pas le même corps , et que le corps lumineux soit inodore et le corps odorant invisible. L'idée de

cette sensation-odeur se liera-t-elle dans ce cas à l'idée de quelque autre chose? Non sans doute, d'autant plus que nous n'en connaissons point d'autre, et que celle qui nous est connue ne suffit pas pour nous donner l'idée d'une chose en général; et dans ce cas, après avoir éprouvé seulement une grande surprise de ce changement inattendu, nous cesserons désormais de lier entre elles les idées que jusque-là nous avions crues inséparables.

Mais lorsque nous aurons appris de l'expérience, qu'il existe d'autres sensations que la sensation-odeur, telles, par exemple, que la sensation-chaleur et la sensation contraire; qu'il existe d'autres corps extérieurs que celui que nous avons vu d'abord; qu'ils sont plus ou moins lumineux, et par là plus ou moins visibles; que, quoique lumineux, ils cessent d'être visibles dans certaines circonstances, comme, par exemple, lorsqu'ils sont trop petits; et qu'en général une sensation suppose constamment la présence ou l'existence d'un objet extérieur; alors l'idée d'une sensation quelconque rappellera toujours l'idée de quelque autre chose, et toujours, en éprouvant cette sensation, nous croirons, nous serons persuadés qu'il existe en effet quelque chose hors de nous, quelque objet visible ou invisible sans lequel la sensation qui nous affecte n'existerait point, et probablement ne pourrait exister.

Je dis exister; car sans doute nous remarquerions facilement qu'une sensation n'est point une chose qui préexistait et qui peut être absente ou disparaître sans cesser d'être; mais une chose qui n'existait point, qui naît, et puis qui cesse d'exister pour renaître encore: ce qui nous donnerait l'idée de production, ou de création, laquelle nous conduirait à celle de chose productrice, ou créatrice; car, voyant qu'une sensation ne peut naître qu'à cette condition qu'une autre chose existe déjà, nous ne pourrions pas ne pas regarder comme un attribut de cette chose, non la

sensation elle-même, mais sa production. De là l'idée du rapport de dépendance qui lie l'effet à sa cause; idée d'ailleurs assez vague, assez mal déterminée, comme chacun pourra s'en convaincre, en cherchant à se rendre compte de la manière dont il conçoit cette dépendance.

La constante reproduction des mêmes phénomènes à l'aspect des mêmes agens suffirait donc, ce semble, pour nous suggérer l'idée de cause. Elle est nécessaire, en tous cas; pour rendre plus claire et plus distincte cette idée qui n'a pu être que fort obscure et confuse à son origine; et elle seule peut nous faire assigner à chaque phénomène sa véritable cause.

Mais, quoi qu'il en puisse être, toujours est-il certain que, dans la réalité, la première idée de cause nous est donnée dans l'action des corps, non en tant qu'ils produisent, même sur le toucher, des sensations proprement dites, mais en tant qu'ils résistent à nos mouvemens, à nos efforts.

DES CAUSES FINALES.

§ 1^{er}.

Toute action volontaire, lorsqu'elle est réellement telle, c'est-à-dire libre, ou réfléchie, est accompagnée, ou, plus souvent, précédée d'une vue, d'une intention de l'esprit, lequel, en agissant, se propose toujours une fin, un but quelconque, prochain ou éloigné, direct ou indirect. En effectuant un mouvement quelconque; par exemple, en quittant mon fauteuil pour me promener, soit dans mon appartement ou au dehors, je puis n'avoir que le but im-

médiat de satisfaire au désir, au besoin même que j'éprouve de faire quelque mouvement. Mais je puis aussi, ou sortir actuellement de chez moi, ou former le projet d'en sortir, soit que j'accomplisse ou non ce dessein, pour exécuter successivement diverses actions dépendantes les unes des autres, afin d'atteindre certain but plus éloigné, comme de déjouer les manœuvres d'un intrigant et de sauver l'innocence en péril, objet principal et fin dernière de ma pensée.

Lorsque le but que l'esprit se propose en agissant sur le corps est immédiat, le mouvement corporel accompagne ou suit immédiatement, pour l'ordinaire, l'idée qui le représente, c'est-à-dire, qu'à l'instant même où l'esprit se trouve affecté par l'idée d'un tel mouvement, celui-ci se manifeste; et dans ce cas, le mouvement du corps, l'acte de la volonté qui le produit et l'idée, ou, comme disent quelques-uns, la *perception* de l'entendement qui détermine la volonté, ne semblent former qu'une seule et même chose.

Mais ces trois choses deviennent très-distinctes, lorsque le but final est indirect et plus ou moins éloigné du premier mouvement, comme dans l'exemple précité, et surtout lorsque la volonté est sollicitée par plusieurs vues ou perceptions de l'esprit, soit qu'elles concourent toutes au même but, ou bien qu'elles soient en opposition les unes avec les autres.

Or, en tant que ces vues de l'esprit, ou ces perceptions de l'entendement déterminent, en quelque sorte, les actes de la volonté, on peut les considérer comme des causes, dont ces actes ou ces phénomènes dépendent, si on peut dire qu'ils dépendent de quelque chose. Mais, comme ces perceptions ne produisent ou n'amènent pourtant pas toujours et nécessairement de tels phénomènes, qu'elles ne sont point des motifs qui poussent invinciblement la vo-

lonté à agir de telle ou telle manière (peut-être parce qu'elle est sollicitée en sens contraire par des motifs inaperçus); elles ne sont point considérées comme des causes proprement dites, des causes efficientes ou productrices, lesquelles ne demeurent jamais sans effets.

On leur a donné le nom de *causes finales*, et ce nom leur convient parfaitement; mais il est nécessaire d'en bien déterminer la valeur et le sens.

Qu'est-ce donc qu'une cause finale? C'est une vue de l'esprit qui détermine la volonté, ou d'après laquelle la volonté se détermine à agir de telle ou telle façon : c'est l'idée préexistante de l'objet qu'elle se propose, ou qu'elle s'est proposé d'atteindre : ou, si l'on veut, c'est l'intelligence, c'est la volonté elle-même, en tant qu'elle agit pour certaines fins.

Une cause finale ne produit jamais d'autres effets directs, si on peut dire qu'elle produise quelque chose, que des actes volontaires : tout effet ultérieur qui en dérive a, indépendamment de cette cause finale, une cause efficiente; car, à l'exception des actes de la volonté, il n'y a point de phénomène sans cause efficiente ou proprement dite.

Quant aux effets qui semblent dépendre originairement d'un acte volontaire, ou avoir une cause finale, et qui néanmoins n'en ont pas, c'est-à-dire, qui n'ont point préexisté en idée dans quelque intelligence qui aurait eu l'intention de les produire; on dit qu'ils sont les effets du hasard; ce qui ne les empêche pas d'avoir comme les autres une cause efficiente.

Imaginons qu'un chasseur, un homme armé d'un fusil, apercevant un lièvre courir dans la campagne, le couche en joue et le tue. Supposons qu'en même temps le plomb meurtrier atteigne un crapaud caché sous l'herbe. Il est évident que la mort du lièvre et celle du reptile auront la même cause efficiente. Mais l'une aura de plus une cause

finale, tandis que l'autre n'en aura pas, et sera par conséquent l'effet du hasard.

Il n'importe pas d'ailleurs que les choses qui arrivent par hasard soient ou ne soient pas des phénomènes proprement dits : car ce n'est point comme tels qu'on les considère, quand on dit qu'elles sont des effets du hasard. Il en est de même de celles qui ont une cause finale, et qui sont plus souvent des résultats, ou des rapports entre diverses manières d'être, que des phénomènes dépendant directement de causes efficientes.

J'aperçois sur le tapis d'un billard que des joueurs viennent de quitter, trois billes dont la position est telle que, sans se toucher, elles forment un triangle équilatéral. Je ne cherche point ici la cause efficiente qui a pu amener chaque bille à la place où elle se trouve, je ne considère que le rapport de situation qu'elles ont entre elles. Or ce rapport peut avoir préexisté en idée dans l'entendement, dans l'intelligence d'un des joueurs, ou de toute autre personne, ou même de plusieurs personnes qui se seraient entendues pour le produire : ou bien il pourra n'être que le résultat non prémédité, non calculé, de la force et de la direction que chaque bille aura reçue par la main d'un joueur, qui l'aura poussée sans intention, ou dans toute autre intention que celle de produire le résultat dont il s'agit, ou le rapport de situation que ces billes ont entre elles.

Dans le premier cas, ce rapport aurait une cause finale ; dans le second, il serait l'effet du hasard.

Maintenant, y a-t-il un moyen certain de reconnaître si un événement, un rapport, un résultat, a une cause finale, une cause intelligente ou s'il n'est dû qu'au hasard ? Il n'y en a pas d'autre, ce me semble, que le calcul des probabilités ; et nous ne pouvons dire avec certitude qu'une chose est produite par une cause finale, une cause volontaire et

intentionnelle, que lorsqu'il y a, en quelque sorte, l'infini à parier contre un qu'il en est ainsi. Dans les autres cas, nous ne pouvons que conjecturer et douter.

Figurez-vous que, vous trouvant dans quelque endroit écarté, vous remarquiez sur la terre un grand nombre de petites pierres ou de cailloux arrangés de telle façon, qu'il en résulte les quatre lettres suivantes, et que ces lettres soient elles-mêmes disposées de manière qu'elles forment ce mot *Dieu* : ne vous paraîtra-t-il pas infiniment probable, que la disposition ou l'arrangement de ces pierres a une cause intelligente, une cause finale, et que ce résultat n'est point un jeu du hasard ?

Que serait-ce donc, si, au lieu d'un mot, il y en avait plusieurs, et que ces mots, par leur arrangement, eussent un sens quelconque, comme ceux-ci, par exemple, que Dieu soit loué !

Encore ne pourrait-on voir dans cet arrangement de mots, de lettres et de cailloux, qu'une cause finale directe et prochaine : car il n'y aurait aucune raison de croire, que celui qui l'a fait s'est proposé un but ultérieur, une autre fin, que le plaisir même de disposer de cette manière les petits cailloux dont cette phrase et ces lettres sont formées.

Mais je suppose enfin, qu'au lieu de cette phrase, il s'en trouve une, par exemple, qui fasse connaître le lieu où s'est réfugié un assassin poursuivi par des gendarmes, et que ceux-ci, d'après cette indication, s'étant rendus dans ce lieu, y découvrent effectivement le meurtrier qu'ils recherchent. Je demande s'il sera possible d'attribuer au hasard le rapport qui existe entre le fait qu'énonce et indique cette phrase, d'une part, et, de l'autre, la disposition des mots qui forment cette phrase et lui donne un sens, celle des lettres dont chaque mot se compose, et l'arrangement des cailloux qui composent ces mêmes lettres ?

Nous avons donc, en certains cas, une entière et parfaite certitude, sans qu'il nous soit même possible de douter le moins du monde, que les résultats que nous apercevons dépendent de causes intelligentes; et, en général, nous en sommes d'autant plus convaincus, que le but final est plus éloigné du fait primitif, et que par conséquent l'idée de ce but, ou la cause finale, est plus indirecte, et par là plus distincte de ce même fait.

Il y a aussi des résultats, ou des choses dans lesquelles on remarque de l'ordre et de la régularité, qui, sans dépendre uniquement du hasard, quoique diverses circonstances fortuites aient pu jusqu'à un certain point concourir à leur production, n'ont pourtant aucune cause finale, du moins apparente, mais dépendent uniquement ou principalement, de la nature même des choses, ou des propriétés de la matière; en sorte que celle-ci abandonnée à ses propres forces, semble les produire immédiatement par elle-même : telles sont, par exemple, les formes régulières des cristaux.

Il existe beaucoup d'autres corps réguliers, dont la forme pourrait être attribuée, ou à la nature, ou à l'art; et alors, pour que je sois certain qu'elle leur a été donnée par l'art, c'est-à-dire par un être intelligent, et que par conséquent elle a une cause finale, il faut que j'y reconnaisse évidemment un autre but, que la régularité ou l'existence même de cette forme.

Maintenant, il est à remarquer que parmi les choses qui ont *évidemment* une cause finale, soit prochaine et immédiate, soit indirecte et plus ou moins éloignée; il en est un grand nombre qui ne sont point dues à l'intelligence de l'homme, non plus qu'à celle d'aucun être vivant qui nous soit connu.

Or c'est par là qu'on peut démontrer l'existence de Dieu, ou d'un artiste surnaturel qui, s'il n'a pas créé la

matière, a du moins mis en œuvre ses propriétés, pour produire certains phénomènes, certains résultats, qu'il est impossible d'attribuer seulement aux propriétés de la matière et à un concours de circonstances fortuites.

Quant à la toute-puissance et à la suprême intelligence de cet artiste universel et divin, nous pouvons, en quelque sorte, les déduire, par une simple règle de proportion, de la connaissance que nous avons des choses qu'on lui attribue, et du rapport qui existe en général entre le mérite d'un ouvrier et son ouvrage.

§ 2.

Quels sont donc les résultats et les phénomènes naturels qui, ayant évidemment une cause finale, nous révèlent par là l'existence de Dieu ?

Peut-on voir un pareil résultat dans le système du monde, c'est-à-dire dans celui des corps célestes, et particulièrement dans notre système solaire ? La marche constante des astres, l'ordre qui règne dans l'univers, comme on le dit ordinairement, les lois qui le régissent et d'autres faits de même nature, démontrent-ils l'existence d'une cause finale, d'une cause intelligente ?

Une première question m'embarrasse ; c'est de savoir ce qu'on entend par l'ordre qui règne dans l'univers.

Considéré en grand, le monde est une machine aussi simple qu'elle est immense, puisqu'elle ne se compose que de masses isolées, qui ne font que tourner les unes autour des autres. Or je ferai d'abord remarquer que ces masses, qui sont ce qu'on appelle les astres, sont très-inégalement distribuées dans le ciel, c'est-à-dire dans le vide, où elles semblent véritablement avoir été jetées au hasard.

Ces masses, du moins les planètes et les comètes, les seules que nous puissions mesurer, sont de grosseur très-

diverse et il n'y a aucun rapport entre leur grosseur et les distances qui les séparent du soleil. Les orbites qu'elles décrivent ne sont point des cercles parfaits, mais des ellipses plus ou moins allongées, dont le soleil n'occupe même pas le centre. Elles ont toutes des mouvemens divers, et la vitesse de chacune d'elles est plus ou moins variable; mais, quoique, en général, leur mouvement soit d'autant plus rapide qu'elles sont plus rapprochées du soleil, comme si par là elles voulaient échapper à l'ardeur de ses rayons, il n'y a entre leur vitesse et leur distance de cet astre, surtout à l'égard des comètes, aucune proportion capable d'établir une compensation entre les deux inconvéniens d'en être ou trop rapprochées ou trop éloignées. La rotation des planètes sur leurs axes n'est pas non plus en rapport, ni avec leur grosseur, ni avec leur éloignement du soleil. Enfin leur inclinaison sur l'écliptique présente encore des différences telles que le hasard seul semble les avoir produites. La terre n'accomplit pas sa révolution en 12 mois de 30 jours chacun, mais en 365 jours et une fraction. Pendant ce temps, la lune fait un peu plus de 12 révolutions autour de la terre, et sa marche est telle, qu'elle ne se trouve qu'une fois en 29 jours à peu près, en opposition avec le soleil, en sorte qu'il est impossible qu'elle ait été destinée, comme beaucoup de gens le croient, à nous éclairer pendant la nuit.

Rien donc dans le système du monde ne paraît avoir été soumis à un calcul rigoureux; rien ne semble être le résultat d'une combinaison quelconque et d'un dessein prémédité.

Dira-t-on que l'ordre de l'univers consiste en ce que toutes ses parties, c'est-à-dire tous les corps célestes sont dans un parfait équilibre; que les planètes, sans jamais s'arrêter, jamais ne se rencontrent, ni ne se choquent, jamais ne sortent de leurs orbites; que chacune d'elles ac-

complit toujours sa révolution dans le même temps, et autres choses semblables?

Mais il est impossible d'établir sur aucun de ces faits, supposé qu'ils fussent tous vrais à la rigueur, un calcul de probabilité tendant à prouver l'existence d'une cause finale: car on conçoit qu'ils peuvent dériver, et ils dérivent en effet tout naturellement et nécessairement des propriétés de la matière et de la loi de la gravitation, ou de la pesanteur universelle, d'après laquelle tous ces grands corps s'attirent réciproquement en raison directe de leurs masses, et en raison inverse du carré des distances qui séparent leurs centres de gravité.

Quant à cette loi elle-même, elle semble d'abord fournir une preuve, c'est-à-dire un certain nombre de chances en faveur de l'existence d'une cause finale ou intentionnelle; car si les corps s'attiraient dans une proportion différente, par exemple, avec une force égale à toute distance, les autres circonstances restant les mêmes, l'univers ne saurait subsister.

Mais cette loi pourrait-elle en effet être différente ou autre qu'elle n'est? C'est du moins ce qui n'est pas vraisemblable. L'attraction n'est, suivant toute apparence, que l'effet d'une impulsion. Pour la concevoir et l'expliquer, on a supposé que l'espace était traversé en tous sens par un fluide subtil capable de pénétrer tous les corps, et d'agir ainsi, par le choc, sur toutes leurs particules intérieures. Or, en admettant que les choses se passent ainsi, on peut prouver, par le calcul le plus simple, que les corps, en vertu de l'action impulsive de ce fluide invisible, doivent en effet s'attirer en raison directe des masses, et inverse du carré des distances; ce qui rend cette hypothèse très-vraisemblable.

Les lois de la nature ne sont d'ailleurs que les rapports existant entre les propriétés qui distinguent ou constituent

les êtres et les différentes circonstances dans lesquelles elles s'exercent. L'ordre physique de l'univers n'est qu'une suite nécessaire des lois de la matière, qui elles-mêmes dérivent nécessairement de ses propriétés. Chacun des grands corps qui roulent dans l'espace, sollicité d'une part par des forces extérieures, et de l'autre, si je puis ainsi dire, par sa propre inertie, demeure dans un état d'équilibre stable, quoique d'ailleurs toujours en mouvement, parce que dans la grande machine universelle, il n'y a ni frottement ni résistance; ou si quelque cause accidentelle le fait momentanément sortir de cet état d'équilibre, il y revient de lui-même, comme un pendule que l'on a écarté de sa verticale. Si l'univers entier se trouvait bouleversé par quelque cause physique extraordinaire, l'équilibre s'y rétablirait bientôt. Tout serait changé, il est vrai; mais rien n'indique que le monde, tel qu'il existe actuellement, et qui pourrait bien n'être pas le meilleur des mondes possibles, perdrait quelque chose à ce changement; et, en tous cas, l'ordre, momentanément troublé, n'y serait point détruit. Les parties dont il se compose pourraient être en effet disposées de mille et mille manières différentes, sans qu'on y remarquât le moindre désordre; et ainsi, l'ordre, ou l'équilibre, qui existe dans le système du monde, ne prouve en aucune façon qu'il soit le résultat d'une combinaison ou d'un calcul.

En ne considérant, comme nous venons de le faire, chacun des grands corps qui se meuvent dans l'espace que comme un point physique, et seulement dans ses rapports avec les autres corps autour desquels il tourne ou qui tournent autour de lui; l'univers entier, ou du moins la partie de l'univers qui est visible pour nous, n'est qu'une machine dont les mouvemens s'expliquent fort bien d'après les seules lois de la mécanique, ou, pour parler d'une manière plus générale, d'après les propriétés de la matière.

Mais gardons-nous bien pourtant de conclure de là, que l'univers n'a, ou ne peut point avoir de cause finale. Une horloge est aussi fondée sur les lois de la mécanique, sur les propriétés de la matière; mais la matière abandonnée à elle-même, ou bien une main inhabile rassemblant des rouages au hasard, produira-t-elle jamais une horloge ou quelque chose de semblable? Chaque phénomène en particulier peut également s'expliquer d'après les propriétés générales des corps, sans qu'il soit pour cela nécessaire d'avoir recours à une intelligence, à une volonté suprême; parce que, comme nous l'avons déjà dit, soit qu'un phénomène ait une cause finale ou qu'il n'en ait point, il doit toujours avoir une cause efficiente. Mais je ne pourrai m'empêcher de lui attribuer une cause finale, si je lui reconnais un but, une destination, une fin quelconque. Si parmi un nombre de machines en mouvement, qui, sans aucun doute, ont toutes également une cause efficiente, il y en a de fort simples dont je n'aperçois point l'usage ou l'utilité, je pourrai supposer à la rigueur qu'elles ont été construites par des enfans ou des hommes sans intelligence, qui ne se sont proposé aucun but déterminé et ont eux-mêmes agi comme des machines. Mais si j'en remarque de plus ou moins compliquées; si je leur reconnais un but, une fin, telle que celle, par exemple, de marquer les heures; si j'observe en outre que les parties dont elles se composent, quoique ayant chacune une fonction particulière, concourent toutes à ce but final, à cette propriété de marquer les heures; j'en conclurai d'abord que celle-ci n'est point indépendante de la machine que je considère, et de là je tirerai la conséquence, que ce mécanisme est l'ouvrage d'un être doué d'intelligence.

Il ne faudrait donc pas inférer, de ce que la machine du monde, je veux dire, de ce que son mécanisme peut s'expliquer par les seules causes efficientes, et de ce que nous

n'apercevons pas la destination dernière, le but final de cette machine immense, qu'elle n'en a aucun. Si ce but ne nous est pas connu, c'est, probablement, que nous ne connaissons ni les limites, ni le centre, ni peut-être le véritable mécanisme de l'univers; c'est que nous n'en pouvons saisir l'ensemble, ni quant à son étendue, ni quant à sa durée. Le monde est comme une horloge dont nous verrions seulement d'un coup d'œil rapide, une très-petite partie, et dont l'aiguille et le cadran nous seraient entièrement cachés.

§ 3.

Il est très-vraisemblable que les phénomènes généraux, dont l'ensemble constitue la manière d'être de l'univers, tant immatériel que sensible, concourent tous vers un même but, qui se rapporte à Dieu, comme celui d'une horloge, qui est d'indiquer les parties du jour, se rapporte à l'homme, à l'ouvrier même qui a construit cette machine pour son usage. Toutefois, nous ne pouvons juger de ceci que par induction; car la destination dernière et le premier principe des choses ne nous sont pas plus connus, que l'organisation de l'univers, l'essence de la matière et celle de Dieu : nous ne pouvons connaître que les causes secondaires des phénomènes et la cause finale prochaine de chaque chose en particulier, c'est-à-dire la destination prochaine ou immédiate qui lui a été évidemment donnée. Mais cela suffit pour nous faire voir qu'il existe une cause première intelligente; et si on ne la découvre pas dans le spectacle du ciel, qu'on la cherche, et on la trouvera dans la nature organique, et surtout dans l'homme, qui n'a qu'à s'observer lui-même pour se convaincre qu'il n'est point l'ouvrage du hasard. S'il se trouve des athées chez les astronomes, il ne saurait y en avoir parmi les physiologistes.

En effet, sans même parler de l'homme moral, dans lequel certaines propriétés, telles, par exemple, que le sens du juste et de l'injuste, nous révèlent si clairement une cause finale et intelligente; si nous considérons d'abord l'une ou l'autre des parties du corps humain, nous serons forcés de reconnaître qu'elle a une destination quelconqué, au moins immédiate, et nous ne pourrons pas nous empêcher de croire, que cette destination lui a été donnée par un être intelligent. Si cela n'est que plus ou moins probable à l'égard de quelques-unes, relativement à d'autres, cela paraît de la dernière évidence. L'œil, par exemple, est dans ce cas, et pour vous en convaincre, je n'aurai qu'un petit nombre d'observations à faire.

Il y a dans la vision, outre le sens même de la vue, qui est un attribut de l'ame, trois choses à considérer, la lumière, l'œil, et la rétine, qui est une espèce de gelée formée par l'épanouissement du nerf optique, dont elle n'est ainsi que le prolongement ou l'extrémité.

C'est elle qui constitue l'organe de la vue proprement dit.

L'œil, séparé de la rétine, qui en est indépendante quant à son existence, n'est qu'un instrument d'optique insensible à l'action de la lumière; ou, si on le regarde comme faisant partie de l'organe, il n'en est pas du moins la partie essentielle.

La lumière est un fluide d'une ténuité comme infinie, et animé d'un mouvement, soit de translation, soit de vibration, d'une inconcevable rapidité.

On ne voit rien, soit dans la manière d'être, soit dans la manière d'agir du fluide lumineux, qui ne puisse dépendre uniquement des propriétés et des lois générales de la matière. On pourrait en dire autant de la rétine, et peut-être même de l'œil, ou du moins de chacune de ses parties prises séparément. Mais nous ne voulons considérer que les rapports qui existent entre ces choses.

Nous apercevons un premier rapport entre la rétine et la lumière : chacune d'elles serait inutile, serait sans objet, si l'autre n'existait pas. A quoi servirait la lumière, qui joue un si grand rôle dans l'univers, sans l'organe et le sens de la vue? et qui pourra croire que, dans le cas même où la nature serait plongée dans les ténèbres, l'homme et les animaux n'en seraient pas moins doués de cet organe délicat, de cet organe si sensible, qui les exposerait inutilement aux plus grands dangers? Car on ne peut pas dire que si la lumière n'était pas, par cela même, par cela seul, l'organe qu'elle affecte ne serait pas non plus, ces choses étant absolument indépendantes l'une de l'autre.

Il est de plus à remarquer, que le nerf optique serait lui-même sans objet, malgré l'existence de la lumière, s'il n'était pas, comme il l'est, divisé à son extrémité en une infinité de fibrilles qui forment ce réseau, cette espèce de membrane qu'on nomme la rétine. Il est donc impossible, en considérant cette manière d'être et le rapport de convenance qui se trouve entre elle et la lumière, de ne pas y apercevoir un but, une intention et, conséquemment, une cause intelligente.

Nous voyons un autre rapport dans la situation respective de la rétine et de l'œil. De toutes les parties du corps, cette membrane est la seule qui soit sensible à l'impression de la lumière; mais sans l'œil proprement dit, les objets ne s'y peindraient point revêtus des formes et des couleurs qui les distinguent : ils y seraient tous confondus dans un espace sans limites. Or, comme on peut concevoir une infinité de distances, ou de positions différentes, entre l'œil et la rétine, et qu'il n'en est qu'une seule qui leur soit favorable; il est donc infiniment probable qu'elle n'est point l'effet du hasard.

Toutefois ces preuves paraîtront bien faibles comparées à celle que nous pouvons tirer du rapport double et très-

complexe qui se trouve entre l'œil et la lumière d'une part, entre l'œil et la rétine de l'autre ; lequel diffère entièrement du rapport de situation dont nous venons de parler.

Il existe, comme nous l'avons dit précédemment, certain rapport de convenance et de nature entre la lumière, qui éclaire les objets et les rend visibles, et l'organe de la vue, ou sa partie essentielle, qui est la rétine. Mais ce rapport ne serait point complet, serait même très-imparfait, et n'aurait aucun but d'utilité, sans l'interposition de l'œil, qui paraît avoir été destiné à établir ou compléter ce rapport. Or cette importante fonction nécessite un si grand nombre de conditions réunies, qu'il est absolument impossible de les attribuer au hasard ; et rien ne serait plus absurde que de soutenir, que le sens de la vue, l'organe qui s'y rapporte, l'œil et la lumière, qui sont indispensables à l'existence des êtres vivans, seraient comme s'ils n'étaient pas, ou que ces êtres n'en pourraient point jouir, si un heureux et inconcevable hasard, si un concours de circonstances fortuites n'avaient réuni toutes les conditions requises pour que ces choses atteignissent le but vers lequel elles semblent tendre.

On ne sait ce qu'on doit le plus admirer, ou de la ténuité et de la vitesse incompréhensible de la lumière ; ou de l'extrême sensibilité de la rétine ; ou du sens même de la vue, dont la nature est telle que, suivant la manière d'agir du fluide lumineux, ce fluide et les corps qu'il rend visibles nous paraissent de telle ou telle couleur ; ou de la perfection et de la délicatesse du mécanisme de l'œil ; ou de la savante théorie sur laquelle ce mécanisme est fondé ; ou des rapports de situation, de convenance, de nature qui existent entre toutes ces choses, et sans lesquels, nous le disons encore, elles seraient toutes sans objet ; ou bien enfin de leur destination immédiate, qui est de nous mettre en relation avec tout ce qui existe hors de nous : car

l'œil, tout petit qu'il est, embrasse à la fois une infinité d'objets différens, en discernant leurs formes, leurs couleurs, leurs mouvemens divers ou leur état de repos, souvent leur grandeur relative, leur éloignement, leurs distances mutuelles : et cet organe, qui n'occupe pour ainsi dire qu'un point dans l'espace, est un théâtre où, quelquefois dans un très-court instant, le spectacle de l'univers entier se trouve représenté.

Si ce mécanisme, qu'on ne peut se lasser d'admirer, et qui paraît être le résultat des plus sublimes conceptions, est l'œuvre du hasard, il faut l'avouer, le hasard est un grand maître.

Mais quand on examine soigneusement toutes ces choses, je veux dire toutes celles ou qui se rapportent à l'instrument de la vision, ou qui le constituent, mais surtout leurs rapports mutuels et leurs fonctions; il est impossible de n'être pas convaincu qu'elles ont été faites les unes pour les autres, et d'attribuer tant de merveilles à une cause aveugle ou purement matérielle; et l'on ne peut se refuser d'y reconnaître un dessein, un but réel, une cause finale, surtout une intelligence infinie et une puissance sans bornes, en un mot, un être suprême, un créateur, un Dieu.

Que sera-ce donc si l'on examine effectivement dans tous leurs détails, d'abord l'instrument ou l'organe entier de la vision, dont nous n'avons donné qu'une idée générale; puis ceux qui se rapportent aux autres sens; enfin toutes les autres parties du corps, telles que l'estomac, le cœur, le cerveau; et si l'on fait bien attention que chacun de ces organes, tant intérieurs qu'extérieurs, indépendamment d'une destination particulière immédiate, entièrement différente de celle de tous les autres, tend vers un but plus éloigné, qui est le même pour tous, à savoir la conservation de l'individu; et vers un autre plus indirect encore, qui est la reproduction de l'individu, ou la perpétuation

de l'espèce ! Que sera-ce , si nous considérons l'instinct , la raison , qui dirigent l'homme et les animaux dans toutes leurs actions , et surtout le sens moral , qui nous révèle une autre fin , savoir , l'existence de l'homme en société !

Je ne parle point de la destination , de la fin dernière de celui-ci , que nous ne connaissons pas mieux que celle de l'univers. Mais pour peu qu'on réfléchisse sur les preuves que je viens d'énumérer , et que je laisse à des mains plus habiles le soin de développer ; on ne conservera pas , je pense , le moindre doute sur l'existence d'une cause intelligente et volontaire capable de produire , et qui a réellement produit , certains résultats que l'homme serait incapable de produire ; d'une cause finale autre et infiniment plus puissante et plus intelligente que l'intelligence humaine , et dont l'homme enfin est lui-même une production.

DE LA CRÉATION.

§ 1^{er}.

La création est le passage de la non existence à l'existence , ou du néant à l'être ; c'est l'apparition , la naissance d'un être , ou de quelque chose qui n'existait pas.

C'est aussi , dans un autre sens , l'action de créer , c'est-à-dire l'opération par laquelle la créature est produite.

Le mot d'annihilation ou d'anéantissement a une signification diamétralement opposée à celui de création , dans quelque sens qu'on prenne celui-ci.

On nomme créateur , l'être qui exerce , ou qui a le pouvoir d'exercer cette action , l'agent à qui ce pouvoir appartient.

On donne le nom de cause créatrice, tantôt, mais improprement, à cet agent, au créateur lui-même, et alors, la cause créatrice est ou peut être antérieure à la créature; tantôt, et avec plus de raison, à l'action quelle qu'elle soit, ou l'opération en vertu de laquelle la créature est produite; et dans ce cas, la cause créatrice et la naissance, ou l'apparition de la créature sont nécessairement simultanées, sans quoi, il y aurait, au moins pour un instant, création sans créature, ce qui est contradictoire.

N'oublions pas la distinction que nous avons faite entre l'existence relative et l'existence absolue des choses : elle est ici de la plus haute importance.

Parmi celles qui n'ont qu'une existence relative, sont toute espèce de phénomènes, de résultats et de rapports; et leur cause créatrice n'est rien de plus que leurs causes efficientes et leurs causes finales. La création et l'annihilation de ces existences sont très-fréquentes, et nous les concevons ou nous croyons du moins le concevoir parfaitement.

Les choses qui ont une existence absolue sont les substances, dont les modifications actuelles constituent ce que nous appelons phénomènes; ce sont, dis-je, les substances considérées en elles-mêmes et indépendamment de toutes modifications et de toutes manières d'être accidentelles.

Or on donne plus particulièrement le nom de création à celle de ces substances; et ainsi la création proprement dite est celle des existences absolues.

Il faut en dire autant de l'annihilation.

Une chose n'est donc, à proprement parler, créée ou anéantie, que lorsqu'elle passe, non d'une manière d'être à une autre, de façon que la première cesse d'exister et que la seconde reçoit une existence qu'elle n'avait pas; mais du néant à l'existence absolue, ou de cette existence au néant : il y a création, lorsqu'une chose, qui n'existait

d'abord en aucune façon, commence à exister d'une manière quelconque, et annihilation lorsqu'une chose qui existait, n'importe de quelle manière, cesse tout-à-fait d'exister, est réellement anéantie, et dans sa forme et dans sa substance.

Comme, d'une part, nous n'avons jamais vu, ni création ni annihilation de ce genre, et que, de l'autre, ces choses sont tout-à-fait au-dessus de nos conceptions; on ne doit les regarder comme possibles, ou réelles, que sur des preuves, des démonstrations très-rigoureuses.

En tant que l'homme n'est qu'un ensemble ou une suite non interrompue de phénomènes, tant physiologiques que psychologiques, il ne suppose que des causes efficientes, qui ont, si je puis m'exprimer ainsi, créé ces phénomènes; et chacun d'eux a sa cause à part.

Mais nous avons vu que ces phénomènes avaient entre eux certains rapports de convenance qu'on ne pouvait pas attribuer aux propriétés de la matière; et que les fonctions très-diverses des différentes parties dont l'homme se compose, non seulement avaient chacune un but d'utilité qui annonçait qu'elles leur avaient été assignées intentionnellement; mais encore qu'elles concouraient toutes vers un but commun; ce qui devait nous faire envisager l'homme comme un *résultat* qui implique nécessairement une cause finale; en sorte que l'homme doit évidemment son existence à un être intelligent, qui l'a créé dans une intention et pour une fin quelconque.

Nous avons dit aussi, que, suivant toute apparence, quoique cela ne soit pas également démontré, il en était de même du monde, ou de l'univers, considéré comme une grande machine, soumise d'ailleurs aux lois de la mécanique.

Mais il est évident, qu'il ne s'agit ici que de l'existence relative de ces choses, et non de leur existence absolue,

c'est-à-dire de celle des substances dont elles se composent. Tout ce que nous pouvons conclure de nos raisonnemens, c'est que Dieu a créé l'homme et l'univers à peu près comme l'homme a créé une horloge, une montre, ou telle autre machine, tel autre résultat de la combinaison de ses idées : et il est clair, qu'il ne s'agit point encore ici d'une création proprement dite.

Il resterait donc toujours à démontrer, si l'on voulait soutenir que Dieu a réellement créé la matière, ou la substance même dont l'univers se compose ; qu'il fut un temps où elle n'existait sous aucune forme ni en aucune façon, et que Dieu, par un acte de sa volonté, l'a réellement fait naître de rien ; car si elle avait existé formellement ou hors de lui ou en lui, et qu'il n'eût fait que la rendre sensible d'insensible qu'elle était, il ne l'aurait point produite ou engendrée par une création proprement dite.

Une pareille création, étant incompréhensible en elle-même, et jamais ne s'étant opérée sous nos yeux, n'est point vraisemblable. Néanmoins la plupart des hommes, et surtout le vulgaire des hommes, la regardent aujourd'hui comme un fait assuré, et il leur semble qu'ils n'ont pas beaucoup de peine à la concevoir. Mais ils n'y croient, sans doute, que d'après la lecture des livres saints, bien ou mal interprétés, ou sur l'autorité et la foi d'autrui ; et ils ne s'imaginent la comprendre, que parce qu'ils en jugent d'après la création des phénomènes, c'est-à-dire des modifications, ou transformations de matières préexistantes ; d'autant plus que ces transformations sont telles assez souvent, qu'une substance, changeant complètement de nature, est comme anéantie sous une forme et créée sous une autre ; et quelquefois aussi sont telles, que, dans certains cas, un corps, d'invisible et intangible qu'il était, devient visible, palpable, et semble en effet naître de rien, comme, par exemple, la glace qui se forme en hiver sur

les vitres d'un appartement; et, dans d'autres cas, au contraire, semble être anéantie en cessant d'affecter nos sens, comme il arrive dans la vaporisation des liquides et de quelques solides.

Nous concevons très-bien que Dieu peut ce que l'homme ne peut pas; mais nous ne concevons pas qu'il puisse l'impossible, ou ce qui nous paraît tel. Quant à la *nature* de son intelligence, nous n'en pouvons juger que par la nôtre. Or l'homme, par un acte de sa volonté, ne crée rien, que cet acte lui-même, qui n'est qu'une modification de l'esprit, et certains mouvemens corporels, qui ne sont que des modifications de la matière. Par là, nous comprenons assez bien que Dieu, existant partout, peut aussi, par des actes de sa volonté, donner à la matière toutes les formes imaginables, et nous voyons clairement, par la considération des causes finales, qu'en effet il lui a donné certaines formes, qu'il maintient par son action; qu'ainsi la matière, indépendante de Dieu quant à son existence, ne l'est point quant à sa forme, du moins quant à certaines formes, purement accidentelles, et que, sous ce rapport, elle en dépend entièrement, sans qu'il y ait d'ailleurs en cela aucune espèce de réciprocité. Mais c'est là tout ce que nous pouvons comprendre comme possible, et la création proprement dite est pour nous une absurdité. Il n'y a donc point, à proprement parler, de causes créatrices, il n'y a que des causes efficientes; il n'y a rien de produit, que des phénomènes, des transformations de substances; mais il n'y a jamais eu de substance créée.

Les philosophes anciens croyaient à l'éternité de la matière, et rejetaient comme absurde la création proprement dite. Quelques-uns, tels qu'Ocellus de Lucanie, en concluaient que l'univers était lui-même éternel. Platon veut qu'il ait été créé, mais de toute éternité; ce qui se conçoit difficilement, et pourtant n'est pas impossible; car, si Dieu

a eu le pouvoir de créer le monde, sinon dans sa substance, ce que n'admettait point Platon, du moins dans sa forme, il a pu de toute éternité exercer cette puissance.

Plusieurs philosophes modernes, surtout parmi les théologiens, ont donné des preuves en faveur de la création du monde, moins peut-être parce qu'elle leur paraissait vraisemblable, que pour concilier, en quelque sorte, la raison avec la foi. Reste à savoir si ces preuves sont rigoureuses. Nous en examinerons quelques-unes, en commençant par celles qui n'appartiennent point à la théologie, et sont purement philosophiques.

§ 2.

Hemsterhuis, pour démontrer que la matière a été créée, part d'un fait, qui peut être vrai, mais qui n'en est pas moins conjectural, et qu'il a eu le tort d'établir en principe sans en démontrer l'exactitude, comme si ce fait, évident par lui-même, était incontestable aux yeux de tous les hommes. Les philosophes s'appuient fréquemment sur de tels principes, et de là vient souvent que leurs systèmes n'ont qu'une vogue passagère. La saine philosophie rejette ces prétendus axiomes, auxquels le plus grand nombre des hommes ajoutent peu de foi.

Celui d'Hemsterhuis est que : Tout être qui n'existe pas nécessairement, c'est-à-dire dont la non-existence n'impliquerait point contradiction dans notre esprit; ou bien encore, tout être dont la forme n'est point déterminée, ou que nous concevons comme pouvant avoir une autre forme, d'autres propriétés, que celles dont il est actuellement revêtu, a nécessairement été créé; non seulement quant à son existence relative, à ses propriétés accidentelles; mais encore quant à sa substance elle-même; bien qu'elle soit *éternelle de sa nature*, ce qui paraît vouloir dire,

bien qu'elle ne puisse être anéantie par aucune force naturelle.

Il admet aussi en principe cette hypothèse de Démocrite et des physiiciens modernes, que la matière est divisée en atomes diversement figurés.

Adoptons-la comme lui, et demandons-nous dans quel sens il faut entendre que ces atomes pourraient être conçus sous une autre forme que celle qu'ils ont. Cette question ne sera peut-être pas sans difficulté.

Dans les corps la figure extérieure n'est qu'une manière d'être purement accidentelle, qui peut changer et varier à l'infini, et dont le changement, non seulement n'entraîne point la corruption du sujet, mais n'altère en aucune façon son essence relative. Dans les atomes, au contraire, supposé qu'ils existent tels que nous les concevons, la figure constitue seule leurs différences caractéristiques et leur nature même : elle ne pourrait changer sans que l'essence de ces atomes ne fût entièrement altérée, et cette propriété essentielle, et en quelque manière absolue, est immuable comme l'impénétrabilité elle-même.

Il m'est donc impossible de comprendre comment un atome pourrait changer de forme, et bien moins encore, comment tel atome qui actuellement a, par exemple, une figure ronde, ou sphérique, pourrait avoir actuellement une figure pyramidale; si ce n'est en supposant ce qui est en question, c'est-à-dire, si ce n'est sous cette condition, que cet atome n'est pas sphérique de sa nature, qu'il n'existe pas de toute éternité et par lui-même, ce qui veut dire, non par autrui; et que Dieu, qui lui a donné librement cette forme ronde, aurait pu lui en donner une pyramidale.

Et en tous cas, de ce que j'aurais la possibilité de faire une pareille supposition, de ce que je concevrais qu'un atome sphérique pourrait être ou cubique ou pyramidal,

pourrais-je conclure, avec ce philosophe, que la matière n'a pas une forme déterminée, et qu'elle n'existe point par elle-même ?

Quoi qu'il en soit, voici son raisonnement tel qu'il se trouve dans son livre :

« On prend souvent une chose éternelle par sa nature, pour une chose qui existerait par soi-même. Il est vrai qu'une chose qui existerait par soi-même, serait nécessairement éternelle par sa nature ; mais il ne s'ensuit pas qu'une chose éternelle par sa nature existerait par soi-même.

» Ce qui est décomposable jusqu'à extinction d'essence, ou jusqu'à ce qu'il cesse d'être ce qu'il est, n'est pas éternel par sa nature. Un arbre consumé par les flammes a cessé d'être arbre ; mais la matière, comme matière, ne saurait être décomposable jusqu'à extinction d'essence, puisque la dernière particule est toujours encore étendue, figurée et impénétrable par sa nature. Par conséquent, la matière, pour ne pas exister, aurait besoin d'être détruite, et ainsi elle est éternelle par sa nature.

» Mais ce qui est éternel par sa nature peut avoir eu un commencement ; et il n'est pas impossible que la matière, en tant que matière, éternelle par sa nature, ait eu un commencement. Je dis plus : non seulement cela n'est pas impossible, mais je prouverai qu'elle a dû avoir un commencement de toute nécessité.

» Ce qui existe par soi-même, et dont l'essence est d'exister, existe nécessairement, et nécessairement d'une façon déterminée. Existant nécessairement, il serait contradictoire qu'il n'existât pas, ou qu'il existât d'une façon autrement déterminée.

» Or, supposons pour un moment que les dernières particules de la matière soient des cubes, il n'impliquerait aucune contradiction que ce fussent des sphéroïdes, des

octaèdres, etc.; par conséquent, la matière n'existe pas nécessairement d'une façon déterminée : il n'est pas contradictoire, qu'au lieu de cette particule, il n'existât que de l'étendue : par conséquent, la matière n'existe pas nécessairement, et l'existence n'entre pas proprement dans son essence; ainsi, elle n'existe pas par soi-même, mais par un autre. »

Un philosophe platonicien du moyen âge, Tophail, fait sur l'éternité du monde deux suppositions contraires, et de chacune il tire une conséquence qui semble contradictoire ou en opposition avec l'hypothèse. Il finit par conclure, mais sans raison, que le monde est éternel; que néanmoins il a été créé, quoique de toute éternité, et que, dans tous les cas, la cause créatrice ou efficiente du monde est immatérielle.

« Le monde est-il éternel ou ne l'est-il pas? c'est une question qui a ses preuves également fortes pour et contre. Mais quel que soit le sentiment qu'on suive, on dira :

» Si le monde n'est pas éternel, il a une cause efficiente: cette cause efficiente ne peut tomber sous les sens, être matérielle, autrement elle ferait partie du monde. Elle n'a donc ni l'étendue ni les autres propriétés des corps; *elle ne peut donc agir sur le monde.* »

Supposé que cette conséquence soit juste, nous n'en pourrions rien conclure contre la création du monde, soit dans le temps, soit dans l'éternité. En effet, si ce qui est immatériel ne peut agir sur ce qui est matériel, il en résultera seulement que Dieu ne peut agir sur le monde actuellement existant, mais non pas qu'il n'a pas pu le créer : car faire naître de rien, tirer du néant une chose qui n'existait pas encore, ce n'est point agir sur elle. Toute cause efficiente consiste, il est vrai, dans l'action d'une substance sur une autre; mais la création proprement dite n'est point une cause efficiente proprement dite; l'une pro-

duit une substance, qui n'existait d'abord en aucune manière, l'autre ne produit qu'une simple modification dans une substance préexistante; il y a l'infini entre l'une et l'autre; et c'est par cela même qu'il est impossible de tirer aucune preuve en faveur de la création du monde de ce principe, qu'il n'y a point d'effet sans cause.

« Si le monde est éternel, il n'y a jamais eu de repos. Mais tout mouvement suppose une cause motrice hors de lui : donc la cause motrice du monde serait hors de lui; il y aurait donc quelque chose d'abstrait, d'*antérieur au monde*, d'incomparable, et d'anomal à toutes les parties qui les composent. » Ce qui semble inconciliable avec son éternité; supposé toutefois que l'antériorité de la cause efficiente du monde, soit une conséquence nécessaire de son extériorité.

Mais, en premier lieu, quoiqu'il soit certain que le mouvement qui commence actuellement dans tel corps particulier a sa cause hors de ce même corps, il n'est pas vrai, ou du moins, il n'est pas démontré, que le passage du repos au mouvement dans un corps en général ait sa cause efficiente hors de la matière en général. En second lieu, il n'est pas vrai non plus, que le mouvement actuel d'un corps, soit que ce mouvement lui ait été communiqué, soit qu'il ait existé de toute éternité, suppose une cause motrice, une cause quelconque, ni en lui ni hors de lui, sans laquelle il rentrerait dans l'état de repos; car le mouvement n'est qu'une simple manière d'être, que les corps conservent en vertu même de leur inertie, et qu'ils ne peuvent perdre que par l'action contraire de forces positives extérieures, c'est-à-dire par la rencontre d'obstacles matériels qui détruisent leur mouvement.

D'ailleurs, en admettant même que le mouvement suppose une cause quelconque, il n'en résulterait pas que cette cause fût antérieure au mouvement, et à plus forte raison

à la matière. Car, si le mouvement est un effet, il existe conjointement et simultanément avec sa cause, et ne saurait en être séparé. Une cause, quelle qu'elle soit, ne peut être considérée comme telle, que dès l'instant, et en tant qu'elle produit réellement un effet : l'effet ne suit donc pas sa cause, il existe avec elle. L'éternité du mouvement, de quelque manière qu'on envisage celui-ci, c'est-à-dire, soit qu'il ait une cause ou qu'il n'en ait pas besoin, n'implique donc pas contradiction.

« Toute substance corporelle a une forme, sans laquelle le corps ne peut ni être conçu, ni être. Cette forme a une cause; cette cause est Dieu : c'est par elle que les choses sont, subsistent, durent : sa puissance est infinie, quoique ce qui en dépend soit fini. »

Puisque cette forme a une cause, elle est donc un effet, selon notre philosophe : or, tout effet est le passage d'une manière d'être à une autre, et ; puisque la forme est permanente, elle est donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, un effet permanent, ou le passage continu d'un état à un autre; comme l'est, par exemple, le mouvement d'un corps pesant que l'on fait glisser avec effort sur une surface raboteuse : sans une force extérieure, et une action continue, ou qui se renouvelle sans cesse, il rentrerait dans le repos; il peut donc être considéré comme passant à chaque instant du repos au mouvement. Or il paraît que l'auteur juge de tous les mouvemens par celui-ci, et de toutes les autres formes, de toutes les autres propriétés des corps par le mouvement; en sorte qu'elles n'existent, suivant lui, que par une cause, que par une force qui s'exerce à tous les instans et sans interruption. C'est donc de toute manière, semble-t-il, sur l'idée fausse qu'il s'est faite du mouvement, qu'il fonde sa preuve de la création du monde.

Mais, nous ne saurions trop le redire, il n'y a que les effets, les phénomènes proprement dits, qui ont une cause

proprement dite, une cause efficiente, ou productrice. Les formes, ou les propriétés essentielles, constituantes d'un corps, et par conséquent ce corps lui-même peuvent avoir une cause créatrice, mais jamais de cause efficiente; elles peuvent, dis-je, avoir une cause créatrice; mais admettre en principe qu'elles en ont une, c'est poser en fait ce qui est en question, et par ce moyen, si l'on s'en contente, il n'est pas difficile de prouver, que les formes constituantes et essentielles de la matière, et conséquemment, que la matière elle-même, ont été créées.

On voit que Tophail voulait concilier l'éternité du monde, qu'il ne prouve d'ailleurs en aucune manière, avec sa création; que, jugeant de la substance elle-même d'après ses modifications, qui ne peuvent avoir lieu sans cause, et confondant ainsi deux choses essentiellement différentes, il croyait que le monde avait été créé, produit par une cause quelconque, et qu'il y a actuellement création; qu'il y a une création continuée, sans laquelle les choses, perdant leurs formes, leurs propriétés essentielles, rentreraient dans le non-être; à peu près comme un corps qui se meut dans un milieu résistant rentrerait dans l'état de repos, sans une force extérieure qui agit sur lui sans interruption.

S'il n'était question que des formes accidentelles, ou de l'existence relative du monde; si on ne le considérait que comme une suite ou un ensemble de phénomènes ou de modifications passagères qui se succèdent les unes aux autres; il serait très-vrai de dire que le monde, fût-il même éternel, aurait été créé; et qu'il n'existe que par une création toujours renouvelée, puisqu'il n'y a point de phénomène sans cause efficiente, productrice ou créatrice; et que, dès l'instant où les causes des phénomènes de la nature cesseraient d'agir, l'univers, sans perdre son existence absolue, sans être anéanti, perdrait cette existence

relative, cette forme qui le constitue ce qu'il est, et se réduirait à une matière brute, à une étendue impénétrable, sans formes, sans propriétés accidentelles, sans succession de phénomènes.

Mais Tophail dit positivement que celles des propriétés des corps sans lesquelles ils ne peuvent ni être conçus ni exister, et qui par conséquent constituent leur essence absolue et leur substance même, ont elles-mêmes été créées, et ne subsistent que par une création continuée.

Cette opinion est celle de plusieurs philosophes modernes très-célèbres, et des théologiens en général, qui, au surplus, soutiennent que le monde a été créé dans le temps, et non pas de toute éternité.

Cudworth, pour prouver que le monde a commencé, et que Dieu seul existe de toute éternité, fait un long raisonnement qui se réduit à ceci :

Nous ne pouvons imaginer l'infini, parce que nous n'en avons jamais eu aucune sensation ; nous ne pouvons pas imaginer une durée infinie : mais puisque l'on peut prouver avec une évidence mathématique, qu'il y a quelque chose dont la durée est infinie, ou sans commencement, il s'ensuit d'abord, que nous ne pouvons pas nier l'existence d'une chose, par cela seul que nous ne la comprenons pas parfaitement. Quant à l'infinité de la durée successive, non seulement nous n'en avons aucune image sensible, mais même aucune idée intelligible. Donc il n'y a point de durée successive infinie : donc la durée infinie, qui est celle de Dieu, n'est point successive ; et la durée successive, qui est celle des choses, n'est point infinie : donc le monde n'est pas éternel.

On voit que la proposition fondamentale de ce raisonnement, savoir, que la durée des choses, la durée du monde, est successive, suppose elle-même, non seulement que les phénomènes de la nature et de l'intelligence, mais encore,

que les substances mêmes qui forment la base de cet univers, telles que les élémens des corps, les principes de la matière, sont à chaque instant comme anéanties et reproduites, et n'existent que par une création qui se renouvelle sans cesse ; puisque sans cela leur durée serait permanente et non pas successive. L'existence continue de ces choses est assimilée ou comparée à celle d'un phénomène en apparence continu, au passage toujours renaissant d'une manière d'être à une autre ; ce qui serait assez exact, si cette existence était en effet, comme on le suppose ici sans preuve et sans raison, le passage continu du néant à l'être. Quoi qu'il en soit, ce que Cudworth pose en principe, savoir, que la durée des choses est successive, comme si c'était là un fait incontestable, qui n'eût pas besoin d'être démontré, Fénelon le prouve ainsi qu'il suit :

« Quand même les êtres créés ne changeraient point de modification, il ne laisserait pas d'y avoir, quant au fond de la substance, une mutation continuelle. Voici comment : c'est que la création de l'être qui n'est point par lui-même, n'est pas absolue et permanente ; l'être qui est par lui-même, ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une manière fixe ; ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant ; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes, donc ils n'en sont dehors que par un don actuel de l'être. Le don actuel est libre, et par conséquent révocable ; il peut être plus ou moins long ; il est divisible ; dès qu'il est divisible, il renferme une succession ; dès qu'on y met une succession, voilà un tissu de création successive : ainsi ce n'est pas une existence fixe et permanente ; ce sont des existences bornées et divisibles, qui se renouvellent sans cesse par une création continuée. »

Fénelon, pour prouver que la durée des choses est successive, a besoin d'admettre, vous le voyez, qu'elles ont

été créées ; et Cudworth ne peut prouver leur création , qu'en admettant à son tour que leur durée est successive : ainsi chacun d'eux suppose ce que l'autre met en question. Cette espèce de cercle vicieux est un vice capital dans leurs raisonnemens , qui d'ailleurs ne sont pas entachés de ce seul défaut.

Descartes aussi , en voulant démontrer l'existence de Dieu par la création proprement dite , fait une pétition de principe , en supposant ce qu'il aurait dû prouver d'abord , que la matière a été créée , ou , ce qui revient au même , que son existence suppose une cause efficiente , et qu'elle ne peut persévérer dans l'être que par une création continuée , comme si elle n'était qu'un simple phénomène (1).

§ 3.

Mais qu'entend-on par une création continuée ?

Est-ce une action continue du créateur sur la créature , action par laquelle il la soutiendrait , comme on dit , hors du néant ? D'abord , il n'y a point de création réelle dans l'action , quelle qu'elle puisse être , d'une substance sur une autre substance qui déjà existe , et il y aurait l'infini entre un pareil acte et la création proprement dite. En second lieu , si on ne se laisse pas séduire par de vaines comparaisons dont les termes se confondent dans notre esprit , et qu'on examine la chose en elle-même , on verra qu'on ne peut se former aucune idée intelligible d'une telle action , et que ces mots , soutenir un être *hors* du néant , l'empêcher de retomber , de rentrer *dans* le néant , n'ont véritablement aucun sens.

Une création continuée est-elle une suite de créations

(1) Voyez sur ce sujet l'art. 13 de la 2^{me} sect. de ma préface à la métaphysique de Descartes , lequel pourra servir de complément à ce paragraphe.

nouvelles qui se succèdent sans interruption sensible? Alors, il en serait de la substance elle-même comme d'un phénomène qui a quelque durée, et qui n'est en réalité qu'une suite de phénomènes distincts, ou de modifications de substance, semblables entre elles, mais non pas identiquement la même : ce qui est actuellement créé n'avait jamais existé; ce qui est anéanti a disparu pour toujours : il impliquerait donc contradiction que *la même* substance fût alternativement créée et anéantie.

Quant à la création elle-même, j'avoue que je n'en ai pas non plus la moindre idée.

Dieu, pense-t-on, peut faire naître hors de lui quelque chose de rien, ou, comme on dit aussi, tirer la matière du néant; car on ne sait comment se représenter cet acte, vrai ou supposé, de la toute-puissance divine, ni comment exprimer ce qui, sans aucun doute, est incompréhensible à notre intelligence. Mais qu'est-ce qu'une puissance qui, n'opérant sur rien, produit néanmoins, et hors d'elle-même, un être dont la nature ou l'essence est entièrement différente de la sienne propre? Quoique j'entende fort bien ce que signifient ces mots, de substance modifiée *par* une autre, c'est-à-dire par l'action qu'exerce celle-ci sur la première, je ne conçois pas mieux comment une substance pourrait être créée *par* une autre, que je ne conçois comment elle pourrait l'être, ou *par* elle-même, ou sans l'intervention d'aucune autre; et si nous n'en jugeons pas faussement par des comparaisons insignifiantes dont à notre insu nous confondons les termes, nous resterions convaincus qu'une substance créée *par* une autre est une chose, non seulement incompréhensible, mais tout-à-fait inintelligible.

Il suit de là, au moins de deux choses l'une, et elles peuvent être vraies toutes deux, ou que la matière est éternelle, ou que nous ne devons pas absolument et sans au-

tre raison rejeter comme impossible ce qui nous paraît inintelligible; et que par conséquent, supposé que l'éternité de la matière ne soit ni certaine ni probable, nous pourrions du moins la regarder comme possible, même quand sa durée ne serait que successive, ce que je crois faux, et que nous n'eussions aucune idée intelligible d'une éternité successive; ce qui peut être vrai, mais ce qui tient à la difficulté de comprendre l'éternité elle-même, ou, plus généralement l'infini. Car il est à remarquer, que tous les raisonnemens dans lesquels entre l'idée de l'infini comme principe fondamental ou comme élément, entraînent, ou peuvent entraîner si on les poursuit assez loin, dans des conséquences qui, quoique légitimes, sont ou paraissent être contradictoires.

D'après cela, supposé même que la matière n'ait qu'une durée successive; il ne serait pas démontré par cela seul que l'infinité d'une pareille durée fût incompréhensible, même contradictoire à notre égard, que la matière n'existe pas de toute éternité.

Dieu existant de toute éternité, s'il a eu la puissance, la faculté de créer la matière, il a pu de toute éternité exercer cette puissance. Donc, quoique cela soit incompréhensible, et en quelque sorte inintelligible, il est possible que la matière, eût-elle été créée, existe de toute éternité.

Mais nous avons reconnu, 1° qu'on ne peut pas rigoureusement démontrer que Dieu a réellement créé la matière; 2° que nulle création proprement dite ne s'est opérée sous nos yeux; et 3° qu'une pareille création est tout-à-fait incompréhensible. Donc il est, non seulement possible, mais très-probable que la matière existe de toute éternité, et par elle-même, c'est-à-dire non par autrui.

Les élémens de la matière sont susceptibles de toutes sortes de mouvemens; mais en eux-mêmes ils sont immuables, ou du moins nous les concevons comme tels : con-

séqueusement nous devons aussi nous représenter leur durée comme permanente. Donc il n'est pas seulement probable, il paraît certain que la matière existe par elle-même de toute éternité.

Voilà ce que nous devons croire relativement à la création du monde considéré dans son existence absolue, si cette création n'est ni démontrée philosophiquement, ni attestée par l'Écriture sainte, dans laquelle il semble en effet, qu'il n'est question que de l'existence relative de l'homme et de l'univers.

Maintenant y a-t-il eu de toute éternité deux substances co-existantes, Dieu et la matière, comme il le paraît et comme je le pense, bien que certains philosophes, je ne sais pourquoi, trouvent qu'il y aurait en cela de la contradiction : ou bien, n'y a-t-il jamais eu qu'une substance unique, comme le voulaient Spinoza et plusieurs autres, soit qu'on l'appelât matière ou esprit, ce qui revient au même, le nom ne faisant rien à la chose; et les phénomènes physiques aussi bien que ceux de l'intelligence, ne sont-ils tous que des modifications d'une même substance, de la substance divine, de manière que Dieu, l'homme et l'univers ne seraient au fond qu'une même chose différemment modifiée?

Interrogeons M. Cousin. Selon lui (1), comme selon nous, rien ne se fait de rien, le monde n'a pu sortir du néant, il n'y a rien de produit que des phénomènes, il n'y a que des causes efficientes; d'où il me semble que nous pouvons conclure, que rien n'est créé dans son existence absolue, qu'il n'y a point eu de création de substance, point de création proprement dite. Mais, d'un autre côté, M. Cousin regarde comme absurde ou contradictoire la co-existence éternelle de deux substances distinctes, dont

(1) Cours d'hist. de la phil. 1828. 5^{me} leçon.

l'une ne dépendrait point de l'autre quant à son existence même. Donc il n'y a qu'une substance. Est-ce là la conséquence de la doctrine de M. Cousin? Je le crois; mais lui-même arrive-t-il à cette conclusion? tant s'en faut : *rien n'est sorti du néant, mais le monde n'en a pas moins été créé.* Comment concilier des choses aussi évidemment contradictoires? en confondant l'existence absolue avec l'existence relative, la substance, matérielle ou spirituelle, avec sa forme, ou sa modification, et, par suite, la création proprement dite, ou la cause créatrice, supposée capable de produire un être réel, avec la cause efficiente, qui ne peut produire qu'un phénomène, qu'un changement quelconque dans une substance préexistante. M. Cousin, dans ses *Fragmens philosophiques* (p. 181), avait été plus conséquent en s'exprimant ainsi : « Toutes les idées que nous pouvons nous faire de la création sont empruntées, en dernière analyse, à la conscience de notre causalité personnelle. Or, dans la causation, il y a création ou d'une *détermination intérieure*, ou d'un *mouvement externe*, c'est-à-dire, en un mot, de *quelque chose de phénoménal*. Partant de là, qui peut nous permettre de concevoir légitimement la *création de substance?* »

RÉCAPITULATION.

1. Une *substance* n'est qu'une *collection*, un *assemblage de propriétés diverses*, les unes essentielles, les autres accidentelles, qui peut exister séparément et indépendamment de toute autre collection de propriétés.

C'est une erreur de croire qu'il y a dans toute substance quelque chose qui diffère entièrement de ces propriétés, dont il est, dit-on, le sujet, le soutien, et qui, même dans les corps, *ne tombe point sous les sens*, n'est point *imaginable*.

2. L'*essence* d'une chose, je veux dire d'un être réel, ou d'une substance, n'est rien que *l'ensemble de ses propriétés essentielles*, ou de celles qui entrent nécessairement dans l'idée que nous avons de cette chose.

3. L'*essence absolue* d'une substance est la propriété essentielle sans laquelle elle ne pourrait ni se concevoir, ni être, et qu'elle ne pourrait perdre, sans perdre aussi son existence absolue, sans *être anéantie*.

L'essence absolue ne diffère donc point du fond de la substance, ne diffère point de la substance considérée en elle-même et indépendamment de tout ce qu'il y a de variable en elle.

4. L'*essence relative* d'une chose est l'ensemble de toutes les propriétés qui la font être ce qu'elle est, ou qui constituent sa nature particulière; qui, par conséquent, sont essentielles à son égard, et qu'elle ne pourrait perdre, sans perdre aussi son existence relative, sans *changer de nature*.

5. Les propriétés qu'une chose peut perdre sans changer de nature, ou d'essence, ou sans cesser d'être ce qu'elle est, ne sont qu'*accidentelles* à son égard.

6. L'*impénétrabilité* constitue le fond de la substance, ou l'essence absolue, de chaque *corps* en particulier. Ce qui constitue son essence relative, c'est l'ensemble de toutes les propriétés qui le caractérisent, ou le distinguent des autres corps, et qui d'ailleurs supposent toutes l'*impénétrabilité*.

7. L'*impénétrabilité* seule constitue, et la substance, et l'essence absolue, et l'essence relative de la matière, ou des corps en général : en perdant cette propriété, non seulement ils cesseraient d'exister comme substances matérielles, mais cesseraient tout-à-fait d'exister, ou seraient anéantis.

8. Toutes les propriétés des corps autres que l'*impénétrabilité*, ne sont qu'*accidentelles* dans la matière en général.

9. L'*étendue* n'est point une propriété des corps : elle n'est, comme la *durée*, qu'une condition de leur existence. Le corps est étendu et matériel, ou *impénétrable*; l'*espace* est étendu sans être matériel : ainsi ce n'est point l'*étendue*, mais l'*impénétrabilité* qui distingue le corps de l'espace.

10. Quoique les propriétés des corps soient innombrables, elles dérivent toutes, en dernière analyse, de celles de leurs éléments, ou des atomes de la matière, lesquelles se réduisent néanmoins à l'*impénétrabilité*, ou l'*étendue impénétrable*, modifiée par le *volume* et la *figure*. On peut y ajouter, si l'on veut, l'*inertie*, qui n'est au fait qu'une propriété négative; la *mobilité*, ou la propriété d'être mu, qui n'en est qu'une suite, ou une conséquence; et l'action *attractive* que les molécules de la matière exercent, ou que l'on suppose qu'elles peuvent exercer les unes envers les autres, action qui n'est peut-être que l'effet du choc ou de l'*impulsion* de quelque fluide en mouvement.

11. Les corps, en agissant sur nos sens, soit directement, soit par l'intermédiaire de fluides subtils, y produisent des impressions, ou *sensations*, qu'on attribue d'ordinaire et mal à propos à des qualités particulières, différentes de celles des atomes que nous venons de mentionner ou de celles des corps qui en dérivent; en imaginant que ces qualités ont de la ressemblance ou de la conformité avec ces sensations. Mais il n'y a rien, par exemple, dans le sucre et le sel, qui soit conforme ou qui ressemble aux sensations que ces corps produisent sur la langue; de même qu'il n'y a rien dans la pointe d'une aiguille qui ait de la conformité avec la douleur qu'elle nous cause en nous piquant. Il en est de même des sensations de couleur, d'odeur, de son, de chaud et de froid.

12. Quant aux idées que nous nous formons de l'impenétrabilité, du volume et de la figure des atomes, ainsi que de la solidité, de la fluidité, de la porosité, de l'élasticité, et des autres propriétés des corps, que les sens ne nous font pas connaître directement; il serait assez difficile de décider si elles ont ou non de la conformité, ou de la ressemblance avec ces propriétés. Tout ce que nous pouvons assurer, c'est que les choses sont les unes par rapport aux autres, ce que sont entre elles les idées que nous en avons: s'il en était autrement, nous ne pourrions réaliser aucun résultat de la combinaison de nos idées.

13. Comme nous n'apercevons jamais que ce qui se passe en nous, c'est-à-dire que nos sensations et nos idées; on demande si les causes efficientes, ou productrices de nos sensations, que nous appelons corps, existent réellement hors de nous, hors de nos sens ou de notre entendement, en un mot, s'il y a des corps matériels, ou un monde extérieur à notre pensée. Pour résoudre cette question, autant qu'elle peut l'être, si vous ne vous fiez pas au témoignage de vos sens; supposez qu'il n'existe aucun corps

dans le monde, ou, pour mieux dire, que le monde n'existe pas, que vous-même vous n'avez point de corps, qu'il n'y ait qu'un seul être immatériel, qu'il n'y ait que vous, que votre esprit, dans l'univers, et voyez si les conséquences dans lesquelles vous serez entraîné ne seront pas évidemment absurdes, impossibles, ou tout au moins extrêmement improbables.

14. Quant à l'existence de l'ame, ou d'une substance immatérielle à laquelle on attribue la faculté de penser; bien qu'elle ne présente en elle-même aucune difficulté, elle doit être prouvée par le raisonnement, ne pouvant pas l'être par l'observation.

15. On prouve la distinction réelle de l'ame et du corps, soit par des probabilités très-nombreuses et très-fortes; soit par des démonstrations métaphysiques. Mais, à mon avis, celles-ci ne sont pas à l'abri d'objections, elles ne sont pas absolument rigoureuses, et, conséquemment, ne sont pas, à proprement parler, des démonstrations : on ne doit donc aussi les considérer que comme des probabilités.

16. Par exemple, de ce que nous avons la faculté de passer du repos au mouvement, ou d'une direction à une autre, sans y être sollicités, du moins en apparence, par aucun autre corps; et de ce que l'expérience nous apprend que la matière brute, sous la forme concrète et de masse pondérable, ne peut pas en faire autant; on en a conclu, mais on ne pouvait pas légitimement conclure, qu'il y a en nous un être immatériel qui nous sollicite et met notre corps en mouvement ou le fait changer de direction.

17. La conscience du *moi*, le souvenir et la réminiscence des idées, et d'autres phénomènes de l'ame, supposent, dit-on, nécessairement, l'*identité* de la substance qui pense; et le corps n'est pas une substance identique, puisqu'il subit des changemens continuels. Mais, pour concevoir ces

phénomènes, est-il nécessaire d'admettre une identité parfaite et absolue? Si, par exemple, c'est au cerveau qu'on attribue la faculté de penser, et qu'on puisse démontrer qu'il éprouve quelques changemens pendant la durée de la vie; ne suffira-t-il pas que ces changemens ne soient que progressifs et insensibles, pour que les phénomènes dont il s'agit puissent s'accomplir?

18. Ces phénomènes et certaines opérations de l'ame supposent encore, dit-on, l'*unité*, ou la *simplicité* de la substance intelligente. Mais c'est ce qu'on n'a pu prouver qu'en s'appuyant sur des principes erronés. L'ame est *une* en ce sens, que les modifications, ou changemens qu'elle éprouve tombent sur sa substance tout entière, et n'affectent point séparément chacune de ses parties, si elle est composée. C'est ainsi qu'en formant un *cube* avec une *boule* de cire, on ne modifie que la forme extérieure de ce corps, sans changer la figure de ses atomes. Mais la simplicité de l'ame, bien loin d'être une conséquence nécessaire de ses opérations et de ses idées, semblerait au contraire inconciliable avec ses phénomènes, avec ses modifications; et la raison nous dit que ce qui est simple ne peut subir aucun changement, est nécessairement immuable.

19. Les propriétés de la substance pensante sont actives ou passives. Les premières se réduisent toutes, en dernière analyse, à l'*attention*; et même cette faculté, qui n'est qu'une manière de *vouloir*, est souvent excitée par une cause extérieure, ou étrangère, et alors n'est pas libre, n'est pas active; c'est-à-dire que, dans ce cas, l'ame n'agit pas par elle-même. Ses propriétés passives sont de trois espèces, la sensibilité *physique*, la sensibilité *morale*, et la sensibilité *intellectuelle*, qu'on nomme plus généralement l'*entendement*, et qui comprend la *conception*, le *jugement*, l'*imagination*, la *mémoire*, etc.

20. Si l'ame est une substance distincte du corps, il faut

que parmi les propriétés qui la constituent, il s'en trouve une qui soit essentielle dans le sens absolu, et propre à constituer une substance; qui soit à l'ame ce que l'impénétrabilité est au corps; qui soit telle, non seulement que toutes les autres propriétés n'en soient que des modifications, mais qu'elle ne soit pas elle-même une modification de la matière; qui soit telle enfin, que sans cette propriété l'ame, non seulement perdrait son existence relative, ou cesserait d'exister comme substance intelligente, mais cesserait absolument d'exister, ou serait anéantie. Or, parmi toutes les propriétés de l'ame, soit actives, soit passives, il ne paraît pas y en avoir une seule qui présente évidemment le caractère d'une propriété essentielle absolue, telle que nous venons de la définir. Il n'en est pas une non plus, sans même en excepter la conscience, ou la propriété par laquelle nous connaissons ce qui se passe en nous, qui ne soit susceptible, dans un même individu, d'augmentation ou de diminution; suivant les circonstances, et de plus ou de moins chez divers individus : en quoi elles ressemblent toutes aux propriétés accidentelles des corps, et diffèrent considérablement de l'impénétrabilité.

21. La différence qui se trouve entre les hommes, considérés comme êtres raisonnables et en tant qu'ils possèdent tous les mêmes propriétés affectives et intellectuelles, mais en proportions très-diverses, semble dépendre évidemment de la différence de leur organisation. Si donc la faculté de penser n'est pas elle-même un résultat de cette organisation, il faut nécessairement supposer, ce qui n'est pas sans difficulté, que l'ame, ou la substance pensante, possède toutes ces qualités au plus haut degré, mais que, dans l'exercice de ses facultés, ou la manifestation de ses propriétés intellectuelles et morales, elle est plus ou moins gênée, ou entravée, suivant que l'organisation est plus ou moins défectueuse. D'où l'on pourrait conjecturer que

l'ame existe dans tous les corps de la nature, mais qu'elle ne peut se manifester, soit par ses actions, soit par ses affections, que dans ceux d'une organisation plus ou moins parfaite; en sorte que l'ame des bêtes, et même celles des plantes et des minéraux, pourraient au fond ne pas différer de la nôtre.

22. Un *phénomène* est le passage d'une manière d'être à une autre : c'est une modification que subit actuellement une substance par l'action d'une autre substance : sa nature dépend des propriétés de l'une et de l'autre. Tout phénomène a donc deux *causes*; l'une *efficiente*, ou productrice, qui est dans l'agent, ou pour mieux dire, dans l'action qu'il exerce en vertu de quelqu'une de ses propriétés; l'autre *conditionnelle*, qui est dans le sujet, ou le patient; ou plutôt dans quelqu'une des propriétés du sujet, ou de la substance modifiée.

23. Les *sensations*, les *sentimens* et les *idées* sont des phénomènes dont les causes efficientes existent, ou ont originairement existé, hors de nous, c'est-à-dire dans les objets extérieurs ou les rapports qu'ils ont entre eux; mais dont les causes conditionnelles sont toujours en nous, ou dans la substance pensante, quelle qu'elle soit.

Il n'y a d'ailleurs d'inné en nous, ou né avec nous, en tant que nous sommes des êtres pensans, que nos facultés, ou les propriétés actives de notre ame, d'une part, et, de l'autre, ses propriétés passives, qui seules sont les causes conditionnelles de nos sensations et de nos idées. Mais aucune de nos idées n'est innée : elles dépendent toutes de causes efficientes qui sont actuellement ou ont été originairement hors de nous. Et je dis originairement; car une idée peut avoir actuellement sa cause dans une autre idée antérieurement acquise.

24. S'il y avait des idées innées, il y aurait donc des phénomènes sans causes efficientes, ou du moins sans autre

cause que Dieu, qui nous les aurait suggérées. D'où l'on pourrait inférer, que ces phénomènes ne supposent pas non plus de causes conditionnelles, et que, par conséquent, ces phénomènes, ou ces idées, pourraient se manifester chez des êtres dépourvus des propriétés intellectuelles qui constituent l'ame, conséquemment chez des être purement matériels. La doctrine des idées innées serait donc plus contraire que favorable à l'hypothèse de la spiritualité de l'ame.

25. Toute cause proprement dite, c'est-à-dire toute cause efficiente, ou productrice d'un phénomène consiste en l'action d'une substance sur une autre. On nomme *causalité* la dépendance qui existe entre le phénomène et sa cause.

26. Il faut distinguer les causes *libres* des causes *nécessaires*. Toute cause libre ; telle que serait, par exemple, l'action de Dieu sur le monde actuellement existant, appartient à un être doué de volonté. Mais il n'est pas démontré que, réciproquement, tout être doué de volonté, tel qu'un animal, quel qu'il soit, agit librement ; ou, en d'autres termes, que toute action volontaire est une action libre, une cause libre.

27. Toute cause libre est cause première ; c'est-à-dire qu'elle n'est subordonnée à aucune autre cause, dont elle serait elle-même un effet ; qu'elle ne dérive, qu'elle ne dépend actuellement d'aucune autre, et qu'elle a en elle-même la raison de son existence et son point de départ. Mais toute cause première est-elle libre ? une cause nécessaire ne peut-elle pas être une cause première ? Le phénomène qu'une telle cause produit a-t-il toujours pour cause première une cause libre, c'est-à-dire l'action volontaire et libre d'un être intelligent ? Est-il vrai que tout agent matériel n'est que l'instrument d'une cause, ou d'un être libre agissant actuellement ? C'est ce qui n'est ni démontré ni vraisemblable.

28. Il n'est pas vrai qu'il existe en nous un *principe de*

causalité, c'est-à-dire une propriété en vertu de laquelle tout homme, tout enfant qui vient de naître, dès qu'il apercevra ; même un premier phénomène, dès qu'il éprouvera une première sensation, par exemple la sensation de la chaleur ou celle du froid, rapportera malgré lui, ne pourra pas rapporter à une cause cette sensation, ou ce phénomène.

29. Il n'est pas vrai non plus, comme certains philosophes le soutiennent, que c'est par une application, ou en partant de ce prétendu principe, que nous avons la connaissance d'un monde extérieur, et que sans ce principe de causalité, nous ne rapporterions nos sensations à aucun être existant hors de nous.

30. La *première idée de cause* nous vient, au contraire, de l'action des objets extérieurs sur nos sens, du moins sur le sens du toucher : et ce n'est là qu'une cause *matérielle et nécessaire*, dont l'idée n'a pas besoin, pour trouver accès dans notre entendement, d'y être en quelque sorte introduite par un principe de causalité antérieur à cette idée, ou par une propriété particulière autre que l'entendement lui-même.

31. La *première idée de cause libre* nous est suggérée (après celle de cause nécessaire) par l'action volontaire de notre corps sur les corps étrangers, action que nous ne distinguons point d'abord de la volonté elle-même, ou de l'action de l'ame sur le corps. Et il y a encore bien loin de là, c'est-à-dire de cette cause tout à la fois *libre et matérielle* pour nous, à une cause purement immatérielle et libre.

32. Il n'est pas vrai, comme le prétendent certains philosophes, que l'idée d'une pareille cause, je veux dire d'une cause *immatérielle et libre*, soit la première qui se présente à notre esprit, et encore moins, que nous n'ayons aucune autre idée de cause que de celle-là. Ainsi, quoique

la volonté, en tant que nous la distinguons des mouvemens volontaires et qu'elle les produit, soit une véritable cause, et même une cause libre ou supposée telle ; ce n'est point dans la réflexion (toujours très-tardive) que nous pouvons faire sur cette action de l'ame, que nous puisons la *première* et surtout la *seule* idée de cause.

33. La volonté, ou l'intelligence, en tant qu'elle agit pour certaines fins, est appelée *cause finale*.

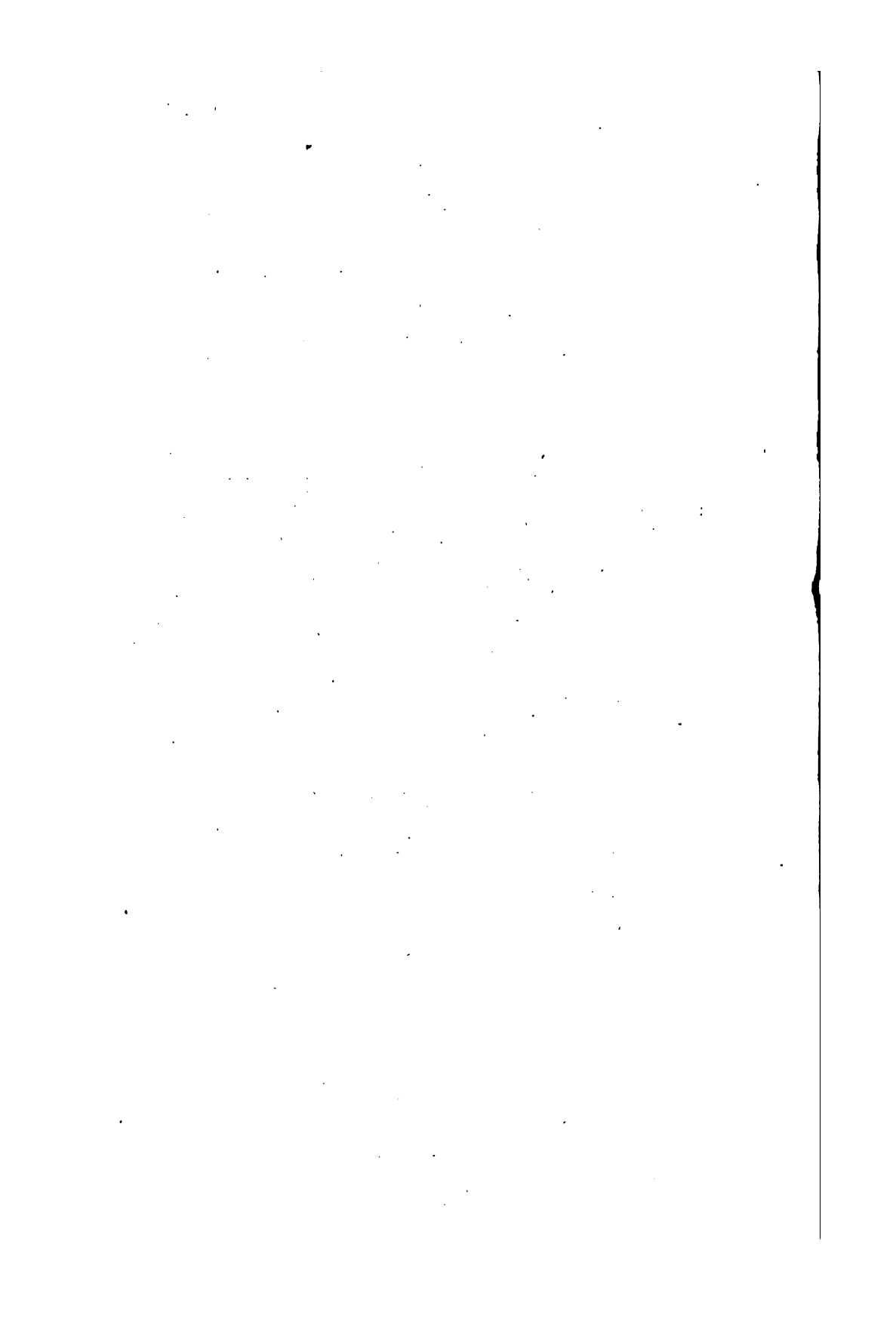
Il est beaucoup de phénomènes, et surtout de résultats, comme, par exemple, une maison, une horloge, qui supposent une cause finale.

Parmi les phénomènes et les résultats qui ont évidemment une cause finale, il en est plusieurs qui ne peuvent être attribués à l'intelligence humaine. C'est par là qu'on peut démontrer l'existence de Dieu.

34. Le système du monde n'a pas *évidemment* une cause finale, quoiqu'il en ait probablement une.

35. Il n'en est pas de même de la nature organique, et surtout de l'homme, qui évidemment suppose une cause finale, et qui, par conséquent, a été produit par un être intelligent, qui ne peut être que Dieu.

36. Mais Dieu n'a pu produire l'homme et l'univers, que comme un horloger a produit une montre, un architecte un palais, sans créer la substance même de cette production. Une création proprement dite serait une chose absurde. Il ne peut y avoir que des transformations de substances préexistantes, mais point de création de substance. Rien n'est sorti du néant ; rien ne peut y rentrer.



SYSTÈME
DES
FACULTÉS DE L'ÂME,

Par P. Baromignière;

EXTRAIT DE SES LEÇONS DE PHILOSOPHIE :

AVEC DES NOTES CRITIQUES.

SECTION PREMIÈRE.

ACTIVITÉ ET SENSIBILITÉ DE L'ÂME.

§ 1^{er}.

LORSQUE des rayons de lumière frappent nos yeux, le mouvement imprimé à la rétine se communique au cerveau; et ce mouvement du cerveau est suivi d'un sentiment de l'âme, d'une sensation, de la sensation de *couleur*.

Lorsqu'un corps sonore met en vibration les molécules de l'air, ces vibrations se transmettent à l'organe de l'ouïe; le mouvement reçu par cet organe se communique au cerveau, et l'âme éprouve le sentiment du *son*.

Il en est des autres sens comme de ceux de la vue et de l'ouïe. Toutes les fois que le goût, l'odorat et le toucher reçoivent l'impression de quelque objet extérieur, le mouvement reçu se communique au cerveau, et ce mouvement du cerveau est toujours suivi d'un sentiment de l'âme.

Il y a donc trois choses à considérer dans nos sensations, dans les sentimens produits par l'action des objets extérieurs; l'impression sur l'organe, le mouvement du cerveau, et le sentiment lui-même.

Ce que nous venons de dire est incontestable, et nous n'imaginons pas que la contradiction puisse nous arrêter au premier pas que nous venons de faire. Essayons d'en faire un second aussi assuré que le premier.

L'ame vient d'être modifiée, elle vient d'éprouver des sensations à la suite des mouvemens du cerveau; mouvemens qui étaient eux-mêmes une suite de l'impression faite sur les organes par l'action des objets extérieurs.

Or, dès que l'ame sent, elle est bien ou mal, elle éprouve du plaisir ou de la douleur : et l'expérience de chaque moment de la vie nous dit que l'ame ne reçoit pas indifféremment des modifications si contraires : elle agit, elle fait effort pour retenir le sentiment-plaisir, ou pour repousser le sentiment-douleur. L'expérience nous dit encore que cette action de l'ame ne se borne pas à modifier l'ame. Il arrive souvent en effet que cette action est suivie d'un mouvement du cerveau, lequel est suivi lui-même d'un mouvement de l'organe qui se porte vers l'objet extérieur, ou qui tend à s'en éloigner.

Nous avons ici deux séries de faits en sens inverse; 1^o action de l'objet sur l'organe, de l'organe sur le cerveau, et du cerveau sur l'ame; 2^o action ou réaction de l'ame sur le cerveau; communication du mouvement reçu par le cerveau à l'organe qui fuit l'objet, ou qui se dirige vers lui (*a*).

Les organes extérieurs des sens, le cerveau et l'ame peuvent donc et doivent être considérés dans deux états entièrement opposés. Dans le premier état, l'organe et le cerveau reçoivent le mouvement, et l'ame reçoit la sensation : l'impulsion est du dehors au dedans, et l'ame est passive. Dans le second état, l'action est du dedans au dehors, et l'ame est active. Le principe du mouvement est dans l'ame qui agit sur le cerveau; le cerveau remue l'organe, et l'organe cherche à atteindre l'objet ou à l'éviter.

Toutes les langues du monde , celles des peuples civilisés et celles des peuples barbares , attestent cette vérité. Partout on *voit* et l'on *regarde* ; on *entend* et l'on *écoute* ; on *sent* et l'on *flaire* , on *gôte* et l'on *savoure* : on *reçoit l'impression mécanique* des corps et on les *remue*. Tout le genre humain sait donc , et ne peut pas ne pas savoir , qu'il y a une différence entre voir et regarder , entre écouter et entendre ; il sait , en d'autres termes , que nous sommes tantôt passifs et tantôt actifs ; que l'ame est tour à tour passive et active.

Que l'on consulte l'analogie , la plus simple des analogies : l'œil voit et regarde , l'ame pâtit et agit.

Sensibilité , activité : voilà deux attributs que l'expérience nous force de reconnaître dans l'ame. Par la sensibilité , l'ame est susceptible d'être modifiée ; par l'activité , elle peut se modifier elle-même.

L'activité est donc puissance , pouvoir , *faculté*. La sensibilité n'est ni faculté , ni pouvoir , ni puissance ; elle est simple *capacité* : ou , si l'on veut continuer de l'appeler *faculté* , ce sera une *faculté passive* ; expression contradictoire , quoique employée par les meilleurs philosophes.

En reconnaissant dans l'ame la sensibilité et l'activité , comme deux attributs qui en sont inséparables , nous osons croire avoir énoncé une vérité que tous les sophismes ne sauraient ébranler (6).

§ 2.

Mais , après avoir exposé ce que nous croyons savoir , nous ne craignons pas de faire l'aveu de ce que nous ignorons.

Si donc la curiosité de nos auditeurs voulait connaître la manière dont un mouvement du cerveau produit un sentiment dans l'ame , nous dirions que nous n'en savons rien. Si l'on nous demandait comment il peut se faire que l'ac-

tion de l'ame remue le cerveau, nous répondrions que nous n'en savons rien. Si l'on nous demandait enfin : l'action de l'ame s'exerce-t-elle immédiatement sur elle-même, ou immédiatement sur le cerveau? l'ame a-t-elle besoin ou non d'un intermédiaire pour agir sur elle-même? nous répondrions encore que nous n'en savons absolument rien (c).

Toutefois il est nécessaire de vous avertir que le mot *action*, appliqué à l'ame et au corps, se prend dans deux acceptions différentes. Appliqué à l'organe ou au cerveau, il signifie la même chose que *mouvement*, et l'action de l'ame ne peut pas consister dans le mouvement (d).

Malgré l'ignorance dont nous venons de faire l'aveu, il demeure incontestable que l'ame est passive et active; passive, si on la considère comme modifiée par l'action des objets extérieurs; active, si on la considère comme se modifiant elle-même, comme modifiant ses sensations (e).

§ 3.

Quand nous voulons exprimer le résultat de l'impression des objets sur les sens, nous disons que nous *sentons*; et si, à la forme du *verbe* nous substituons celle du *substantif*, nous pouvons dire, à notre choix, que nous éprouvons une *sensation*, ou que nous éprouvons un *sentiment*.

Il faut bien remarquer, qu'il n'est pas toujours indifférent de mettre une de ces expressions à la place de l'autre. Le mot *sensation* indique une idée complexe : c'est le sentiment dans son rapport avec les objets extérieurs. Lorsqu'on veut exprimer l'effet immédiat de l'impression que les objets font sur nous; lorsqu'on veut montrer cet effet, en lui-même, et sans aucun alliage, il faut le caractériser par un mot plus simple, par le mot *sentiment*, dont l'idée ne se charge d'aucun rapport étranger.

La sensation a son origine dans le *sentiment*, et on peut

la définir, un *sentiment jugé, ou rapporté, hors de l'ame.*

Le sentiment ne peut être défini; et la recherche de son origine est la recherche d'une chimère (*f*). Définir un fait, c'est montrer le fait antérieur qui le contient; c'est montrer, dans ce fait antérieur, la modification qui constitue le fait qu'on se propose de définir.

Les philosophes ont beau chercher l'*origine, le principe, la raison* du sentiment; tous leurs efforts seront impuissans: notre existence commence, pour nous, au sentiment; et toute modification connue de notre ame, différente du simple sentiment, lui est nécessairement postérieure.

S'il était possible de remonter plus haut que le sentiment, on aurait reculé d'un pas le principe de nos connaissances. Celui qui ferait cette découverte, aurait la gloire d'avoir augmenté le système intellectuel, d'un fait primordial. Alors, il ne faudrait plus dire que nos connaissances viennent des sensations ou du sentiment; elles viendraient, de même que le sentiment, de ce principe inconnu que l'on cherche; mais c'est en vain. Au delà du sentiment, il n'y a rien pour nous, pour notre intelligence; et, dans le vrai, ceux qui lui cherchent un principe antérieur, ne cherchent rien; mais ils ne s'en doutent pas (*g*).

§ 4.

Je veux me faire une objection que vous ne me feriez pas, parce qu'elle porte entièrement à faux.

Objection. Vous nous défendez la recherche des causes de la sensibilité et du sentiment; mais de quoi s'occupent les physiologistes et les métaphysiciens? et de quoi doivent-ils s'occuper? si la sensibilité joue un si grand rôle dans tous les systèmes de philosophie; si même tout se ramène à la sensibilité, suivant plusieurs philosophes, ne faut-il pas savoir ce que c'est que cette admirable propriété qui distingue

les animaux entre toutes les créatures, et l'homme entre tous les animaux? et comment le saura-t-on, si l'on ne considère pas le sentiment dans ses causes?

Je réponds que le mot *cause* n'a pas été prononcé, ainsi l'objection ne porte sur rien.

Objection. N'avez-vous pas parlé d'*origine*, de *principe*, de *raison*? et, origine, principe, raison ou *cause*, n'est-ce pas la même chose? ne peut-on pas dire indifféremment que Dieu est le *principe* ou la *cause* de toutes les existences? que l'élévation des eaux de la mer a sa *raison* dans le passage de la lune au méridien, ou que la présence de la lune au méridien est la cause qui élève les eaux de la mer? et, pour exprimer que toutes les idées ont leur *origine* dans les sensations, ne dit-on pas que les sensations sont les *causes* productrices des idées? Vous n'avez pas prononcé le mot *cause*. Qu'importe si vous avez raisonné sur son idée?

Réponse. D'abord, pour répondre à la dernière chose que nous venons d'entendre, que signifie ce langage : les sensations sont les *causes* productrices des idées? les sensations, *causes* des idées? les matériaux des idées, *causes* des idées! le marbre dont on fait une statue, *causé* de la Vénus ou de l'Apollon! (*h*)

Origine et *cause* sont donc deux idées différentes.

Il est vrai que les mots *principe* et *raison* peuvent quelquefois se substituer au mot *cause*, comme dans les deux premiers exemples qu'on vient d'alléguer. Mais qu'est-ce que cela prouve? que ces deux mots ont chacun deux acceptions, celle qui leur est propre, et celle de *cause*. Or, c'est dans l'acception qui leur est propre que je les ai employés.

J'ai donc été fondé à dire que je n'avais point parlé de *cause*; et je n'en ai pas plus montré l'idée que le mot.

Principe et *cause* sont deux idées relatives; principe, à conséquence; et cause, à effet.

Qu'on cherche tant qu'on voudra les *causes* de la sensibilité : qu'on croie les avoir aperçues dans l'ébranlement des nerfs, ou dans le choc des esprits animaux, ou dans l'irritabilité de la fibre, ou dans le fluide électrique, etc., ces opinions ne manqueront pas de partisans ; elles seront célébrées comme des interprétations de la nature, jusqu'à ce qu'elles aient fait place à de nouvelles opinions, qui seront aussi des interprétations de la nature, en attendant toujours de nouvelles interprétations.

Que, malgré tant de recherches inutiles, on ne désespère pas néanmoins de trouver la cause de la sensibilité (*i*) et du sentiment ; cela peut se concevoir ; car enfin cette cause existe : mais qu'on n'en cherche pas le *principe* ; car il n'existe pas. Il y a certainement hors de nous quelque chose qui nous fait sentir ; mais en nous, mais pour nous, il n'y a rien, il ne peut y avoir rien d'antérieur au sentiment.

§ 5.

Vous ne direz pas que je porte la distinction des idées jusqu'à la subtilité : vous ne me blâmerez pas quand je cherche à mettre quelque précision dans mon langage ; vous m'approuverez au contraire, j'en suis sûr, quand vous saurez que la philosophie s'est précipitée dans un abîme d'extravagances, pour avoir confondu le *principe* avec la *cause*, ou la *cause* avec le *principe*, alors qu'il fallait distinguer et séparer ces deux choses ; ou, pour avoir confondu la *raison* avec le *principe*, avec l'*origine*, alors que la *raison* était la *causé* elle-même.

C'est pour n'avoir vu dans la *raison* de l'univers qu'un *principe*, au lieu d'y voir une *cause*, que l'école d'Alexandrie rejeta l'idée de la création, et qu'elle s'égara parmi une multitude infinie d'émanations et de transformations.

L'ame du monde se transformait en *génies*, en *démons*, en *éons*. Les émanations successives descendaient, par une suite de dégradations, depuis l'intelligence infinie jusqu'à l'intelligence la plus bornée : elles communiquaient les unes avec les autres : elles s'illuminaient : que dis-je ? elles s'illuminent, et cette folie d'illuminations dure encore :

Ce n'est pas tout. Si dans la *cause* vous ne voyez qu'un *principe*, soyez conséquens, et dites : non seulement les intelligences finies sont des émanations de l'intelligence suprême ; la matière elle-même sort du sein de la divinité : Dieu est tout ; tout est Dieu ; et il n'y a qu'une substance (*k*).

Tels sont les déplorables abus où nous entraînent les vices du langage. Jugez combien il importe de se faire des idées exactes, et d'apprécier la valeur des mots.

SECTION II.

FACULTÉ DE PENSER.

§ 1^{er}.

Entendement.

L'entendement sera connu du moment que nous connaissons toutes les manières d'agir, ou toutes les facultés qui nous servent à acquérir des connaissances; car la réunion de toutes ces facultés forme l'entendement (*1*).

Si, pour découvrir la nature de l'entendement, on croyait qu'il est nécessaire et qu'il suffit de remonter à ce qu'on appelle si improprement *la faculté de sentir*, cette première erreur ne pourrait nous conduire qu'à d'autres erreurs. Le principe de nos facultés intellectuelles ayant été mal observé, toutes les conséquences porteraient à faux, et le système, ouvrage de l'imagination, n'aurait pas de modèle dans la nature. Comment veut-on que la simple capacité de sentir, qu'une propriété toute passive soit la raison de ce qu'il y a d'actif dans nos modifications? la passivité deviendra-t-elle l'activité? se transformera-t-elle en activité?

Les sensations peuvent avoir, avec les idées, avec les connaissances, un rapport de nature; mais elles n'ont aucun rapport de nature avec les facultés ou les puissances de l'esprit; et même on se tromperait singulièrement, si l'on pensait qu'il suffit d'avoir éprouvé beaucoup de sensations, pour être doué d'une grande intelligence.

Tout ce que nous savons, nous l'avons senti sans doute, mais combien de choses que nous avons senties et que nous

ignorons ! les sensations peuvent être le principe ou la source de nos premières connaissances, mais elles ne sont pas nos connaissances ; surtout elles ne sont pas toutes nos connaissances ; et, s'il faut rappeler des exemples malheureusement trop communs, qui n'a pas vu de ces infortunés qui sentent, et ne font que sentir ; qui parviennent à un âge avancé, sans avoir jamais laissé paraître une étincelle de raison ? Il n'est pas nécessaire de se transporter dans les montagnes du Valais, pour rencontrer des créatures à figure humaine qui vivent dans une stupidité absolue, et dans un abrutissement tout-à-fait animal.

Puisque la différence des esprits ne provient pas du plus ou du moins de sensations, elle doit provenir de l'activité des uns et de l'inertie des autres (*m*) ; car, en nous arrêtant ici aux seules idées qui ont leur principe incontestable dans les sensations (et nous établirons ailleurs qu'il y en a un nombre incomparablement plus grand qui dérivent d'autres principes), tout dans l'esprit humain se ramène à trois choses : aux *sensations*, au *travail de l'esprit sur les sensations*, et aux *idées ou connaissances* résultant de ce travail.

Le premier développement de l'intelligence, celui qui laisse apercevoir les premières idées, est le produit d'une action qui s'exerce immédiatement sur les sensations.

Pour obtenir un second développement, ou pour acquérir de nouvelles connaissances, nous avons de même besoin de trois conditions : idées acquises par un premier travail ; nouveau travail sur ces premières idées ; nouvelles idées résultant de ce nouveau travail.

En sorte qu'il s'agit toujours de partir d'un *senti* ou d'un *connu* ; d'opérer sur ce senti ou sur ce connu, afin d'acquérir les premières idées, ou d'arriver à de nouvelles idées.

1° Sensations, opérations, premières idées ;

2° Premières idées, opérations, nouvelles idées ;

3^o Nouvelles idées, opérations, etc., et toujours de même, sans qu'on puisse assigner de bornes à l'intelligence.

Toutes nos connaissances étant donc le produit d'un travail de l'esprit, le produit de l'action de ses facultés, il s'agit de nous faire une idée de ces facultés : il faut en déterminer le nombre ; et cette détermination semble présenter d'abord de grandes difficultés.

Qui nous dira de combien de manières différentes nous devons opérer pour donner à l'intelligence tous ses développemens ? combien de puissances l'homme doit faire agir pour s'élever, d'un état purement sensitif, au rang d'un Aristote, d'un Descartes, d'un Newton ?

Nous le trouverons ce nombre précis de facultés, ou plutôt il est trouvé ; et il va se montrer de lui-même, si nous nous souvenons de tout ce qu'exige l'étude de la nature.

Trois conditions sont indispensables, et elles suffisent à toutes nos connaissances, au plus simple des systèmes, comme à la plus vaste des sciences.

Il faut d'abord se faire des idées très-exactes de toutes les parties de l'objet qu'on étudie ; et c'est l'*attention* qui nous les donne.

Mais comment ces idées formeront-elles le corps d'une science, si elles ne tiennent pas les unes aux autres ? Il faut donc connaître leurs rapports ; et c'est la *comparaison* qui les découvre.

La science n'existe pas encore. Elle ne méritera son nom que du moment où, de rapport en rapport, l'esprit se sera élevé au rapport par où tout commence. Or, c'est le *raisonnement* qui nous porte ainsi jusqu'aux principes ; comme, des principes, il nous fait descendre jusqu'aux conséquences les plus éloignées

Attention, comparaison, raisonnement : voilà toutes les facultés qui ont été départies à la plus intelligente des créa-

tures; une de moins, et ce ne pourrait être que le raisonnement, nous cesserions d'être hommes; une plus, on ne saurait l'imaginer.

Par l'attention, Galilée découvre que les corps, en tombant verticalement près de la surface de la terre, parcourent quinze pieds dans la première seconde, quarante-cinq dans la suivante, soixante-quinze dans la troisième; en sorte que les espaces parcourus pendant les secondes qui se suivent, sont entre eux comme les nombres 1, 3, 5, 7, etc.

Par la comparaison de cette vitesse avec celle que prendrait le corps s'il était placé à la distance de la lune, Newton trouve que la pesanteur diminue comme croît le carré de la distance au centre de la terre.

Par le raisonnement, il démontre que cette règle s'applique au système planétaire tout entier, et qu'elle est une loi de la nature.

Par l'attention, nous découvrons les faits; par la comparaison, nous saisissons leurs rapports; par le raisonnement, nous les réduisons en système.

Par l'attention, mais par une attention qui ne se lasse jamais et qu'on a si bien appelée une longue *patience*, se montrent enfin ces idées heureuses qui annoncent la présence du génie : par la comparaison, le génie prend de l'étendue; par le raisonnement, il acquiert de la profondeur.

Par l'attention qui concentre la sensibilité sur un seul point; par la comparaison qui la partage et qui n'est qu'une double attention; par le raisonnement qui la divise encore et qui n'est qu'une double comparaison, l'esprit devient donc une puissance : il agit, *il fait*; et comme il agit de trois manières différentes, et que de cette triple manière d'agir résultent les sciences dont s'honore le plus notre nature, nous refusera-t-on de conclure que l'ame, considérée comme un être intelligent, est une puissance qui se compose de trois puissances; qu'elle a trois pouvoirs, et qu'elle

n'en a que trois; qu'elle a trois facultés, et qu'elle n'en a que trois (*n*).

§ 2.

Mais j'entends les objections. Quoi! la *sensibilité* qui commence notre existence, la *mémoire* qui la continue, le *jugement* qui nous donne la connaissance des rapports, la *réflexion* qui nous fait rentrer au dedans de nous-mêmes, et l'*imagination*, la plus brillante et la plus féconde de nos facultés, ne seront plus des facultés! Quelles sont les prétentions de la philosophie? croit-elle, en divisant, en classant selon ses besoins, ou selon ses caprices, changer la nature des choses?

La philosophie répondra que, par la sensation, nous ne faisons pas, mais qu'il se fait en nous; que la sensibilité est une simple *capacité*, une propriété de notre ame, mais qu'elle n'est pas une *faculté*.

Que la mémoire, soit qu'on la considère comme une simple disposition au rappel ou des sensations ou des idées, soit qu'on la confonde avec les sensations ou avec les idées rappelées, est un produit de l'attention; et pour parler dans tous les systèmes, la mémoire est une *sensation continuée mais affaiblie*; elle est ce qui reste d'une sensation, ce qui reste après une sensation; elle est une sensation renouvelée, une idée renouvelée, un phénomène, enfin, inconnu dans ses causes, mais qui lui-même n'est ni cause ni faculté (*o*).

Que dans le jugement, pris pour une perception de rapport, nous n'agissons pas: nous avons agi, à la vérité, puisqu'il a fallu comparer; mais la perception du rapport vient après l'action; le travail de l'esprit est fini au moment où il aperçoit le rapport (*p*).

La philosophie ne niera pas sans doute, que la réflexion

et l'imagination ne soient des facultés, et même les facultés auxquelles nous devons le plus, tout ce qu'il y a de beautés et de richesses dans les arts, tout ce qu'il y a de profondeur dans les sciences; mais elle répondra que l'imagination, quel que soit l'éclat qui l'environne, n'est que la réflexion, lorsqu'elle combine des images (*q*); et que la réflexion, se composant elle-même de raisonnemens, de comparaisons, et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés.

L'entendement humain comprend donc trois facultés, et n'en comprend que trois : l'attention, la comparaison, le raisonnement.

§ 3.

Quels que soient les systèmes dont nous faisons l'étude, qu'ils soient l'ouvrage de la nature ou de l'homme, la connaissance que nous pouvons en acquérir se réduit à celle des principes et à celle de leurs conséquences : et, comme les conséquences se bornent à nous montrer ce qui était caché dans les principes, et que les principes sont donnés par la nature, il s'ensuit que l'esprit de l'homme ne jouit en aucune manière, de la puissance de créer. Il trouve les principes, et ne fait que découvrir les conséquences, c'est-à-dire, qu'il les aperçoit sous l'enveloppe qui les lui dérobaient.

L'esprit de l'homme ne crée donc pas. Mais respectons la langue : gardons-nous de lui enlever ses richesses, et de l'appauvrir par une sévérité que la raison et le goût ne sauraient nous pardonner.

Homère, Corneille, Newton, seront toujours des génies créateurs. Eh! qui pourrait ne pas voir des créations charmantes dans les fictions ingénieuses dont l'Arioste a rempli son poème? et Platon, et Mallebranche n'étaient-ils pas doués d'une imagination créatrice? trop créatrice, peut-

être. La philosophie, qui n'eût jamais, la première, employé ce langage, se charge de le justifier.

Qui le croirait? c'est aux mathématiques qu'elle s'adresse pour trouver le motif de ces expressions, sans doute exagérées : c'est la science qui force les facultés de l'esprit à se montrer dans toute leur rectitude, qu'elle interroge pour connaître la nature des effets qu'elles produisent.

Tous les procédés mathématiques se réduisent à trois, que leur simplicité rend aussi sûrs que faciles à imiter.

Ces procédés sont l'addition, la soustraction et la substitution. Ils sont un *type* qu'on ne doit jamais perdre de vue.

Le raisonnement, en effet, qui ne serait pas un calcul, ne serait pas un raisonnement : ce serait un assemblage d'idées incohérentes, ou de mots disposés au hasard.

Il faut donc que le raisonnement, pour mériter ce nom, prenne quelqu'une des formes qui correspondent aux procédés suivis par les mathématiciens. Je vais en présenter trois exemples. Vous me pardonnerez de ne pas les choisir dans les auteurs classiques, quoique ce soit dans leurs ouvrages qu'on trouve les plus beaux modèles du raisonnement. J'ai pensé qu'il ne serait pas mal de les prendre un peu techniques, un peu scolastiques même. Ils resteront plus facilement dans la mémoire.

Premier exemple : Pascal, encore enfant, sait l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre; donc il sait les mathématiques. *Addition*. On voit que le seul mot, *mathématiques*, équivaut à la réunion des trois mots *arithmétique*, *géométrie*, *algèbre*; il en est la somme.

Deuxième exemple : Pascal sait les mathématiques; donc il sait l'arithmétique. *Soustraction*. Ici, d'une somme totale, les mathématiques, nous retranchons une somme partielle; ou, si vous l'aimez mieux, de l'idée composée *mathématiques*, nous retranchons l'idée moins composée, *arithmétique*.

Troisième exemple : Pascal connaît la géométrie; il connaît donc cette science dont Euclide nous a le premier donné les élémens. *Substitution*. En effet, la science dont Euclide nous a le premier donné les élémens, et la géométrie, sont une seule et même chose.

Lisez Virgile, Cicéron, Bossuet, La Fontaine, La Bruyère; lisez tous les grands auteurs; lisez les plus médiocres, les plus mauvais, si vous pouvez : vous ne trouverez jamais dans leurs *raisonnemens*, je ne dis pas dans leurs *écrits*, que les trois formes correspondantes aux trois procédés des mathématiciens, parce qu'il est impossible à l'esprit humain, quand il raisonne, d'aller autrement que par compositions, ou par décompositions, ou par simples substitutions.

Maintenant, laquelle de ces trois formes pourra mériter au génie le nom de créateur?

La substitution? mais la substitution ne faisant que mettre une expression en place d'une autre, et montrer sous d'autres termes ce qu'on savait déjà, sur quel fondement lui accorderait-on la prérogative de faire quelque chose de rien?

La soustraction? mais si la soustraction, si l'art des déductions peut annoncer une grande sagacité, une grande justesse d'esprit, jamais on n'honorera du nom de *créateur*, un talent qui se borne à nous faire apercevoir une idée qui déjà existait dans une autre idée.

Reste la troisième forme, celle qui unit ce qui était divisé, qui rassemble ce qui était épars, qui recueille cent beautés dispersées sur différens objets de la nature, pour en faire une beauté unique, un beau idéal; un tout préexistant, il est vrai, dans ses parties isolées, mais qui dans leur réunion, va nous offrir des combinaisons nouvelles et jusqu'alors inconnues. Les hommes, charmés et reconnaissans du plaisir que leur donnaient les auteurs de ces fic-

tions ingénieuses, ne crurent pouvoir les récompenser dignement, qu'en les proclamant des génies *créateurs*.

§ 4.

Volonté.

Il ne suffit pas à l'homme de connaître. L'homme veut être heureux, il lui est impossible de ne pas le vouloir; et, dans tous les momens de son existence, il tend vers le bonheur de toutes les puissances de son être.

Quand un besoin nous tourmente, quand la privation de l'objet que nous jugeons propre à nous délivrer du besoin se fait sentir avec force; alors surtout l'ame agit avec énergie : d'abord ce n'était qu'un léger malaise qui, sans porter le trouble au dedans de nous-mêmes, nous avertissait cependant de la nécessité d'un changement d'état : bientôt, c'est l'inquiétude qui commence à nous agiter, et qui va croissant d'un moment à l'autre; enfin, toutes les facultés entrent ensemble en action; toutes se dirigent à la fois vers cet objet dont la possession peut nous rendre le calme. L'attention se concentre tout entière sur son idée; la comparaison de sa privation avec le souvenir de sa jouissance en rend la privation plus douloureuse encore; et le raisonnement cherche tous les moyens de nous l'assurer.

Cette direction des facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin, c'est le *désir* (*r*).

Lorsque l'ame désire, elle juge qu'un seul objet peut satisfaire ses besoins; ou bien elle juge que plusieurs objets sont propres à les satisfaire. Dans ce dernier cas, il arrive souvent qu'elle prend une détermination, c'est-à-dire, que l'action des facultés qui se partageait entre deux ou plusieurs objets, cesse de se partager ainsi pour se por-

ter tout entière vers un seul : l'ame le choisit, elle le veut, elle le préfère (*s*).

Cette *préférence*, qui naît du *désir*, va elle-même donner naissance à une nouvelle faculté, sans laquelle il n'y aurait ni bien ni mal moral sur la terre, à la *liberté*.

S'il suffisait de nommer la liberté pour la faire connaître, cette leçon serait finie; car, après les déterminations libres de l'ame, viennent les mouvemens du corps qui exécutent ces déterminations; et les opérations du corps n'entrent pas dans le système des opérations de l'ame.

Mais, si rien ne paraît d'abord plus clair que la notion de la liberté; si les hommes les plus ignorans, si les enfans même font de ce mot une application ordinairement très-juste; quand le philosophe vient à s'interroger sur l'influence des plus légers motifs, sur la nature des causes et des effets; quand il se dit que tout a été prévu, que des lois immuables régissent l'univers; alors il hésite, partagé entre le sentiment qui lui crie qu'il est libre, et les argumens de sa raison qui semblent lui prouver que tout est soumis à la nécessité.

La liberté est d'une si haute importance dans les destinées de l'homme, qu'on nous saura gré peut-être de nous arrêter un instant sur cette faculté.

Mais j'ai besoin de prévenir une réflexion qu'on pourrait m'opposer.

La question de la liberté se prête à tant de considérations, et à des considérations si subtiles, qu'il serait très-possible que tout le monde ne se rendît pas aux argumens que je vais produire. Comment, en effet, dans une matière qui a tant divisé, et qui divise tant les hommes, théologiens et philosophes, anciens et modernes, individus et nations; comment se flatter de rallier tous les esprits, en les ramenant à une seule et même manière de voir? Si donc quelqu'un d'entre vous, Messieurs, n'était pas satisfait de

ce que je vais dire sur la liberté, il ne faudrait pas qu'il se crût en droit d'en rien inférer contre le système des facultés de l'ame, objet de cette leçon. Seulement il pourrait en conclure que l'article de la liberté est à refaire.

J'ai besoin de prévenir aussi que, dans ce que je vais dire sur la liberté, je prends l'homme tel qu'il est dans l'état actuel, et non tel qu'on peut le supposer dans un état antérieur. Je parle de l'homme sujet à l'ignorance, portant dans sa nature un penchant au mal comme au bien, et non d'une créature qui naîtrait avec une intelligence toute formée et une volonté toujours droite. Je parle des enfans d'Adam, et non d'Adam avant sa chute : mais commençons.

La condition de l'homme n'est pas de jouir d'un bonheur constant et inaltérable : il n'est pas destiné non plus à être toujours malheureux ; sa vie s'écoule dans une alternative de biens et de maux. Si ses vœux étaient exaucés, si ses désirs ne rencontraient jamais d'obstacle, il connaîtrait à peine le malheur : il se délivrerait bien vite des sensations pénibles, pour se livrer tout entier à celles qui lui font aimer l'existence.

L'homme *préfère* donc, comme nous l'avons observé, certaines sensations à d'autres sensations. De plusieurs manières d'être qu'il connaît, il recherche les unes, il écarte les autres.

C'est encore un fait, que souvent l'homme préfère ou choisit mal ; c'est-à-dire, qu'en comparant l'état qu'il a choisi à celui qu'il a rejeté et que sa mémoire lui rappelle, il juge préférable celui qu'il a rejeté, et qu'il souffre de l'avoir rejeté. Or, juger que l'état qu'on a rejeté est préférable à celui qu'on a choisi, et souffrir d'avoir mal choisi, c'est se *repentir*.

Ainsi donc, l'homme a le pouvoir de préférer, ou de choisir, ou de vouloir ; et il lui arrive ensuite quelquefois de se repentir.

Le repentir étant un sentiment pénible, c'est une conséquence que l'homme ne veuille pas s'y exposer : c'est donc une conséquence qu'instruit par ses fautes il examine, avant de préférer, lequel des deux états qui se présentent à lui peut être suivi du repentir, lequel peut en être exempt.

Le voilà donc qui *délibère*, qui compare les deux états, qui cherche à en prévoir les suites. Il ne suffit plus qu'un état se présente comme agréable, il faut qu'il n'entraîne pas après soi le repentir (*t*).

On voit donc qu'il y a deux manières de préférer, de choisir, de vouloir : l'une a lieu avant l'expérience du repentir, l'autre quand nous en avons éprouvé les tourmens.

Lorsque nous n'avons pas encore reçu les leçons de l'expérience, nous préférons, nous choisissons, nous voulons l'état agréable, puisqu'un état agréable ou qui nous agréé, ou que nous préférons, c'est la même chose.

Mais lorsque nous avons fait l'épreuve du repentir, lorsque nous savons qu'il peut être la suite d'une manière d'être agréable; alors cette manière d'être peut cesser d'être préférée, car elle peut cesser de paraître agréable. Cette manière d'être ne se présente pas seulement sous le rapport de plaisir, mais sous le rapport de plaisir qui peut être suivi de peine.

Si nous jugeons que la peine doit suivre le plaisir, et surtout si nous nous représentons cette peine comme très-vive, alors il pourra arriver, l'expérience l'atteste, que nous ne voudrions pas d'un tel plaisir. L'idée et la crainte de la peine feront rejeter un état qui eût été préféré sans cela; nous ne préférons pas ce que nous eussions préféré; nous ne voudrions pas ce que nous aurions voulu.

L'expérience du repentir fait donc que bien souvent nous ne préférons pas ce que nous eussions préféré sans cette expérience. Le repentir nous apprend à sacrifier un

plaisir présent par la crainte d'une douleur à venir, un bien présent par la crainte d'un mal futur.

Sacrifier le présent à l'avenir ; se priver d'un plaisir actuel par la considération des suites fâcheuses qu'il peut entraîner après lui ; préférer, ou vouloir, ou se déterminer, après délibération, est une manière de préférer, ou de vouloir, qui prend un nom particulier. Nous appelons cette manière de vouloir *liberté*.

La liberté est donc le *pouvoir de vouloir, ou de ne pas vouloir, après délibération (u)* ; et comme l'expérience nous atteste que dans beaucoup de circonstances nous voulons en effet, ou nous ne voulons pas, après avoir délibéré, il faut bien que nous ayons le pouvoir d'agir ainsi ; et par conséquent il est prouvé que nous sommes libres (*v*).

La liberté n'est pas un choix aveugle, il est éclairé par les lumières de l'expérience : ce n'est pas un choix sans raison, puisque c'est pour éviter un mal ou pour obtenir un bien, que nous faisons le sacrifice du présent au futur, ou, d'autres fois, du futur au présent.

Comme la volonté modifiée par l'expérience donne naissance à la liberté, la liberté produit elle-même la *moralité* ; et ce nouveau caractère (je ne dis pas cette nouvelle faculté) fait prendre à la liberté, telle que nous venons d'en déterminer l'idée, le nom de *liberté morale*, c'est-à-dire, de liberté qui engendre la moralité.

Le sacrifice que nous faisons d'un plaisir présent, dans l'espoir d'un avenir plus heureux, se rapporte uniquement et exclusivement à notre bien-être, ou il a pour objet le bien-être des autres. Je sacrifie le plaisir présent que j'aurais de manger encore, par la crainte d'un dérangement de santé, ou pour secourir un malheureux. Dans ce dernier cas, il y a une bonté morale dans mon action.

Pareillement, si je reçois un service à condition de quelque retour, si je m'engage à payer un service par un ser-

vice, je puis, oubliant ma promesse, prendre le parti de l'ingratitude et de la mauvaise foi, parce qu'il peut m'en coûter pour être fidèle à ma parole; mais je puis aussi sacrifier l'avantage présent qui me reviendrait de mon indigne procédé, au tort que je ferais. Dans la première supposition, ma conduite est moralement mauvaise; elle est moralement bonne dans la seconde.

D'où il suit que la moralité et l'égoïsme sont deux contraires. L'homme moral se souvient qu'il a des frères; l'égoïste, s'il y a de tels hommes, ne connaît que son vil moi; l'humanité lui est étrangère; ce mot n'est qu'un vain son qui ne retentit jamais dans son cœur.

Ce caractère de moralité, ou d'égoïsme, qui modifie la liberté, reçoit une infinité de noms qui en expriment autant de nuances différentes: c'est la bonté, la générosité, la reconnaissance, etc., et leurs contraires.

Ce qui constitue proprement la moralité, c'est la fin que se propose l'agent libre; c'est-à-dire, le bonheur de ses semblables; et quelquefois aussi d'autres motifs, comme celui de ne pas blesser la dignité de notre nature, de nous conformer à l'ordre, de nous soumettre à la volonté du Créateur; en un mot, un motif que la raison approuve, et qui soit étranger à notre intérêt personnel.

Pour en revenir à notre système, nous réunirons, sous le mot *volonté*, le désir, la préférence et la liberté; comme sous le mot *entendement*, nous avons réuni l'attention, la comparaison et le raisonnement.

Il ne nous manquera rien si nous réunissons encore l'entendement et la volonté sous le mot *pensée*.

§ 5.

Ainsi, la *pensée* ou la faculté de penser, comprend l'entendement et la volonté (*w*).

L'*entendement* comprend l'attention, la comparaison et le raisonnement. La *volonté* comprend le désir, la préférence et la liberté.

La liberté naît de la préférence, la préférence du désir : le désir est la direction des facultés de l'entendement qui naissent les unes des autres, le raisonnement de la comparaison, et la comparaison de l'attention.

Par conséquent, il est prouvé que la pensée ou la faculté de penser, qui embrasse toutes les facultés de l'ame, dérive de l'attention, c'est-à-dire, du pouvoir que nous avons de concentrer notre activité et notre sensibilité sur un seul objet, pour les distribuer ensuite sur plusieurs.

Remarquez une sorte de correspondance, une analogie même assez sensible, entre les facultés de l'entendement et celles de la volonté. Ces facultés mises en regard, vous offrent l'attention d'un côté, et le désir de l'autre ; la comparaison et la préférence, le raisonnement et la liberté.

Comme l'attention est la concentration de l'activité de l'ame sur un objet, afin d'en acquérir l'idée ; le désir est la concentration de cette même activité sur un objet, afin d'en obtenir la jouissance.

La comparaison est le rapprochement de deux objets : la préférence est le choix entre deux objets qu'on vient de comparer.

Le raisonnement et la liberté ne présentent peut-être pas la même analogie ; cependant, en quoi consiste un acte de liberté ? n'est-il pas une détermination prise, après en avoir *calculé*, pour ainsi dire, les avantages et les inconvénients ? et la conclusion d'un raisonnement, n'est-elle pas le résultat de deux comparaisons, ou d'une sorte de *balancement* entre deux propositions (*x*) ?

Tel nous a paru le système des facultés de l'ame.

Par un heureux emploi de celles qui forment l'entendement, Newton découvrit les lois de l'univers. Par le bon

usage de celles qui se rapportent à la volonté, Socrate trouva la sagesse.

Science, sagesse ! ces deux mots ont été synonymes dans quelques langues anciennes : pourquoi ne le sont-ils pas dans toutes les langues du monde ?

§ 6.

Il se trouve, par un rare bonheur, que presque tous les mots qui servent à désigner les facultés de l'âme, sont, en quelque sorte, une image fidèle de ces facultés. Examinez-les tous, les uns après les autres, depuis le mot *attention* jusqu'au mot *pensée* ; vous verrez, qu'à l'exception du mot *désir* qui ne rappelle rien, et du mot *entendement* qui semble manquer de justesse, ils peignent tous ce qu'ils expriment. *Attention* vient de *tendere ad*, tendre vers : liberté, de *libra*, balance : penser, d'après l'étymologie, c'est *peser* : raisonner, c'est *compter*, etc.

Le mot *entendement* est pris, par métaphore, de l'organe de l'ouïe, pour lequel nous avons, en français, les deux mots, *écouter* et *entendre* ; *écouter*, qui représente cet organe dans un état actif, et *entendre*, qui le suppose dans un état passif.

Entendement a donc un vice d'origine, qui m'avait presque décidé à ne pas l'admettre dans le sens actif, et à lui préférer le mot *pensée*. Mais ce dernier mot aurait eu l'inconvénient de s'appliquer, d'un côté, à la réunion de toutes les facultés de l'âme, et de l'autre, d'être restreint à trois facultés. Cet inconvénient est-il bien grave ? est-il assez grave pour nous avoir autorisés à l'emploi d'un mot qui manque de justesse, surtout quand nous n'avons pas craint de faire signifier au mot *volonté*, deux choses différentes ; l'une, la réunion du désir, de la préférence et de la liberté ; l'autre, la simple préférence ?

J'ai cédé à l'usage consacré par les plus grands métaphysiciens, et j'ai peut-être mal fait; car l'usage ne devrait jamais prévaloir contre la raison, surtout en philosophie; aussi, dans nos discours, *pensée, faculté de penser, entendement*, exprimeront-ils, pour l'ordinaire, une seule et même chose.

Remarquons ici, et tâchons de ne pas l'oublier, que presque tous les mots qui désignent les facultés de l'âme, servent aussi à désigner le produit de ces facultés, et qu'ainsi ils ont une double acception.

Entendement signifie, tantôt la réunion des trois facultés auxquelles nous devons nos idées, et tantôt la réunion de toutes nos idées. Dans ce dernier sens on lui donne plus communément le nom d'*intelligence*.

Pensée désigne l'action de toutes nos facultés, et l'action de chacune de nos facultés : on fait encore ce mot synonyme d'*idée* : c'est ainsi qu'en lisant un passage de Buffon ou de Bossuet, on s'écrie : voilà une belle *pensée*, une *idée* sublime!

Il en est de même des mots *comparaison* et *raisonnement*, qui, outre les facultés dont ils sont les noms, se prennent souvent, la comparaison, pour la perception d'un rapport simple, et le raisonnement pour la perception d'un rapport composé; ou, comme dit Mallebranche, d'un rapport de rapports, d'un rapport entre deux ou plusieurs autres rapports. Il en est encore de même des mots *désir* et *volonté*. Le *désir*, dans le langage de plusieurs philosophes, est le *simple sentiment* que nous fait éprouver la privation d'un objet. La *volonté*, suivant d'autres, est la liberté elle-même.

Voilà autant d'exemples de la diversité d'acceptions, dont un seul et même mot est susceptible; et il faut bien prendre garde de confondre ces acceptions.

SECTION III.

NATURE, ORIGINES, CAUSES ET FORMATION DES IDÉES.

§ 1^{er}.

Lorsqu'un enfant, après avoir examiné à plusieurs reprises la forme des lettres de l'alphabet, est parvenu à graver nettement leur image dans son cerveau, et à les bien distinguer les unes des autres, nous disons qu'il les connaît, qu'il en a *idée*.

Auparavant, il *voyait* sans doute tous ces caractères, puisqu'ils frappaient son organe; mais il n'en *discernait* aucun. C'est en arrêtant ses regards, d'abord sur une lettre, puis sur une autre : c'est en les arrêtant plus particulièrement, et plus long-temps, sur celles qui, par leur ressemblance, tendent à se confondre, qu'il surmonte enfin une difficulté, que nous saurions mieux apprécier, si les longues habitudes de notre esprit ne nous empêchaient de nous reporter à un âge où nous n'avions encore contracté aucune habitude.

Celui qui veut apprendre la musique aura une *idée* des différens signes qu'elle emploie, lorsqu'il ne confondra pas les blanches, les rondes et les noires; lorsque, familiarisé avec les diverses configurations et les diverses positions des clefs, il ne prendra pas une tonique pour une seconde, pour une tierce, ou pour toute autre intonation.

Le botaniste a *idée* des plantes d'un pays, si, d'une première vue, il peut en indiquer le caractère distinctif.

Le métaphysicien aura une *idée* des différentes opérations de l'entendement, lorsqu'il saura les séparer des opérations

de la volonté, et de tout ce qui n'appartient pas à l'activité de l'ame ; lorsque, par une analyse, d'abord lente, afin qu'elle soit plus sûre, mais bientôt facile et rapide, il aura appris à saisir la nuance souvent fugitive qui les différencie.

J'aurai moi-même une *idée* de l'idée, si je puis vous la faire remarquer au milieu de tous les phénomènes de l'intelligence qu'on a confondus avec elle, et si je vous la montre par son caractère propre.

Celui-là eut une *idée* heureuse, qui, dans le mouvement des corps célestes, aperçut la combinaison de deux mouvemens. Cette idée fut le germe de la théorie des forces centrales.

Celui-là eut une *idée* bien plus heureuse, qui, dans un pouvoir absolu, que tout faisait juger indivisible, sut démêler le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Cette idée est le fondement de l'ordre social.

Il est une *idée* qui s'élève au-dessus de toutes les idées, et qui élève l'humanité au-dessus d'elle-même. Quoiqu'un instinct universel la suggère immédiatement, il fallait une raison plus qu'ordinaire pour la dégager de tout ce qui pouvait l'altérer ou l'obscurcir. Des sages dirent : *Tout se fait dans la nature par des agens qui meuvent, et qui sont mus à leur tour : il faut donc qu'il existe un premier moteur immobile.* Alors, la puissance et l'intelligence furent ôtées à la matière, pour être rendues à celui qui dispose de la matière.

Les philosophes de la Grèce cherchaient le premier principe des choses dans tous les élémens, dans l'eau, dans l'air, dans le feu ; ils le cherchaient dans les nombres, dans l'harmonie. La raison d'Anaxagore et celle de Socrate, démontrèrent qu'il devait avoir une existence indépendante de tout ce qui entre dans la composition du monde. Tant qu'on avait identifié le premier principe avec la nature, on n'avait de Dieu, qu'un sentiment confus ; ce sentiment devint une *idée*, du moment qu'on les eut séparés.

Ne nous laissons pas de multiplier les exemples. Galilée vit, le premier, que le mouvement d'un corps qui tombe, diffère de celui d'un corps qui avance d'un mouvement uniforme, et qu'il suit d'autres lois. La physique fut enrichie d'une nouvelle *idée*.

Descartes distingua, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, la pensée, de l'étendue; il eut une *idée* plus juste de ces deux attributs.

Newton démêla sept rayons dans un seul rayon. Depuis cette découverte, nous avons des *idées* beaucoup plus exactes sur la nature de la lumière.

Il y a donc autant d'*idées* dans l'esprit d'un homme, qu'il peut distinguer de qualités, de rapports, de points de vue dans les êtres. Celui qui confond tout, est sans *idées*; il ne sait rien : celui qui démêle jusqu'aux plus petites nuances a un grand nombre d'*idées*; il sait beaucoup; ce qui ne veut pas dire toujours, qu'il soit le mieux instruit; car, il y a des *idées* futiles, stériles, méprisables, abjectes; comme il y en a de grandes, de fécondes, de nobles, de sublimes.

Démêler, discerner, distinguer, apercevoir, connaître acquérir et avoir des *idées*, sont autant d'expressions qui, au fond, désignent une seule et même chose.

Et, comme il est évident, d'un côté, qu'on ne pourrait rien démêler, rien discerner, rien connaître, si l'on ne sentait pas; et, d'un autre côté, que ce n'est que parce que nous sentons que nous sommes avertis de notre propre existence, de celle des objets extérieurs, de leurs qualités et de leurs rapports, soit entre eux, soit avec nous; il s'ensuit que c'est dans le sentiment même que nous devons chercher l'*idée*; il s'ensuit que l'*idée* n'est autre chose qu'un *sentiment* démêlé d'avec d'autres *sentimens*, un *sentiment* distingué de tout autre *sentiment*, un *sentiment* distinct.

§ 2.

En examinant attentivement les diverses affections comprises sous le mot *sentir*, on ne tardera pas à s'apercevoir, que plusieurs de ces affections diffèrent à un tel point les unes des autres, qu'on dirait qu'elles sont d'une nature contraire.

En les examinant plus attentivement encore, on parviendra à les compter; et l'on s'assurera qu'elles sont au nombre de quatre.

Observons d'abord la première, la seule que d'ordinaire admettent les philosophes.

1° Lorsqu'un objet agit sur nos sens, le mouvement reçu se communique au cerveau; et, aussitôt, à la suite de ce mouvement du cerveau, l'ame sent, elle éprouve un sentiment. L'ame sent par la *vue*, par l'*ouïe*, par l'*odorat*, par le *goût* et par le *toucher*, toutes les fois que l'action des objets remue ces organes.

Or, cette première manière de sentir doit être considérée sous deux points de vue. Les cinq subdivisions que nous venons de remarquer ont chacune un caractère qui leur appartient en propre; et toutes ont de commun, qu'en même temps, qu'elles avertissent l'ame de leur présence, elles l'avertissent aussi de son existence.

Sous le premier point de vue, elles semblent n'avoir entre elles aucun rapport. Aucune analogie, en effet, ne conduira jamais, d'un son à une odeur, ni d'une odeur à une couleur. Aussi, les a-t-on désignées par cinq noms particuliers, *son*, *saveur*, *odeur*, *couleur*, *toucher*.

Mais comme, d'un autre côté, ces cinq espèces de modifications sont toutes senties par l'ame, et que l'ame, lorsqu'elle les éprouve, ne peut pas ne pas se sentir elle-même, si nous prenons ces modifications parce qu'elles ont ainsi de commun, savoir, d'affecter l'ame, et de lui donner le

sentiment de sa propre existence , alors , un seul nom devra nous suffire ; car , on ne multiplie les signes que pour marquer les différences ; et , afin d'exprimer que dans toutes les modifications qui nous viennent par cinq sens différens , et dans chacune de ces modifications , l'ame reconnaît toujours une même chose , le *soi* , le *moi* , nous dirons qu'elle a *conscience* d'elle-même. Par la conscience , l'ame sait , ou sent qu'elle est , et comment elle est. *Mens est sui conscia* , comme dit le latin plus heureusement que le français.

Ce sentiment du *moi* se trouve nécessairement dans toutes les affections de l'ame , dans toutes ses manières de sentir ; et nous n'aurions pas fait ici l'observation expresse qu'il est inséparable de la première de ces manières de sentir , si les philosophes ne semblaient l'avoir trop souvent oublié.

Les cinq espèces de modifications , ou les cinq espèces de sentimens dont nous venons de parler , n'ayant lieu qu'à la suite de quelque impression faite sur les *sens* , nous les appellerons *sentimens-sensations* , ou , plus brièvement , *sensations* (*).

Ainsi , tout sentiment de l'ame , produit par l'action des objets extérieurs sur quelque partie de notre corps , voilà la *sensation* : c'est la première manière de sentir que nous remarquons ; et c'est de cette manière de sentir que nous allons voir naître les premières idées.

L'ame ne peut pas sentir , et demeurer oisive ; car le sentiment , par la manière agréable ou pénible dont il l'affecte , provoque nécessairement son action. Elle ne peut pas recevoir indifféremment des modifications qui font son bien ou son mal ; elle est intéressée à les étudier pour les connaître , pour se soustraire aux unes , pour se livrer aux

(*) La signification de ce mot s'étend jusqu'aux affections qui proviennent des mouvemens opérés dans les parties intérieures du corps , sans l'intervention des objets extérieurs , telles que la faim , la soif , etc.

autres; et, afin de le dire avec plus d'énergie : l'activité de l'ame pénétré dans la passivité de l'ame, pour porter le mouvement au sein du repos, l'ordre au sein de la confusion, la lumière au sein des ténèbres.

Or, l'activité se concentrant d'abord tout entière dans l'attention, il ne se peut pas qu'elle ne concentre en même temps la sensibilité. Alors, du milieu des sensations, dont l'assemblage désordonné présentait l'image du chaos, s'élève une sensation unique qui domine sur toutes les autres. L'ame la remarque : elle l'étudie : elle apprend à la connaître, et à la reconnaître. Ce n'est plus une simple sensation qui l'affecte; c'est une idée qui l'éclaire. Un second acte d'attention va faire naître une seconde idée; un troisième, une autre encore; et l'intelligence, ou plutôt cette portion de l'intelligence qui tient aux sensations, ira toujours croissant, tant que la source des sensations ne sera pas tarie, tant que les forces de l'esprit ne seront pas épuisées.

Ajoutons quelques développemens : disons comment, dans le principe, l'ame exerce son activité.

L'attention, pour produire tous ses effets, a besoin aujourd'hui d'un profond recueillement, du silence des sens, et souvent même de l'absence des objets dont elle s'occupe. Mais, dans les commencemens de la vie où aucun souvenir n'existe, l'attention ne peut agir que sur des sensations actuelles, et, par la direction des organes, sur les objets auxquels nous les devons.

Parmi les objets dont l'enfant reçoit des sensations, parmi les couleurs qu'il voit, il y en a qui appellent, en quelque sorte, le regard, qui l'attirent. Il y en a aussi sur lesquels ses yeux se trouvent dirigés fortuitement. L'enfant se sent regardant, avant d'avoir eu l'intention de regarder. Il ne tardera pas à sentir qu'il peut regarder volontairement : il sentira aussi la différence du regard à la simple

vue ; car, l'enfant qui veut voir sa mère, ne la voit pas si elle est absente ; il ne la voit pas dans les ténèbres : au lieu que, lorsqu'elle est devant ses yeux, il la regarde, s'il veut la regarder. L'enfant dispose de lui-même, pour regarder ; il ne dispose pas de l'objet, pour voir. Sans doute, il ne fait pas explicitement, entre regarder et voir, ces distinctions qui ont échappé à tant de philosophes ; mais il est impossible qu'il ne sente pas confusément qu'il n'a que la simple capacité de voir, et qu'il a le pouvoir de regarder, puisque l'expérience ne cesse de le lui dire.

Dès que l'enfant se sent un tel pouvoir, il donne, ou il peut donner, son attention à tous les objets qui sont à sa portée. Il donne son attention par les yeux ; et les couleurs se séparent, non seulement des sensations qui lui viennent par les autres sens ; elles se séparent entre elles. Il donne son attention par l'oreille ; et il apprend à distinguer un bruit d'un autre bruit, à démêler plusieurs sons, dans un son qui d'abord paraissait unique. Il donne son attention par le toucher ; et il se fait des idées des formes, des figures, du poli, du raboteux, du froid, du chaud, etc.

C'est ainsi, qu'après avoir d'abord appliqué les organes à son insu, et sans les diriger lui-même, il les dirige et les applique volontairement sur toutes les qualités des corps. C'est ainsi, qu'il parvient à éprouver des sensations distinctes, et qu'il acquiert des *idées sensibles*.

Les idées sensibles ont leur origine dans le sentiment-sensation, et leur cause dans l'attention qui s'exerce par le moyen des organes (y).

2° Mais les idées sensibles ne sont pas nos seules idées. La sensation n'est pas l'unique source d'où dérive l'intelligence.

En vertu de la seule manière de sentir produite par l'action des objets extérieurs, pourrions-nous connaître autre chose que ces objets et leurs diverses qualités ? d'où nous

viendrait l'idée des facultés de l'ame? d'où nous viendraient les idées de ressemblance, d'analogie, de cause et d'effet? aurions-nous les idées du bien et du mal moral?

Puisque les sensations sont insuffisantes pour rendre raison de l'intelligence, telle que nous la possédons, il faut que notre ame soit susceptible de quelque manière de sentir, différente de celle qui lui vient de la seule impression des objets extérieurs; de quelque manière de sentir, autre que celles d'où naissent les idées sensibles: il faut que nous éprouvions des sentimens autres que les sentimens-sensations.

Et d'abord, l'ame ne pouvant passer des pures sensations aux idées sensibles qu'autant qu'elle agit sur les sensations, elle doit nécessairement avoir le sentiment de son action; car, l'ame ne peut pas agir et ne pas sentir qu'elle agit: or, cette nouvelle manière de sentir semble n'avoir rien de commun avec les sensations. Qui pourrait confondre ce que l'ame éprouve par l'exercice de ces facultés, avec ce qu'elle éprouve par l'impression des objets sur les organes du corps? le plaisir de la pensée, avec celui que donne la satisfaction d'un besoin physique? le ravissement d'Archimède qui résout un problème, avec la grossière volupté d'Apicius, lorsqu'il dévore une hure de sanglier?

Le sentiment que l'ame éprouve par l'action de ses facultés, n'est pas toujours le même. Il subit toutes les vicissitudes des facultés; fort et vif, dans les momens de leur exaltation; languissant et faible, lorsqu'elles tombent dans le repos, ou dans un calme voisin du repos; car il est à présumer qu'il n'y a jamais cessation absolue d'action dans notre ame: elle veille, elle agit, jusque dans le sommeil du corps; elle agit tant qu'elle désire; et la vie n'est-elle pas un désir continuel?

Nous ne sommes donc jamais privés du sentiment de l'action des facultés de l'ame; ou, du moins, il doit être

très-rare que ce sentiment nous abandonne, et qu'il s'éteigne tout-à-fait.

Mais il ne suffit pas d'avoir le sentiment des facultés pour les connaître, pour les distinguer les unes des autres, pour en avoir idée.

Comme le sentiment, produit par l'action des objets extérieurs, n'aurait pu se changer en idée sensible, si l'ame l'avait éprouvé d'une manière toute passive, et si son activité ne se fût mise promptement en exercice; de même le sentiment, qui naît de l'action des facultés, ne pourra jamais devenir l'idée de ces facultés, si l'activité de l'ame ne se porte sur ce sentiment, pour l'observer, pour l'étudier; si l'ame, après s'être laissé entraîner au dehors par l'attrait des causes de ses sensations, ne rentre en elle-même pour s'interroger sur ce qu'elle éprouve, sur ce qu'elle fait, sur toutes les manières dont elle est effectuée, sur toutes les manières dont elle agit.

Nous ne sommes pas dans une position aussi favorable, pour acquérir les idées des facultés de l'ame, que pour acquérir les idées sensibles. D'un côté, l'attention aidée par les organes agit sans effort; de l'autre, il faut nous faire violence, lutter contre un penchant qui nous porte vers les objets extérieurs; et, sans secours, par l'ordre seul de la volonté, appliquer l'attention au sentiment de l'attention, et l'ame à l'ame.

Aussi, tous les hommes ont-ils les mêmes idées sensibles. Pour tous, le ciel est parsemé d'étoiles, la terre est couverte d'arbres, d'animaux, et d'une multitude innombrable d'objets; tandis qu'un très-petit nombre de philosophes ont cherché à connaître leur esprit, à se faire des idées de ses facultés, à se rendre compte de ses opérations. Et encore, combien leurs recherches ne laissent-elles pas à désirer.

Les idées des facultés de l'ame ont leur origine dans le sen-

timent de l'action de ces facultés, et leur cause dans l'attention qui s'exerce indépendamment des organes.

3^o Si les idées sensibles que nous acquérons successivement, et une à une, par la direction successive de nos organes sur les différentes qualités des corps, disparaissent à l'instant même que cette direction cesse, ou qu'elle change; si, pareillement, les idées que nous nous faisons des facultés de l'ame s'anéantissaient au moment qu'elles viennent de naître, il est évident que nous n'aurions jamais plusieurs idées à la fois; que nous serions toujours, et nécessairement, réduits à une idée unique; que nous nous trouverions dans l'impuissance de connaître l'objet le moins composé.

Les choses ne se passent pas ainsi dans notre esprit. Ce qu'une fois il a acquis, il ne le perd pas aussitôt : ses richesses ne se dissipent pas à mesure qu'elles se forment; et la jouissance, loin de les user, les rend plus propres à de nouvelles jouissances.

Il est vrai que le plus grand nombre d'idées ne semblent naître que pour mourir. Le regard est quelquefois si superficiel, qu'à peine il effleure les objets. Souvent l'attention glisse avec tant de rapidité sur les sentimens, qu'on dirait qu'elle n'est pas avertie de leur présence. Des impressions aussi faibles ne peuvent rien laisser après elles. Mais, si l'organe se tient long-temps fixé sur un seul point; si l'attention, par la vivacité même de l'impression, ou par l'ordre de la volonté, s'arrête sur un seul sentiment, alors, ce qu'on a éprouvé ne s'évanouit pas aussitôt. L'expérience nous apprend qu'il en reste des traces durable. Les idées que donne une attention légère et distraite, sont comme des images réfléchies par le miroir qui disparaissent avec l'objet; celles, au contraire, que donne une forte, une longue attention, sont des caractères gravés sur le marbre, dont l'empreinte résiste au temps.

Puisque nous sommes doués de mémoire, nous ne pouvons pas être bornés à l'idée que l'attention fait sortir du sentiment actuel. Nous avons, tout à la fois, et l'idée nouvelle qui survient, et un nombre d'idées proportionné à la capacité de la mémoire.

Ce nombre paraît d'abord indéfini, quand on s'occupe d'un objet vaste devenu familier; mais, si l'on veut ne tenir compte que des idées bien distinctement perçues, on le trouvera prodigieusement restreint. Au reste, chacun peut consulter son expérience; et je ne prétends pas déterminer une quantité qui varie suivant la différence des esprits. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est qu'il n'est aucun homme dont l'intelligence n'embrasse simultanément plusieurs idées, plus ou moins distinctes, plus ou moins confuses.

Or, lorsque nous avons plusieurs idées à la fois, il se produit en nous une manière de sentir particulière. Nous sentons, entre ces idées, des ressemblances, des différences, des rapports. Nous appellerons cette manière de sentir, qui nous est commune à tous, *sentiment de rapport*, ou *sentiment-rapport*.

Et l'on voit que ces sentimens-rapports, résultant du rapprochement des idées, doivent être infiniment plus nombreux que les sentimens-sensations, ou que les sentimens qui naissent de l'action des facultés. La plus légère connaissance de la théorie des combinaisons suffit pour en convaincre.

Il règnera donc une extrême confusion parmi cette multitude de rapports dont nous avons le sentiment, si l'ame, pour les démêler, ne se conduit à peu près comme elle s'est conduite pour démêler ce qu'elle avait d'abord senti, c'est-à-dire, si elle n'applique son activité à sa troisième manière de sentir, comme elle l'a appliquée à la première et à la seconde : mais, au lieu que, pour changer en idées

les sentimens-sensations, et les sentimens qui proviennent de l'action de ses facultés, il lui a suffi de la simple attention, elle aura, de plus, besoin d'une attention double, ou de la comparaison, pour changer les sentimens de rapport en idées de rapport.

Les idées de rapport ont leur origine dans les sentimens de rapport. Elles ont leur cause dans l'attention et la comparaison.

4^o Il est une quatrième manière de sentir, qui paraît différer des trois que nous venons de remarquer, plus encore que celles-ci ne diffèrent entre elles.

Un homme d'honneur (je parle dans l'opinion ou dans les préjugés de l'Europe) un homme d'honneur se sent frappé. Jusque-là, c'est une sensation qu'il reçoit, et une idée sensible qui en résulte : mais, s'il vient à s'apercevoir qu'on a eu l'intention de l'insulter en le frappant, quel changement soudain ! le sang bouillonne dans les veines : la vie n'a plus de prix ; il faut la sacrifier pour venger le plus ignominieux des outrages.

Lorsque nous apercevons, ou seulement lorsque nous supposons, une intention dans l'agent extérieur, aussitôt, au sentiment-sensation qu'il produit en nous, se joint un nouveau sentiment qui semble n'avoir rien de commun avec le sentiment-sensation. Aussi, prend-il un autre nom. On l'appelle *sentiment-moral* ; et on l'appelle ainsi, parce que ce sentiment est produit en nous, par un agent *moral*, c'est-à-dire, par un être qui agit sur nous, ou sur nos semblables, qui nous fait du bien ou du mal, à nous, ou à nos semblables, avec intention et avec une volonté libre. Nous sommes fondés, en effet, à juger qu'il y a de la *moralité* dans un acte, lorsqu'il est fait avec une volonté libre. Car, où il y a *liberté*, il y a *imputabilité* ; il y a *mérite*, ou *démérite*. Il y a donc *moralité*.

Dès ce moment, naissent au fond du cœur de l'homme,

les sentimens du juste, de l'injuste, de l'honnête, les sentimens de générosité, de délicatesse, etc.

Les hommes vivant en société, et agissant continuellement les uns sur les autres, il est peu de circonstances dans la vie où ils n'éprouvent quelque sentiment *moral* : et il n'est pas toujours facile de démêler ces sentimens, de s'en faire des idées. Si quelquefois, il suffit d'un seul acte d'attention, plus souvent on a besoin de comparaisons, de raisonnemens, et même de raisonnemens très-multipliés, très-étendus, quoique très-rapides. En général, il faut de longues observations, une grande expérience; une grande finesse d'esprit, pour connaître le cœur humain. Ce n'est pas trop du génie de La Bruyère ou de Molière pour en sonder les replis, pour en pénétrer les profondeurs.

Les idées morales ont leur origine dans le sentiment-moral, et leur cause dans l'action de toutes les facultés de l'entendement.

L'ame a donc quatre manières de sentir : elle tient de la nature quatre espèces de sentimens différens, *sentiment-sensation, sentiment de l'action de ses facultés, sentiment-rapport, sentiment-moral*; d'où son activité fait sortir quatre espèces d'idées, *idées sensibles, idées de ses facultés, idées de rapport, idées morales.*

Toutes ces idées sont intellectuelles; c'est-à-dire, qu'elles concourent toutes à former notre intelligence. Cependant, les philosophes semblent avoir réservé plus particulièrement le nom d'*idées intellectuelles*, aux idées des facultés de l'ame, et aux idées de rapport. Rien ne nous empêche d'adopter ce langage; et nous dirons, en gagnant en précision, ou plutôt en concision, que toutes nos idées, considérées sous le point de vue de leur formation, sont, ou *sensibles*, ou *intellectuelles*; ou *morales*.

Rapprochons, en finissant, des vérités qui sortent des observations les plus simples, et que la philosophie s'étonne peut-être d'entendre aujourd'hui pour la première fois.

Les *idées sensibles* ont leur *origine* dans le sentiment-sensation, et leur *cause* dans l'attention.

Les *idées des facultés de l'ame* ont leur *origine* dans le sentiment de l'action de ces facultés, et leur *cause* aussi dans l'attention.

Les *idées de rapport* ont leur *origine* dans le sentiment de rapport, et leur *cause* dans l'attention et la comparaison.

Les *idées morales* ont leur *origine* dans le sentiment-moral, et leur *cause*, ou dans l'attention, ou dans la comparaison, ou dans le raisonnement, ou dans l'action réunie de ces facultés.

Il faut donc se rendre à cette conclusion : qu'il existe quatre origines, et trois causes de nos idées : que toutes les idées ont leur origine dans le sentiment, et leur cause dans l'action des facultés de l'entendement.

§ 3.

Nous savons en quoi consiste la nature des idées. Nous savons où elles sont engagées, et comment on peut les dégager. Nous les trouverons facilement toutes les fois que nous voudrons nous en occuper, si nous les disposons avec ordre.

Mais, pour ordonner des idées, il faut les avoir : et on ne les a qu'autant qu'on les a faites. Il s'agit donc de faire nos idées, de réaliser l'intelligence. Jusqu'ici, vide et déserte, elle existe à peine : elle ne sera, que lorsque nous l'aurons peuplée d'idées, d'images, de souvenirs; que lorsque nous l'aurons enrichie, et comme remplie des trésors de la connaissance et de la vérité. Les sources et les causes de l'intelligence nous assurent qu'elle est possible. Les produits de ces sources, les effets de ces causes, lui donnent l'existence. Elle fera la gloire de celui qui la cultive, si, de bonne heure, il lui a confié les semences du beau et

du bon ; la honte de celui qui la néglige ou la déprave.

La philosophie a été placée devant l'esprit humain pour le défendre du mensonge et des préjugés, pour ne donner accès qu'aux idées vraies, aux notions éprouvées. A-t-elle toujours été fidèle à ses devoirs? n'a-t-elle jamais été complice de l'erreur? Ne confondons pas la philosophie avec les philosophes : disons plutôt, comment il nous semble que ceux-ci devraient s'y prendre lorsqu'ils veulent faire, ou refaire, ou vérifier les idées. Je me bornerai à un petit nombre de ces idées, et aux indications les plus sommaires.

Les corps : l'ame : Dieu. Comment l'ame se formera-t-elle une image des corps? comment pourra-t-elle se connaître elle-même? comment s'élèvera-t-elle jusqu'à l'être infini?

Puisqu'il est démontré que toutes les idées ont leur origine dans quelqu'une de nos manières de sentir, et leur cause dans l'action de quelque faculté de l'entendement, nous savons où se trouve la réponse à ces questions.

Et d'abord ; des sensations naissent les idées sensibles ; idées, qui nous montrent les *corps*, en nous montrant leurs qualités. Je n'ignore pas qu'il y a ici des difficultés réelles, dont on a donné des solutions plus ingénieuses que complètement satisfaisantes. Je dirai bientôt comment on devrait s'y prendre pour lever ces difficultés ; mais, pour le moment, je veux faire une observation qui pourrait nous échapper.

Parce que l'idée des corps nous vient des sensations, on a cru que les sensations suffisaient pour nous donner l'idée du spectacle de l'univers. L'univers est quelque chose de plus que l'assemblage ou la somme de tous les corps. Il est un concert d'éléments, un accord admirable de fins et de moyens, un immense système de proportions et de rapports de toute espèce.

Bornés aux *seules sensations*, et privés des *sentimens de rapport*, nous serions dans une ignorance invincible des

merveilles de la nature. Nous ne connaissons ni l'harmonie qu'on découvre dans l'organisation du plus petit insecte, ni l'harmonie qui éclate dans les sphères célestes.

La connaissance du monde physique repose donc sur deux bases, les *sensations* et les *sentimens de rapport* : elle exige aussi l'emploi de deux facultés de l'entendement, l'*attention* et la *comparaison*. Sans ces deux points d'appui, et sans ces deux leviers, l'ame ne pourrait s'élever ni aux idées de rapport, ni aux idées sensibles : elle ne connaîtrait ni l'ordre qui règne entre les objets extérieurs, ni aucun objet extérieur : elle existerait solitaire, au milieu des mondes qui remplissent les espaces.

Si, pour connaître les corps, il est nécessaire de *sentir*, connaissons-nous l'ame sans avoir recours au *sentiment*? Mais, quoi! ignorons-nous donc ce que c'est que l'ame? n'est-ce pas de l'ame que nous parlons; et aurions-nous tant de fois prononcé ce nom sans y attacher quelque idée?

Vous ne le pensez pas : vous ne sauriez le penser. Les mots dont nous nous sommes servis pour désigner les divers emplois de l'activité, et les divers modes de la sensibilité, ne sont pas vides de sens. Nous n'avons pas imaginé que nous étions *sensibles* et *actifs*; nous n'avons imaginé ni les *facultés de l'ame*, ni ses *différentes manières de sentir*. Ce sont des choses bien réelles; et, comme elles nous sont connues, l'ame elle-même nous est connue, ou du moins elle ne nous est pas tout-à-fait inconnue.

Il est vrai que l'ame est une substance incorporelle, immatérielle, inétendue, simple, spirituelle; mais la connaissance de la *spiritualité* de l'ame est une suite de celle de son activité et de sa sensibilité.

Une substance ne peut *comparer* qu'elle n'ait deux sentimens distincts, ou deux idées à la fois. Si la substance est étendue et composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées? seront-elles toutes deux

dans chaque partie, ou l'une dans une partie et l'autre dans l'autre? choisissez : il n'y a pas de milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, et par conséquent deux substances qui compareraient, deux âmes, deux *moi*, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties (z).

Vous ne pouvez échapper à la force de cette preuve : vous ne pouvez nier la simplicité, la spiritualité de l'âme, qu'en niant que vous ayez la faculté de comparer, ou qu'en admettant en vous-même, pluralité de *moi*, pluralité de *personnes*.

Il faut donc pour se faire une idée de l'âme, de *l'âme spirituelle*, chercher l'origine de cette idée dans le sentiment de l'action de ses facultés, et la cause dans le raisonnement.

Nous *sentons* l'action du principe pensant : nous *prouvons* sa simplicité, sa spiritualité.

Il nous sera peut-être également facile d'indiquer la manière dont nous nous élevons à l'idée de *Dieu* ; mais n'oubliez pas qu'il ne s'agit dans ces indications, ni de l'existence de Dieu, ni de l'existence de l'âme, ni de l'existence des corps ; et si, dans le peu que nous venons de dire sur l'âme, on trouvait une preuve de son existence, comme dans le peu que nous allons dire sur Dieu, une preuve de l'existence de Dieu, nous devrions nous en féliciter, sans doute ; mais ces preuves, destinées à nous mettre en possession des plus importantes de toutes les vérités, et qui, pour être dignement développées, veulent le génie abondant et sublime des Pascal et des Bossuet, ne sont ici qu'une chose accessoire. Il s'agit, en ce moment, de la formation des idées, non pas de leur formation complète, mais des éléments qu'il faut mettre en œuvre pour obtenir des idées sûres et inébranlables.

L'idée de *Dieu* sera à l'épreuve de toutes les attaques , si elle s'appuie sur le *sentiment*.

Or , là est son appui. Qui pourrait le nier ? qui pourrait en douter ?

Du *sentiment* de sa faiblesse et de sa dépendance, l'homme, par un raisonnement naturel, ne s'élèvera-t-il pas à l'idée de la souveraine indépendance et de la souveraine puissance ?

Du *sentiment* que produisent en lui, la régularité des lois de la nature et la marche calculée des astres, à l'idée d'un ordonnateur suprême ?

Du *sentiment* de ce qu'il fait lui-même, quand il dispose ses actions pour les conduire vers un but, à l'idée d'une intelligence infinie ?

Ces trois idées ne sont qu'une seule idée. Mais, comme cette idée unique part de trois sentimens divers, on a pu, en la considérant sous trois points de vue, en faire le moyen de trois argumens de l'existence de *Dieu*, distincts et séparés.

Le premier est pris dans la constitution même de *notre nature* ; le second sort du *spectacle de l'univers* ; le troisième est l'*argument des causes finales*.

Vous arriverez encore à l'idée de *Dieu*, et vous vous assurerez de son existence, par le *sentiment* du juste et de l'injuste, par la *conscience* du bien et du mal *moral* qui nous révèle un juge suprême.

Ainsi, la *sensibilité* humaine, tout entière, tend vers la *divinité*.

Aidée par les facultés de l'entendement, et convertie en *intelligence*, elle s'approche de la *Divinité*, elle la voit, elle y touche presque.

Terminons par une réflexion qui nous fera sentir combien nous avons reçu de moyens d'être heureux.

Plaisirs des sens, plaisirs de l'esprit, plaisirs du cœur : voilà, si nous savions en user, les biens que la nature a répandus avec profusion sur le chemin de la vie.

Et qu'on se garde de mettre en balance ceux qui viennent du corps, et ceux qui naissent du fond de l'ame.

Rapides et fugitifs, les plaisirs des sens ne laissent après eux que du vide; et tous les hommes s'en dégoûtent avec l'âge.

Les plaisirs de l'esprit ont un attrait toujours nouveau : l'ame est toujours jeune pour les goûter; et le temps, loin de les affaiblir, leur donne chaque jour plus de vivacité. Pithagore offre aux dieux une hécatombe, pour les remercier d'un *théorème* qui porte encore son nom. Keppler ne changerait pas ses *règles* contre la couronne des plus grands monarques. Est-il de jouissance au-dessus de telles jouissances?

Oui, messieurs, il en est de plus grandes. Quels que soient les ravissemens que fait éprouver la découverte de la vérité, il se peut que Newton, rassasié d'années et de gloire, Newton, qui avait décomposé la lumière et trouvé la loi de la pesanteur, se soit dit, en jetant un regard en arrière, *vanitas*; tandis que, le souvenir d'une bonne action suffit pour embellir les derniers jours de la plus extrême vieillesse, et nous accompagne jusque dans la tombe.

Combien s'abusent ceux qui placent la suprême félicité dans les sensations! ils peuvent connaître le plaisir : ils n'ont pas idée du bonheur.

NOTES.

(*a*, pag. 222.) Si, pour chacune de nos sensations, pour chacune de nos idées sensibles, pour chacune de nos volitions en tant que celles-ci produisent les mouvemens du corps, il y a un mouvement dans le cerveau, comme cela paraît vraisemblable, sans être pourtant démontré en rigueur; s'il y a dans le cerveau autant de mouvemens divers et distincts, qu'il y a d'actions ou de modifications de cette espèce dans l'âme : on pourrait demander si ce ne sont pas ces mouvemens du cerveau qui constituent eux-mêmes ces modifications de l'âme? D'où il résulterait que toutes nos volitions et toutes nos idées, de quelque nature qu'elles soient, ne seraient que des mouvemens, ou des modifications du cerveau; car il n'y a point entre elles des différences assez considérables, pour qu'on pût attribuer les unes au cerveau, et les autres à une substance tout-à-fait immatérielle; d'autant plus qu'elles dérivent les unes des autres : et il s'ensuivrait encore que le cerveau lui-même constituerait la substance de l'âme. C'est la doctrine de M. Broussais : mais encore une fois, ces mouvemens du cerveau ne sont pas rigoureusement démontrés, et en tous cas, la doctrine de M. Broussais paraît inadmissible.

(*b*, pag. 223.) Sous le nom de sensibilité, on pourrait comprendre, comme semble le faire ici M. Laromiguière, et comme je l'ai fait moi-même, toutes les propriétés passives de l'âme. Alors il faudrait concevoir trois espèces de sensibilités pour le moins : 1^o la sensibilité physique, propriété en vertu de laquelle l'âme a des *sensations*, ou reçoit

les impressions des objets extérieurs : 2^o la sensibilité morale, par laquelle elle éprouve certains *sentimens*, comme, par exemple, le sentiment agréable, ou de plaisir, qu'on ressent à la vue ou au récit d'une action vertueuse ou héroïque; ou le sentiment d'indignation, le sentiment pénible que fait naître en nous une action souverainement injuste : 3^o enfin, la sensibilité intellectuelle, qui est la cause conditionnelle de toutes nos *idées*. Elle se soudivise, aussi bien que la sensibilité physique et la sensibilité morale, en plusieurs sens, ou manières de sentir, ou propriétés; et ces propriétés intellectuelles, sont, par exemple, la conception, le jugement, la mémoire, l'imagination.

M. Laromiguière, qui ne donne dans ce traité que le tableau des propriétés actives de l'ame, ou de ses facultés, ne présente donc l'ame que sous une de ses faces.

(c, pag. 224.) Ne serait-il pas plus simple de considérer l'ame, ou le cerveau, comme une substance d'une nature particulière qui n'est ni purement matérielle ni purement spirituelle; ou comme une substance mixte, résultant de l'union de l'esprit et de la matière? On ne conçoit guère cette union, il est vrai; mais conçoit-on mieux l'action réciproque de deux substances dont l'une serait purement matérielle et mobile, l'autre purement spirituelle et non susceptible de résistance et de mouvement? Il paraît d'ailleurs (c'est l'opinion de M. Laromiguière) que l'ame, ou la partie spirituelle de l'ame, ne peut sentir (et l'on pourrait en inférer qu'elle ne peut penser), que par son union avec le corps. Or, en admettant la nécessité de cette union dans les opérations de l'entendement ou dans l'exercice de la sensibilité, ne doit-on pas admettre aussi que l'ame est répandue dans tout le cerveau, et que, par conséquent, le cerveau est une substance mixte, étendue, mobile, impénétrable et intelligente?

C'est ainsi qu'en effet plusieurs philosophes tâchent de

se représenter l'union du corps et de l'ame, sans songer qu'une substance spirituelle n'est point une chose *imaginable*, quoique parfaitement intelligible. De là vient qu'ils trouvent de la contradiction, soit dans l'union, soit dans l'action réciproque de ces deux substances, qui agiraient l'une sur l'autre au contact sans cependant pouvoir se toucher, et dont le mélange, tel qu'ils se le représentent par l'imagination, formerait en effet une substance mixte divisible et indivisible.

Mais il est une autre manière de concevoir cette influence et cette union. Peut-être n'est-elle pas aussi simple, et, certainement, n'est pas non plus sans difficulté; mais elle ne présente du moins rien de contradictoire. Pour me faire mieux comprendre, j'aurai recours à une comparaison. Par là, je le sais bien, je n'expliquerai point une chose qui de sa nature est inexplicable; mais je fixerai les idées du lecteur, ce que ne fait point M. Laromiguière.

Figurons-nous d'abord une sphère matérielle en mouvement; le centre mathématique de ce corps n'étant rien de réel, il est évident qu'il ne sera par lui-même susceptible d'aucun mouvement réel, et cependant il paraît clair qu'il changera de lieu comme la sphère, et se mouvra ou s'arrêtera avec elle : et il n'est pas moins évident qu'il sera dans un lieu déterminé, sans néanmoins avoir aucune étendue, sans occuper le moindre espace. Maintenant, plaçons dans ce centre un être doué de sensibilité et d'intelligence : cet être, quel qu'il soit, se trouvera, de toute manière, dans un lieu déterminé, et se mouvra avec la sphère; mais il est certain, d'après l'observation qui précède, que de là, il ne résultera pas nécessairement que cet être est étendu, et qu'il a la propriété de se mouvoir ou d'être mu, à la manière d'un corps matériel; et comme les opérations et les facultés intellectuelles ne sont pas non plus nécessairement liées dans notre esprit aux idées d'étendue et de

mouvement, encore moins à celle d'impénétrabilité; nous pourrions admettre, sans contradiction, que cet être n'est en effet ni étendu, ni mobile, ni, à plus forte raison, matériel et divisible. Enfin, de même qu'il existe une action attractive réciproque, à distance, entre toutes les molécules de la matière, soit en mouvement, soit en repos (du moins est-ce là une opinion assez généralement reçue); il pourrait exister aussi une action, une influence réciproque quelconque entre l'intelligence pure que nous considérons, et toutes les molécules du corps qui l'enveloppe, sans qu'il y eût en cela rien de contradictoire ou d'absurde. D'après quoi, l'on concevra assez bien, que cet être intelligent n'aura pas besoin d'être matériel et divisible, ni même étendu et mobile, pour agir sur chacune des parties du corps qui lui appartient; pour y être, non par lui-même, mais par l'exercice de sa puissance, répandu dans toute sa masse, et exister ainsi tout entier dans chacune de ses parties.

(d, pag. 224.) Les mots *action* et *mouvement* sont, l'un comme l'autre, empruntés de la matière, et peuvent également s'appliquer à l'âme par comparaison. Supposez une substance matérielle douée de deux propriétés, l'une active, l'autre passive; qu'en vertu de la première, désignée sous le nom d'*activité*, elle ait la faculté d'agir ou de se mouvoir par elle-même; qu'en vertu de la seconde, à laquelle nous donnerons le nom de *mobilité*, elle ait la propriété de se mouvoir par l'influence d'une cause extérieure, propriété dont jouissent en effet tous les corps. Or l'*activité* de l'âme, c'est la volonté libre; la *mobilité* de l'âme, c'est la sensibilité, physique, intellectuelle et morale. L'action de l'âme, qui résulte de son activité, c'est la volition, c'est un acte volontaire quelconque, tel que l'attention ou la réflexion; et le mouvement de l'âme, qui résulte de sa mobilité, c'est la sensation, l'idée, le sentiment.

Nous ferons observer, pour mieux faire sentir la diffé-

rence qui se trouve entre l'*activité* et la *mobilité* de l'ame, qu'un sentiment vif, une idée inattendue, un *mouvement* communiqué à l'ame par une cause quelconque autre que sa propre volonté, est presque toujours suivi de quelque mouvement du corps, et qu'en général, les ames mobiles, celles chez lesquelles les idées se forment et se reproduisent avec beaucoup de facilité, sans réflexion et comme malgré elles, sont ordinairement logées dans des corps très-mobiles eux-mêmes. Tandis qu'au contraire, le repos du corps accompagne presque toujours l'*action* de l'ame, à moins que cette action n'ait elle-même pour but de mouvoir le corps; et en général, les ames peu *mobiles*, mais *actives*, c'est-à-dire, portées naturellement à la réflexion, à la méditation, appartiennent à des corps plus ou moins paresseux.

S'il paraît y avoir des exceptions à cette règle, c'est qu'il y a des ames tout à la fois très-mobiles et très-actives, d'autres presque entièrement dépourvues de mobilité et d'activité, et que la plupart jouissent de ces deux qualités en diverses proportions.

(*e*, pag. 224.) On pourrait soutenir peut-être, que ce n'est jamais qu'à la suite d'une action du cerveau, ou de tout autre organe, soit intérieur, soit extérieur, que l'ame agit ou réagit, soit sur le cerveau, soit sur les autres organes : qu'ainsi l'action de l'ame n'est qu'un mouvement communiqué, et que, quand l'action ou le mouvement se dirige du dedans au dehors, ce mouvement vient de plus loin. D'où il résulterait que l'*activité* ne serait au fond que la *mobilité*, que la sensibilité même.

Loin d'adopter avec confiance cette manière de voir, je veux tâcher d'établir, au contraire, une opinion diamétralement opposée, savoir, que l'ame ne peut sentir qu'autant qu'elle agit, et que l'action, ou l'acte de la volonté précède tout sentiment et toute idée.

Nous ignorons absolument quelle espèce de modification l'activité de l'ame peut faire subir aux organes des sens et aux nerfs, pour les rendre propres à recevoir, et à transmettre jusqu'au cerveau, les impressions des objets extérieurs. Mais il me paraît indubitable, que cette activité est continuellement en jeu, tant que nous sommes éveillés; sans cela, me semble-t-il, nos sens seraient comme paralysés; nous ne pourrions ni rien entendre, ni rien voir, même confusément.

Lorsque nous voulons bien voir un objet, nous dirigeons nos yeux vers lui; nous le considérons, nous le regardons *attentivement*; et l'activité de l'ame se porte, sinon exclusivement, du moins plus spécialement, sur le sens et l'organe de la vue, que sur les autres organes, qui, par là, deviennent moins capables de *sentir*. (Je n'emploie ici ce mot que par extension.) Mais dans les circonstances ordinaires, et même lorsque nous portons ailleurs notre attention; en jetant les yeux alternativement sur tous les objets qui se présentent devant nous, et sans en regarder aucun avec attention, nous ne laissons pourtant pas que de les regarder tous, très-faiblement à la vérité, soit successivement, soit simultanément; et l'ame, dans cette circonstance, accorde encore à la vue une portion de son activité; à moins cependant, ce qui n'a peut-être jamais lieu à la rigueur, que cette activité ne se concentre sur un autre point et ne s'y porte tout entière. Alors, il est très-vraisemblable que nous ne voyons pas, tout en ayant les yeux ouverts, et que les impressions qu'ils reçoivent restent sans effet, et ne parviennent pas jusqu'au cerveau.

Voulez-vous une image sensible de cette action réciproque de l'ame et des organes des sens? imaginez une corde d'instrument attachée par une de ses extrémités à un point fixe, et supposez que, tirant cette corde avec la main par son extrémité libre, on la fasse vibrer au moyen d'un

archet. A l'instant cette main éprouvera une sensation, qui sera d'autant plus vive, le frottement de l'archet restant le même, que la corde sera plus tendue, c'est-à-dire, que la main elle-même *agira* plus fortement sur elle. Mais, qu'elle cesse d'agir pour tendre la corde, le frottement de l'archet ne produira plus de vibration appréciable, et conséquemment plus de sensation. La sensation est donc ici subordonnée à l'action.

Toutefois il faut observer, premièrement, que quand l'action d'un objet extérieur sur nos sens est très-intense, par exemple, quand un son aigu nous touche l'oreille, qu'une lumière éclatante frappe nos yeux, notre âme paraît affectée contre son gré; en sorte que si, dans ce cas, l'on suppose qu'elle n'éprouve une sensation que parce qu'elle agissait d'une manière quelconque, soit sur elle-même, soit sur le cerveau, soit sur les organes des sens, il paraît certain du moins qu'elle agissait à son insu et nécessairement. En second lieu, bien qu'il soit très-vrai que l'âme ne peut être affectée d'une manière sensible par une impression faible que sous la condition d'y porter son attention, d'y concentrer sa sensibilité, et par conséquent d'exercer une action quelconque, soit sur elle-même, soit sur le cerveau; on ne voit pas comment elle pourra donner une attention particulière ou exclusive à l'impression reçue, si cette impression n'est pas d'abord sentie, si elle ne commence pas par l'affecter d'une manière quelconque? En effet, pourquoi l'âme agirait-elle, si elle n'y était pas déterminée, soit par cette impression, soit par quelques idées préexistantes que cette impression réveille? Or, si l'attention, ou plus généralement, si l'action de l'âme est déterminée par quelque chose; si elle a une cause, elle est nécessaire; elle n'est pas libre; elle n'est pas une action proprement dite, existant par elle-même; elle n'est qu'une action transmise.

Il n'est donc pas aussi facile qu'on le croirait au premier coup d'œil, de décider si l'âme est réellement active, ou si elle n'est que mobile; si, lorsqu'une action est du dedans au dehors, elle en est le point de départ, ou si elle ne fait que la transmettre; en un mot, si elle agit, ou si elle ne fait que réagir.

(*f*, pag. 225.) Le sentiment est un phénomène qui se passe actuellement dans l'âme; c'est un *effet*: comme tel il doit avoir une *cause*; mais il ne peut avoir d'*origine*. En cela le sentiment ne diffère point de tout autre effet. Il en est de même de la sensation et de l'idée.

(*g*, pag. 225.) Il y a lieu de croire que M. Laromiguière emploie indifféremment ici, comme il le fait ailleurs, les mots *sentiment* et *sensibilité*; et qu'il a voulu dire que la sensibilité ne dérive d'aucune autre propriété connue. Mais comment M. Laromiguière, qui un peu plus loin fait une distinction si juste entre la *cause* et l'*origine*, confond-il, au moins dans les termes, le *phénomène*, qui dépend toujours d'une cause, avec la *propriété*, qui seule peut avoir une origine?

(*h*, pag. 226.) Il n'est sans doute pas permis de dire que les matériaux des idées sont les causes des idées. Mais, d'abord, les idées, qui ne sont que des phénomènes, ont-elles des matériaux; et puis les sentimens, comme le prétend M. Laromiguière, sont-ils ces matériaux? a-t-il prouvé, ou prouvera-t-il ultérieurement une pareille assertion? fera-t-il voir que d'un même sentiment on peut tirer des idées toutes différentes, comme d'un même bloc de marbre on peut faire naître une Vénus ou un reptile? Parviendra-t-il à démontrer du moins qu'une idée n'est qu'une modification du sentiment, ou de la sensation qui l'a précédée, et nous dira-t-il en quoi consiste cette modification? C'est ce que nous verrons un peu plus tard. En attendant, je ferai observer que les idées sont des effets, aussi bien que

les sentimens ; d'après quoi je m'écrierai à mon tour : des effets *matériaux* d'autres effets ! les vibrations d'un corps sonore *matériaux* du son ! Je ne comprends pas cela.

(i, pag. 227.) On ne trouvera pas plus la *cause* de la sensibilité, que l'*origine* ou le *principe* du sentiment.

(k, pag. 228.) *Principe* et *cause* sont, dites-vous, deux idées relatives ; principe, à conséquence, et cause, à effet. Si donc vous ne voyez qu'une *cause* dans la raison de l'univers, soyez conséquent, et dites que l'univers n'est qu'un phénomène.

L'univers est certainement quelque chose de plus : car, point de phénomène, point d'effet, sans propriété ; et point de propriété, sans substance. Il y a donc trois choses à considérer dans l'univers : des substances, des propriétés et des effets.

Les substances n'ont point d'origine, point de principe ; elles ne sont point des émanations ou des transformations d'un être préexistant, c'est-à-dire de Dieu ; elles ne peuvent qu'avoir été créées ou exister de toute éternité, et dans ce dernier cas, elles n'auraient ni cause, ni origine, et trouveraient en elles-mêmes la raison de leur existence.

Les propriétés, à l'exception de celles qui constituent elles-mêmes les substances, et qu'on nomme propriétés essentielles, dérivent de celles-ci et les unes des autres : elles ont ainsi un principe, une origine. Elles sont les conditions indispensables des transformations que les substances peuvent subir.

Enfin, ce qu'on appelle phénomènes, ne sont autre chose que ces modifications elles-mêmes ; et on les nomme effets, en tant qu'on les considère comme ayant une cause productrice ou efficiente.

Aussi peut-on distinguer trois espèces de causes au lieu d'une, sans parler des causes finales, savoir : cause créa-

trice, causes conditionnelles, et causes efficientes, ou productrices.

Or, bien qu'il n'y ait pas moins que l'infini entre une cause créatrice et une cause efficiente, ou, si l'on veut, entre la création, la réalisation d'une substance qui n'existait pas, et la production d'un effet, c'est-à-dire d'un simple changement dans une matière préexistante : c'est, d'une part, en confondant les idées de ces choses, et d'une autre, en considérant l'univers, quant au fond de sa substance, comme un effet, comme un simple phénomène, qui suppose nécessairement une cause productrice ou efficiente, que l'on croit démontrer que l'univers a été créé.

Quoi qu'il en soit, ou le monde a toujours existé, et toujours existé tel qu'il est (sauf les modifications insensibles qu'il éprouve à chaque instant, et dont nous faisons abstraction), auquel cas, il n'aurait ni principe, ni cause, dans quelque sens qu'on prenne ce mot.

Ou, existant de toute éternité, il se trouvait primitivement à l'état de chaos ou de matière informe; et alors on peut dire, qu'il aurait son principe dans cette matière première, et que le changement auquel il devrait son état actuel aurait eu deux, et même trois causes, savoir, une cause conditionnelle, dans les propriétés de cette matière première, propriétés en vertu desquelles elle se serait prêtée à ce changement; une cause efficiente ou productrice, dans une action quelconque de Dieu sur cette matière informe; et enfin une cause finale, dans la fin ou le but que Dieu se serait proposé en débrouillant le chaos, en arrangeant la matière : et c'est dans cette dernière cause qu'il faudrait placer la raison de l'univers.

Ou bien enfin, le monde, quant au fond même de sa substance, a été créé, ou, comme on dit, tiré du néant, ce qui n'est ni démontré, ni vraisemblable; et dans ce cas, il n'aurait ni principe, ni cause efficiente, ni cause condi-

tionnelle, qui seules se rapportent, ou sont relatives à phénomènes, ou effets; il n'aurait qu'une cause créatrice, et une cause finale, qui serait encore ici la raison de son existence. Mais ce ne sont pas là des causes proprement dites et dans le sens que M. Laromiguière lui-même attache à ce mot : par conséquent, si l'univers avait été créé, comme il le suppose, il n'aurait, à proprement parler, ni principe ni cause.

(*l*, pag. 229.) Sous le nom d'entendement, Descartes comprend toutes les propriétés intellectuelles, mais passives de l'ame, telles que la conception, le jugement, la mémoire; et c'est ce que nous avons nommé sensibilité intellectuelle. Il donne le nom commun de volonté aux propriétés actives, ou facultés de l'esprit, qui en effet ne sont toutes que différentes manières de vouloir, ou d'agir. Il a donc raison de distinguer, comme il le fait, l'entendement de la volonté.

M. Laromiguière, comme on le verra dans un instant, fait la même distinction : et cependant on voit ici, que l'entendement, selon lui, comprend toutes nos facultés, ou propriétés intellectuelles mais actives, facultés que supposent les opérations, les actes libres ou volontaires de l'esprit. Aussi cette distinction entre ce qu'il appelle *entendement*, et ce qu'il lui plaît de nommer exclusivement *volonté*, paraît-elle chimérique : du moins n'est-elle pas essentielle, comme il semble le reconnaître lui-même.

(*m*, pag. 230.) Toutes choses égales d'ailleurs, la sensation, si je puis m'exprimer ainsi, est proportionnée dans sa force, à la volonté, à l'action, au travail de l'esprit. Mais deux individus ont, par supposition, reçu un nombre égal de sensations, et la faculté de penser ou d'agir est la même dans l'un et dans l'autre : cependant, l'un est un sot, ou passe pour tel, quoique ses facultés soient toujours en exercice; et l'autre est un homme de beaucoup d'es-

prit, chez qui les idées viennent en foule ; quoiqu'il ne fasse presque aucun effort pour cela. A quoi tient cette différence ? N'est-ce pas à la sensibilité intellectuelle, ou plus généralement à la mobilité de l'âme ? On aurait tort sans doute de prétendre, que les hommes ne diffèrent entre eux que par la sensibilité, surtout par la sensibilité physique : mais diffèrent-ils uniquement par l'activité, par le degré d'attention dont ils sont capables ? Me tromperais-je en avançant que l'âme des *cretins* manque, non seulement d'activité, mais encore de mobilité, et principalement de sensibilité intellectuelle, tandis que l'esprit de certains hommes atteints de folie ont trop de mobilité, sans avoir plus d'activité ? serais-je enfin bien éloigné de la vérité, si je disais, que le succès dans les sciences tient surtout à l'activité de l'âme, tandis que de sa mobilité dépend plus particulièrement le succès dans les beaux-arts ?

(*n*, pag. 233.) Elle n'en a même qu'une, c'est l'*activité*, c'est l'*attention*, ou pour mieux dire, l'*attentivité*. L'*attention*, la comparaison, le raisonnement, sont, si l'on veut, trois manières d'agir, ou de mettre l'activité en jeu : mais ces trois manières d'agir, ces trois opérations de l'esprit, ne diffèrent pas assez entre elles, pour constituer ou pour supposer trois facultés distinctes. S'il est vrai, comme le dit M. Laromiguière, que la comparaison ne soit qu'une attention double, une attention portée sur deux idées à la fois, et le raisonnement une attention portée sur deux propositions qui en renferment implicitement une troisième qu'on nomme conséquence ; quelle différence y a-t-il en effet entre l'attention proprement dite, et la comparaison ou le raisonnement ? Aurait-on bonne grâce de soutenir que nous avons deux facultés distinctes, l'une de regarder un objet, l'autre d'en regarder deux ? Pour comparer et raisonner, il ne suffit pas, du reste, d'être attentif ; il faut saisir les rapports qui existent entre les idées qui fixent

notre attention ; il faut tirer les conséquences que renferment les propositions que l'on considère , il faut apercevoir ces conséquences comme ces rapports , il faut juger. Mais le jugement en lui-même est une propriété toute passive, et si l'on ne considère que ce qu'il y a d'actif soit dans la comparaison et le raisonnement, soit dans l'action de réfléchir, dans celle d'imaginer, dans celle de rappeler des idées acquises, soit enfin dans toute autre opération de l'esprit, ou manière de penser, s'il y en a d'autres ; on verra que cela se réduit toujours, en dernière analyse, à l'attention.

(*o*, pag. 233.) La mémoire n'est, je crois, rien de tout cela. Parmi tant de définitions diverses, s'il y en avait une bonne, elle frapperait sans doute par sa clarté, et tout le monde s'entendrait pour l'adopter, en rejetant toutes les autres.

La mémoire n'est, selon moi, qu'une modification de la sensibilité intellectuelle, ou de l'entendement, en prenant ce mot dans le sens passif que lui donne Descartes : c'est une *propriété de l'ame en vertu de laquelle les idées acquises peuvent se reproduire.*

Ainsi la mémoire n'est point une disposition au rappel des *sensations.*

Elle est peut-être quelque chose de plus qu'une simple disposition au rappel des *idées.* Toutefois cette définition est la meilleure de toutes.

La mémoire est un produit de l'attention, ou plus généralement de l'action de l'ame, mais en ce sens, qu'elle n'est que la *sensibilité intellectuelle modifiée et mise en jeu, ou excitée par cette action.*

Elle n'est point un *effet* : par conséquent, elle ne peut être une *sensation continuée mais affaiblie, une sensation renouvelée, un phénomène.*

Elle n'est effectivement ni *cause* ni *faculté* ; mais elle n'a pas non plus de *cause* ; elle n'a qu'un *principe, une origine,*

qui est la sensibilité même, dont elle est une modification.

Elle n'est point ce qui reste d'une sensation ; d'autant que d'une sensation, il ne reste rien.

Elle n'est point ce qui reste après une sensation ; car, après une sensation, il ne pourrait tout au plus rester qu'une idée, et la mémoire n'est point une idée. Elle n'est pas surtout, et uniquement une idée sensible, c'est-à-dire l'idée d'une sensation. Elle n'est pas non plus un souvenir, qui n'est qu'une idée renouvelée, et qui lui-même suppose la mémoire, mais ne la constitue pas ; et il n'est pas plus permis de confondre la *mémoire* avec le *souvenir*, que la sensibilité avec la sensation.

(p, pag. 233.) Le jugement, qui est la propriété passive de l'ame par laquelle nous apercevons les rapports qui se trouvent entre les idées, entre les choses, se prend aussi, tantôt pour la perception d'un rapport, tantôt pour le rapport perçu, ou pour la proposition qui exprime ce rapport, et quelquefois pour la comparaison, qui semble être, du moins dans beaucoup de cas, une condition de cette perception de rapport. C'est dans ce sens qu'on dit : *jugez*, pour dire : *comparez* : comme on dit aussi : *voyez*, pour *regardez*.

(q, pag. 234.) Lorsqu'un objet s'offre à nos yeux, son *image* se peint sur la rétine, et va produire ensuite une sensation dans l'ame, puis ce que nous appelons une *idée*. Or, quoique celle-ci ne soit réellement pas une *image*, comme semble l'indiquer la synonymie de ces deux termes, on a nommé ainsi, par extension, non seulement les idées sensibles qui ont leur première cause dans l'organe et le sens de la vue, c'est-à-dire dans les impressions faites sur cet organe ; mais encore toutes autres idées, soit sensibles, soit purement intellectuelles. Il serait donc naturel de faire signifier au mot *imagination*, qui dérive de celui d'*image*, ou de son synonyme *idée*, la propriété en vertu de laquelle

l'ame acquiert des idées ; quelles que soient d'ailleurs la nature des idées et la manière dont elles se forment ; sauf à distinguer plusieurs espèces d'imaginations.

Quoi qu'il en soit, l'imagination, dans quelque sens qu'on prenne ce mot, est une propriété toute passive, très-différente de la réflexion, qui seule est une faculté, et qui n'est que l'attention en tant qu'elle se réfléchit d'une idée sur une autre. Il est certain, à moins qu'on ne soutienne que l'homme peut réfléchir sans le vouloir, même contre sa volonté, et à son insu, que la réflexion, si on la suppose libre, ou du moins volontaire, et l'imagination, qui évidemment est indépendante de notre volonté, et nous domine comme nos passions, sont deux propriétés non seulement distinctes, mais opposées entre elles ; tant parce que l'une est active et l'autre passive, que parce que la quantité ou l'intensité de l'une est ordinairement en raison inverse de celle de l'autre ; de manière qu'elles ne sont presque jamais réunies en quantité égale dans un même individu qu'à un médiocre degré : et en effet, il n'y a que des hommes de génie, et encore d'un certain génie, chefs-d'œuvre et dernier effort de la création à notre égard, qui unissent à une brillante et forte imagination, une réflexion profonde, ou pour mieux dire, une *réflexibilité* capable de dominer, ou de contre-balancer cette puissance, qui subjugueraient tous les autres hommes s'ils la possédaient au même degré.

(*r*, pag. 237). Il me paraît résulter de ce passage, qui est, pour moi, un peu obscur, que le désir est, selon M. Laromiguière, une *action* de l'ame nécessairement déterminée par des causes extérieures, ou la faculté en vertu de laquelle elle exerce cette action.

J'ai quelque peine à considérer le désir comme une *action*, comme une *opération* de l'ame, ou, pour parler le langage de l'auteur, comme une *faculté*. D'ailleurs, com-

ment la *direction* des facultés de l'ame vers un objet, peut-elle constituer une *faculté*?

J'ai toujours pensé que le désir pouvait bien influencer ou déterminer la volonté; mais je ne croyais pas que celle-ci n'était que le désir dans son principe, et que le désir était une faculté de l'esprit.

Voici peut-être comme je l'aurais défini, avant de lire l'ouvrage de M. Laromiguière.

Le désir est un *mouvement* de l'ame, un *sentiment* excité par l'attention que nous portons sur un objet ou sur l'idée d'un objet propre à satisfaire un besoin, à flatter quelqu'un de nos goûts; et ce sentiment n'est, peut-être, que le besoin lui-même, mieux senti, mieux déterminé par la présence de l'objet qui peut le satisfaire, par l'attention que nous y portons, et la comparaison que nous faisons, comme à notre insu, de sa privation, avec le souvenir ou l'idée de sa jouissance, qui en rend la privation plus douloureuse, et le besoin ou le désir plus vif.

Envisageant les choses sous un autre point de vue, j'aurais bien pu dire aussi que le désir n'est dans son principe que l'*attention* même, en tant que nous la portons *involontairement* sur un besoin, sur l'objet qui peut le satisfaire, sur la privation de cet objet, etc.; mais la circonstance dans laquelle on considère ici l'attention ne modifiant pas pour cela cette action ou cette faculté de l'ame, je n'en aurais pas fait une faculté à part; d'autant plus qu'elle paraît ici nécessairement excitée et non libre; mais surtout, je n'y aurais pas compris le raisonnement, *qui cherche* tous les moyens de nous assurer l'objet que nous désirons; parce que ces tentatives de l'esprit, outre qu'elles ne sont pas le raisonnement, me semblent indépendantes du désir même. Cherche-t-on toujours d'ailleurs les moyens d'obtenir ce que l'on désire? N'arrive-t-il pas quelquefois, au contraire, que l'on combat ce sentiment, et que l'on dé-

tourne volontairement son attention de l'objet qui l'avait d'abord excité?

De toute manière, l'attention, mais une attention forcée, plus passive que libre, se trouve toujours mêlée au désir, si elle n'en fait pas partie intégrante, si elle ne le constitue pas. De là vient que le désir paraît être comme un terme moyen entre le sentiment et la volition ; qu'il semble tenir de l'un et de l'autre, ou pouvoir conduire de l'un à l'autre. Mais de là il résulterait, peut-être, que l'âme, bien qu'elle soit ou se croie, tantôt active, tantôt passive, n'est jamais que *sentante* ; et que l'*activité* ne diffère de la *sensibilité*, que par la circonstance dans laquelle cette dernière s'exerce. Telle n'est sans doute pas l'opinion de M. Laromiguière ; mais on pourrait demander si l'ensemble de son système n'y conduit pas.

(*s*, pag. 238.) *Choisir*, c'est se déterminer en faveur d'une chose qu'on désire plus vivement, ou qui plaît seulement plus qu'une autre, avec laquelle on l'a comparée. Lorsque l'âme se détermine, elle peut bien continuer d'être attentive, et de vouloir, de désirer ce qu'elle désirait, ce qu'elle voulait avant ou pendant la comparaison : mais elle cesse de comparer, et c'est en cela, je pense, que consiste la *détermination*. Se déterminer, c'est donc cesser d'agir, du moins d'une certaine façon. Comment donc la détermination considérée dans cette circonstance peut-elle être une action, et surtout une faculté, une puissance de l'âme ?

La *préférence* résulte de la comparaison que nous avons faite entre deux choses que nous désirons ou qui nous affectent agréablement. Comment le résultat d'une comparaison peut-il constituer une faculté particulière ? je ne puis voir dans la préférence, qu'un *jugement* résultant d'une comparaison entre deux ou plusieurs objets propres à satisfaire nos besoins, nos goûts, nos fantaisies. *Préférer* une

chose à une autre, c'est *juger* qu'elle est meilleure, plus agréable; qu'elle nous sera plus agréable, plus avantageuse: c'est *percevoir* un rapport, c'est *sentir* une différence dans la manière dont ces choses nous affectent.

J'ai hasardé quelques idées sur le *désir* et la *préférence*. Je termine en confessant mon ignorance et mon embarras. Je suis, à la vérité, et je le dis avec franchise, peu satisfait de ce qu'a dit M. Laromiguière sur ces deux facultés; mais je n'attache aucun prix à ce que j'en ai dit moi-même, et mon opinion à cet égard est loin d'être fixée.

(t, pag. 240.) La *délibération* est une suite de comparaisons et de raisonnemens, dont l'objet est de prendre une détermination sur des choses qui intéressent notre bonheur, présent ou futur. C'est un conseil dont les membres sont les idées et les sentimens; et, lorsque le repentir y assiste, sa voix est toujours comptée pour beaucoup.

Nous ne songeons pas toujours à assembler ce conseil, que le repentir convoque quand il est présent: quelquefois aussi, nous le tenons comme à notre insu, et même malgré nous. Nous ne pouvons d'ailleurs y appeler que les idées acquises par l'éducation que nous avons reçue des hommes et des circonstances, et il s'en faut même beaucoup, que toutes les idées acquises qui peuvent se rapporter à l'objet de la délibération, se rendent à cet appel: la mémoire en pareil cas nous joue quelquefois de bien vilains tours. Enfin, ce conseil formé, il ne suffit pas seulement de comparer, de raisonner; il faut bien voir, il faut raisonner juste, et, sur cent personnes, il n'y en aura peut-être pas deux qui verront une même chose de la même manière, ou qui seront capables de raisonner toujours juste. D'après cela, il ne faudra pas s'étonner, si une détermination fondée sur tant de choses qui ne dépendent pas de nous, et qui varient d'ailleurs du soir au matin,

est blâmée des autres hommes, et si elle nous prépare à nous-mêmes un nouveau repentir.

(u, pag. 241.) *Le pouvoir de ne pas vouloir!* Quel sens M. Laromiguière attache-t-il à ces mots? A-t-il voulu dire que *ne pas vouloir* faire une chose, c'est *vouloir* ne pas la faire, c'est *vouloir* s'en abstenir? Mais alors ne suffisait-il pas de dire, que la liberté est *le pouvoir de vouloir après délibération*? Et ne serait-il pas plus exact et plus vrai de dire, que la liberté, qui ne serait ainsi qu'une faculté relative, consiste dans le pouvoir plus ou moins étendu que nous avons incontestablement de peser, avant d'agir, les motifs de nos actions, et de suspendre nos déterminations jusqu'après cet examen, jusqu'après délibération.

(v, pag. 241.) Quand aucune cause étrangère ne nous *contraint*, ni ne nous *empêche* d'exécuter un projet, de faire ce que nous avons le dessein de faire, nous disons que nous sommes libres. C'est en cela que consiste effectivement la liberté physique, qui n'est qu'un *état* relatif aux circonstances qui nous environnent et dépendant de ces circonstances; et non une *propriété*, une disposition naturelle, en vertu de laquelle nous puissions agir de telle ou telle manière. Mais ce n'est point cette liberté dont il s'agit; il n'est ici question que de celle de l'ame, ou du libre arbitre.

Souvent l'ame n'agit que pour y avoir été sollicitée par une cause extérieure, qui a commencé par agir sur elle. Mais comme elle jouit d'une activité propre (du moins par hypothèse), qu'elle a le pouvoir, la faculté d'agir par elle-même; elle peut, non seulement résister à l'impulsion que cette cause tendait à lui imprimer, mais même agir en sens contraire: ce qui suppose qu'elle renferme en soi des forces capables de vaincre toutes celles qu'on pourrait lui opposer. C'est en cela que consisterait aussi la liberté, si on la considérait comme une faculté absolue. L'activité et la liberté, en ce sens, ne sont donc qu'une seule et même

chose; elles ne se conçoivent pas l'une sans l'autre; et la question du libre-arbitre se réduit à savoir si, effectivement, l'ame peut agir par elle-même, en vertu de forces qui lui appartiennent en propre, qui lui sont innées, sans y être sollicitée par quelque cause, du moins dans le cas où les forces qu'elle aurait à vaincre seraient contrebalancées par d'autres forces extérieures agissant en sens contraire, c'est-à-dire dans le cas où elle se trouverait en équilibre entre des forces égales qui se détruiraient réciproquement. Voilà, si je ne me trompe, la question que certains philosophes ont agitée et examinée: et comme plusieurs d'entre eux ont été amenés, par le raisonnement et l'observation, à conclure, que l'ame n'agit point sans motif, qu'elle n'agit point par elle-même, dans le sens que nous l'entendons ici, et dans la rigueur des termes, ils en ont inféré, qu'absolument parlant, elle n'est point libre.

M. Laromiguière paraît admettre aussi que l'ame n'agit pas sans y être déterminée par quelques motifs. Mais elle se montre libre, selon lui, lorsqu'elle se détermine après avoir examiné ces motifs; et ainsi, la liberté est le pouvoir de prendre un parti ou le parti contraire après avoir délibéré. Cette définition, d'ailleurs assez vague, n'est certainement pas celle de la liberté absolue; et ne résout en aucune manière la question qui nous occupe: car on pourra toujours soutenir que l'ame se détermine *nécessairement* par quelqu'un des motifs nés de la délibération. La circonstance dans laquelle s'exerce ici la volonté ne démontre pas qu'elle est libre. Je voulais une chose; je la veux encore par de nouveaux motifs, ou j'en veux une autre par des motifs contraires ou différens. Qu'est-ce que cela fait à la manière de vouloir? qu'est-ce que cela prouve en faveur de la liberté, de l'activité de l'ame?

Cette circonstance fait voir seulement que l'acte actuel de la volonté est un acte réfléchi. Or, si à raison de cela

vous voulez l'appeler un acte libre, je ne m'y oppose pas, et nous dirons que la volition, que la détermination de la volonté est libre, lorsque la délibération l'a précédée et qu'elle en était l'objet. Mais remarquez bien qu'alors ce ne sera plus l'ame, mais seulement l'action, ou telle action de l'ame qui sera libre; et qu'elle ne le sera pas toujours. D'après cela, si vous voulez définir la liberté, ne commencez pas par dire : c'est la *faculté*, c'est le *pouvoir*, etc. ; dites simplement : *la liberté est la qualité de ce qui est libre*; comme la bonté est la qualité de ce qui est bon. Or les actions seules sont bonnes, les actions seules sont libres, et elles le sont plus ou moins. Nous disons d'un homme qu'il est bon, qu'il a une bonne ame, lorsque ses actions sont ordinairement bonnes : mais nous ne nous exprimons ainsi que par extension. Disons donc dans le même sens que l'ame est libre, que l'homme est libre, lorsque nous le jugeons plus ou moins capable de réfléchir et de délibérer. Mais ne confondons pas cette capacité, qui est purement relative; qui est susceptible de tous les degrés, et qui dépend en partie de notre organisation et de notre éducation, avec l'activité même, cette propriété absolue, qui dérive de la nature de l'ame; si toutefois il est vrai que l'homme en soit doué, ce qui reste toujours à démontrer.

On pourra me faire observer, en me rappelant l'origine du mot *libre*, qui signifie *balance*, que la *liberté* doit nécessairement se rapporter à l'ame elle-même, et non à l'action de l'ame; sans qu'il s'ensuive que la liberté n'est que l'activité.

Je répliquerai que, si ce mot a conservé sa première signification, la *liberté* n'est rien de plus, que l'état de l'ame, lorsqu'elle est *libre*, c'est-à-dire, lorsqu'elle est en *balance*, entre deux ou plusieurs sentimens, plusieurs idées, plusieurs forces morales, qui la sollicitent en sens contraire. Or une simple manière d'être, qui dépend de circonstances

extérieures, un *état* purement accidentel et transitoire, ne peut pas constituer une *faculté* : et il est certain que dans ce sens la *liberté* ne serait qu'une condition de l'exercice de l'activité, mais ne serait pas l'activité elle-même.

On se persuade aisément, lorsque l'ame agit, ou est sur le point de prendre une détermination, qu'elle se trouve dans un état exempt de *contrainte* et d'*empêchement*, ou, ce qui revient au même, que les forces qui la sollicitent sont égales entre elles, en sorte que, se détruisant réciproquement, elles la laissent dans un état de parfait équilibre, ou de liberté parfaite. Partant de cette fausse supposition, on en a conclu, sans autre preuve, qu'elle jouit d'une activité propre; car, agir sans y être sollicité par aucun motif, ou, ce qui est la même chose, agir sous l'influence de motifs opposés et parfaitement égaux entre eux; c'est agir par soi-même, c'est agir librement, c'est-à-dire dans l'état et malgré l'état de liberté où l'on se trouve.

Ainsi, quoique la liberté soit cet état d'équilibre qui résulte soit de l'absence de toute force morale, soit de l'action de forces opposées égales entre elles; et que l'activité soit le pouvoir, la faculté d'agir dans cet état de liberté parfaite : on a fait ensuite signifier au mot *liberté* la même chose qu'au mot *activité*.

Dans ce sens, la liberté serait donc, non le *pouvoir de vouloir après délibération*; mais le *pouvoir, la faculté de vouloir ou d'agir malgré la parfaite égalité des motifs nés de la délibération*.

Voilà en quoi consisterait la liberté dans le sens absolu et dans la rigueur du terme. Mais pour admettre avec confiance une pareille faculté, et pouvoir dire avec raison, que l'ame jouit d'une activité propre; il faut prouver deux choses, la première, que l'ame se trouve quelquefois dans un état d'équilibre parfait entre les forces qui la sollicitent, ce qui paraît impossible à la rigueur; et la seconde, que,

se trouvant dans cet état, elle peut encore se déterminer ou faire un choix.

Ainsi, ou la liberté est la qualité d'une action libre, et nous avons appelé ainsi une action réfléchie : or la qualité d'une action ne peut pas être la propriété d'une substance; elle ne peut pas être surtout une *faculté*, une *puissance*. D'ailleurs en ce sens, la liberté, comme la bonté, est purement relative, je veux dire susceptible de plus et de moins.

Où la liberté est cet état de l'ame, lorsqu'elle est balancée par des motifs égaux qui la sollicitent en différens sens, et cet état passif, tout-à-fait transitoire, s'il existe jamais, ne peut pas être une propriété permanente, surtout une *faculté*.

Où bien enfin, la liberté est le pouvoir même d'agir, suivant un sens déterminé, de vouloir une chose de préférence à toute autre, dans cet état de parfait équilibre; et alors seulement, la liberté, qui ne diffère point ici de l'activité même, est une *faculté*, et une *faculté absolue*.

Mais l'homme est-il doué d'une pareille faculté? c'est ce qu'ils'agirait de démontrer, et c'est ce que n'a point fait M. Laromiguière.

(w, pag. 242.) Soit que nous ayons le *désir* de nous instruire; que nous donnions la *préférence* à telle ou telle connaissance sur telle ou telle autre, et que nous *délibérions*, avant de nous déterminer à embrasser tel ou tel genre d'étude : soit que nous portions notre *attention* sur des choses dont la possession pourrait nous rendre heureux; que nous *comparions* ces choses entre elles, et que nous cherchions, par une suite de *raisonnemens*, ou de toute autre manière, les moyens d'en jouir : en un mot, soit que nous ayons la *volonté* d'acquérir de l'instruction, des idées, des connaissances, pour satisfaire nos goûts, notre curiosité, et nous procurer des jouissances intellectuelles : soit que nous ré-

fléchissions sur les moyens d'être heureux d'une autre manière : nous n'agissons, ou plutôt l'ame n'agit (car il n'est pas ici question d'actions corporelles) que dans son intérêt, et pour son propre bien-être, pour sa propre satisfaction, même lorsqu'elle fait le sacrifice d'une jouissance actuelle; et ainsi, la plupart du temps, agir pour connaître, c'est au fond agir pour jouir, soit présentement ou ultérieurement, soit physiquement ou moralement, soit sensuellement ou intellectuellement. On ne devrait donc pas, ce semble, distinguer la volonté de l'entendement, quand on prend ce dernier mot dans le sens actif, comme le fait M. Laromiguière.

La volonté est quelquefois si faible, si mal déterminée, qu'elle mérite à peine ce nom; d'autres fois, elle est très-prononcée : mais entre ces deux termes, il y a bien des degrés qui mènent de l'un à l'autre : et l'on pourrait dire la même chose de chacune des opérations de l'entendement, et surtout de l'attention proprement dite.

Nous voulons sciemment ou tout-à-fait à notre insu; mais des nuances imperceptibles séparent et lient encore ces extrêmes.

Enfin, nous voulons nécessairement ou librement, je veux dire avant ou après délibération, sans ou avec réflexion. Ici il paraît y avoir un point de démarcation entre les deux volontés; mais si l'on y prend bien garde, on remarquera dans la délibération même, plusieurs différences d'espèces et de nuances; en sorte que, dans la plupart des cas, il serait difficile de dire, si nous avons ou si nous n'avons pas réfléchi, délibéré; si nous voulons avant ou après délibération.

D'après toutes ces considérations, il conviendrait peut-être de donner le nom commun de volonté, ou pour mieux dire de *volition*, à toute action de l'ame, quelle qu'elle soit en elle-même, et quel qu'en soit l'objet. S'il importe de ne pas confondre des choses essentiellement différentes; il n'est

pas moins important, puisque c'est par là qu'on réduit les principes et qu'on simplifie les sciences, de ne pas regarder comme essentiellement distinctes, des choses qui ne diffèrent que du plus au moins, surtout lorsqu'elles sont séparées par des nuances qui peuvent conduire de l'une à l'autre, ou lorsqu'elles ne sont différentes que par les circonstances dans lesquelles on les considère.

(*x*, pag. 243.) Selon moi, la pensée comprend, ou tout au moins suppose, l'*activité* et la *mobilité* de l'ame; c'est-à-dire, la volonté, qu'on se représente comme libre, ou se déterminant elle-même, et la sensibilité en général, ou du moins, la sensibilité intellectuelle; car penser, c'est, non seulement être attentif, réfléchir, vouloir, en un mot, *agir*; c'est encore concevoir, imaginer, se ressouvenir, connaître, en un mot, être modifié, être *mu* par des causes extérieures ou intérieures, mais indépendantes de la volonté. Et si, à raison de ce que la mobilité est une propriété purement passive, on ne veut absolument pas qu'elle fasse partie intégrante de la faculté de penser; on conviendra du moins qu'elle en est une condition essentielle, ce qui est réciproque, et que ces deux propriétés, l'une active, l'autre passive, ne sont rien l'une sans l'autre. En effet, c'est l'activité qui met la mobilité, la sensibilité en jeu; mais sans la mobilité, sans les propriétés passives de l'ame, sur quoi se porterait l'activité, ou la volonté, si ce n'est peut-être sur quelques-uns de nos organes matériels, auquel cas cette faculté ne pourrait jamais être considérée que comme une *force*, capable de mouvoir le corps, et non comme le principe, comme un des élémens de la pensée.

La faculté de penser suppose donc et l'activité, et la mobilité de l'ame, ou du moins la sensibilité intellectuelle; car, si l'on veut en exclure la sensibilité physique et la sensibilité morale, par la raison qu'elles ne sont pas directement les causes conditionnelles de nos idées sensibles et

de nos idées morales, mais seulement de nos sensations et de nos sentimens, qui ne sont point des phénomènes de la pensée ; je ne m'y oppose point.

Quoi qu'il en soit, la mobilité de l'âme comprend la sensibilité physique, la sensibilité intellectuelle et la sensibilité morale.

La sensibilité physique, comme chacun sait, se soudivise en plusieurs sens, ou manières de sentir, qui diffèrent beaucoup les unes des autres, mais qui pourtant ne sont toutes que des modifications d'une même propriété, et dont les différences caractéristiques dépendent peut-être de celles de nos organes.

La sensibilité intellectuelle, ou ce que Descartes appelle l'*entendement*, mot qu'il prend avec raison dans le sens passif, comprend la conception, le jugement, ou le sens du vrai, la mémoire, l'imagination, la raison, ou la propriété d'apercevoir ces rapports qu'on nomme *conséquences*, et plusieurs autres propriétés de la même espèce, qui sans doute ne sont aussi que différentes modifications d'une même propriété.

Enfin, sous le nom de sensibilité morale, faute d'expression plus convenable, et d'une signification plus étendue, nous rangeons le sens de l'harmonie, le sens du beau, le sens du juste et de l'injuste, qui est la cause conditionnelle des *sentimens*, mais non des *idées* du juste et de l'injuste, etc., etc. •

Ces propriétés passives sont, non les causes efficientes ou productrices, mais les causes conditionnelles, ou les conditions de l'existence, de la manifestation de tous les phénomènes de l'âme, que nous appelons sensations, idées et sentimens : lesquels, joints à certains phénomènes physiques, sont les causes productrices, ou efficientes les uns des autres.

Quant à l'activité de l'âme, elle comprend l'*attentivité*,

la *réflexibilité*, ou, si on l'aime mieux, les facultés d'être attentif, de réfléchir, comme aussi celles de comparer, de contempler, de méditer, et peut-être encore d'autres facultés, ou pour mieux dire, d'autres modifications de l'activité; ce qui n'importe guère, puisqu'en dernière analyse, ces facultés, ou ces modifications, se réduisent toutes à une seule faculté, savoir, à l'activité, ou à la volonté, soit qu'on y attache ou non l'idée de liberté absolue.

Ces facultés en exercice, c'est-à-dire, les volitions, les actions de l'ame, les phénomènes qui ont pour causes conditionnelles ces facultés, sont, l'attention, la réflexion, ou l'attention réfléchie, la comparaison, qui est une attention partagée, la contemplation et la méditation, qui ne sont, l'une, qu'une attention, l'autre, qu'une réflexion profonde et soutenue.

Ces opérations, ou actions volontaires, n'ont point de causes efficientes, si, comme on le suppose, elles sont libres absolument parlant. Dans tous les cas, elles ne sont elles-mêmes causes efficientes d'aucun autre phénomène de l'ame; car elles ne produisent ni les sensations, ni les sentimens, ni même les idées, soit simples, soit de rapport, qu'elles peuvent seulement faire découvrir ou apercevoir.

Tel est, suivant moi, le véritable système des propriétés et des phénomènes de l'ame, soit que l'on comprenne ou non, ces propriétés, tant actives que passives, sous le nom commun de pensée, ce qui est tout-à-fait indifférent.

L'*intelligence* est un degré plus ou moins élevé de toutes ces propriétés, ou de la faculté de penser, si on suppose qu'elle les comprend toutes. Celle-ci peut être considérée comme une propriété absolue, qui tient à la nature de l'ame; l'intelligence est une propriété relative, qui dépend, et de l'organisation physique, et de l'exercice même de la faculté de penser. L'intelligence est la capacité, plus ou moins grande, de réfléchir, de comparer, de raisonner, de

juger, de concevoir, de discerner, de se ressouvenir, de prévoir, etc. Celui-là est doué d'une grande intelligence qui, d'une part, sent vivement, et juge aussi promptement que sûrement; et qui, de l'autre, est capable de réfléchir long-temps et profondément sur un même sujet; de remonter, par une suite de raisonnemens toujours justes, jusqu'aux principes des choses, et d'apercevoir, entre celles qu'il compare, des rapports éloignés, qui échapperaient au commun des hommes, et même à des hommes d'esprit.

(y, pag. 252.) Nos idées, comme nos sensations, sont des phénomènes, des modifications actuelles de notre ame : comme telles, elles ont une cause, mais n'ont point d'origine, point de matériaux; ou du moins, elles n'en ont pas d'autres que l'ame elle-même, qui seule peut être le principe ou la matière de ses propres modifications. Une modification ne peut pas dériver d'une autre modification, une idée distincte avoir son origine dans une idée confuse, une idée, soit distincte, soit confuse, dans un sentiment, dans une sensation. Par conséquent, nos idées sensibles, celles que nous avons des objets extérieurs, n'ont point leur origine, leur principe dans les sensations que ces objets produisent sur nous; ne dérivent point de ces sensations, n'en sont point des modifications; ainsi nos sensations ne sont point les matériaux, ne sont point l'origine de nos idées sensibles.

Il n'y a d'ailleurs que les substances, ou les propriétés qui les constituent qui peuvent être modifiées : un phénomène, une sensation, une idée, en un mot, une modification de substance, ne peut pas elle-même être modifiée; un phénomène ne peut pas être un autre phénomène transformé, une modification d'une autre modification. Il est impossible, par conséquent, que les idées que nous avons des objets extérieurs, idées qui d'ailleurs peuvent se ré-

veiller en nous, ou être reproduites en l'absence de ces objets, ne soient que les sensations que ces objets mêmes produisent sur nos sens modifiées d'une manière quelconque.

Quelques philosophes distinguent l'impression d'un objet sur nos sens, de la sensation elle-même, et comprennent sous cette dernière dénomination, l'impression jointe à l'idée que nous en avons. Quoi qu'il en soit, il est constant que l'impression de l'objet matériel et son idée sont des phénomènes tout-à-fait distincts et qui peuvent exister l'un sans l'autre : nous recevons, par exemple, l'impression d'un corps enflammé, sans en avoir l'idée, lorsqu'il nous éclaire ou qu'il nous échauffe, dans un moment où notre esprit se trouve préoccupé d'une autre idée, et que notre attention concentrée s'y porte tout entière : nous avons, au contraire, l'idée d'un objet sans en recevoir l'impression, lorsque nous y pensons en son absence. De là résulterait déjà l'impossibilité, si la chose n'était pas absurde par elle-même, que l'idée ne fût que l'impression modifiée, et surtout modifiée par l'attention, qui évidemment ne peut pas se porter sur un objet que nous n'avons pas devant les yeux, sur une impression qui n'existe pas en nous.

Il n'en est pas de même à l'égard des propriétés de l'ame, qui peuvent dériver les unes des autres. Il ne serait point absurde de supposer, par exemple, que la sensibilité intellectuelle, en tant que cause conditionnelle de l'idée sensible, ne fût qu'une modification de la sensibilité physique, cause conditionnelle de l'impression faite sur les sens, ou de la sensation ; et c'est même ce qu'on devrait reconnaître pour vrai, si l'idée confuse d'un objet n'était autre chose que l'impression même que produit cet objet sur les sens. Mais il y a une différence de nature entre la sensation et son idée, quelque confuse qu'on la suppose, ce qui rend notre supposition peu vraisemblable. Au reste cette suppo-

sition fût-elle démontrée , il n'en résulterait pas , qu'un des deux phénomènes ne fût qu'une modification de l'autre : il n'en serait pas moins certain , que l'idée d'un objet n'est pas une modification , une transformation de la sensation qu'il produit , et même qu'une idée distincte n'est pas une idée confuse modifiée ou transformée ; car l'idée qui nous éclaire actuellement , et l'idée plus ou moins obscure et confuse qui a pu la précéder dans notre esprit , sont deux phénomènes entièrement distincts et indépendans l'un de l'autre ; bien différens en cela de la substance même de l'ame , considérée avant et après sa modification.

« Les idées sensibles , dit M. Laromiguière , ont leur *origine* dans le sentiment-sensation , et leur *cause* dans l'attention. »

Nous venons de voir que les idées sensibles n'ont point leur *origine* dans la sensation ; qu'elles n'ont même pas , qu'elles ne peuvent avoir d'origine , de principe , de matériaux , du moins autres que l'ame elle-même. Et quant à leur cause productrice , ou efficiente , elle n'est certainement pas dans l'attention.

Les sensations sont des modifications de l'ame , conséquemment des phénomènes ; comme tels , elles impliquent deux causes , l'une conditionnelle , c'est la sensibilité physique ; et l'autre efficiente , c'est l'action des objets extérieurs sur les sens.

Nos idées sensibles , celles que nous avons de ces objets extérieurs , sont pareillement des phénomènes , et , à ce titre , elles impliquent aussi deux causes ; l'une conditionnelle , qui est l'entendement ; l'autre efficiente , qui peut être , ou l'action des objets extérieurs sur l'entendement , ou la sensation qu'ils produisent , mais qui , jamais et en aucune manière , ne peut être , ni l'attention , ni conséquemment aucune autre des opérations ou actions de l'ame , qui se réduisent toutes à l'attention elle-même. Et , en effet ,

l'attention, qui est le télescope de notre intelligence, et le burin qui grave les idées dans la mémoire, nous montre bien, il est vrai, les modifications produites dans notre ame par telle ou telle cause, nous fait apercevoir les rapports qui existent entre les choses; mais ce n'est pas elle qui les produit; elle n'en est pas elle-même la cause efficiente; elle n'est cause efficiente d'aucune de nos idées; elle ne produit rien. Seulement, comme elle est une condition sans laquelle nous n'aurions aucune connaissance, aucune idée claire et distincte de quoi que ce puisse être, on peut la considérer comme une des causes conditionnelles, ou comme faisant partie intégrante de la cause conditionnelle de toutes nos idées.

Il n'est donc pas vrai que l'idée sensible a son origine dans la sensation, et sa cause productrice dans l'attention. Il n'est pas vrai qu'une idée sensible n'est qu'une sensation modifiée, et que cette modification est produite par l'attention. Il n'est pas vrai surtout, que l'idée d'un objet extérieur ne diffère de la sensation, ou de l'impression qu'il produit sur nos sens, que par cela seul que l'une est distincte et l'autre confuse, ou supposée telle. Jamais on ne me persuadera que l'idée confuse que j'ai d'une douleur éprouvée il y a long-temps, et dont la cause n'existe plus, est cette douleur elle-même en tant que je n'y porte pas mon attention; et que l'idée claire et distincte de cette sensation douloureuse n'est encore que cette sensation en tant que, par l'exercice de l'attention, je ne la confond avec aucune autre.

« Le caractère propre et essentiel de l'idée, dit M. Laromiguière, est la distinction, et, si nous voulions nous énoncer avec une rigueur géométrique, nous refuserions le nom d'idée à l'idée confuse, et nous verrions en elle un simple *sentiment*, comme dans le *sentiment distinct*, nous avons vu l'idée elle-même. »

L'idée est-elle donc un sentiment ? l'idée sensible est-elle un sentiment-sensation, une sensation ? » Qui pourrait en douter, répond M. Laromiguière, mais, ajoute-t-il, il ne faut pas oublier, que l'idée n'est pas un simple sentiment : elle est un sentiment distinct. »

Distinct, tant que vous voudrez ; il n'en résulte pas moins de vos assertions, que l'idée sensible n'est que la sensation même.

« Dans son principe, dites-vous, l'idée est le simple sentiment : en elle-même elle est le sentiment modifié. »

Est-il exact de dire, qu'une chose est *modifiée*, parce que nous ne la confondons pas avec d'autres ? est-elle en effet modifiée, par cela seul que nous la distinguons de tout ce qui n'est point elle ?

D'ailleurs j'ai suffisamment prouvé qu'un sentiment, qui n'est qu'une modification de l'ame, ne saurait être modifié. Il n'est donc pas vrai que « les impressions que l'ame reçoit sont de deux espèces, mais de la même nature, et qu'elles dérivent les unes des autres. »

Appelez si vous voulez *sentiment* ce que nous nommons *idée confuse* ; mais ne confondez pas ce sentiment-idée avec le sentiment proprement dit, et particulièrement avec la sensation : et n' imaginez pas avoir fait une découverte pour avoir donné un nom nouveau, celui de *sentiment*, à une chose que tous les hommes connaissent dès long-temps et conçoivent fort bien, sous le nom d'*idée confuse*.

Mais toute cette critique ne porte-t-elle point à faux ? n'avons-nous pas fait dire à M. Laromiguière ce qu'il ne pense pas, ce qu'il ne dit pas ? l'avons-nous bien entendu, bien interprété ? écoutons-le encore.

« L'*idée*, dit-il, consiste dans la distinction que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire, de tout ce qui s'offre à l'esprit, substances, modes, réalités, abstractions, points de vue, choses et mots, pour tout dire. Elle est un

rapport de distinction. » — « Les idées ne diffèrent pas seulement des sensations, des sentimens-sensations, elles diffèrent de toute espèce de sentiment. Sentir un rapport de distinction, et sentir simplement, ne sont pas la même chose. »

— « Avoir une idée, ou discerner ce qu'on a senti confusément, ou apercevoir ou percevoir, c'est la même chose. »

Que l'on regarde la simple distinction comme une véritable *modification*, soit; elle peut paraître telle à nos yeux : mais du moins, ne confondons pas le sentiment ainsi modifié, soit avec l'action, soit avec le pouvoir, de le distinguer, de le modifier. L'idée ne peut pas, à la fois, être un sentiment distinct, un sentiment démêlé d'avec d'autres sentimens, et consister dans la distinction même que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire, de tout ce qui s'offre à l'esprit.

Mais que peut-il donc s'offrir à l'esprit? Des substances, des modes, des réalités, etc.? Ne sont-ce pas les idées de ces choses qui s'offrent à l'esprit?

« *Les idées sont des sentimens distincts : les idées diffèrent de toute espèce de sentiment.* »

Ces deux propositions ne sont-elles pas contradictoires? Comment un sentiment distinct peut-il différer de toute espèce de sentiment? comment, en distinguant un sentiment de tout autre sentiment, le *modifions-nous* au point, qu'il change en quelque sorte de nature?

« *L'idée est un rapport de distinction. Sentir un rapport de distinction, et sentir simplement ne sont pas la même chose.* »

Un rapport de distinction, et un sentiment distinct, ne sont peut-être pas non plus la même chose.

Mais; avoir un sentiment distinct, n'est-ce pas sentir simplement, et de plus sentir un rapport de distinction?

« *Avoir une idée, ou discerner ce qu'on a senti confusément, c'est la même chose.* »

Soit que l'on entende par *sentir confusément*, avoir une

idée confuse, en vertu de la sensibilité intellectuelle, ou éprouver une sensation, en vertu de la sensibilité physique, ce qui, au surplus, paraît être la même chose aux yeux de M. Laromiguière, quand il s'agit d'une idée sensible; il est certain que l'on acquiert une idée, toutes les fois que l'on discerne ce qu'on avait senti confusément, et que, réciproquement, on discerne, ou l'on est capable de discerner une chose, lorsqu'on a de cette chose une idée distincte, une idée proprement dite. Mais est-il vrai qu'avoir une idée, c'est discerner ce qu'on a senti confusément, ou pour mieux dire, ce qu'on a senti? J'ai dans ce moment l'idée, ou le souvenir, qui n'est qu'une idée rappelée, du son d'un instrument particulier que j'ai entendu il y a plusieurs années; je *discerne* donc, suivant M. Laromiguière: mais que puis-je discerner, s'il n'y a pas déjà en moi quelque chose qui remplace et qui représente la *sensation* que j'ai éprouvée? or, ce quelque chose, n'est-il pas, lui-même, l'idée dont je suis préoccupé? Dira-t-on, que ce qui se passait actuellement en moi était d'abord un simple sentiment, un sentiment-sensation; et que l'attention l'a transformé en idée? Mais, outre qu'il est impossible que j'éprouve une sensation dont la cause n'existe pas, ou ne peut pas agir sur mes sens; je crois avoir suffisamment démontré qu'il n'y a rien de commun entre la sensation proprement dite, et l'idée, ou le souvenir qui s'y rapporte. Et qu'on ne dise pas que l'idée, ou le souvenir n'est qu'une sensation continuée, mais *affaiblie*, ou que l'on s'explique mieux à cet égard, en faisant connaître dans quel sens il faut entendre cette définition. Car je ne puis croire qu'on ait prétendu dire, et je ne puis ni comprendre ni admettre, que les idées que j'ai, par exemple, du chaud et du froid, ne sont autre chose que les sensations mêmes de chaleur et de froidure, mais à un degré plus faible, à une température différente.

Concluons donc, que l'*idée sensible* n'est, ni une *sensation affaiblie*, ni une *sensation modifiée* de quelque autre manière, ni une *sensation distinguée* de toute autre sensation, ni le *pouvoir* de faire cette distinction, ni l'*action* même de distinguer, de discerner ce qu'on a senti confusément, ni, à plus forte raison, toutes ces choses ensemble, comme le veut M. Laromiguière : ou plutôt concluons, que M. Laromiguière ne s'est pas suffisamment expliqué sur la *nature* de l'*idée sensible*, et demandons-lui de nouveaux éclaircissemens sur ce sujet. Pour moi je pense que l'*idée*, en général, est un phénomène, qui a sa cause efficiente, soit dans une autre idée, ou plusieurs idées précédemment acquises, soit dans une sensation, ou dans l'action d'un objet extérieur; et qui a sa cause conditionnelle dans quelque propriété passive de l'âme, mise en jeu par l'attention; propriété autre que la sensibilité physique, qui n'est cause conditionnelle que de la sensation, mais qui ne peut l'être d'aucune espèce d'idée, même de l'*idée sensible*. Je rappelle aussi, qu'aucune idée ne peut dériver d'une sensation ou d'une autre idée comme d'un principe : les idées, aussi bien que les sensations, n'étant toutes que des modifications de l'âme, elles n'ont pas d'autre principe, d'autre origine, d'autres matériaux que l'âme elle-même.

(*, pag. 262.) Cette preuve de l'immatérialité de l'âme est fondée sur une supposition tout-à-fait fautive, savoir; que, si l'âme était matérielle; si elle était composée, ne fût-ce que de deux parties, il arriverait nécessairement, lorsqu'elle éprouve deux modifications, que celles-ci devraient se trouver, ou toutes deux dans chacune de ces parties, ou l'une dans une partie, et l'autre dans l'autre.

Un corps change de forme; il s'aplatit, par la pression ou la percussion, et en même temps, il se dilate par la chaleur. L'aplatissement existe-t-il dans une partie du corps,

et la dilatation dans l'autre; ou bien, ces deux effets existent-ils simultanément dans chacune des parties, dans chacune des molécules de ce corps? Non; l'aplatissement, ni la dilatation, n'existent séparément dans aucune de ces parties matérielles, d'autant plus qu'elles ne sont pas susceptibles de changer de forme, et, à plus forte raison, ces deux effets n'existent pas non plus ensemble dans chacune de ces parties. L'un et l'autre ont lieu, ou se passent, en même temps, dans le corps entier.

Rien ne me paraît moins convainquant, je l'avoue, que ces raisonnemens par lesquels on croit démontrer, pour ainsi dire, par *A* plus *B*, que l'ame est immatérielle : tant que nous ne saurons pas comment les idées se produisent, et en quoi consistent ces modifications de nous-mêmes; tant qu'on ne saura pas surtout ce qui constitue les *opérations de l'ame*, telles que l'attention et la comparaison, on ne prouvera jamais démonstrativement que l'ensemble des propriétés affectives et intellectuelles, passives et actives, constitue une substance distincte du corps, et que cette substance n'est point étendue.

Qu'est-ce que la comparaison? C'est une attention double, dit-on, une attention portée sur deux sensations ou deux idées à la fois : et qu'est-ce que l'attention? c'est une action de l'ame, ou la faculté d'exercer cette action. Mais une substance étendue ne peut-elle exercer aucune action? Tant s'en faut, puisque le mot *action*, et le mot *attention* lui-même, qui exprime une tendance vers un but, sont évidemment empruntés de la matière, et du mouvement, qui est un attribut de la matière. Qu'est-ce donc qu'une action de l'ame, ou d'une substance qui n'a rien de matériel, c'est-à-dire, qui n'est ni étendue, ni résistante, ni susceptible de mouvement? Nous n'en savons rien.

Qu'est-ce qu'une sensation? C'est, dit-on, une modification de l'ame. Cela se peut; et il est du moins évident qu'une

sensation *nous* modifie d'une manière quelconque. Qu'est-ce qu'une idée? C'est encore, dit-on, une modification de l'ame. Posons que cela soit : comment une substance *simple* peut-elle être *modifiée*? comment surtout, peut-elle subir plusieurs modifications à la fois? comment enfin peut-elle avoir plusieurs facultés, plusieurs manières d'être?

Jugeons-nous de l'ame par l'imagination? non ; car alors nous ne pourrions nous la représenter que comme étendue. Nous n'en jugeons donc que par l'entendement, par la raison, sans avoir égard aux idées que l'imagination nous suggère. Mais la raison, l'entendement nous dit, qu'une unité ne peut pas renfermer plusieurs unités. Une substance simple qui a plusieurs manières d'être, qui subit plusieurs modifications, ou dans laquelle il se passe plusieurs phénomènes, est donc une chose absurde aux yeux de la raison.

Est-il vrai que pour comparer deux sensations, deux idées, il faut qu'elles soient *présentes* à l'ame? Cela paraît bien devoir être ainsi; mais si cela est en effet, comment puis-je comparer une sensation que j'ai éprouvée hier avec l'idée, ou le souvenir de cette sensation, en affirmant que cette sensation elle-même m'a affecté plus agréablement que ne m'affecte actuellement l'idée qui me la rappelle, ce qui fait que je regrette cette sensation, dont je n'ai plus que le souvenir?

Avouons notre ignorance sur toutes ces choses, et ne nous obstinons pas à vouloir démontrer ce qui ne peut pas être démontré. C'est par des déductions indirectes, et en s'appuyant surtout sur des considérations morales, qu'on peut, par le seul secours des lumières naturelles, rendre au moins probable cette vérité, que l'ame peut exister séparée du corps; vérité que la simple raison admet sans peine, mais que l'on ne démontrera jamais mathématiquement, je veux dire par des argumens logiques, équivalens à des preuves mathématiques. Sans nous occuper de la

(302)

nature de l'ame, croyons à son immortalité, comme nous croyons, d'après le seul calcul des probalités, et non sur des preuves géométriques ou physiques, que le soleil se lèvera demain.

MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES.

PRÉFACE,

CONTENANT LE RÉSUMÉ DE CET OUVRAGE.

PRÉAMBULE.

En réunissant tout ce que les ouvrages de Descartes renferment de métaphysique, en rapprochant ce qui est épars dans ses œuvres philosophiques et dans sa correspondance, et en disposant ces matériaux suivant un ordre méthodique, j'ai eu pour but de faire plus aisément comprendre et plus parfaitement connaître la philosophie cartésienne, dont tant de personnes parlent, les unes pour l'exalter, les autres pour la dénigrer, mais la plupart sans en avoir une idée exacte et complète, ou peut-être même sans l'avoir aucunement examinée.

Rien ne m'appartient dans ce travail, que 1^o la classification des matières, dans laquelle j'ai suivi l'ordre qui m'a semblé le plus naturel comme le plus propre à expliquer en quelque sorte Descartes par lui-même; et 2^o le choix des objections qui ont été faites contre ses Méditations métaphysiques; car j'avoue que de sept cents pages qu'elles forment ensemble avec les réponses de l'auteur, j'en ai rejeté environ cinq cent cinquante. Les objections que j'ai retenues ne sont pas seulement celles qui m'ont paru les mieux fondées, mais ce sont celles surtout qui ont amené

des éclaircissemens utiles et des réponses plus ou moins imprévues, ou qui ont suggéré à Descartes de nouvelles idées capables d'instruire ou d'intéresser ses lecteurs. Je ne réponds pas, au reste, de n'avoir rien omis d'essentiel, et, à cet égard, je recevrais avec reconnaissance tous les avis que l'on voudrait bien me donner. Quoi qu'il en soit, je ferai remarquer que ces objections, ainsi dégagées de toute inutilité, et placées, comme elles le sont dans cet ouvrage, chacune après la question qui l'a fait naître, et immédiatement suivies des réponses qu'elles ont provoquées, ont un tout autre degré d'intérêt et de clarté que dans la collection des œuvres de Descartes, où elles sont toutes entassées pêle-mêle à la suite des Méditations.

Mais pour mieux faire apprécier mes motifs et l'utilité de mon entreprise, je dois dire ici, que même après une troisième lecture de cette œuvre métaphysique, je fus encore bien loin de la comprendre parfaitement. Or j'attribuai alors, en partie du moins, cette difficulté de concevoir clairement un livre d'ailleurs si clairement écrit et si court, à l'ordre même que Descartes a suivi, et surtout à la division qu'il a cru devoir adopter. On peut en effet remarquer qu'une même question est quelquefois reprise dans plusieurs Méditations, et que dans la plupart on agite des questions très-diverses, dont quelques-unes même, étrangères au sujet, ne sont traitées que par occasion; de manière que le lecteur ne sait d'abord ni où il convient de s'arrêter ou de revenir sur ses pas pour examiner de nouveau ce qu'il n'a pas suffisamment compris, ni ce qu'il peut ou quand il doit conclure, et qu'enfin il perd bientôt de vue les choses qu'il commençait à entrevoir distinctement, en passant à son insu d'un sujet à un autre.

Cet inconvénient, particulier à ce chef-d'œuvre de Descartes, devient général, si on considère dans leur ensemble et qu'on lise sans interruption tous ses ouvrages et

sa correspondance, laquelle seule contient un grand nombre de passages qui se rapportent directement aux Méditations et aux Principes de philosophie, et dont la plupart sont d'ailleurs très-propres à expliquer d'autres passages plus difficiles de ces deux traités.

Dès que j'eus reconnu la cause principale de l'obscurité et de la confusion de mes idées, il ne me fut pas difficile de juger que, pour les éclaircir autant qu'il serait possible, c'est-à-dire pour comprendre Descartes autant que ma faible intelligence le permettait, je n'avais que trois choses à faire, mais qui toutes trois exigeaient beaucoup d'attention : la première était de joindre ensemble tout ce qui se rattachait à une même question ; la seconde, de former autant de sections ou d'articles qu'il y avait d'objets distincts ; et la troisième, de placer tous ces articles de telle manière qu'aucun d'eux, pour être compris, n'attendît une explication ultérieure.

Telles sont les raisons qui m'ont déterminé à former ce recueil ; tel est l'objet que je me suis proposé dans l'exécution d'un travail d'abord entrepris pour mon propre usage et mon instruction particulière, et qu'ensuite j'ai cru devoir mettre au jour, persuadé que je rendrais ainsi un important service aux amis des lettres et de la philosophie. Il sera, je l'espère, aussi agréable qu'utile aux personnes qui voudront, sans essuyer la fatigue de lire à plusieurs reprises les onze volumes des œuvres de Descartes, avoir au moins quelque connaissance de ses doctrines. Mais je pense qu'il sera plus utile encore, qu'il deviendra même indispensablement nécessaire à ceux qui, sans vouloir prendre la peine de le recommencer, auraient l'intention de faire, soit une étude sérieuse, soit un examen approfondi, soit la critique, soit même l'apologie du cartésianisme.

J'ai partagé ce recueil en deux parties qui sont à peu près d'égale étendue, et chacune d'elles est divisée en

quinze chapitres, dont la plupart sont eux-mêmes subdivisés en plusieurs paragraphes.

La deuxième partie ne contient cependant que les Méditations métaphysiques, avec les objections et les réponses de l'auteur ; encore en ai-je retranché plusieurs choses pour les reporter dans la première, où elles se trouvent plus convenablement placées, comme j'espère le faire voir en indiquant séparément le sujet de chaque chapitre.

SECTION PREMIÈRE,
CONCERNANT LA PREMIÈRE PARTIE.

ARTICLE I^{er}.

Sur le chapitre premier, intitulé :

DE LA MÉTHODE.

Le *Discours de la méthode*, dont il s'agit ici, est un morceau achevé aussi spirituel que profond, dans lequel des préceptes utiles très-faciles à saisir sont encore rendus plus clairs par des comparaisons ingénieuses, qui elles-mêmes renferment d'importantes leçons. Mais j'en ai retranché d'assez longs détails physiologiques, et d'autres choses superflues, ou que l'on retrouvera ailleurs avec plus de développement. Je l'ai ainsi réduit au tiers à peu près.

Trois paragraphes composent ce chapitre. Le premier contient quelques considérations générales et préliminaires : dans le deuxième, Descartes pose des règles fixes pour la recherche de la vérité et la conduite de la vie : il fait voir, dans le troisième, comment il a appliqué sa méthode à la démonstration de l'existence de Dieu, de celle de l'âme et des choses matérielles ; et il donne ainsi le sommaire de ses Méditations, dont le chapitre suivant, comme on le verra tout à l'heure, n'est lui-même qu'un résumé.

Descartes pense que, si les qualités de l'esprit, telles que l'imagination et la mémoire, sont en différente proportion chez les divers individus, il n'en est pas de même de la rai-

son ou du bon sens , qui se trouve également partagé entre tous les hommes , quoiqu'ils n'en fassent pas tous également un bon usage ; et qu'ainsi la diversité de leurs opinions ne vient pas de ce qu'ils sont plus raisonnables les uns que les autres , mais seulement de ce qu'ils ne conduisent pas leurs pensées de la même manière , et qu'ils ne considèrent pas les mêmes choses.

Ayant remarqué que les philosophes disputent sur tout, il apprit de bonne heure à douter de tout, et fut conduit par ses propres réflexions , quoique jeune encore , à faire peu de cas de la science qu'il avait puisée dans les livres et dans les leçons de ses précepteurs. Il les quitta donc dès qu'il le put, pour voyager et lire dans le grand livre du monde. Il visita des cours et des armées, dans l'intention de voir des gens de tous les caractères et de toutes les conditions, et d'interroger chacun sur ses propres affaires; car il lui semblait qu'il devait y avoir plus de solidité dans les raisonnemens de celui qui est éclairé par ses propres intérêts , et puni par l'événement s'il se trompe , que dans ceux d'un homme de cabinet qui se livre à de vaines spéculations , et peut soutenir impunément les choses les plus absurdes.

Cependant , voyant partout sur les mêmes choses une grande variété de sentiment , et n'ayant retiré aucun profit de l'entretien des autres hommes, si ce n'est d'avoir appris à regarder presque comme faux tout ce qui lui paraissait certain ou vraisemblable , il prit le parti de vivre dans la retraite , de s'interroger lui-même , et de chercher la vérité dans son propre fonds.

Or la première idée qu'il trouva fut celle-ci : qu'en général un travail exécuté de la main d'un même maître a plus de perfection et de régularité que celui qui , par succession de temps , a été fait de la main de plusieurs , sans être continué sur le même plan : et qu'il en est ainsi de l'é-

difice de la science, ou pour mieux dire, de la philosophie, qui s'est formé et accru insensiblement d'un grand nombre d'opinions incohérentes, beaucoup moins vraisemblables que les simples raisonnemens que pourrait faire un homme de bon sens. En conséquence, il forme le dessein de renverser jusqu'aux fondemens cet édifice, pour le reconstruire de nouveau, en l'appuyant sur une base si solide que rien ne puisse l'ébranler, et ne reprenant des anciens matérieux que ceux dont il reconnaîtrait la bonté et la solidité par l'examen le plus sévère.

Mais, où nous logerons-nous en attendant l'érection de ce monument? faudra-t-il errer dans le vague, et se dispenser de remplir les devoirs de l'homme et du citoyen, jusqu'à ce que nous ayons appris à distinguer, par la lumière naturelle, le vrai d'avec le faux? Non, sans doute, et Descartes se fait un abri, c'est-à-dire une morale provisoire, qui ne consiste qu'en un petit nombre de maximes excellentes, que chacun peut facilement observer; et il prend la ferme résolution de les observer lui-même et de ne point s'en départir.

Quant aux préceptes qu'il se propose de suivre dans l'investigation de la vérité, ils se réduisent à quatre, savoir : 1^o de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'il ne l'eût très-évidemment reconnue pour telle; 2^o de diviser, autant qu'il serait possible et nécessaire pour la mieux résoudre, chacune des difficultés qu'il aurait à examiner; 3^o de conduire toutes ses pensées par ordre, en commençant par les objets les plus simples, pour s'élever par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés; et 4^o de s'assurer, par des dénombremens parfaits, de n'avoir rien omis d'essentiel. Il ne perd pas de vue, d'ailleurs, cette considération importante, que toutes les choses que nous pouvons connaître forment une chaîne non interrompue, comme cette suite de propositions qui composent un traité

de géométrie, de façon qu'il n'en est pas une qui, mise à sa place, ne suppose celles qui précèdent, et ne serve à l'explication de celles qui suivent.

Voilà sans doute un magnifique frontispice, et qui promet de bien grandes choses. Mais avant d'aller plus loin, je veux émettre une difficulté, dont je crois trouver la solution dans ce même discours de Descartes. Comment se fait-il que ce grand homme, qui jouissait de tant de renommée au dix-septième siècle, fut oublié dans le dix-huitième; et pourquoi Locke, qui alors avait pris sa place, et que l'on regardait comme le philosophe du bon sens, est-il aujourd'hui généralement négligé, et méprisé même par quelques métaphysiciens, qui voudraient à son détriment réhabiliter Descartes; comme s'il n'était pas possible de rendre hommage à l'un sans flétrir ou injurier l'autre? Serait-ce que ces hommes célèbres, qui tous deux ont dit de fort bonnes choses, et commis de graves erreurs, ont été envisagés tantôt sous un point de vue et tantôt sous un autre? Non; c'est tout simplement que les idées ont changé avec les circonstances, et que (je le dis avec Descartes, à la honte de l'humanité), « la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent qu'aucune connaissance certaine. »

ARTICLE II.

De l'existence de Dieu, de celle de l'ame et des choses matérielles.

Ce chapitre est tiré presque en entier des *Principes de la philosophie*. C'est l'abrégé des Méditations, dont il tient ici la place; et les vérités qu'on y démontre sont, suivant Des-

cartes, la base fondamentale de toute philosophie et de toute science.

Si l'on veut acquérir des idées exactes et une connaissance certaine des choses qui sont l'objet de nos pensées, il faut, dit-il, une fois en sa vie, rejeter comme fausses toutes ses opinions, quelles qu'elles soient, et en premier lieu l'existence des corps, que nous ne sommes que trop autorisés à révoquer en doute ; ensuite chercher, par les lumières de la seule raison, quelque vérité fondamentale dont il ne soit pas possible de douter, et successivement d'autres vérités qui ne supposent rien qui n'ait été admis précédemment.

La première chose certaine que je trouve ainsi est que moi-même je suis ou que j'existe, non comme être matériel, ou en tant que je marche, que je parle, que je respire, etc., mais seulement comme être pensant. Car d'abord, il est certain que je pense, puisque je doute, ou que j'affirme, ou que je nie, ou que je crois, ou que j'imagine, que telle ou telle chose existe, et que tout cela est ce que nous appelons penser. Or je conçois très-clairement que la pensée implique nécessairement l'existence, d'où il suit que j'existe. Et de plus, la pensée suppose un sujet de la pensée, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense, et qui est douée de cette faculté de penser, laquelle ne peut-être que l'attribut d'une substance ; car la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut. Donc je suis une chose ou une substance qui pense, ou, ce qui revient au même, il y a en moi une substance douée de cette faculté.

Maintenant, supposé que je ne croie pas seulement avoir un corps, mais qu'en effet j'en aie un qui exécute divers mouvemens comme je l'imagine, quoique cela ne soit pas encore démontré, la substance qui pense en moi sera-t-elle la même que celle qui se meut, qui respire, qui digère,

etc. ? Non assurément ; car tandis que je doute encore s'il y a quelque corps au monde, et que même je puis feindre que je n'ai aucune idée de l'étendue ou de la matière, je ne laisse pas de connaître que je pense, c'est-à-dire que je doute, que je crains, que j'espère, que je conçois, etc. : et, par conséquent, aucune de ces opérations de l'esprit, qui toutes supposent la faculté de penser, ne suppose l'étendue : et, d'un autre côté, il est évident que toutes les propriétés des corps, telles que la figure, le mouvement, etc., supposent l'étendue, mais qu'aucune d'elles ne suppose la pensée, c'est-à-dire que je les conçois fort bien sans elle ou séparées d'elle. Or il suffit que je conçoive une chose sans une autre, pour que l'une soit en effet distincte et indépendante de l'autre. Donc les propriétés des corps et celles de l'intelligence n'appartiennent pas à un même sujet, à une même substance. Tel est l'argument par lequel Descartes démontre la distinction réelle de l'ame et du corps.

Il donne ensuite trois preuves différentes de l'existence de Dieu, qui toutes sont fondées sur des raisonnemens d'une incroyable subtilité. La première est tirée de la nature ou de l'essence même de Dieu, c'est-à-dire de l'être dont on veut prouver l'existence.

L'essence d'une chose est représentée par son idée : or de ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle existe hors de nous ou de notre entendement ; et ainsi l'essence des choses est distinguée de leur existence. Mais il n'en est pas de même en Dieu ; et il est de son essence d'exister réellement ; comme il est de l'essence d'un triangle, soit que ce triangle existe ou non, d'avoir trois côtés et trois angles. Car l'idée que nous avons de Dieu est celle d'un être qui possède toutes les perfections : or c'est une perfection d'exister réellement, et l'être qui existe ainsi et dans l'entendement est plus par-

fait que celui qui n'existe que dans l'entendement seul, ou qui n'existe pas réellement. Donc il est de l'essence de Dieu d'exister réellement : donc en effet il existe.

La seconde preuve de l'existence de Dieu est tirée de l'idée que nous avons de lui. Elle est fondée sur ce qu'un effet (et une idée n'est pas autre chose) ne peut pas avoir plus de perfection que sa cause efficiente. D'où l'on conclut que l'idée d'un être tout parfait ne peut avoir pour cause qu'un être tout parfait, et qu'ainsi, puisqu'une pareille idée se trouve en nous, il faut qu'il existe un être souverainement parfait, c'est-à-dire un Dieu, qui seul peut être la cause de cette idée.

Enfin la troisième preuve est tirée de notre existence propre. Ici Descartes, envisageant la substance même de l'ame comme un effet, se demande quelle en est la cause, et il prouve que cette cause ne peut être que Dieu ; d'autant que la conservation de notre être ne dépend ni de nous, ni d'aucune autre chose, et que le pouvoir de nous conserver n'appartient qu'à celui qui nous a créés : car la conservation ne diffère point en effet de la création, ce qu'il démontre en disant que les parties du temps sont indépendantes les unes des autres, et qu'ainsi il ne s'ensuit pas, de ce qu'une chose existe actuellement, qu'elle doive encore exister l'instant d'après ; d'où il conclut qu'elle n'existerait pas en effet si elle n'était créée de nouveau : en sorte que rien n'existe réellement que par une création continuée.

Descartes rejette l'argument des causes finales pour prouver l'existence de Dieu, sous prétexte que nous ne pouvons pas pénétrer ses desseins, et que les phénomènes doivent être expliqués par les causes efficientes, ce que personne ne lui contestera. Mais, sans chercher à connaître le but que Dieu s'est proposé dans la création de l'univers, après avoir expliqué les phénomènes par les causes physiques et immédiates, ne peut-on pas déduire de l'observa-

tion des phénomènes les causes finales , et en conclure que les causes physiques sont elles-mêmes dépendantes d'une cause douée d'intention et de volonté, en sorte que l'univers est l'ouvrage d'un être intelligent?

Quant à sa démonstration de l'existence des corps , elle est fondée , premièrement , sur ce que , nos sensations étant indépendantes de notre volonté , leurs causes efficientes sont nécessairement hors de nous ; et , en second lieu , sur ce que , Dieu n'étant point trompeur , il n'est pas possible que ces causes productrices de nos sensations soient autre chose que les corps eux-mêmes.

Il est à remarquer que nous avons admis plusieurs choses comme vraies , sans les avoir démontrées à la rigueur , mais seulement d'après la seule lumière naturelle , ou parce que nous concevions très-clairement et très-distinctement qu'elles étaient telles , comme lorsque nous avons dit que l'homme existe de cela seul qu'il pense. Il y a plus , c'est que toute la certitude de nos démonstrations n'a pas elle-même d'autre fondement que cette supposition , savoir , que tout ce que nous concevons très-clairement et très-distinctement comme vrai , l'est en effet. Et ainsi nous sommes bien forcés de faire de cette supposition un principe , puisqu'il est impossible de remonter plus haut.

Nous regardons aussi comme très-certaines , et nous plaçons parmi les vérités que nous avons découvertes ou confirmées , les conclusions de tous les raisonnemens que nous avons faits en partant de ces principes appelés axiomes , quoique nous ne nous rappelions pas actuellement toute la suite des propositions ou des syllogismes , c'est-à-dire des prémisses et des conséquences , qui nous ont conduits d'un premier axiome ou d'un fait primitif à ces conclusions. Toutefois nous pourrions supposer qu'en cela nous sommes continuellement déçus , si nous ne savions pas que Dieu existe , et si nous ne nous souvenions qu'il n'est point trompeur.

Tel est l'objet des cinq paragraphes dont ce chapitre se compose. J'aurai l'occasion d'y revenir, puisque, comme je l'ai déjà dit, la deuxième partie de cet ouvrage tout entière n'en est que le développement; et nous verrons alors ce qu'on a objecté à Descartes contre ses démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immatérialité de l'ame.

ARTICLE III.

De la vérité et de la certitude.

L'auteur distingue, avec raison, la certitude morale de la certitude métaphysique. Car la première ne s'appuie que sur un nombre suffisant de probabilités; et c'est ainsi, par exemple, que nous regardons comme très-certaine l'existence de Mahomet, quoiqu'il ne fût pas absolument impossible que tout ce que l'histoire rapporte de lui, et que son existence même ne fût qu'une fable: tandis que l'autre est fondée sur des démonstrations rigoureuses, ou bien sur des axiomes ou des principes évidens par eux-mêmes. Descartes croit que toutes ses positions de physique, parfaitement liées entre elles, portent également le caractère de ces deux sortes de certitude: mais, nous devons le dire, les savans de nos jours, du moins quelques-uns d'entre eux, considèrent son système du monde et toutes ses hypothèses physiques comme un amas d'absurdités incohérentes. Leibnitz, qui se déclara pour Descartes contre Newton, dit que c'est un malheur des hommes de se dégoûter enfin de la raison même et de s'ennuyer de la lumière, ce qui est très-vrai: reste à savoir s'il a fait de cette réflexion judicieuse une bien juste application.

La notion du vrai est si simple et si claire, qu'il n'est ni besoin, ni en quelque manière possible de la définir. Nous n'avons qu'un moyen pour connaître la vérité; c'est la

lumière naturelle, ou cet instinct purement intellectuel qui nous oblige à croire qu'une chose est vraie dès que nous la concevons clairement et distinctement comme telle : instinct fort différent de celui que la nature nous a donné pour notre propre conservation, et qu'on ne doit pas toujours suivre dans la recherche de la vérité. Il ne suffit pas d'ailleurs d'être éclairé par cette lumière naturelle, il faut en faire un bon usage, et nous assurer par la réflexion si en effet nous concevons clairement et distinctement ce que nous croyons connaître de cette manière.

ARTICLE IV.

Des erreurs de jugement.

Ce chapitre comprend deux articles sur le même sujet. Le premier est tiré des *Principes de la philosophie*, le deuxième, des *Méditations métaphysiques*. Dans l'un et dans l'autre, Descartes fait voir que Dieu n'est point la cause de nos erreurs; qu'on ne peut pas conclure qu'il nous trompe de ce que nos jugemens sont quelquefois fautifs; et que, d'ailleurs, il dépend de nous de ne jamais faillir.

Ce ne serait pas sans raison que Dieu serait tenu pour trompeur, si ce qui est vrai pour nous ne l'était pas en soi ou par rapport à lui; par exemple, s'il n'était pas vrai dans la réalité, quoiqu'à notre égard il soit très-certain, que trois fois neuf font vingt-sept. Mais il serait tout-à-fait déraisonnable de soutenir que Dieu nous trompe, de ce qu'il peut arriver que tel homme, par un faux calcul provenant d'un manque d'attention, trouve, par exemple, et croie pour un moment, que trois fois neuf font vingt-huit.

Si l'on pouvait dire que Dieu est la cause de nos erreurs, ce serait tout au plus en ce sens, qu'il aurait pu, et qu'il

n'a pas voulu nous rendre tout parfaits, ou du moins nous donner une faculté qui nous empêchât nécessairement de juger des choses que nous n'entendons pas bien : car, lorsque nous nous méprenons, ce n'est point par une faculté positive, mais seulement parce qu'il nous manque quelque perfection ; ce qui n'est à son égard qu'une négation, quoique par rapport à nous ce soit une privation ou un défaut.

Mais malgré ce défaut de nature ou cette imperfection, il dépend pourtant de nous de ne point faillir, puisqu'il suffit pour cela de nous abstenir de juger de ce que nous ne connaissons pas parfaitement : car la cause de nos erreurs consiste en ce que nous voulons juger des choses que nous croyons entendre, avant de nous être assurés par la réflexion si, en effet, nous les concevons bien clairement et bien distinctement.

Tout cela est fort clair, et paraît au fond assez généralement vrai. Mais Descartes a donné à sa pensée une forme métaphysique qui, en la rendant un peu louche, a fait naître plusieurs objections. Il prétend que notre volonté, ou la liberté de notre franc-arbitre, ce qui est pour lui la même chose, est en quelque manière infinie, au lieu que notre entendement est très-borné, et que c'est uniquement parce que l'une de ces facultés est plus étendue que l'autre, que nous nous trompons ; ce qui n'arriverait pas si nous retenions notre volonté dans les limites de notre entendement, ou si ces facultés avaient une égale étendue.

Si la liberté n'est que relative, comme je le crois, il me semble, au contraire, que plus l'homme est libre (c'est-à-dire selon moi, plus il est maître de sa pensée, ou capable de réflexion), moins il est sujet à faillir ; et qu'ainsi la véritable cause de nos erreurs consiste en ce que notre volonté manque d'énergie ou d'intensité pour résister, si l'on peut ainsi dire, à ce que notre entendement nous persuade. Je pense aussi qu'on ne peut pas dire du libre-arbitre

comme de l'entendement, qu'il est plus ou moins étendu ; ou que, si l'on veut se servir de ce terme pour exprimer son intensité, il faut considérer l'étendue de la volonté et celle de l'entendement, comme des quantités incommensurables, qui n'ont point de mesure commune, même comme des choses de nature différente, telles que l'espace et le temps, ou telles encore que deux voix dont l'étendue consisterait, pour l'une, en ce qu'elle pourrait prendre tous les degrés de douceur et de force, et pour l'autre, en ce qu'elle pourrait chanter dans tous les tons, depuis le plus grave jusqu'au plus aigu ; en sorte qu'il ne serait pas possible de comparer ces deux sortes d'étendue ou de grandeur l'une avec l'autre.

Si donc on ne veut pas que Descartes se soit trompé, il faut conclure de ces observations, comme il est de fait, quoique j'aie feint le contraire, qu'il n'a pas pris le mot d'étendue dans le même sens que celui de force ou d'intensité, mais plutôt dans un sens diamétralement opposé : il faut admettre aussi, contre mon opinion, que cette force de volonté est la même chez tous les hommes, qu'ils sont tous également capables de réflexion, et qu'ils ont un pouvoir égal pour retenir leur volonté dans les limites de leur entendement, ce qui suppose qu'ils peuvent connaître ces limites, c'est-à-dire qu'ils sont toujours capables de discerner si en effet ils conçoivent distinctement les choses qu'ils croient bien entendre : en sorte que s'ils se trompent, c'est *uniquement* parce qu'ils *ne veulent pas* se donner la peine de réfléchir. Quoi qu'il en soit, voyons, s'il est possible, quelle est précisément la signification qu'il attache à ces mots, *l'étendue de la volonté ou du libre-arbitre*.

Lorsque l'esprit aperçoit, ou croit apercevoir certain rapport de convenance ou de disconvenance entre deux ou plusieurs choses ; que ce rapport soit vrai ou faux, qu'il existe réellement, ou seulement en apparence ; nous

sommes toujours *libres* d'y donner notre consentement, c'est-à-dire d'affirmer qu'il existe; affirmation qui constitue la forme du jugement. Nous avons donc, en ce sens, le pouvoir de juger des choses même que nous n'entendons pas, ou que nous ne connaissons pas parfaitement; et ainsi la volonté ou la liberté *s'étend* plus loin, ou a plus d'*étendue* que l'entendement, quoiqu'elle s'applique aux mêmes objets.

Mais, si nous avons la faculté ou le pouvoir de nous tromper, en accordant notre consentement aux choses que nous croyons entendre, mais qu'en effet nous ne concevons pas distinctement, nous sommes également libres de nous abstenir d'en juger, et conséquemment de ne point faillir.

ARTICLE V.

Du libre-arbitre.

Voici, en peu de mots, ce que pense Descartes sur la volonté ou la liberté de l'homme.

Être libre, c'est pouvoir indifféremment affirmer ou nier une même chose; suivre un parti ou le parti contraire, même quand on se trouve porté par de bonnes raisons à choisir de préférence l'un plutôt que l'autre.

Il ne faut pas confondre, dit-il, cette faculté positive de *pouvoir indifféremment* se déterminer pour le vrai ou le faux, pour le bien ou le mal, avec l'état d'incertitude où l'on se trouve lorsque, balancé par l'égalité ou la nullité des motifs, on est soi-même *indifférent* au parti que l'on prendra; indifférence qui cesse d'ailleurs dès que notre détermination est prise.

Cet état d'équilibre, qu'on nomme *liberté d'indifférence*, est, selon lui, le plus bas ou le moindre degré de liberté;

tandis qu'au contraire nous agissons d'autant plus librement, ou, ce qui est la même chose, nous nous déterminons d'autant plus facilement et plus volontairement à suivre un parti, qu'un plus grand nombre de motifs, ou que des raisons plus puissantes nous y engagent; pourvu que, parmi ces raisons, il n'y en ait point d'extérieures ou d'étrangères à notre propre pensée, et qu'elles prennent toutes leur source dans l'entendement même.

Cela n'empêche pas qu'en Dieu, qui agit toujours aussi librement que possible, et dont l'entendement est d'ailleurs infini, il n'y ait qu'une liberté d'indifférence; car, à ses yeux, tout est égal, et il ne se détermine pas pour ce qui est bon ou ce qui est vrai: mais une chose est vraie, ou elle est bonne, de cela même qu'il l'a voulue, ou qu'il l'a choisie.

Quoique l'homme soit libre dans ses actions et dans ses pensées, il n'en demeure pas moins sous la dépendance de l'être de qui tout dépend. Mais comment des choses, en apparence si contradictoires, peuvent-elles se concilier? Descartes cherche à l'expliquer par une comparaison; mais il avoue d'ailleurs, et nous dirons avec lui, que cela est incompréhensible de sa nature.

ARTICLE VI.

Des erreurs de sentiment.

En tant que l'homme est composé de corps et d'ame, il est souvent trompé par sa propre nature: c'est ainsi qu'il a des goûts et des penchans qui, s'il les suivait, pourraient nuire beaucoup à sa santé et à son bonheur; c'est ainsi qu'étant malade, il désire quelquefois avec ardeur des alimens qui lui sont contraires. Mais il ne peut pas dire, pour cela, que Dieu le trompe, puisque, ayant un libre arbi-

tre qui lui permet de suspendre ses actions comme ses jugemens , et une raison qui l'éclaire et qu'il peut suivre, il n'a qu'à réfléchir et à vouloir pour éviter le danger qui menace son corps, aussi bien que l'erreur qui cherche à s'emparer de son esprit.

Tel est le sujet de ce chapitre; sujet qui termine la sixième Méditation métaphysique, et couronne le plus bel oeuvre de Descartes. Il est aisé de voir que ce chapitre et les deux précédens n'étaient aucunement nécessaires à la démonstration de l'existence de Dieu, de l'ame humaine et des choses matérielles; démonstration qui fait l'objet des six Méditations et de la seconde partie de cet ouvrage.

ARTICLE VII.

Des préjugés.

Encore enfant, déjà l'homme juge et raisonne; mais c'est, pour ainsi dire, à son insu et sans réflexion. Il juge sans pouvoir encore fixer son esprit sur aucun objet; il raisonne avant d'avoir appris à considérer les choses par l'entendement seul, et à se défier des sens et de l'imagination qui peuvent aisément le séduire. De là une foule de préjugés ou de jugemens téméraires, qui sont faux pour la plupart, mais que nous ne croyons point tels, et qu'insensiblement nous nous accoutumons à prendre pour des vérités incontestables: tellement que, si par hasard ils sont vrais, nous ne saurions véritablement dire pourquoi, puisque nous n'en avons aucune science certaine; et s'ils ne le sont pas, il est presque impossible que nous nous en apercevions jamais; car ils ne portent en eux aucune marque qui puisse nous les faire distinguer de ceux qui se trouvent être vrais. Il est même des erreurs qui ont tellement le caractère, ou du moins l'apparence de la vérité, qu'il n'est

pas un seul homme qui ne les ait d'abord adoptées ; et que, par cette raison, la plupart, sans jamais les reconnaître pour ce qu'elles sont, les considèrent comme des notions communes.

Outre les observations inexactes que nous avons faites à la hâte, et les jugemens irréfléchis que nous formons nous-mêmes, nous accueillons encore, sans examen, beaucoup de propositions fausses qu'on nous présente comme des vérités démontrées : souvent aussi nous n'en retenons que les mots sans y attacher aucun sens précis, ou nous prenons ces mots dans une signification toute différente de celle qu'on leur a donnée. Mais le plus grave de tous les inconvéniens, c'est que l'usage dans lequel nous sommes de ne rien voir qu'à travers l'imagination et les sens, fait que nous attachons, malgré nous, les idées d'étendue, de figure, de matière, à des choses qui sont purement intelligibles et nullement imaginables.

Enfin, parvenus à un âge où nous sommes bien capables de réfléchir et de raisonner, mais imbus de préjugés de toute espèce, il arrive d'ordinaire que nous persévérons dans l'erreur, tant par la force de l'habitude que par une certaine paresse d'esprit qui nous est naturelle. Car, pour connaître la vérité, il faut deux choses qui semblent fort difficiles à ceux qui, à proprement parler, n'ont point encore fait usage de leurs facultés intellectuelles : il faut supposer incertain ce qu'ils avaient coutume de regarder comme indubitable ; il faut prendre la peine de méditer, ce que jusqu'alors ils n'avaient point fait.

ARTICLE VIII.

Des notions simples qui composent nos pensées.

Pour que nous puissions plus aisément nous délivrer de

nos préjugés, Descartes se propose de faire connaître, dans ce chapitre, les notions simples dont se composent nos pensées.

Tout ce qui fait l'objet de nos méditations peut être partagé en deux classes. La première comprend les choses qui existent indépendamment de notre pensée, comme les substances, soit intelligentes, soit matérielles, et les propriétés ou les attributs de ces substances, au nombre desquels on peut mettre la durée, l'ordre et le nombre. Il faudrait peut-être ajouter à toutes ces choses les phénomènes; mais Descartes les range parmi les propriétés, dont il ne croit pas devoir les distinguer. Ces phénomènes peuvent être attribués, ou à l'âme seule, comme, par exemple, l'action de réfléchir et la conception de quelque idée; ou au corps seul, comme le choc mécanique; ou bien à l'union du corps et de l'âme, comme nos sensations, nos appétits, nos sentimens et nos passions.

La deuxième classe renferme toutes les vérités éternelles ou notions communes, lesquelles n'ont aucune existence hors de notre entendement. Ces vérités ne sont pas de simples idées de rapport qui résultent de la comparaison d'autres idées, ce sont des jugemens, des propositions tout entières, par lesquelles on affirme ou on nie certains rapports de convenance ou de disconvenance plus ou moins compliqués et généralisés; comme, par exemple, qu'*on ne saurait faire quelque chose de rien*.

Selon moi, ces jugemens ou ces vérités, en tant que nous y pensons ou que nous les concevons actuellement, sont des phénomènes intellectuels, qui ont leur cause conditionnelle dans l'entendement ou telle autre propriété de l'âme, et leur cause efficiente dans les rapports qui existent entre les choses qui ont quelque réalité; rapports qui agissent sur l'intelligence qui les aperçoit, comme les objets extérieurs agissent sur les sens; en sorte que tout ce

qui est ou existe se réduit à des substances, des propriétés et des phénomènes, et que tout ce qui n'est pas directement l'une ou l'autre de ces choses, n'est rien qu'un rapport entres quelques-unes d'entre elles : d'où il suit que toute vérité n'est hors de nous qu'une relation, et en nous qu'un phénomène.

Ce chapitre est divisé en six paragraphes, dont le premier contient le sommaire des cinq autres. Le deuxième traite plus particulièrement de la substance en général ; mais, comme il ne m'a pas été possible d'y réunir tout ce que Descartes a écrit sur cette matière, j'y suppléerai en faisant ce rapprochement à la suite de cet article. L'auteur nous apprend, dans le troisième, ce qui constitue la durée, l'ordre et le nombre, et ce que l'on doit entendre par attributs, modes et qualités, que l'on comprend ordinairement sous la dénomination commune de propriétés. Il parle aussi, dans ce même paragraphe, des idées générales, lesquelles résultent de la comparaison de plusieurs choses considérées sous un même rapport, ou en ce qu'elles ont de commun. Le quatrième a pour objet de faire connaître qu'il y a trois sortes de distinction ; l'une réelle, une autre modale, et une troisième qu'on peut appeler rationnelle. La distinction réelle consiste en ce que deux substances, même quand elles seraient unies de manière à n'en former qu'une seule, peuvent réellement subsister l'une sans l'autre. La distinction modale est de deux sortes : l'une existe entre deux différens modes, ou deux propriétés accidentelles d'une même substance ; l'autre se trouve entre la substance même et ses propriétés accidentelles. Enfin, la distinction de raison est celle qui se fait par la pensée, lorsque nous considérons séparément la substance et certains attributs sans lesquels elle ne saurait subsister, ou l'un de ces derniers et quelque propriété qui en dérive nécessairement, comme l'étendue et la divisibilité. Dans le cin-

quième paragraphe, Descartes parle de l'étendue et de la pensée envisagées sous ce point de vue, qu'elles sont les propriétés essentielles qui constituent la nature des substances corporelle et intelligente. Enfin, dans le sixième, il prouve qu'il n'y a rien dans les objets extérieurs qui ressemble aux diverses sensations qu'ils produisent sur nous, et par lesquelles ils manifestent leur existence : il fait voir que nous concevons très-clairement et très-distinctement qu'il y a des corps dont les parties sont étendues, figurées, divisibles, mobiles ; mais que nous ne disons rien que nous concevons distinctement, quand nous disons qu'un corps est chaud ou froid, doux ou amer, blanc ou coloré, quoique nous connaissions très-clairement que nous éprouvons les sensations connues sous ces différens noms.

Voici les différens passages où il parle de la substance. Après avoir démontré qu'aucune des qualités qui sont particulières et appartiennent en propre à la cire ne peut être saisie, ni par les sens ni par l'imagination, mais seulement par la pensée :

« Qu'est-ce maintenant, dit-il, que cette extension ? n'est-elle pas aussi inconnue ? car elle devient plus grande quand la cire fond, plus grande quand elle bout, etc. Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre, par l'imagination, ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne (1). » — « C'est une chose qui m'est à pré-

(1) On ne comprend rien par l'imagination, pas plus que par la vue ou par l'ouïe : mais l'imagination se représente très-clairement un morceau de cire qui augmente de volume, soit que cette augmentation soit réelle, comme il le suppose ici, ou qu'elle ne soit qu'apparente, comme il le dit un peu plus bas ; tandis qu'il nous serait impossible de comprendre, ou de concevoir clairement et distinctement cette augmentation de volume, si elle était réelle, comme il l'avoue lui-même quelque part.

sent manifeste, que les corps même ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus, ou bien compris par la pensée. » — « Si vous vous souvenez de ce qui a été dit de la cire, vous saurez que les corps ne sont pas proprement connus par les sens, mais par le seul entendement. »

« Si quelques-uns confondent l'idée de la substance avec la chose étendue, cela vient du préjugé où ils sont, que tout ce qui existe ou est intelligible, et en même temps imaginable.

« L'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination. »

« La nature du corps consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension. » — « Un corps condensé ne laisse pas d'avoir tout autant d'extension que lorsque ses parties, étant éloignées les unes des autres, embrassaient un plus grand espace. » — « Il y en a qui ont subtilisé jusqu'à vouloir distinguer la substance d'un corps d'avec sa propre grandeur. » — « Mais la grandeur ne diffère de ce qui est grand que par notre pensée. » — « Lorsqu'ils distinguent la substance corporelle ou matérielle d'avec l'extension et la grandeur, ou ils n'entendent rien par le mot de substance corporelle, ou ils forment seulement en leur esprit une idée confuse de la substance immatérielle, qu'ils attribuent faussement à la substance corporelle, et laissent à l'extension la véritable idée de cette substance corporelle, laquelle extension ils nomment un accident, mais si improprement qu'il est aisé de connaître que leurs paroles n'ont point de rapport avec leurs pensées. »

« Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous apercevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle *substance*. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe cette propriété ou qualité que nous apercevons, d'autant que la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut qui soit réel. »

— « Nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais, de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés. » — « Que si après cela nous voulions dépouiller cette même substance de tous ses attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien, à la vérité, dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles, desquelles nous ne concevions pas clairement et distinctement la signification. »

« Le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles : mais la notion que nous avons de la substance créée, se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles : car, pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. Mais, lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, il faut qu'elle ait quelque attribut que nous puissions remarquer. »

« Encore que tout attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, à cause que le néant ne peut avoir aucun attribut, ni propriété ou qualité; il y en a toutefois un en chacune, qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent : à savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle, et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. »

« Nous pouvons considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle; et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'ame et le corps; car nous les connaissons en cette sorte très-clairement et très-distinctement. Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue, que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance, de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue. »

« J'ai considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle; mais je n'ai pas dit que ces attributs étaient en ces substances comme en des sujets différens d'eux. »

« Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme des modes ou des façons différentes qui se trouvent en la substance; c'est-à-dire que, lorsque nous considérons qu'une même ame peut avoir plusieurs diverses pensées, et qu'un même corps, avec sa même grandeur, peut être étendu en plusieurs façons; et que nous ne distinguons la

pensée et l'étendue de ce qui pense et de ce qui est étendu, que comme les dépendances d'une chose de la chose même dont elles dépendent, nous les connaissons aussi clairement et aussi distinctement que leurs substances, pourvu que nous ne pensions point qu'elles subsistent d'elles-mêmes, mais qu'elles sont seulement des façons ou des dépendances de quelques substances : car, quand nous les considérons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement; au lieu que, si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés. »

Je désire que ces divers passages, en fixant l'opinion du lecteur, puissent le satisfaire, et qu'il n'y trouve rien de contradictoire ou de louche. Pour moi, il me semble seulement que l'auteur incline à penser que la substance et les propriétés essentielles qui en constituent la nature, sont des choses distinctes, quoiqu'il dise en quelque façon le contraire : tandis que, selon mon sentiment, ces choses ne diffèrent absolument que de nom.

ARTICLE IX.

De l'activité et de la passivité de l'ame, de ses propriétés et de ses phénomènes.

L'ame peut être envisagée tout à la fois comme active et comme passive. Elle est active en tant qu'elle agit par elle-même, ou qu'elle veut, et elle agit volontairement, ou

par elle-même, lorsqu'elle est attentive, qu'elle réfléchit, qu'elle affirme, qu'elle nie, etc. Elle est passive en tant qu'elle a des perceptions, c'est-à-dire qu'elle sent, qu'elle imagine, qu'elle conçoit, en un mot qu'elle a des sentimens et des idées de quelque nature qu'elles puissent être.

Il y a donc deux classes de phénomènes intellectuels bien distincts. Les uns sont des modifications de l'ame que l'on suppose n'avoir pas d'autre cause efficiente que l'ame elle-même; ce sont des actions libres et volontaires : les autres, connus généralement sous le nom de sentimens et d'idées, sont des modifications qu'elle subit par la présence et l'action, si l'on peut ainsi dire, soit des objets extérieurs physiques et moraux ou des rapports qu'ils ont entre eux, soit des idées déjà acquises ou des rapports qui existent entre elles.

On peut inférer de là que l'ame a aussi deux genres de propriétés; les unes actives, et on les nomme plus spécialement facultés ou puissances; les autres passives, en vertu desquelles elle a des sentimens, des idées, des souvenirs, des notions, des connaissances de toute espèce. Or il semble que, dans le système même de Descartes, toutes ces propriétés pourraient être comprises, les premières sous la dénomination de *volonté*, et les autres sous le nom d'*entendement*, pris dans le sens passif. Cependant Descartes, à propos d'un auteur qu'il critique, s'exprime ainsi : « J'ai » dit que les *propriétés* de l'ame se rapportent toutes à » deux principales, savoir, à la *perception* de l'entende- » ment, et à la *détermination* de la volonté : mais l'auteur » les appelle d'un nom fort impropre, l'*entendement* et la » *volonté*. » Pour voir disparaître cette contradiction apparente, il faut faire attention que Descartes ne distingue point en général la propriété du phénomène; et qu'il regarde toute propriété intellectuelle, toute faculté, comme une simple possibilité, qui n'a rien de réel ou de positif

séparée des actions que l'ame exerce et des idées qu'elle conçoit, c'est-à-dire des phénomènes qui se passent actuellement en elle, et par lesquels ses propriétés se manifestent.

Dans un deuxième paragraphe, il traite plus particulièrement des perceptions qui se communiquent au cerveau ou à l'ame par l'entremise des nerfs. Ces perceptions sont de trois espèces : nous rapportons les unes à des objets extérieurs, comme la lumière, les saveurs, le son; d'autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur; et les troisièmes, à l'ame elle-même, comme la joie, la colère, etc. Ces diverses perceptions peuvent aussi être causées, dit-il, par un certain mouvement des esprits animaux, comme il arrive chez les personnes qui songent en dormant, ou qui ont l'imagination fortement exaltée. Les perceptions qu'on rapporte à l'ame sont celles auxquelles on donne le plus communément le nom de passions et d'émotions : et quant au mot de perception, que l'on prend ici dans un sens très-étendu, il est plus ordinairement et plus particulièrement réservé pour désigner des idées claires et des connaissances évidentes.

Descartes reconnaît deux sortes de mémoires : l'une est purement intellectuelle, et l'homme seul en est doué; l'autre est, si l'on peut ainsi dire, matérielle, puisque non seulement le cerveau, mais toutes les autres parties du corps y contribuent : c'est ainsi, par exemple, qu'un musicien a une partie de sa mémoire dans les doigts, et un danseur dans les jambes.

Il traite ensuite des idées, et plus particulièrement des idées innées. Il nomme idée tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. Tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination. Il dis-

tingue ainsi l'imagination de la conception pure. Au reste, toute idée est une modification de l'ame, et il n'y a pas d'autre différence entre l'ame et ses idées, qu'entre un morceau de cire et les formes diverses qu'il peut recevoir. Il dit aussi (chap. XI, 11^e partie) qu'il entend par idée la forme de toute perception, et nous avons vu que, sous cette dénomination de perception, il comprend tout ce que l'esprit conçoit et tout ce que l'ame sent.

Il donne ainsi au mot *idée* un sens très-précis, quoique d'ailleurs assez étendu. On peut donc s'étonner qu'il n'ait pas voulu distinguer les idées, ou plus généralement les phénomènes de l'ame, de leurs causes conditionnelles, c'est-à-dire des propriétés passives en vertu desquelles elle sent et elle conçoit lorsque des causes efficientes agissent sur elle. Aussi, quoiqu'il prétende que beaucoup d'idées, et entre autres les notions simples et primitives dont se composent nos pensées, se trouvent naturellement en nous, on peut demander si en effet il admet des idées innées. Voici comme il s'exprime d'abord dans ses Méditations : « Entre mes idées, les unes me semblent être nées avec moi, les autres, étrangères et venir du dehors. Car, que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre ; mais, si j'entends quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentimens procédaient de quelques choses qui existent hors de moi. » Descartes a raison ; mais il faut faire attention que tout ce qu'il dit des idées innées ne se rapporte point aux idées elles-mêmes, mais seulement à leurs causes conditionnelles, aux propriétés passives de l'ame : or, dans ce sens, non seulement quelques idées, mais toutes nos idées, et même toutes nos sensations, comme il en convient, sont innées, puisqu'il n'en est pas une qui ne

suppose, dans l'ame, une propriété sans laquelle la cause efficiente qui la produit demeurerait sans effet, ou du moins aurait un effet tout autre que celui qu'elle produit en vertu de cette propriété. Il n'a pas moins raison lorsqu'il dit que certaines idées viennent du dehors; mais il est très-évident qu'il n'entend plus parler ici de leurs causes conditionnelles ou des propriétés passives de l'ame; il serait trop absurde de soutenir qu'aucune de ces propriétés est produite par l'action des objets extérieurs, et qu'elles ne sont pas toutes nées avec nous : il veut dire seulement que ces idées, ou plutôt que ces sensations de chaleur, de lumière, de son, etc., ont leurs causes efficientes hors de l'ame, ce qui est incontestable : or, dans ce sens, non seulement aucune sensation, mais aucune idée, quelle qu'elle soit, n'est innée; car, quoique toutes nos idées se forment en nous, et que toutes ont leurs causes conditionnelles dans l'ame même, aucune d'elles n'a originairement dans l'ame sa cause efficiente; je dis originairement, parce qu'une idée peut naître actuellement d'autres idées déjà acquises, entre lesquelles l'ame apercevra un nouveau rapport, ce qui constituera une nouvelle idée : mais aucune idée ne peut avoir sa cause efficiente dans quelque propriété de l'ame; car, si cela était, toute propriété étant permanente, l'idée qui en dépend le serait aussi, et nous l'aurions continuellement présente à l'esprit, l'effet étant inséparable de sa cause efficiente. Pour rendre ceci plus sensible, comparons une idée aux vibrations d'un corps sonore : il est clair que ces vibrations, qui ont leur cause conditionnelle dans l'élasticité de ce corps, et leur cause efficiente dans le choc d'un corps étranger, seraient continues comme l'élasticité elle-même, si la cause qui les produit était, comme l'élasticité, une propriété inhérente à ce corps sonore. Il n'y a donc rien en nous qui soit la cause efficiente de nos idées ou qui les produise, quoi-

qu'elles aient toutes dans l'ame leurs causes conditionnelles.

On me demandera peut-être quel rôle je fais jouer, dans la formation des idées, à la réflexion et à toutes les propriétés actives, à toutes les facultés de l'esprit. Je répondrai que toutes ces facultés se réduisent, en dernière analyse, à l'attention, qui elle-même n'est qu'une manière de vouloir, ce qui est conforme à l'opinion de Descartes; et que l'attention ne produit rien; qu'elle ne fait que rendre les objets ou les idées que l'ame considère plus clairs et plus distincts, en concentrant sa lumière intellectuelle sur tel point à l'exclusion de tous les autres; qu'elle est pour celui qui médite ce que la lunette astronomique et le microscope sont pour l'observateur de la nature; qu'elle découvre, ou nous fait découvrir, ce qui existe, mais qu'elle ne crée point; qu'elle aperçoit des propriétés, des rapports, mais qu'elle ne les fait point naître, et même qu'elle ne les aperçoit pas toujours, malgré tous ses efforts.

Cela n'empêche pas que, sans l'usage de ces facultés de l'esprit, nous ne pourrions avoir aucune connaissance certaine, aucune idée distincte : car enfin, pour bien voir, il faut regarder; pour bien entendre, il faut écouter; et pour apercevoir de nouveaux rapports, il faut réfléchir. Mais, d'une autre part, ces facultés nous seraient inutiles, et la liberté ne serait qu'un mot vide de sens, si nos idées elles-mêmes, du moins si toutes nos idées étaient innées; car, dans ce cas, elles seraient pour nous ce que l'instinct est pour les animaux, et les lois du mouvement pour une horloge, c'est-à-dire des règles sûres et fixes de conduite, auxquelles il nous serait impossible de nous soustraire.

Il résulte de tout cela, 1^o qu'il n'y a pas plus d'idées innées que de sensations innées; 2^o que toute sensation, tout sentiment, toute idée, toute notion, toute connaissance, en un mot, tout phénomène intellectuel ou moral, suppose dans l'ame quelque propriété passive, qui en est la cause

conditionnelle, c'est-à-dire la condition indispensable sans laquelle la cause efficiente qui le produit n'agirait pas autrement que sur un automate; 3^o que toute idée, de quelque nature qu'elle puisse être, a, directement ou originairement, sa cause efficiente et productrice dans les objets extérieurs, physiques ou moraux, ou dans les rapports qu'ils ont entre eux; 4^o que les propriétés actives ou facultés de l'ame, telles que l'attention et la réflexion, ne produisent aucune idée, mais qu'elles dirigent, qu'elles concentrent, et rendent en quelque sorte plus intenses, les propriétés passives par lesquelles l'ame les conçoit; et 5^o enfin, que la doctrine des idées innées est aussi dangereuse qu'elle est fautive, en ce qu'elle tend à détruire la liberté de l'homme.

ARTICLE X.

De la vie organique et de l'ame des bêtes.

La volonté étant susceptible de différens degrés, il n'est pas toujours facile de décider si certains mouvemens sont volontaires ou non. Descartes ne reconnaît pour tels que ceux qui sont bien évidemment et directement déterminés par la pensée. Tous les autres, il les fait dépendre de l'organisation et de l'activité des esprits animaux. Ainsi, quoique nous soyons libres de précipiter, de ralentir ou de suspendre le mouvement de la respiration, ce mouvement est pour l'ordinaire indépendant de notre volonté, en ce que nous l'effectuons sans y penser; et il arrive aussi fort souvent qu'en marchant et en remuant la tête, les bras ou le corps, nous n'agissons, pour ainsi dire, que comme de pures machines. Or, ces mouvemens organiques sont les seuls que Descartes admette dans les bêtes, et de là il tire un premier argument pour prouver qu'elles ne pensent

point. Les esprits qui se rendent du cœur dans le cerveau, et de là dans les nerfs, peuvent être déterminés à agir de telle ou telle manière par les impressions des objets extérieurs : mais les bêtes reçoivent ces impressions sans en avoir conscience, comme il nous arrive à nous-mêmes, lorsque nous voyons un objet sans le regarder, sans y porter notre attention, sans y penser.

Enfin elles sont entièrement privées de raison, elles ne pensent point, elles n'ont point d'idées, et la preuve en est qu'elles n'ont point de langage, point de signes pour les représenter; qu'elles sont incapables d'en inventer, comme font les sourds-muets; et que les perroquets auxquels on apprend à parler n'attachent évidemment aucun sens à ce qu'ils disent; qu'ils ne répondraient point à des questions imprévues, même quand ils auraient appris tous les mots : tandis que les hommes les plus stupides, et les insensés même, font des discours suivis, témoignent qu'ils ont des idées et qu'il y a du moins quelque liaison entre elles.

Puisqu'il a été prouvé que la pensée n'était pas un attribut de la matière, il serait donc impossible d'accorder la moindre raison aux animaux sans leur accorder aussi une âme distincte du corps et par conséquent immortelle, c'est-à-dire non périssable avec le corps; et comme on ne pourrait pas la refuser aux uns plutôt qu'aux autres, il s'ensuivrait que les vers, les coquillages, les zoophytes, auraient une âme immortelle, ce qui serait absurde.

Les bêtes ne sont donc, conclut Descartes, que des machines plus compliquées ou plus parfaites qu'une horloge, et leur âme, toute matérielle, et comme telle incapable de penser, est dans la partie la plus pure de leur sang. C'est ce qu'il croit avoir très-bien expliqué d'après les principes et l'organisation de la matière.

Si l'on admet cette explication, et qu'on rejette sa preuve

de la distinction réelle de l'ame et du corps, il deviendra très-vraisemblable que l'homme lui-même n'est qu'une machine douée de la faculté de penser ; et cette probabilité se changera en certitude, si de plus on croit que les bêtes ne sont pas entièrement dépourvues de raison. Voilà en quoi la doctrine de Descartes serait dangereuse. Mais heureusement tout ce qu'il dit pour prouver par la physique et la physiologie que les bêtes sont des espèces de tournebroches, est entièrement dénué de fondement.

ARTICLE XI.

Des rapports qui existent entre l'ame et le corps.

Il n'est pas aisé d'assigner une place à une chose que l'on prétend n'avoir point d'étendue, telle qu'est l'ame humaine. Bien qu'elle soit unie à tout le cerveau, et en quelque façon à tout le système nerveux, comme le serait une propriété qui appartiendrait à cette espèce de substance, elle exerce plus particulièrement ses fonctions et a son siège principal dans une petite glande nommée conarion, qui n'est autre que la glande pinéale ; et la principale raison qu'en donne Descartes, c'est que de toutes les parties solides du cerveau cette glande est la seule qui ne soit point double : suspendue par des filets très-déliés, elle est d'une mobilité excessive, et, placée également sous l'influence des esprits animaux, qui viennent y aboutir, et de la volonté, qui y réside, elle transmet à l'ame, avec la plus grande facilité, les impressions des objets extérieurs, et aux différentes parties du corps les intentions ou les volontés de l'ame. Quand on veut, dit-il, arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet, la volonté retient la glande pendant ce temps-là penchée vers un même côté. Mais je ferai observer que les idées que l'esprit regarde en

quelque sorte au moyen de l'attention, ne peuvent pas être, l'une d'un côté, l'autre de l'autre, si l'ame n'a point d'étendue; et qu'il ne faut pas confondre d'ailleurs l'attention elle-même avec la direction de l'organe matériel vers l'objet extérieur et sensible, quand c'est en effet un objet extérieur, ou plutôt l'idée d'un tel objet que l'esprit considère.

Cette glande, continue-t-il, peut, tout à la fois, être sollicitée par les esprits animaux, et par la volonté, qui, dans certains cas, leur résiste en agissant en sens contraire. De là ces combats que l'on a imaginés entre ce qu'on appelait la partie inférieure ou sensitive de l'ame, et sa partie supérieure ou raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté.

ARTICLE XII.

Des sens et des qualités sensibles des corps.

Il semble que Descartes comprenne sous le nom commun de pensée, et la sensation que nous fait éprouver un objet extérieur, et l'idée ou la connaissance que nous avons de cet objet, lorsque nous y avons suffisamment fixé notre attention, en donnant seulement à la première le nom de pensée confuse. Tout le monde sait que nos idées elles-mêmes peuvent être plus ou moins confuses, plus ou moins distinctes, suivant l'usage que nous ayons fait de l'attention et de la réflexion, qui, comme je l'ai dit plus haut, sont les instrumens par lesquels nous parvenons à discerner les choses. Mais n'y a-t-il entre l'idée de l'objet sensible et la sensation elle-même qu'une différence du plus au moins dans le degré de distinction? J'ai une idée quelconque de l'eau chaude par exemple, et je crois savoir assez bien l'effet qu'elle produirait sur moi, si j'y étais plongé étant à demi-mort de froid. Quel rapport y a-t-il entre cette connais-

sance et la sensation que j'éprouverais si je me trouvais réellement dans un bain chaud ? Suffirait-il de se rappeler confusément la saveur d'un fruit peu connu , ou en avoir actuellement une idée confuse , pour éprouver en effet le sentiment agréable qu'il procurerait si on l'avait dans la bouche ? Mais craignons de mal interpréter Descartes , qui peut-être bien , réservant le nom de pensées distinctes pour les idées purement intellectuelles , c'est-à-dire pour les idées réfléchies , les idées de rapport , entend par pensée confuse la sensation avec l'idée qui l'accompagne ; car , quoique nous puissions bien avoir l'idée ou la connaissance d'un objet matériel , sans en éprouver actuellement la sensation , nous n'éprouvons jamais une sensation , que nous n'ayons en même temps l'idée , au moins confuse , de la chose sentie ; d'où vient que l'on confond d'ordinaire ces deux choses , qui paraissent n'en faire qu'une . D'ailleurs , Descartes dit bien que tout sentiment est une pensée confuse , mais il ne dit pas que toute pensée ou idée confuse est un sentiment . Voici comme il s'exprime lui-même dans ce chapitre et ailleurs .

« Les diverses pensées de notre ame qui viennent immédiatement des mouvemens excités par l'entremise des nerfs dans le cerveau , sont ce que nous appelons nos sentimens ou bien les perceptions de nos sens .

» On peut prouver que les seuls mouvemens qui se font dans le corps sont suffisans pour faire avoir à l'ame toutes sortes de pensées , et particulièrement qu'ils peuvent exciter en elle ces pensées confuses qui s'appellent des sentimens .

» L'ame d'un enfant (au ventre de sa mère) n'a jamais de conceptions pures , mais seulement des sensations confuses .

» Les impressions qui viennent des objets extérieurs excitent en l'ame cinq divers genres de pensées confuses , dont le premier est l'attouchement .

» Lorsque les nerfs sont mus un peu plus fort que de coutume, et toutefois en telle sorte que le corps n'en est aucunement endommagé, cela fait que l'ame sent un chatouillement qui est aussi en elle une pensée confuse.

» Les sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que certaines façons confuses de penser.

» Les autres mouvemens des mêmes nerfs lui font sentir d'autres passions, à savoir celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère, etc., en tant que ce sont des sentimens ou passions de l'ame; c'est-à-dire en tant que ce sont des pensées confuses que l'ame n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps elle reçoit l'impression des mouvemens qui se font en lui; car il y a une grande différence entre ces passions et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint, etc., bien que souvent elles se trouvent ensemble. »

Descartes prouve fort bien qu'il n'y a rien dans le corps, comme il l'avait déjà dit ailleurs, qui ressemble à ce que nous appelons la chaleur, le froid, les couleurs, les saveurs, les sons, les odeurs, qui en effet ne sont que des modifications de nous-mêmes, des sensations, des effets qui n'existent qu'en nous, et qui dépendent beaucoup plus de leurs causes conditionnelles, c'est-à-dire des propriétés ou de la nature de nos organes et de nos sens, que de leurs causes efficientes, ou de l'action des corps sur nos organes : car, en dernière analyse, les corps se réduisent à des points impénétrables, diversement figurés, de différente grosseur, et susceptibles de mouvemens divers.

Mais ne se trompe-t-il pas, lorsqu'il range, ainsi qu'il le fait, parmi ces qualités sensibles des corps, la pesanteur et la dureté? jamais personne, je pense, ne s'est avisé de croire qu'il y a dans les corps quelque chose de semblable aux sensations qu'ils peuvent nous faire éprouver en vertu

de leur dureté et de leur pesanteur. Il y a plus, c'est que ce n'est point par des sensations, ou par des effets qui se passent en nous, mais bien par des changemens qui s'opèrent en eux, que nous jugeons de ces qualités : et même j'ajouterai que nous pourrions fort bien les connaître par une simple définition ou description ; ce qui met entre elles et les couleurs, les saveurs, les sons, etc., une prodigieuse différence.

ARTICLE XIII.

Des principes des choses matérielles.

La nature du corps en général, dit-il, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens en quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. D'où il suit que l'espace et le corps ne sont qu'une même chose, et qu'il n'y a point de vide dans la nature.

Comme il ne s'agit ici que de la dureté relative des corps solides, ce n'est pas sans raison qu'il range cette propriété parmi celles qu'on nomme accidentelles dans les corps en général, puisqu'ils peuvent très-bien subsister sans elle, comme on le voit dans les liquides, et surtout dans les fluides aériformes, dont les parties n'ont aucune adhérence entre elles. Cette propriété des corps solides, ainsi que leur ténacité, consiste dans la résistance qu'ils opposent à la séparation de leurs parties, et se mesure par la difficulté plus ou moins grande qu'on éprouve à leur faire changer de forme, ou à les diviser par l'emploi d'une force mécanique quelconque.

Mais pour concevoir cette dureté relative, il faut supposer deux choses, une dureté ou indivisibilité absolue

dans les dernières particules des corps , et une adhérence, une force quelconque qui les tienne attachées les unes aux autres : car des parties molles ou divisibles jointes par un ciment même indissoluble , ou bien des parties insécables qui ne seraient jointes par aucune affinité , ne pourraient jamais former un corps dur , tel que le verre par exemple. Or Descartes veut, d'une part, que la matière soit divisible à l'infini , et , d'une autre , que les particules des corps ne restent attachées les unes aux autres , ni par aucune force attractive inhérente à la matière , ni par l'action mécanique ou impulsive d'aucune matière en mouvement : en sorte que , d'après sa doctrine , il n'est pas possible de comprendre comment et pourquoi un corps est dur , ni pourquoi il cesse de l'être dans certaines circonstances.

ARTICLE XIV.

Suite du même sujet.

Si tout est plein , si une matière subtile mais d'une densité absolue remplit ou constitue l'espace ; comment les points impénétrables de cet espace , qui ne laissent aucun intervalle entre eux , et les corps eux-mêmes , peuvent-ils se mouvoir ? Descartes cherche à l'expliquer , en supposant que tout corps , ou tout corpuscule , en mouvement , fait partie d'un anneau de matière subtile qui se meut avec lui. Mais , supposé que cela ne présente aucune difficulté , on n'en sera pas plus avancé , si l'on ne prouve que ce corps mobile , conformément à l'expérience , et que chaque parcelle de cette matière subtile , peut se mouvoir aussi librement que dans le vide , sans éprouver la moindre résistance , ce que Descartes ne démontre pas , et ce qu'on aurait pu lui défier de pouvoir démontrer.

Une conséquence de ses principes est que le monde est

infini en étendue, et que Dieu ne pourrait anéantir la matière sans anéantir l'espace, ce qui paraît au moins incompréhensible. Une autre conséquence des mêmes principes, est qu'il n'y a qu'une sorte de matière, et que les corps ne diffèrent les uns des autres que par la figure, la grosseur et l'arrangement de leurs particules; ce que les atomistes admettent également, mais par d'autres raisons, et avec cette différence, que pour eux la figure et la grosseur des particules, étant inaltérables, sont des propriétés essentielles; tandis que, dans le système de Descartes, elles ne sont, comme la figure et le volume des corps eux-mêmes, que de simples accidens. Enfin, comme tout ce qui est étendu est, selon lui, divisible, non seulement par l'imagination, mais en effet, et qu'il faut d'ailleurs, pour que le mouvement puisse s'effectuer dans le plein absolu, que la matière soit divisible à l'infini, il n'admet point d'atomes, ou de parties matérielles parfaitement dures: sur quoi je ferai observer que l'expérience de tous les siècles prouve du moins que les élémens des corps ne sont divisibles par aucune force naturelle, ni par aucune de celles qui sont mises en usage dans l'atelier ou le laboratoire de l'artisan et du chimiste. Et Descartes se trompe certainement quand il imagine qu'il n'y a point de matière qui ne puisse recevoir successivement toutes les formes.

La matière subtile, qui constitue ce que nous appelons improprement le vide, ne diffère, dit-il, des corps pondérables, que par le mouvement en tous sens de ses particules; et si ces particules s'arrêtaient ou conservaient entre elles un repos relatif, elles formeraient un corps dur et terrestre.

Pour cela elles n'auraient besoin d'adhérer les unes aux autres, ni par aucune force attractive, ni par l'impulsion d'aucun fluide matériel agissant sur elles extérieurement; car, selon lui, un corps n'est liquide ou gazeux, que parce

que ses particules sont en mouvement; il n'est solide et plus ou moins dur, que parce qu'elles sont en repos les unes à l'égard des autres. Mais s'il en est ainsi, c'est-à-dire si rien ne les oblige à conserver ce repos relatif, on n'aura qu'à faire tourner un corps solide autour de son centre pour le rendre fluide, ou pour le dissoudre; car par là on imprimera à chacune de ses particules un mouvement tangentiel différent, ce qui détruira leur repos relatif.

ARTICLE XV.

Du mouvement.

Descartes pense, non sans raison, que le mouvement n'est qu'une simple manière d'être que les corps mobiles conservent, comme les corps en repos conservent leur immobilité, ou comme une sphère conserve sa figure ronde, jusqu'à ce qu'une cause extérieure les force à changer d'état ou de manière d'être : que dans un corps qui se meut actuellement, il n'y a rien qui ressemble à la force qui l'a fait passer du repos au mouvement; et qu'il faudrait autant de force pour lui enlever sa vitesse, qu'il en a fallu pour la lui donner : enfin, qu'il n'y a pas plus d'action dans un corps en mouvement qu'il n'y en a dans un corps immobile. Je dois dire que je partage entièrement son opinion à cet égard, et qu'avant d'avoir lu une seule page de ses écrits, j'avais soutenu les mêmes idées, contre le sentiment des physiciens de nos jours, qui s'imaginent que dans un corps mobile il y a trois choses à considérer, la masse, la vitesse, et une prétendue force, en vertu de laquelle un corps, mis en mouvement par une cause extérieure, par une force véritable, continue de se mouvoir.

Quant à l'inertie, dont il fait une qualité relative proportionnelle à la masse, il l'envisage comme une véritable

force par laquelle les corps , soit en mouvement , soit en repos , résistent à leur changement d'état ; tandis que la matière est réellement indifférente au mouvement et au repos , ou , ce qui revient au même , à tous les degrés de vitesse ; et que l'inertie , propriété passive , mais absolue , consiste en cela seul qu'un corps n'a le pouvoir ni de changer par lui-même sa manière d'être , ni de persévérer dans celle où il se trouve actuellement , quand des forces extérieures le sollicitent à en changer.

Il prétend démontrer par la métaphysique , qu'il y a dans l'univers une certaine quantité de mouvement qui n'augmente ni ne diminue jamais.

Il croit aussi qu'il est très-facile d'établir les lois que suivraient dans leur choc mutuel des corps supposés d'une dureté absolue. Mais celles qu'il propose sont tout-à-fait imaginaires et n'ont aucun fondement solide. D'ailleurs elles seraient sans objet , si les corps étaient divisibles à l'infini.

Ici se termine la première partie de notre ouvrage. Elle renferme toute la métaphysique de Descartes : car la seconde , quoique d'un ordre de méditation bien plus relevé , n'est , comme je l'ai déjà dit , que le développement du chapitre deuxième de cette première partie.

SECTION II,

CONCERNANT LA DEUXIÈME PARTIE.

Cette deuxième partie renferme les Méditations métaphysiques de Descartes sur l'existence de Dieu, sur celle de l'ame humaine considérée comme une substance distincte du corps, et enfin sur l'essence et l'existence réelle des choses matérielles. C'est un ouvrage de la plus haute importance et de la plus grande profondeur : aussi n'est-ce point sans une extrême défiance que j'entreprends d'en parler avec quelques détails dans cette préface, et de proposer quelques doutes tirés des principales objections faites à l'auteur.

ARTICLE 1^{er}.

Sur le chapitre premier, intitulé :

ABRÉGÉ DES MÉDITATIONS.

Ces Méditations sont au nombre de six. Descartes en a fait lui-même l'abrégé, ou plutôt le sommaire, dans le dessein 1^o de justifier ou d'expliquer l'ordre qu'il a adopté, et qui n'est pas celui des matières, mais celui des raisons; 2^o de répondre au reproche qu'on lui a fait de n'avoir point parlé de l'immortalité de l'ame, en faisant observer que tout ce qu'il est permis à la raison humaine de démontrer, est que l'ame ne périt pas nécessairement par la dissolution du corps, et que c'est ce qu'il a fait voir, en prouvant que l'ame et le corps sont des substances réellement distinctes.

Je donnerai ici l'indication des matières qui composent les six Méditations ou la seconde partie de cet ouvrage, en faisant connaître à la fois la marche que Descartes a suivie, et, parallèlement, celle que j'ai cru devoir suivre.

<i>Méditations métaphysiques.</i>	<i>2^{me} partie de cet ouvrage.</i>
Abrégés des Méditations.	Chapitre 1 ^{er} de cette 2 ^{me} partie.
MÉDITATION 1 ^{re} .	
Des choses que l'on peut révoquer en doute.	Ch. II.
MÉDITATION 2 ^{me} .	
De l'existence et de la nature de l'ame.	Ch. III.
Que l'ame est plus aisée à connaître que le corps	Ch. IV.
MÉDITATION 3 ^{me} .	
De la certitude.	Ch. V, § 1.
Des idées autres que celle de Dieu.	Ch. XI.
Preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'idée que nous en avons. . .	Ch. XII.
Preuve de l'existence de Dieu, tirée de celle de l'homme	Ch. XIII.
MÉDITATION 4 ^{me} .	
De la certitude.	Ch. V, § 2.
Des erreurs de jugement.	(1 ^{re} partie, ch. IV.)
Du libre-arbitre	(1 ^{re} partie, ch. V.)
MÉDITATION 5 ^{me} .	
De l'essence des choses matérielles.	Ch. VI.
Preuve de l'existence de Dieu, tirée de son essence	Ch. XIV.
MÉDITATION 6 ^{me} .	
De l'existence des choses matérielles	Ch. VII.
De la distinction réelle entre l'ame et le corps	Ch. VIII, IX, X.
Des erreurs de sentiment.	(1 ^{re} partie, ch. VI.)
<hr/>	
De l'existence de Dieu et de l'ame, démontrée à la manière des géomètres.	Ch. XV.

ARTICLE II.

Des choses que l'on peut révoquer en doute.

Comme il est incontestable que nous avons reçu sans réflexion et sans examen quantité d'opinions dont vraisemblablement un assez grand nombre sont fausses, il faut, pour nous en assurer, les examiner toutes indistinctement avec le plus grand soin, en commençant par les principes sur lesquels elles sont fondées; il est même indispensable, si nous voulons établir quelque chose de constant dans les sciences, de rejeter provisoirement comme fausses toutes les notions sur la certitude desquelles nous aurions le moindre doute, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à une première vérité, absolument inébranlable, qui soit comme un point fixe d'où nous puissions partir ensuite pour en trouver d'autres.

Toutes les connaissances que j'ai acquises jusqu'ici, ou du moins la plupart, me sont venues, directement ou originellement, par la voie des sens; et c'est même pour cette raison, ou du moins parce qu'elles sont fondées sur des expériences comparées, ce qui suppose d'ailleurs l'usage de la réflexion aussi bien que des sens, que je les regardais comme assez certaines. Or les sens nous trompent quelquefois, en nous faisant voir ou juger les choses autrement qu'elles ne sont, et ce serait assez, selon Descartes, pour nous en méfier toujours: mais, outre cela, et sans parler de certains fous qui sont persuadés qu'ils ont un corps de verre, ou sont vêtus d'or et de pourpre, quoiqu'ils soient entièrement nus, l'homme dont l'imagination est exaltée à un certain point, ou celui qui rêve en dormant, touche, pour ainsi dire, par tous les sens des objets, qui ne sont point présents; ou croit parler et se mouvoir, lorsqu'il

garde le silence et qu'il est dans un parfait repos : et ces illusions sont quelquefois si fortes, qu'alors il n'est plus possible de les distinguer de la réalité. Je puis donc supposer, sans trop d'in vraisemblance, quand je crois voir réellement un objet hors de moi, ou agir moi-même de telle ou telle manière, que c'est une pure illusion ; et je puis conséquemment douter jusqu'à un certain point de l'existence de tout ce qui est matériel, et même de mon propre corps. Que sais-je ! en effet, si ma nature n'est point telle, ou bien (puisque'il ne m'est pas encore démontré qu'il existe un Dieu, et qu'il n'est point trompeur), si quelque intelligence ne m'a point créé tel, que je me trompe dans tout ce que je crois voir et sentir, et même dans tous les jugemens que je porte ; d'autant que j'ai souvent reconnu ou cru reconnaître pour faux tel jugement ou tel raisonnement qui d'abord m'avait paru très-bon. Ainsi, je puis en quelque façon douter, non seulement de l'existence des corps et de la réalité du mouvement, mais de tout ce que je conçois, même de la simple étendue et de toutes les propositions des mathématiques. Il faut donc tâcher de découvrir d'abord quelque vérité qui soit indépendante, non seulement du témoignage des sens, mais encore de tout raisonnement.

ARTICLE III.

De l'existence et de la nature de l'ame.

Tandis que je m'efforce ainsi de douter de tout, je ne puis pourtant pas douter de ma propre existence, parce que je sens bien et conçois très-clairement que si je n'existais pas je ne pourrais ni douter, ni penser en aucune autre manière. Dire que je doute si je suis, c'est dire que je suis en effet, puisque'il est clair que pour douter, ou plus

généralement pour penser, il faut être : j'ai beau supposer ou croire que je me fais illusion sur tout ce que je vois, en vain j'imagine ou je me persuade que quelque puissant génie se plaît à me tromper : je suis donc si je crois qu'il me trompe, ou s'il me trompe en effet ; si je m'abuse j'existe donc.

Je suis, j'existe, du moins pendant tout le temps que je pense : voilà maintenant un fait assuré, une vérité très-certaine. Mais quelle est ma nature, ou qui suis-je, moi qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui crois, qui nie, qui affirme, etc. ; car tout cela c'est penser ? Il est bien certain que je suis en tant que je pense : mais il ne m'est pas encore démontré que je suis en tant que je marche, que je parle, que j'ai un corps et divers organes : car de ce que je crois avoir un corps, il s'ensuit bien que j'existe, parce que je ne puis croire sans être ; mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait rien de corporel en moi. Il semble donc que ma nature est uniquement de penser, et consiste en cela seul que je pense actuellement, de sorte que je cesserais peut-être d'exister, si je cessais de penser. Je ne suis donc, à proprement parler, qu'une chose ou une substance qui pense, ou dont la nature n'est que de penser.

Il est démontré par ce qui précède, que j'existe en tant que je pense : mais puis-je inférer de là, comme le fait Descartes, que je suis une substance, et une substance dont la nature n'est que de penser ?

D'après mes anciennes connaissances, ou si l'on veut, mes anciens préjugés, je crois concevoir très-clairement, il est vrai, que l'action de penser est un phénomène, et que tout phénomène suppose une propriété, un attribut, comme toute propriété suppose une substance ; en sorte que je pourrais conclure de ce que je pense actuellement, que je suis un être ou une substance qui a la faculté de penser, et que je pense en vertu de cette faculté. Mais dans

l'incertitude et le doute où je suis maintenant plongé, il ne m'est plus permis de faire un pareil raisonnement, et j'ignore ce que c'est que substance, attribut et phénomène.

Je pense, cela est certain, et penser actuellement est un phénomène; mais je n'en sais rien. Je sens que je pense, et cela même fait partie de ce phénomène; mais je l'ignore. Je ne suis sûr d'exister qu'autant que je pense; et quoique je puisse dire en conséquence que *je ne suis sûr d'exister* que comme phénomène, je ne puis absolument pas dire que *je suis sûr de n'exister* que comme phénomène, et en tous cas je tomberais dans une contradiction manifeste, si je disais que je suis sûr d'exister comme propriété ou comme substance. J'ignore donc ce que je suis. Je pense, je sens que je pense, et voilà tout : ma connaissance ne va pas plus loin; et de cette connaissance je ne puis rien déduire, d'autant que je me méfie de ma raison aussi bien que de mes sens.

Quoique l'action de penser soit un phénomène, et que je sache fort bien que je pense, et que j'existe en tant que je pense, toutefois j'ignorerai ce que c'est qu'un phénomène, considéré comme tel, ou en tant que phénomène, en un mot, je n'en aurai point d'idée, si je n'ai aussi les idées de cause, de propriété et de substance. Or les idées que j'ai de ces choses, je les ai puisées dans la considération des objets extérieurs, et des rapports qu'ils ont entre eux ou avec moi : donc les idées que j'en ai sont fausses, ou pour mieux dire je n'en ai aucune idée, si ces objets n'existent pas, si l'univers matériel, comme on le suppose ici, n'est qu'un phénomène, et encore un phénomène intérieur, un phénomène qui se passe en moi, dont je n'aperçois point la cause, et qui ne paraît pas en avoir besoin, un phénomène enfin qui semble constituer ma nature.

Tout phénomène suppose une cause efficiente : mais qui me l'a appris ? L'expérience : sans elle je confondrais l'effet avec sa cause ; ces deux choses n'en feraient qu'une pour moi : et ainsi , ne pouvant pas les distinguer, je n'aurais l'idée ni de l'une ni de l'autre. En effet :

A peine l'homme est-il né, qu'il voit un corps changer de place, et en même temps le bras qui le remue. Une quantité innombrable d'autres phénomènes, soit instantanés, soit continus, lui font bientôt distinguer l'effet de sa cause, et juger par analogie qu'il n'y a point de phénomène ou d'effet sans cause. En réfléchissant ensuite sur ce qu'il a observé, il reconnaîtra que tout effet est un changement quelconque, ou une suite de changemens, produits dans une substance par l'action d'une autre substance ; que par conséquent tout effet suppose deux substances, dont l'une doit être regardée comme patient ou comme sujet, l'autre comme agent ; et que c'est dans l'action même de celle-ci que réside la cause du changement que l'autre éprouve.

Quoique parmi les effets que nous apercevons, il en soit un grand nombre dont les causes sont tout-à-fait occultes, nous ne laissons pas que de considérer en général ces effets comme tels, et de demander ou de rechercher pourquoi ils ont lieu : mais c'est parce que déjà nous avons été amenés par l'expérience et l'analogie à conclure qu'il n'y avait point de changement ou d'effet sans cause. Nous ne nous aviserions point de demander quelle est la cause de tel phénomène, de tel changement, si toutes les causes sans exception étaient occultes, comme est celle de nos mouvemens volontaires, et que nous fussions dans l'usage de voir les corps se remuer sans apercevoir aucune cause sensible de leurs mouvemens : car alors, nous prendrions ces mouvemens pour des manières d'être qui leur appartiendraient en propre, et non pour des effets distingués de leurs cau-

ses. C'est ainsi que le vulgaire confond encore, sous le nom de pesanteur, une cause avec le phénomène qu'elle produit; qu'il ne regarde point la chute d'un corps comme un effet; qu'il ne demande point quelle en est la cause, et que, se croyant suffisamment éclairé par l'habitude où il est de voir que les choses se passent ainsi, il trouve tout naturel qu'un corps tombe dès qu'il n'est plus soutenu.

Cependant un corps qui tombe passe d'abord du repos au mouvement, et, dans chaque instant de sa chute, il passe d'une vitesse acquise à une vitesse plus grande. Il change donc à chaque instant. La chute d'un corps est donc un effet bien réel, et un effet continu : elle doit donc avoir une cause. Voilà ce que disent avec raison les philosophes. Mais combien de réflexions n'ont-ils pas faites avant d'en venir là! Quoi qu'il en soit, il est si vrai que toute cause, et par suite tout phénomène suppose deux substances, ou tout au moins deux parties distinctes qui agissent l'une sur l'autre, que même les premiers philosophes qui ont distingué dans la pesanteur la cause de l'effet, tout en continuant à laisser avec le vulgaire cette cause dans les corps graves, l'ont considérée néanmoins, sous le nom de qualité réelle, comme une chose distincte et indépendante de l'étendue impénétrable, et conséquemment comme une véritable substance, quoique non matérielle, laquelle agissait sur les graves, à peu près comme nous concevons aujourd'hui que l'ame agit sur le corps, ou pour mieux dire, comme nous concevons qu'un corps agit sur un autre. Descartes attribue le phénomène de la pesanteur à l'action continue d'un fluide intangible et invisible qui pousse les corps graves vers le centre de la terre; d'autres regardent la pesanteur comme l'effet d'une action attractive que la terre exerce sur eux, en vertu d'une propriété dont elle est douée : d'où l'on voit que, dans tous les cas, l'effet et la cause de la pesanteur, dès qu'on les distingue, supposent deux substances :

tandis qu'au contraire, il n'y en a qu'une pour ceux qui confondent ces deux choses : c'est ainsi qu'Épicure attribue aux corps un certain mouvement de pondération qui leur est propre, et qui est tout-à-fait indépendant de l'existence du globe terrestre et de toute autre matière.

Si nous n'avions pas d'abord appris de l'expérience, et ensuite généralisé cette idée, qu'il n'y a point de changement ou d'effet sans cause, et que toute cause suppose deux substances qui agissent l'une sur l'autre, jamais nous n'aurions conclu ou conjecturé, que, de cela seul que nous exécutons divers mouvemens, il y a en nous deux substances distinctes ; et nous aurions naturellement placé, sans nous en apercevoir, la cause première, la cause libre de ces mouvemens dans quelque propriété du corps, propriété qui consisterait en cela même qu'il pourrait agir sans y être sollicité par aucune cause étrangère ; en sorte que, cette propriété active et ces mouvemens volontaires n'étant pour nous qu'une même chose, nous n'aurions point distingué ces effets de leur cause.

Il est donc évident que je n'aurai aucune notion de causalité, et conséquemment que j'ignorerais ce que c'est qu'un effet, ou un phénomène considéré relativement à sa cause, si j'oublie ou si je méprise ce que j'ai appris de l'expérience ; si je regarde comme fausse l'opinion où je suis que j'ai un corps et qu'il y en a d'autres autour de moi ; enfin si je n'ai point quelque idée de l'action d'une substance sur une autre, et, à plus forte raison, si j'ignore absolument ce que c'est que substance et attribut.

Mais d'abord, dira-t-on, comme c'est par le phénomène que l'attribut ou la propriété se découvre, il s'ensuit que nous devons supposer une propriété partout où nous voyons un phénomène. J'en conviens ; mais la propriété et le phénomène ne seront qu'une seule chose à mes yeux, si je crois que les corps ne sont pas des objets extérieurs qui

agissent sur moi en vertu de leur propriété, et qu'ils ne sont que des phénomènes intérieurs, des sensations, qui naissent, disparaissent et se reproduisent pour disparaître encore : car l'idée que nous avons d'une propriété est celle d'une chose dont la durée est permanente, et dont l'existence est indépendante des phénomènes par lesquels elle se manifeste. C'est ainsi, par exemple, que je me représente l'élasticité de l'acier ou de l'airain comme une propriété ou une chose durable et indépendante de l'action d'un ressort et des vibrations d'une cloche, qui peuvent n'être que transitoires et de peu de durée. Ainsi donc, si je suppose que je n'existe qu'en tant que je pense actuellement, et si, parce que je ne me souviens pas d'avoir pensé la nuit dernière pendant mon sommeil, je ne suis pas certain d'avoir existé hier, je ne croirai pas que la faculté de penser qui est en moi subsiste encore quand elle cesse d'être en exercice ; je ne me ferai aucune idée de cette faculté en tant que son existence est indépendante de l'action de penser ; je la confondrai avec cette action (comme le fait Descartes), je n'apercevrai que cette action même, et encore, sans savoir que ce que j'aperçois est un phénomène. Il y a plus : c'est qu'en suivant à la rigueur le scepticisme de Descartes, il s'ensuivra bien que j'existe actuellement de ce que je me souviens actuellement d'avoir pensé et existé hier, mais il ne s'ensuivra pas, qu'en effet j'ai existé ou pensé ; car ce souvenir pourrait bien n'être encore qu'une illusion qui m'affecte actuellement : et ainsi mon existence, j'entends celle dont je suis certain, se réduira au moment présent, à un instant indivisible, pendant lequel il est impossible qu'il s'opère en moi aucun changement, ni par conséquent aucun phénomène ; car cet instant n'est rien.

Si je ne puis pas distinguer la propriété du phénomène, si je n'ai aucune idée de la propriété en tant que son existence est continue, et indépendante du phénomène, qui n'est

que transitoire et éphémère ; à plus forte raison me sera-t-il impossible de distinguer la propriété essentielle qui constitue la substance, de la propriété accidentelle qui n'en est qu'une modification. Et dans le fait, la faculté de penser est-elle une propriété essentielle? Voilà la question importante et fondamentale de laquelle dépendra la solution de toutes les autres.

Tous les phénomènes qui se passent en nous sont connus sous les noms généraux de sensations, de sentimens, d'idées et d'actions volontaires. Il importe peu de savoir combien on peut compter de genres et d'espèces différentes de phénomènes intellectuels : mais il faut remarquer, et il est très-certain que chaque espèce, que chaque ordre de phénomènes suppose dans l'ame une propriété différente. Ces propriétés sont, par exemple, la sensibilité physique en général, qui se divise en plusieurs sens, par lesquels elle reçoit l'impression des objets matériels ; l'entendement ou la sensibilité intellectuelle, à l'aide de laquelle elle a des idées de toute espèce ; la sensibilité morale, qui est la cause conditionnelle de ces sentimens de rapport qu'on appelle sentimens moraux, et dont on peut aussi compter diverses espèces ; la mémoire, cette modification de la sensibilité intellectuelle, qui est la propriété, la condition sans laquelle une idée ne se reproduirait pas par la seule présence à l'ame d'une autre idée, ou d'un objet, ou d'un signe quelconque qui l'avait d'abord accompagnée ; l'imagination, qui, en un sens, est cette propriété passive par laquelle un souvenir est accompagné de l'image de la chose que l'ame se rappelle ; la volonté, ou l'activité, qui nous donne le pouvoir d'exécuter certaines actions que, pour cette raison, on nomme volontaires ; l'attention enfin, pour ne pas en citer un plus grand nombre, ou pour mieux dire, l'*attentivité*, propriété active comme la volonté, faculté qui nous permet de concentrer en quelque sorte

notre sensibilité et notre intelligence, pour être plus vivement affectés par un seul objet à l'exclusion de tout autre, action ou opération à laquelle on donne aussi le nom même d'attention.

Maintenant, parmi toutes ces propriétés ou d'autres que je n'ai point nommées, y en a-t-il une, et n'y en a-t-il qu'une, que l'on puisse regarder comme essentielle, et dont toutes les autres ne soient que des modifications ou des manières d'être? Il se peut que toutes les propriétés de l'ame ne soient, à l'exception d'une seule, que des modifications de celle-ci, comme les différentes propriétés des corps sont des modifications de l'étendue impénétrable, et, dans ce cas, rien ne nous empêchera de donner, avec Descartes, à cette propriété, quelle qu'elle soit, le nom de pensée, ou de faculté de penser. Or Descartes croit démontrer qu'une pareille faculté existe en effet : mais les raisons qu'il allègue peuvent également s'appliquer à nos différentes manières de sentir et de penser; d'où il paraît que cette faculté de penser, qu'il regarde comme une propriété essentielle, n'est rien que le nom commun sous lequel on comprend toutes les propriétés de l'ame; comme on donne le nom d'homme à Pierre, à Paul, à Jacques, etc. Il suit donc de là que l'imagination et la mémoire, par exemple, ne sont pas à la faculté de penser ce que le triangle et le cercle sont à l'étendue, comme voudrait nous le persuader Descartes, mais seulement ce que le triangle et le cercle sont à la figure en général.

Descartes répliquerait que du moins la figure en général suppose elle-même l'étendue, tandis que la faculté de penser ne suppose ni l'étendue, ni aucune autre propriété plus générale, et qu'ainsi elle est essentielle et peut constituer une substance tout aussi bien que l'étendue impénétrable. Mais s'il est vrai que cette faculté de penser n'est qu'une dénomination commune à toutes nos manières de

penser, il résulte donc du raisonnement de Descartes qu'il y a autant de substances distinctes qu'il y a de manières différentes de penser.

Je conviendrais sans peine d'ailleurs qu'aucune de ces manières de penser, ni conséquemment la faculté de penser en général, ne suppose l'étendue, pourvu toutefois que l'on entende seulement par là que l'idée de ces facultés ne suggère ou ne rappelle en aucune manière l'idée d'étendue, ce qui est vrai. Mais on en peut dire autant, non seulement de certaines manières de sentir, qui cependant ne nous affecteraient point s'il n'y avait rien de corporel en nous; mais encore de plusieurs propriétés accidentelles des corps eux-mêmes, sans qu'on en puisse tirer la conséquence que ces propriétés constituent des substances qui n'ont rien de matériel. La chaleur et les odeurs, par exemple, sont dans ce cas. L'idée que j'ai de la chaleur, considérée dans sa cause, est celle d'une chose, quelle qu'elle soit, qui a le pouvoir de produire sur moi une certaine sensation. Il est vrai que par l'habitude invétérée ou j'étais naguère de regarder comme matériel tout ce qui agit sur moi, et de croire qu'il n'y a que le corps qui puisse agir sur le corps, je supposais aussi, en me fondant sur l'expérience et l'analogie, que le principe de la chaleur était un fluide très-subtil qui agissait d'une manière ou d'une autre sur mes organes en les touchant. Mais, s'il y a des substances qui ne soient point étendues, et si ce qui est immatériel peut agir sur ce qui est corporel, je n'ai pas plus de raison de croire que le principe de la chaleur est un fluide subtil, que je ne suis en droit de supposer que la substance qui pense est elle-même une matière éthérée. Et, si de cela seul que l'idée que j'ai de la chaleur n'est point accompagnée de celle d'étendue, je conclus que moi, qui ai cette idée, je ne suis pas nécessairement étendu; je pourrai aussi conclure, de ce que la sensation que j'éprouve ne rappelle

pas l'idée d'étendue, que la substance qui produit en moi cette sensation n'est point étendue, et que sa nature consiste seulement en ce qu'elle est une chose qui échauffe, comme la mienne consiste, selon Descartes, en cela seul que je suis une chose qui pense.

Ce n'est point par les sensations que les corps produisent sur nous, c'est par cela seul qu'ils s'opposent à nos mouvemens, ou qu'ils nous obligent de nous mouvoir, que nous les jugeons impénétrables ou matériels. Ainsi, lorsqu'un fluide, comme le seraient, par exemple, les émanations d'une rose, n'a pas assez de masse pour produire en nous un mouvement local sensible, nous ne pouvons pas juger directement si ce fluide est réellement matériel. Mais, supposé qu'il le soit, si c'est par le contact, si c'est par son impénétrabilité qu'il agit sur nous, c'est-à-dire sur nos sens, sur notre ame, soit directement, soit par l'intermédiaire de notre corps, ce qui revient au même, on sera forcé de convenir que l'ame elle-même est matérielle; car une substance ne peut agir sur une autre par le contact, qu'autant qu'elles sont réciproquement impénétrables : et si ce n'est point par son impénétrabilité que ce fluide (ou que le corps humain) agit pour produire en nous la sensation et l'idée d'odeur de rose; sur quoi se fondera-t-on pour affirmer qu'il est impénétrable ou matériel, et que l'esprit ne l'est point? Car de deux choses l'une, ou l'idée et la sensation de l'odeur de rose rappellent nécessairement l'idée de résistance et d'étendue, et alors les raisons qu'on allègue pour prouver que la pensée est indépendante de l'étendue s'évanouissent; où elles ne suggèrent point ces idées d'étendue et d'impénétrabilité, et dans ce cas on ne prouve pas mieux par le raisonnement qu'on ne le pourrait faire par l'expérience, à laquelle d'ailleurs nous ne nous confions point, que la cause qui produit en nous l'odeur de rose est matérielle. Ainsi il faut convenir, ou qu'on n'a pas démontré

que la faculté de penser n'est pas une propriété accidentelle de la matière aussi-bien que l'odeur d'une rose, ou qu'il résulte des preuves que l'on a données, que celle-ci est tout aussi-bien que la faculté de penser une propriété essentielle; d'où il résulterait, selon Descartes, que dans un corps odoriférant il y aurait deux substances distinctes, l'une matérielle, étendue et inodore; l'autre odorante, mais immatérielle et sans étendue : ce qui paraît absurde.

Je crois donc pouvoir conclure de ce qui précède, 1^o que Descartes n'a pas prouvé que la faculté de penser est une propriété essentielle, capable de constituer une substance; 2^o que dans le doute universel où nous sommes placés, et en niant l'existence des corps et de leurs propriétés, il est impossible que nous puissions distinguer une propriété essentielle d'une propriété accidentelle, ni même une propriété en général d'un phénomène.

Maintenant, si je ne puis pas distinguer la propriété essentielle qui constitue la substance, de la propriété accidentelle qui n'en est qu'une modification, et si l'une et l'autre viennent en quelque sorte se cacher sous le phénomène ou se confondre avec lui; comment pourrai-je distinguer la propriété et le phénomène de la substance; comment pourrai-je avoir l'idée de la substance et la connaître comme telle? Descartes tranche cette difficulté, en avançant avec confiance, que c'est une idée innée et une notion commune que le néant ne peut avoir aucun attribut, et que de là nous tirons naturellement l'idée de substance. Mais je ferai observer que le néant n'est point un être auquel on puisse attribuer ou refuser quelque chose, qu'il n'est que l'absence ou la non-existence de toute substance, de toute propriété, de tout phénomène, en un mot, de tout ce dont nous avons une réelle idée; et qu'ainsi de cette idée du néant, que nous avons bien évidemment acquise, nous

ne pouvons rien tirer, non plus que du néant lui-même.

Quand on dit que le néant ne peut avoir aucun attribut, on dit en d'autres termes, que là où est un attribut, une propriété, là n'est pas le néant, là est une réalité; ce qui ne m'avance guère : car, dans la situation d'esprit où je me trouve à présent, doutant de tout, excepté de ma propre existence, ce qui constitue pour moi la réalité, c'est le phénomène de la pensée, puisque je ne connais rien de plus, et que je ne crois exister que par ce qu'il y a d'accidentel et de phénoménal en moi. Si donc je viens à réfléchir sur l'essence de mon être, j'affirmerai qu'elle ne consiste que dans l'action de penser; et conséquemment je soutiendrai une grande absurdité; car l'action de penser n'est qu'un phénomène et ne peut pas constituer une substance.

Je conçois très-bien aujourd'hui, soit que j'aie appris cela de l'expérience et de la réflexion, ou de toute autre manière, que ce qui n'est rien ne saurait être modifié : or (pourvu que j'aie confiance en mes souvenirs), je sais que j'éprouve une suite de modifications, puisque je réfléchis, que je conçois, que je sens, et que j'ai tels sentimens ou telles idées : donc je suis quelque chose moi qui ai ces idées, ou qui pense, tantôt d'une façon et tantôt d'une autre. Mais, de deux choses l'une, ou je ne suis moi-même que ces diverses modifications, ce qui est contradictoire, puisqu'ainsi je serais plusieurs êtres très-différens les uns des autres; ou je suis un être distingué de ces modifications, comme un morceau de cire est distingué des diverses empreintes qu'il peut recevoir, et dans ce cas ma nature propre ne m'est pas connue, puisque je n'aperçois en moi que ces modifications, qui sont purement accidentelles. Donc je suis à la vérité une chose ou une substance qui pense, et qui conséquemment a la faculté de penser; mais non pas une substance dont la nature est de penser, ou dont la faculté de penser constitue la nature.

Pour mieux faire sentir la différence qui se trouve entre ces choses, et l'importance qu'il y a à les distinguer, je supposerai pour un moment avec les matérialistes, que la substance qui pense en nous est corporelle, et que cette substance est le cerveau. Dans ce cas nous pourrions comparer le cerveau, ou la substance qui pense, à une cloche de métal; la faculté de penser, à l'élasticité de cette cloche; et le phénomène de la pensée, aux vibrations qu'elle effectue, lorsqu'un corps extérieur agit sur elle. Cela étant, il n'est personne qui ne conçoive clairement que le cerveau pourrait cesser un moment de penser, sans perdre un seul moment la faculté de penser; de même que la cloche pourrait cesser de vibrer, sans pour cela perdre son élasticité: et que le cerveau pourrait aussi; par quelque dérangement dans ses parties, ou tout autre accident, perdre entièrement la faculté même de penser, sans perdre son impénétrabilité ou sa matérialité, sans qu'il cessât d'exister comme substance, sans être anéanti; de même que la cloche, fondue ou ramollie par la chaleur, perdrait son élasticité, sans cesser d'être une substance matérielle. D'où il est visible que, dans cette hypothèse, ou d'après cette manière d'envisager les choses, la faculté de penser n'est qu'une propriété accidentelle, qui ne constitue pas la substance qui pense, ou l'homme considéré comme être pensant, et qu'ainsi, quoique l'homme soit une chose ou une substance qui pense, ou qui a la faculté de penser, il n'est pas une substance dont la nature n'est que de penser, ou dont la faculté de penser constitue seule la nature.

Disons à présent avec les spiritualistes, que la faculté de penser est à la substance intelligente, ce que l'étendue impénétrable est au corps; que cette faculté est essentielle dans le sens le plus absolu, et qu'elle constitue elle-même la substance qui pense, comme l'impénétrabilité constitue le corps; de sorte que la substance intelligente venant à

perdre cette faculté, elle cesserait par là même d'exister et serait anéantie, comme la matière le serait, si elle cessait d'être étendue et impénétrable. Dans cette supposition, l'homme est véritablement une substance dont la nature consiste dans la faculté de penser. Voilà ce qu'il s'agissait de démontrer, mais ce que n'a pas démontré Descartes : et cependant, ce philosophe va beaucoup plus loin, puisqu'il soutient que la nature de la substance qui pense en nous consiste, non seulement en ce qu'elle a la faculté de penser, mais en ce qu'elle pense actuellement, de façon qu'elle ne pourrait cesser de penser, sans par cela même cesser d'être. C'est en effet, comme je l'ai fait voir plus haut, une conséquence du principe qu'il a posé ; et si l'on approuve le principe, il faut admettre la conséquence : or cette conséquence est absurde ; car une action, un phénomène, ne peut pas constituer une substance.

En tant que doué de la faculté de penser, l'homme est une ame ou un esprit ; en tant qu'il est capable d'exécuter diverses actions corporelles (et l'on démontrera plus avant qu'en effet il renferme les propriétés qui constituent la matière), l'homme est un corps ou une substance matérielle. Mais de savoir si l'ame et le corps sont deux substances distinctes, ou si elles n'en forment qu'une ; en d'autres termes, si l'ensemble ou la collection des propriétés intellectuelles, et celle des propriétés communément appelées corporelles, appartiennent à un même sujet, à une même substance ; ou si elles constituent deux substances indépendantes l'une de l'autre, de telle sorte que l'ame, ou l'ensemble des facultés intellectuelles, pût exister sans un corps, de même qu'un corps peut exister sans une ame ; c'est ce qui sera examiné plus particulièrement au chapitre VIII. Mais il paraît clair que cette question serait à peu près résolue, et qu'il n'y aurait plus qu'une consé-

quence à déduire, si déjà il était démontré que la faculté de penser est une propriété essentielle.

Il ne m'a pas été possible, et je dois en prévenir le lecteur, de placer à la suite du chapitre dont il est ici mention, les réponses de Descartes aux objections dont je viens de donner le sommaire, ni ces objections elles-mêmes; mais il les trouvera aux chapitres VIII, IX et X qui traitent de la distinction réelle de l'ame et du corps.

ARTICLE IV.

Que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps.

Nous ignorons jusqu'à présent si la faculté de penser est la propriété essentielle qui constitue la *substance* de l'ame, et nous ne savons point si en effet la substance de l'ame en elle-même diffère de celle des corps : nous ne pouvons donc pas dire avec certitude que nous connaissons véritablement l'ame ou sa substance. Quant à ses attributs, comparés aux qualités accidentelles des corps, il est certain que nous les connaissons mieux, ou du moins que nous en connaissons un plus grand nombre; et, dans ce sens, on peut dire en général, que l'esprit est mieux connu que le corps, puisqu'il n'est point de qualité corporelle qui ne suppose aussi dans l'ame une propriété passive sans laquelle le corps, doué de cette qualité, n'agirait point sur nos sens et ne se ferait point connaître à notre esprit; et qu'en outre, nous remarquons en nous des facultés qui n'ont rien dans les corps bruts qui leur réponde : telles sont, par exemple, la volonté et la réflexion. Si c'est là, comme je le crois, ce que Descartes a voulu prouver, il a parfaitement raison. Ainsi, puisque le fond de ce chapitre est vrai, et qu'il n'est d'ailleurs d'aucune conséquence pour ce qui suit, je passerai sur les observations de détail auxquelles

il pourrait donner lieu, et par là je dédommagerai le lecteur de la trop grande étendue de l'article précédent.

ARTICLE V.

De la certitude.

Il a été démontré précédemment que l'homme considéré comme être intelligent, ou ce qui pense en lui, existe. Maintenant, sur quoi cette preuve de notre existence repose-t-elle? sur cela seul que nous concevons très-clairement et très-distinctement que pour penser il faut être ou exister, et que nous ne pouvons nous défendre de regarder comme vrai ce que nous concevons de cette manière. Descartes en tire ce principe général, qu'il semble vouloir donner comme un instrument infallible, pour découvrir ou reconnaître la vérité, savoir, que les choses que nous connaissons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies; et il l'applique, non seulement à tout ce que nous appelons du nom d'axiomes, mais encore à toutes les conséquences déduites des raisonnemens fondés sur ces axiomes, ou sur des principes déjà reconnus pour vrais.

Quant aux axiomes, ils sont également évidens pour tous les hommes, qui tous les conçoivent parfaitement. Il n'en est pas de même des choses qui ont besoin d'être démontrées ou expliquées : elles sont susceptibles de différens degrés de clarté et de distinction; telle chose se distingue aisément de telle autre, que l'on est plus ou moins porté à confondre avec une troisième; telle vérité frappe tous les yeux par sa clarté; telle autre paraît plus ou moins obscure, on n'en est qu'à demi-persuadé. Si donc les hommes se trompent et changent si fréquemment d'opinion, s'ils sont si rarement d'accord entre eux et disputent sur tout, c'est évidemment, ou parce qu'ils admettent comme vraies

des choses dont ils ne sont pas entièrement convaincus et qu'ils ne conçoivent qu'imparfaitement ; ou parce qu'ils croient bien concevoir ce qu'en effet ils ne conçoivent pas très-clairement, et qu'ils raisonnent mal.

Mais peut-on tirer de ces observations un principe certain, une méthode assurée pour découvrir la vérité et ne jamais faillir ? Sans doute nous sommes maîtres de ne recevoir comme vrai que ce qui nous paraît clair et distinct ; mais le sommes-nous de rejeter ce qu'à tort ou à raison nous croyons comprendre très-parfaitement ? Y a-t-il un moyen quelconque pour reconnaître si seulement nous croyons concevoir une chose, ou si nous la concevons en effet ; et, dans ce cas, avons-nous un *intellectomètre* pour mesurer le degré de distinction et de clarté qui se trouve en notre conception ? C'est une question à laquelle Descartes n'a jamais répondu d'une manière satisfaisante : à l'en croire, il semblerait qu'il n'y a que les choses qui tombent sous les sens sur lesquelles nous nous trompions, et que nous pouvons à volonté rectifier toutes nos erreurs par le raisonnement, pourvu que nous y portions une attention suffisante ; mais trop de faits témoignent contre cette opinion pour qu'on puisse l'adopter. Toujours est-il, néanmoins, que nous ne pouvons être certains de la vérité d'une proposition, qu'autant que nous la concevons en effet très-clairement et très-distinctement ; c'est ce qu'on ne saurait trop rappeler aux philosophes, même les plus expérimentés ; et, sous ce point de vue, le principe de Descartes est très-juste et fort utile : mais il est bien loin d'avoir toute la généralité et toute l'infailibilité qu'il lui suppose, peut-être pour nous persuader, et se persuader à lui-même, que sa physique et sa métaphysique sont également appuyées sur des fondemens inébranlables ; que penser de l'infailibilité de ce principe, quand le philosophe même qui l'établit, et qui emploie tous ses moyens et

toute son attention à ne pas s'en écarter, c'est-à-dire à ne rien admettre qu'il ne conçoive aussi clairement que distinctement, ne laisse pas que de se tromper comme tant d'autres.

Descartes fait une distinction entre les choses que nous concevons clairement et distinctement, et celles que nous nous souvenons d'avoir autrefois clairement et distinctement conçues, sans nous rappeler actuellement les démonstrations sur lesquelles elles sont fondées, ou les prémisses des conclusions que nous avons retenues; et il soutient que nous ne pouvons être certains de la vérité de ces dernières, qu'autant que nous savons qu'il y a un Dieu, et qu'il n'est point trompeur. Par exemple, je suis encore aujourd'hui très-persuadé, parce que je me souviens de l'avoir été jadis, que dans tout triangle rectangle le carré de l'hypothénuse ou du grand côté est égal au carré des deux autres, bien qu'il me fût peut-être actuellement impossible de démontrer cette proposition de géométrie, qui m'a été rigoureusement prouvée, ce dont je me souviens parfaitement : or, quoique je sois aussi convaincu aujourd'hui que je le fus autrefois, que cette proposition est vraie, Descartes veut que je ne puisse pas la regarder absolument comme telle, ou en avoir une parfaite certitude, si je ne connais Dieu, ou si je ne me rappelle qu'il existe et n'est point trompeur : aussi place-t-il ici sa première démonstration de l'existence de Dieu, que j'ai cru devoir rejeter plus loin.

Je ne comprends pas trop les raisons qu'il allègue pour soutenir cette distinction; mais il me semble que je ne suis pas plus fondé à me défier de ma mémoire que de mon jugement, à moins qu'elle ne soit infidèle, ce qu'on ne suppose point ici, car cela changerait entièrement l'état de la question, puisqu'il est clair que dans ce cas je me trompe-

rais certainement, bien que Dieu ne soit réellement pas trompeur; je me tromperais, comme si mon jugement même était en défaut. Si donc ma mémoire fidèle me rappelle une proposition, et en même temps me fasse ressouvenir que je fus autrefois très-certain, ou du moins bien convaincu de la vérité de cette proposition, quoique l'existence de Dieu ne me fût pas encore démontrée; c'est une inconséquence d'affirmer que je ne puis plus en être actuellement certain, ou que ma conviction, qui n'a point changé, n'équivaut plus à une certitude, si je ne sais qu'il existe un Dieu.

C'est une inconséquence plus grande encore et plus palpable, de dire, d'une part: que Dieu me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait faire que je ne sois point pendant que je pense, ni que les autres choses que je conçois ainsi très-clairement et très-distinctement ne soient toutes vraies; et de soutenir, de l'autre, comme il le fait dans le chapitre suivant, que Dieu pourrait faire, s'il le voulait, que les trois angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits, ou que les rayons d'un même cercle eussent des longueurs différentes: car, si Dieu est l'auteur de la vérité et qu'il la puisse changer, il semble que les choses que je crois vraies pourraient ne l'être pas, et que si elles le sont, c'est parce que Dieu, qui n'est point trompeur, a voulu que celles que je conçois très-clairement et très-distinctement fussent toutes vraies comme elles me paraissent l'être: en sorte qu'il n'y aurait à cet égard aucune différence entre celles que je conçois actuellement de cette manière, et celles que je me rappelle avoir autrefois clairement et distinctement conçues. Descartes semble pencher vers cette conséquence, qui le mettrait en contradiction avec lui-même, et s'il ne l'admet pas d'une manière formelle, c'est qu'il a bien compris, sans doute, qu'il y aurait un cercle vicieux dans sa démonstration de l'existence

de Dieu : en effet, les principes sur lesquels elle se fonde supposeraient déjà l'existence de Dieu démontrée, si leur vérité n'en était pas indépendante.

Enfin, si, pour être certain de la vérité d'une chose que nous nous souvenons d'avoir clairement et distinctement conçue, il est nécessaire de se rappeler cette conclusion, Dieu existe et n'est point trompeur; il semble que pour être certain de la vérité de cette conclusion elle-même, supposé que nous nous rappelions l'avoir bien conçue, lorsqu'on nous en a donné la démonstration, démonstration qu'il est d'ailleurs impossible d'avoir toujours présente à l'esprit, il faut aussi se rappeler que Dieu existe et qu'il n'est point trompeur, ce qui nous fera tourner dans un nouveau cercle logique.

ARTICLE VI.

De l'essence des choses matérielles.

Avant d'en venir à la démonstration de l'existence des corps, ce qui fait l'objet du chapitre suivant, Descartes examine dans celui-ci quelle est leur essence, ou, ce qui revient au même, l'idée que nous en avons; car l'idée claire et distincte que nous avons des choses, est, dit-il, conforme à leur essence. Qu'y a-t-il donc dans les corps que nous concevions clairement et distinctement? c'est à savoir, l'extension, la grandeur, la figure, le mouvement, le nombre, la durée, et les choses qui dérivent nécessairement de celles-là. Quant à l'impénétrabilité, cette propriété absolue que supposent tous les autres attributs de la matière, qui seule en constitue l'essence, et par laquelle enfin les corps se font connaître à nous, soit en s'opposant à nos mouvemens, à notre volonté, soit en agissant sur nos sens; il n'en est point ici mention. Descartes fait con-

sister l'essence de la matière dans l'étendue abstraite que l'on considère en géométrie; mais il aurait pu, avec tout autant de raison, la faire consister dans la durée. La vérité est que ces deux quantités continues sont les conditions indispensables de l'existence de la matière, mais que ni l'une ni l'autre ne la constitue. Ces quantités mathématiques, et d'autres encore, jouissent de diverses propriétés, comme de pouvoir être mesurées, divisées et nombrées, et ont de nombreux rapports que les géomètres expriment dans leurs propositions, qui sont d'éternelle vérité; mais peut-on, avec Descartes, conclure de là qu'elles sont des réalités?

Il pense que l'idée des corps, ou de l'étendue, est naturellement née avec nous, et que quand nous examinons pour la première fois les diverses figures des faces qui les terminent, les idées de ces figures ne sont en effet que des souvenirs. Ceci répond affirmativement à ceux qui demandent s'il a réellement admis des idées innées; car il n'est plus ici question des causes conditionnelles ni des causes efficientes de nos idées, mais des idées elles-mêmes. Quelle différence y a-t-il entre une idée actuellement acquise et cette même idée renouvelée, ou le souvenir de la chose dont nous avons l'idée? C'est que la première ne peut naître que par la présence de l'objet même dont elle est l'idée; et que la seconde peut se reproduire par la seule présence, soit extérieure, soit intérieure, d'un signe avec lequel l'objet n'a souvent d'autre rapport que celui d'une co-existence dans l'espace ou dans le temps. Ainsi, pour avoir l'idée de la figure d'un homme que je ne connais point, il faut que je le voie, soit en nature, soit dans un portrait d'une ressemblance parfaite; mais une fois cette idée acquise, elle pourra se reproduire par la seule présence, soit hors de moi, soit à ma mémoire, d'un dessin mal fait qui n'aura tout au plus avec son original qu'un seul trait de

ressemblance, ou même du cadre dans lequel j'aurai vu le portrait de cet homme. Or Descartes soutient que, quand l'idée d'un triangle, par exemple, ou celle d'une simple ligne droite, se réveille pour la première fois dans notre esprit, c'est par la présence d'un signe qui n'a que des rapports éloignés avec un triangle ou une ligne droite, de façon que si ces idées n'étaient pas originairement en nous, ces mêmes signes ne pourraient pas les rappeler. Maintenant, quels sont les signes qui réveillent ces idées du triangle et de la ligne droite ? Ce sont les faces triangulaires de certains corps ; ce sont les triangles et les lignes tracées sur le papier avec de l'encre ou un crayon ; car, dit-il, ces lignes et les arêtes de ces faces ne sont pas véritablement droites, puisque le microscope y fait toujours apercevoir des ondulations et des sinuosités sans nombre.

Mais il était facile de lui répondre que, s'il faut un microscope pour découvrir ces inégalités, la vue simple ne les aperçoit pas ; qu'ainsi elles sont pour nous comme si elles n'étaient pas, et que par conséquent, tout irrégulières que soient ces lignes, nous ne voyons réellement en elles que des lignes droites. Donc l'idée de la ligne droite peut s'acquérir par les sens ; et une fois cette idée acquise, nous pouvons nous représenter toutes sortes de figures terminées par des droites, quand même nous n'en aurions jamais vu de semblables. On peut ajouter à cela, que lorsqu'un signe nous rappelle un objet, auquel il ne ressemble pas, nous avons en même temps l'idée de cet objet et celle du signe qui le rappelle ; tandis que l'idée que *rappelle* la vue d'un triangle tracé sur le papier ne diffère point de celle, quelle qu'elle soit, que fait *naître* ce triangle. C'est une conséquence du principe de Descartes, que, si nous n'avions pas en nous l'idée de la ligne droite, nous ne pourrions jamais l'acquérir, et qu'une ligne tracée avec de l'encre ne pourrait faire naître en nous que l'idée d'une ligne sinueuse,

comme lorsque nous la voyons avec le microscope : cela est-il vraisemblable?

Les objections qu'on lui a faites sur l'essence des choses en général et les vérités éternelles, ont provoqué de sa part des réponses fort curieuses, sur lesquelles nous jetterons un coup d'œil, en tâchant de les analyser.

D'abord, je suppose que je me représente deux lignes droites, en faisant abstraction de la largeur que je suis obligé de leur prêter pour qu'elles puissent en quelque sorte subsister par elles-mêmes; car, dans la réalité, une ligne n'est qu'un *rapport* entre deux surfaces contiguës, comme la surface n'est qu'un rapport entre deux solides, soit réels, soit imaginaires. Mais je ne puis me figurer ces deux lignes, sans me les représenter en même temps dans un certain *rapport* de situation, c'est-à-dire comme se touchant ou ne se touchant point, comme obliques ou perpendiculaires l'une à l'autre, comme parallèles entre elles ou suivant dans l'espace des directions différentes. Posons le cas où l'une des deux touche l'autre en quelque point, par exemple, vers le milieu, par une de ses extrémités, et lui soit perpendiculaire : elle formera avec elle deux angles égaux, qu'il me plaira d'appeler du nom d'angles droits, et chacun d'eux ne sera encore évidemment qu'un *rapport* entre deux lignes. Concevons à présent que ce rapport change, et que la perpendiculaire devienne oblique; elle formera toujours avec l'autre ligne deux angles, l'un plus grand, l'autre plus petit qu'un droit; mais il est clair que les deux angles pris ensemble seront toujours égaux à deux angles droits; car il ne sera pas possible que l'un n'ait pas gagné par ce changement tout ce que l'autre aura perdu; et comme cela est indépendant du degré d'obliquité, il en résultera qu'en général, *toute ligne droite qui tombe obliquement sur une autre, forme avec elle deux angles qui équivalent*

à deux droits. Voilà ce que tous les hommes concevront très-clairement et très-distinctement, et ce qui est vrai ; et comme cela sera toujours vrai et l'a toujours été, nous donnerons, avec Descartes, à ce rapport, ou à la proposition qui l'exprime, le nom de *vérité éternelle*. Ces sortes de vérités sont en très-grand nombre : il en est qui semblent plus ou moins compliquées, plus ou moins difficiles à saisir ; mais elles ne sont toutes en effet que des transformations des axiomes ou des vérités les plus simples : et comme dès notre enfance nous avons aperçu confusément plusieurs de ces vérités ou de ces rapports simples, lorsque nous venons à y réfléchir pour la première fois, souvent il ne nous semble pas que nous apprenions rien de nouveau ; et c'est probablement encore ce qui a fait croire à Descartes que leurs idées nous étaient innées. Que sont donc ces vérités éternelles en elles-mêmes, ou hors de nous ? des rapports existant entre les choses ; et en nous ? les idées que nous avons de ces rapports. Nous nous formons cependant beaucoup d'idées qui n'ont aucun modèle hors de nous, ce qui n'empêche pas qu'on n'en puisse tirer quelques vérités ; par exemple, il se pourrait qu'à la rigueur il n'y eût dans le monde aucun triangle équilatéral, ou dont les côtés fussent parfaitement égaux, et toutefois il n'en sera pas moins vrai que dans tout triangle équilatéral, les trois angles sont égaux entre eux. Mais que signifie cela ? rien autre chose sinon que, s'il existait un triangle équilatéral, tel que nous le concevons, ses angles seraient nécessairement égaux entre eux ; ou que l'idée que nous nous formons d'un tel triangle, en nous représentant trois lignes d'égale longueur, est inséparablement liée à l'idée de l'égalité de ses trois angles : car il faut remarquer, qu'il nous est impossible de concevoir une chose, quelle qu'elle soit, sans nous représenter en même temps certains de ses attributs et de ses rapports, qui en sont inséparables, de telle sorte que la

chose ne peut pas plus exister ou se concevoir sans ces attributs, que ceux-ci sans la chose à laquelle ils appartiennent : par exemple, je ne pourrais imaginer un triangle quelconque, sans me représenter trois angles et trois côtés dont les directions sont différentes.

Maintenant, Descartes prétend que les vérités éternelles, qu'il ne distingue point de l'essence des choses, et que nous avons vues n'être que les *rappports* que les choses ont entre elles, ou l'idée et l'expression de ces rapports, sont des êtres d'une nature particulière, *indépendans des choses mêmes et de nos idées*, et qui ont été *créés*, mais de toute éternité (qui par conséquent, suivant sa doctrine, ne peuvent subsister que par une création continuée, sans laquelle ces vérités éternelles cesseraient d'être vraies ou d'exister).

Pour rendre ceci plus clair, on nous dira peut-être, que ces vérités éternelles, ou ces essences, n'ont pas existé *formellement* dans le monde de toute éternité ; mais qu'elles ont toujours existé *éminemment* dans l'entendement divin, comme elles existent *objectivement* dans l'esprit de l'homme depuis la création du monde : et que par là on peut concevoir comment, les essences étant distinguées des existences, que Dieu a également créées, mais non pas de toute éternité, elles ont pu exister avant ces dernières. Serait-ce à dire simplement que Dieu avait l'idée des choses et de leurs rapports avant qu'elles existassent réellement ? Cela se comprendrait du moins : mais si l'on ajoute que les idées de Dieu ne diffèrent point des essences des choses, et qu'elles les constituent, il s'ensuivra que Dieu et le monde ne sont qu'un, ce qui est inconciliable avec l'opinion que le monde a été créé dans le temps. De quelque manière qu'on explique ces choses, il en résultera toujours des contradictions manifestes, ou des absurdités monstrueuses.

Sans accuser Descartes d'avoir franchi la limite qui sépare le génie de la folie, je suis tenté de croire néanmoins, en lisant ce chapitre, que les mathématiques et le platonisme puisé dans les pères de l'Église, lui avaient un peu tourné la tête. Il est des choses, aussi inexplicables qu'incompréhensibles, auxquelles la philosophie ne devrait jamais toucher : c'est en quelque sorte se croire d'une nature supérieure à la nature humaine et manquer de sagesse, que de traiter certaines questions et prétendre les résoudre : l'esprit humain a des bornes, qui sont pour nous celles de la science et de la vérité; on ne peut les dépasser sans retomber dans les ténèbres de l'ignorance, ou se perdre dans l'abîme de l'erreur et du faux; et Descartes, non par orgueil, ou pour se singulariser comme tant d'autres, mais par son ardent amour de la vérité, et le désir louable qui l'animait de donner un fondement solide à nos connaissances, est peut-être allé un peu au delà de ces bornes.

ARTICLE VII.

De l'existence des choses matérielles.

Il fait voir dans ce chapitre, d'abord, que l'existence des corps est possible; puis, qu'elle est probable; et, après avoir rappelé ce qui autrefois lui avait fait croire à leur réalité, et comment il avait été ensuite amené à la révoquer en doute, il lève enfin ce doute, en prouvant qu'il y a effectivement des corps dans le monde.

Leur existence est possible en tant qu'ils sont l'objet de la géométrie, parce que de cette manière nous les concevons très-clairement et très-distinctement, et que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons ainsi concevoir.

Leur existence est probable, en ce que notre imagination nous les représente comme existant hors de nous, ce

qu'on ne peut expliquer qu'en supposant qu'ils existent en effet.

Leur existence est démontrée de ce que nous avons la faculté passive de sentir, et qu'il est clair qu'il n'y a rien en nous qui mette en jeu cette faculté, ou qui soit la cause efficiente ou productrice de nos sensations : d'où il résulte que ces causes sont hors de nous, et qu'elles ne peuvent être que les corps eux-mêmes, puisque ce sont ces causes extérieures, ou en tant qu'elles sont hors de notre pensée; que nous appelons corps. On pourrait toutefois supposer que Dieu nous suggère directement les idées et les sensations que nous leur attribuons, et que nous nous trompons en croyant que quelque chose d'extérieur agit comme cause efficiente sur nos sens : mais cela ne peut être; car Dieu n'est point trompeur.

Descartes, en s'appuyant sur ce qu'il y a toujours quelque chose de vrai dans ce que la nature nous enseigne, prouve enfin que parmi les corps il y en a un auquel notre esprit est conjoint; et il fait observer que l'esprit et le corps doivent être fort étroitement unis, puisque, quand le corps est blessé, par exemple, l'esprit n'en est pas seulement informé, comme le marin l'est des avaries survenues à son navire; mais qu'en même temps il éprouve de la douleur : ce qui ne pourrait être, si l'esprit, qui par lui-même n'a que la faculté de penser, ne formait comme un seul tout avec le corps.

Je ne m'appesantirai pas sur le sujet de ce chapitre, et ne ferai qu'une seule réflexion. S'il est vrai, comme on l'a dit ailleurs, que l'idée que nous avons de l'étendue soit innée, ou, ce qui revient au même, si c'est Dieu qui nous l'a suggérée; il s'ensuivra qu'on n'aura pas démontré que les corps existent hors de nous en tant qu'ils sont étendus ou qu'ils sont l'objet des démonstrations de géométrie : on sera donc en droit de supposer qu'ils ne sont pas réellement

étendus. Or, sans rien changer à cette supposition, on a démontré ou cru démontrer, que les corps existent en tant qu'ils touchent nos sens ; d'où l'on devra conclure, si l'on veut raisonner comme Descartes, que les qualités sensibles des corps ne supposent point l'étendue, et que par conséquent elles en sont réellement distinctes, et peuvent exister sans elles.

Ce n'est pas qu'il affirme ici que l'idée d'étendue est innée ; il semble plutôt vouloir dire le contraire : mais, dans ce cas, ne serait-il pas en contradiction avec lui-même ? D'ailleurs, ce qu'il dit des corps considérés comme cause de nos sensations n'est point applicable à l'étendue, qui ne peut affecter nos sens en aucune façon : car, quoique ce soit bien réellement par les sens que nous vient l'idée d'étendue, ce n'est jamais que d'une manière indirecte, et qu'autant que nous apercevons les limites qui séparent les corps, soit les uns des autres, soit de l'espace qui les entoure. Un mouvement qui s'effectue hors de nous et en tous sens, ou que nous exécutons nous-mêmes des mains, des yeux ou de la pensée, voilà ce qui nous donne l'idée la plus générale et la plus simple de l'étendue, qui dans l'idée plus complexe du corps est toujours jointe à d'autres idées, avec lesquelles on est souvent tenté de la confondre.

ARTICLE VIII.

De la distinction réelle entre l'esprit et le corps.

Descartes veut démontrer dans ce chapitre, qu'il y a une distinction réelle entre l'ame et le corps, c'est-à-dire que l'homme considéré comme intelligent est un être dont l'existence est indépendante de celle de l'homme considéré comme matériel, ou bien, que l'ensemble de ses facultés

intellectuelles constitue une *substance* réellement distincte et indépendante de la substance du corps.

Avant d'en venir à cette démonstration, il fait un parallèle, et établit une différence essentielle, une sorte d'opposition, entre les propriétés que l'on suppose constituer les deux substances, à savoir, entre la faculté de penser, qui constitue l'ame, et l'étendue, qui constitue le corps. La faculté de penser, ou l'ame, est indivisible, dit-il, au lieu que l'étendue est toujours divisible. Cela est vrai; mais on n'en peut pas inférer que la faculté de penser soit une propriété essentielle, ni qu'elle n'appartienne pas au corps; car parmi les propriétés accidentelles des corps, surtout des corps organisés, il en est certainement qui sont indivisibles ou sans parties; telle est, par exemple, la faculté de digérer. Il est bien vrai aussi, comme il le dit, que la perte d'un bras ou d'une jambe ne retranche rien de la première de ces facultés; mais on en peut dire autant de la seconde: et enfin, si un organe matériel, l'estomac, est nécessaire à la digestion; le cerveau, qui n'est pas immatériel, ne l'est pas moins à la pensée: tout paraît égal de part et d'autre, et ainsi cette différence entre l'étendue et la faculté de penser, ou entre le corps et l'esprit, ne prouve absolument rien.

Descartes remarque que nous avons plusieurs facultés ou manières de penser, sans lesquelles il croit que nous pouvons bien exister *comme substances intelligentes*, mais non pas réciproquement elles sans nous, ou sans la substance qui pense en nous; de même que le corps peut exister sans mouvement, sans figure déterminée, etc.; tandis qu'aucune de ces choses ne peut subsister sans corps: d'où il suit que ces diverses propriétés de l'ame sont à la faculté de penser, ou à la substance qui pense, ce que les propriétés du corps sont à l'étendue ou à la matière. Mais ce rapprochement n'est point du tout exact; car cette faculté de penser, qui, comme je l'ai démontré, n'est rien autre

chose qu'une dénomination générale sous laquelle on comprend toutes les manières de penser et de sentir, n'est point distincte de ces propriétés de l'ame, comme l'étendue impénétrable l'est du mouvement, de la situation, de la figure, etc. ; et, quoique la *conception*, par exemple, soit bien une manière de penser, elle n'est pas pour cela une manière d'être de la faculté de penser ; tandis que, tout au contraire, le mouvement n'est qu'une manière d'être de l'étendue impénétrable, et non une manière de résister ou d'être étendu : enfin, on peut dire indifféremment, ou que le corps, ou que l'étendue impénétrable est en mouvement, parce qu'ils ne sont qu'une même chose ; mais on ne dira pas de la faculté de penser qu'elle sent, qu'elle imagine ou qu'elle veut, comme on le dirait de la substance qui pense, quelle qu'elle soit.

Descartes dit ensuite : « de cela même que je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. » J'ai déjà assez soigneusement examiné cette question dans l'article III ci-dessus, et j'ai fait voir qu'elle demeurerait au moins indécidée.

Mais laissons à part toutes ces difficultés, et examinons enfin le fameux argument par lequel il prétend démontrer d'une manière invincible que l'ame et le corps sont deux substances distinctes, et indépendantes l'une de l'autre quant à leur existence. Cet argument est celui-ci :

« Il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte et indépendante de l'autre.

» Or, d'un côté, j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense

et non étendue, et d'un autre, j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point.

» Donc mon ame, c'est-à-dire moi en tant que je suis une chose qui pense, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et peut être ou exister sans lui. »

La conclusion de ce raisonnement est légitime, et elle serait vraie si les prémisses l'étaient.

La mineure est bonne, si elle se réduit à dire que l'idée que j'ai de moi-même en tant que je suis un être intelligent, ou celle que j'ai de mes facultés intellectuelles, n'est pas nécessairement liée à l'idée de corps ou d'étendue impénétrable, comme en effet elle ne l'est pas. Mais nous avons vu à l'article III qu'il en était de même de certaines propriétés des corps, telles que la chaleur et les odeurs, dont les idées ne suggèrent ou ne rappellent en aucune manière celles d'étendue et d'impénétrabilité; si ce n'est que nous avons préjugé de bonne heure, et que nous sommes dans l'habitude de croire que les causes de la chaleur et des odeurs sont des êtres matériels; car nous pouvons très-bien feindre qu'il n'y a point de corps hors de nous, et cependant conserver l'idée qu'il existe hors de nous des êtres dont l'essence ou la nature est uniquement de produire en nous les sensations d'odeur et de chaleur: d'où il résulterait, si la majeure de ce syllogisme était également bonne, qu'il en est de ces êtres comme de l'ame, qui, quoique attachée à un corps, en est réellement distincte.

Examinons donc cette majeure, d'abord en elle-même, puis dans ses conséquences. Elle est fondée sur ce que les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois. Mais parmi ces choses, il en est de deux sortes, les unes que je conçois seulement comme possibles, les autres que je conçois

comme nécessaires, ou dont le contraire implique contradiction. Ainsi, tantôt je conçois deux choses différentes comme n'en formant nécessairement qu'une, ou deux choses, soit différentes, soit tout-à-fait semblables, comme en formant nécessairement deux; et tantôt je conçois deux choses comme pouvant en former deux ou n'en former qu'une, sans être forcé par aucune solide raison à admettre l'unité ou l'identité, plutôt que la distinction réelle de ces choses. Or Dieu ne fait nécessairement ou certainement que les choses que je conçois comme nécessaires; et quant aux autres, il ne fait jamais tout ce qu'il pourrait faire, mais il fait à son choix l'un des deux contraires: par exemple, Dieu a pu faire que le principe de la chaleur ne soit qu'une propriété de la matière, ou bien qu'il soit distinct de la matière; car ni l'un ni l'autre ne paraît impossible, ou n'implique contradiction: si Dieu a voulu que ces choses soient distinctes, j'avoue qu'il n'a pas pu se priver lui-même du pouvoir de les séparer, et que par conséquent, de quelque lien qu'elles soient unies, elles sont séparables; mais, s'il a voulu qu'elles n'en fassent qu'une, il ne pourra jamais la séparer d'elle-même, ou faire que là où il n'y en a réellement qu'une, il s'y en trouve deux. Ainsi, de ce que je conçois une chose sans une autre, je conviens bien qu'il se pourrait faire que l'une fût distincte et indépendante de l'autre; mais je nie qu'elle le soit nécessairement ou certainement, comme le veut Descartes.

Voyons, à présent, quelles seraient les conséquences de ce principe. Je conçois très-clairement et très-distinctement, dans une boule de cire qui se meut d'une ou d'autre manière, sa figure sphérique et son mouvement, comme deux choses toutes différentes et l'une sans l'autre.... Ici Descartes nous arrête, et nous dit que par une chose il n'entend pas une chose quelconque, telle qu'une propriété accidentelle ou un simple phénomène, mais seulement une

chose complète ou adéquate, ce qui veut dire, une chose dans laquelle nous remarquons une propriété essentielle; de manière que cette chose, quand même elle n'aurait pas d'autres attributs que ceux que nous lui reconnaissons, ou même que cette seule propriété essentielle, pût exister par elle-même, et conséquemment sans aucune autre. Voilà son argument singulièrement modifié; voyons s'il en vaudra mieux. Dans une boule de cire en mouvement, je conçois très-clairement et très-distinctement, l'une sans l'autre, deux choses complètes, à savoir, une *étendue impénétrable* en mouvement et sans figure déterminée, et une *étendue impénétrable* de figure sphérique et sans mouvement; car, quoique le mouvement et la figure de ce morceau de cire supposent également l'étendue, il ne s'ensuit pas que l'étendue de l'une soit l'étendue de l'autre. Non, dit Descartes, mais ici la distinction réelle, ou l'indépendance des deux choses complètes, n'est pas elle-même conçue comme possible, elle est contradictoire. On pourrait demander, s'il ne pourrait pas se faire que cette indépendance fût impossible par d'autres raisons encore, et sans qu'elle parût, ou sans qu'elle fût contradictoire : mais passons là-dessus, en admettant cette nouvelle modification, et choisissons un exemple où la distinction réelle des choses conçues comme complètes ne semble pas du moins contradictoire ou impossible. Un chimiste découvre une substance nouvelle qui a la saveur de l'oseille et l'odeur de la rose; il soupçonne que cette substance est composée de deux autres, dont l'une serait odorante et insapide, l'autre sapide et inodore : il la soumet à l'analyse, et, ne pouvant parvenir à la décomposer, il demeure dans le doute sur la simplicité ou la complexité de ce corps. Mais il est clair que, s'il s'était servi, au lieu de son creuset, de l'argument de Descartes, il ne douterait pas le moins du monde que cette substance n'en renferme deux, comme il le supposait, puis-

qu'il les conçoit très-clairement et très-distinctement l'une sans l'autre, qu'elles sont toutes deux complètes, et que leur indépendance n'implique aucune contradiction. Or il résulterait de là que dans toute substance, soit corporelle, soit immatérielle, il y aurait, pour ainsi dire, autant de choses distinctes et indépendantes, en un mot, autant de substances, qu'on y remarque d'attributs, ce qui est évidemment absurde.

« Mais pouvez-vous nier, dit Descartes, qu'il suffit que nous concevions clairement une chose sans une autre, pour savoir qu'elles sont réellement distinctes ? Donnez-nous donc quelque signe plus certain de la distinction réelle, si toutefois on en peut donner aucun. » Je réponds à ce grand philosophe, que quand il ne s'agit que de deux choses qui sont l'une hors de l'autre, et toutes deux hors de nous, nous concevons et nous jugeons qu'elles sont distinctes, lorsque les sens et l'expérience, dont le témoignage vient avant le jugement et le détermine ou l'éclaire, nous disent qu'elles occupent ou peuvent occuper des lieux différens, et qu'en agissant d'une manière quelconque sur l'une des deux, on ne produit aucun changement dans l'autre, soit qu'elles diffèrent ou non en quoi que ce puisse être. Mais que ce moyen de reconnaître si deux choses sont réellement distinctes (et nous n'en connaissons point d'autre), n'est point applicable à celles qui sont l'une dans l'autre, et toutes deux en nous ; et qu'il faudrait, si l'on voulait ici faire usage d'un argument qui me paraît inutile ailleurs, le modifier encore dans sa majeure, de telle manière qu'il fût au moins applicable au cas où les choses que nous considérons diffèrent dans leurs propriétés essentielles. Alors, et si l'on veut en même temps faire disparaître le vice de forme qui se trouve dans cette majeure, elle devra être ainsi conçue :

Il suffit que je puisse concevoir clairement et distincte-

ment une chose complète sans une autre, dont elle diffère par la propriété essentielle qui me la fait regarder comme complète, pour être certain que l'une est distincte et indépendante de l'autre quant à son existence : parce qu'il implique contradiction qu'une chose ait deux attributs essentiels, et que Dieu, qui peut faire tout ce que je conçois clairement et distinctement, le fait certainement, si le contraire de ce que je conçois est impossible.

La mineure et la conséquence devront être alors exprimées en ces termes :

Or est-il que je conçois la faculté de penser sans songer à aucune autre chose, et qu'ainsi je la conçois comme une propriété essentielle, comme une chose complète : et par cela même je la conçois *a fortiori* sans l'étendue ; car je conçois une chose sans une autre, dès que je la conçois sans aucune autre : et de plus, je la conçois comme différente de l'étendue, que je reconnais également, par les mêmes raisons, pour une propriété essentielle, pour une chose complète.

Donc la faculté de penser et l'étendue, ou, ce qui revient au même, les substances douées de ces attributs essentiels, non seulement peuvent être, mais sont réellement distinctes l'une de l'autre.

Cet argument, qui est un peu long dans sa forme, par les explications qu'il contient, peut être rendu sous cette autre forme, qui est plus concise, et que Descartes lui-même propose :

Toute substance qui renferme deux propriétés essentielles n'est pas simple ; mais elle est composée de deux autres ; parce qu'il serait contradictoire qu'une même substance eût deux propriétés essentielles : or l'homme, dans son entier, renferme deux propriétés essentielles, la faculté de penser et l'étendue : donc il est composé de deux substances distinctes et indépendantes l'une de l'autre.

Il résulte donc et très-clairement de tout ce qui précède, que, pour démontrer en rigueur que l'ame est réellement une *substance*, dont l'existence est indépendante du corps, il suffit de faire voir 1^o que la faculté de penser a tous les caractères qui constituent la propriété essentielle, et 2^o qu'il n'est pas possible que deux propriétés essentielles différentes se trouvent dans la même substance.

Mais, avant d'aller plus loin, y a-t-il un moyen certain pour reconnaître si une propriété est essentielle ou non, et celui qu'emploie Descartes peut-il être considéré comme tel? C'est la question que nous examinerons d'abord.

Les propriétés essentielles sont celles qui constituent la nature des choses, et sans lesquelles ces choses cesseraient d'être ou d'exister. Mais le mot d'*existence*, et, par suite, celui de *propriété essentielle*, peuvent être pris en deux sens, l'un relatif, l'autre absolu : dans le premier, exister c'est être sous telle forme particulière; dans le deuxième, c'est être d'une manière quelconque : une chose cesse d'exister relativement, quand elle cesse d'être ce qu'elle était; c'est ainsi qu'une plante, ou toute autre créature vivante, cesse d'exister quand elle meurt : elle cesserait d'exister absolument, si elle cessait d'être quelque chose, si elle était anéantie. Ainsi, dans le sens relatif, les propriétés essentielles sont celles sans lesquelles une chose cesserait d'exister comme telle; par exemple, l'éclat et la dureté du diamant sont des propriétés essentielles à ce corps, parce que sans elles il n'existerait plus comme diamant, sans pour cela cesser d'être absolument : et dans le sens absolu, on nomme propriétés essentielles, celles qui sont nécessaires à l'existence absolue d'une chose; par exemple, l'étendue impénétrable est une propriété essentielle à tous les corps, et sans laquelle (on le suppose du moins) ils cesseraient tout-à-fait d'exister.

Maintenant, y a-t-il un moyen de reconnaître si une

propriété est essentielle ou non dans le sens absolu ? Il s'en présente deux , du moins en apparence , l'expérience et la conception pure.

Quand je dis que l'impénétrabilité, ou l'étendue impénétrable, est une propriété essentielle de la matière, c'est que l'expérience m'a démontré qu'il n'y a point de corps qui en soit privé, et qu'elle est la seule propriété absolue qui jouisse de cette généralité; que, par conséquent, elle est au moins une propriété essentielle de la matière dans le sens relatif, puisque sans elle la matière cesserait du moins d'exister en tant que matière; et comme d'ailleurs je ne vois plus rien au delà, et que je ne suppose point à la nature des secrets qu'elle ne me révèle par aucun moyen, j'en conclus que cette propriété est également essentielle dans le sens absolu; c'est-à-dire, que sans elle les corps cesseraient tout-à-fait d'exister, ou seraient anéantis : en sorte que la matière, la substance des corps, l'étendue impénétrable, ne sont pour moi qu'une seule et même chose.

Si, après cela, on me fait observer que ma conclusion n'est pas rigoureuse, et que par ce moyen expérimental, qui d'ailleurs n'est point applicable aux facultés intellectuelles, je ne puis avoir aucune certitude métaphysique que l'étendue soit en effet une propriété essentielle, j'en conviendrai sans peine; et je demanderai seulement, s'il en existe un plus général et plus certain ? On me répond que oui, et on me donne ce moyen comme infaillible. Une propriété est essentielle, dit-on, et elle constitue une substance, ou une chose complète, lorsque son idée ne se trouve nécessairement liée à celle d'aucune autre, et que, par là, on conçoit clairement qu'elle n'en a pas besoin d'autre pour exister : car, ajoute-t-on, puisque Dieu peut faire tout ce que je conçois comme possible, et qu'il n'est point trompeur, chaque chose est ainsi que je la conçois.

Mais je ferai remarquer à mon tour, que cette conclusion n'est rien moins que rigoureuse, et qu'il ne résulte pas, comme je l'ai déjà dit, de ce que Dieu peut faire tout ce que je conçois, qu'il le fasse effectivement, quand le contraire n'est pas impossible. Ainsi, je veux bien que, de cela même que nous concevons l'étendue comme une propriété essentielle, Dieu a pu faire qu'elle le soit, et que le corps n'en ait pas besoin d'autre pour exister ; mais je n'accorde pas, qu'il n'a pu ni voulu faire qu'une autre propriété, qui ne tombe point sous les sens, fût nécessaire à l'existence absolue de la matière ; d'autant qu'on ne pourrait certainement pas l'accuser d'être trompeur, de ce qu'il aurait voulu nous cacher l'essence absolue des choses, s'il ne nous importe point de la connaître : or, dans ce cas, l'étendue impénétrable ne serait plus une propriété essentielle que dans le sens relatif, et sans elle les corps cesseraient bien d'exister comme tels ; mais ils ne cesseraient pas pour cela d'exister absolument. Nous n'avons donc, métaphysiquement parlant, aucun moyen certain de reconnaître si une propriété est essentielle ou non dans le sens absolu, ou bien si une chose est complète, ou si elle ne l'est pas, ni par conséquent si Dieu a voulu qu'elle puisse exister sans aucune autre ; quoique nous concevions que cela est possible à l'égard de certaines choses, et que l'expérience semble démontrer que cela n'est pas seulement possible, mais que cela est en effet à l'égard des corps matériels.

Nous avons vu à l'article III que Descartes n'a pas démontré, comme il croit l'avoir fait, que la faculté de penser est un attribut essentiel ; et il résulte de ce qui précède que cela n'était pas susceptible d'être démontré.

Il nous reste à examiner s'il serait contradictoire qu'il y eût dans une même substance deux propriétés essentielles, c'est-à-dire deux propriétés différentes qui fussent égale-

ment nécessaires à l'existence absolue de cette substance, et dont ni l'une ni l'autre par conséquent ne pût constituer une substance ou une chose complète.

Comme ce sont les propriétés essentielles qui constituent la nature des choses, il s'ensuit, dit Descartes, que si une substance en avait deux, elle aurait deux natures, ce qui implique contradiction. Mais Descartes pose en fait ce qui est en question : car, quoiqu'il soit vrai de dire à l'égard d'une substance qui n'a qu'une seule propriété essentielle, que c'est cette propriété qui constitue sa nature; la question est précisément de savoir, si, dans une substance où il s'en rencontrerait plusieurs, ce ne seraient pas toutes ces propriétés ensemble qui constitueraient sa nature.

D'abord, quant à l'essence et l'existence relatives d'une substance particulière, telle que l'or, par exemple, il est certain qu'elles dépendent de plusieurs propriétés qui sont toutes également essentielles dans le sens relatif; et qu'on ne conclut pas, de ce qu'elle en a plusieurs, qu'elle n'est pas une substance simple; car il est à remarquer, que ce sont ici les propriétés de même nature ou de même espèce, telles que la figure ronde et la figure carrée, la couleur bleue et la couleur rouge, qui s'excluent mutuellement, et non celles de nature différente, comme la dureté et la chaleur. Or, pourquoi n'en serait-il pas des véritables propriétés essentielles à l'égard de l'existence absolue, comme des propriétés accidentelles dont je viens de parler par rapport à l'existence relative? Au reste, comme Descartes ne donne pas d'autre raison que celle qui vient d'être alléguée, pour prouver que les propriétés essentielles s'excluent mutuellement, et que d'ailleurs cela n'est pas du tout évident par soi-même, nous devons conclure qu'il n'est pas impossible, ou du moins contradictoire, qu'une même substance renferme deux propriétés essentielles différentes.

Mais quand cela serait, dira-t-on, si la faculté de penser était une propriété essentielle, comme l'étendue, elle n'en serait pas moins distincte du corps, puisque, celui-ci pouvant exister sans elle, il est évident qu'elle ne serait pas une propriété essentielle de la matière. J'accorde cela sans difficulté, pourvu qu'on s'en rapporte uniquement à l'expérience, qui seule m'apprend qu'en effet il y a des corps qui ne pensent point, d'où il s'ensuivra, que si la faculté de penser appartient à la matière, elle n'en sera qu'une propriété accidentelle, ce qui paraît aussi directement confirmé par l'expérience. Mais, puisque l'occasion s'en présente, qu'on me permette de proposer une hypothèse aux cartésiens. De quelque manière qu'on envisage la faculté de penser, ne pourrait-on pas supposer qu'il y a dans les corps une propriété quelconque, autre que l'étendue impénétrable, qui, demeurant latente ou cachée dans les corps bruts, ou du moins ne s'y montrant pas sous les formes de sensibilité et d'intelligence, ne commence à se manifester sous ces mêmes formes, que dans les êtres qui ont reçu un premier degré d'organisation, et se développe ensuite de plus en plus à mesure que l'organisation devient plus compliquée, et, si l'on peut ainsi dire, plus savante, soit dans un même individu, soit dans des êtres différens ? On peut ici à volonté considérer l'intelligence ou la faculté de penser, comme une propriété accidentelle, ou comme un attribut essentiel de la matière : mais il faudrait faire voir que dans les deux cas l'hypothèse est contradictoire ou impossible, pour démontrer que l'âme est une substance distincte du corps. Descartes a répondu à des objections de cette nature ; c'est au lecteur à voir s'il est satisfait de ses raisons.

J'ai supposé dans cet article, en faveur de Descartes, qu'il regardait la faculté de penser et la substance qui pense, comme une seule et même chose, et que l'étendue

impénétrable était pour lui , comme elle l'est pour moi , la substance même des corps : mais on peut aussi lui prêter une opinion contraire ; car il fait entendre en plusieurs lieux , que l'étendue et la pensée ne pourraient exister sans une substance à laquelle ces propriétés sont attachées. Voyons donc ce qu'il résulterait de cette manière d'envisager les choses.

Si l'étendue ne peut exister sans une substance , ou une chose quelconque qui ne soit pas l'étendue elle-même , il n'est pas possible que cette substance , à laquelle appartient l'étendue , et que l'étendue , qui appartient à cette substance , ne soient pas deux choses aussi distinctes , que l'étendue l'est du mouvement ; et il doit en être de même de la pensée et de la chose qui pense.

Mais , selon Descartes , la chose qui pense , et celle qui est étendue , ne diffèrent l'une de l'autre que par leurs attributs essentiels , c'est-à-dire , par l'étendue et la pensée : donc ces substances , considérées en elles-mêmes , et abstraction faite de leurs attributs , ne diffèrent pas plus entre elles , que l'étendue de l'or ne diffère de l'étendue de la cire ; elles ne sont qu'une même chose.

Or cette chose peut exister sans la pensée , comme on le voit dans le corps , et elle peut exister sans l'étendue , comme on le conçoit ou comme on le suppose dans l'ame : d'où il résulte que , quoique la pensée et l'étendue soient des propriétés essentielles relativement à l'esprit et au corps , qui sans elles ne pourraient exister en tant que substances pensante et étendue ; elles ne sont qu'accidentelles à l'égard de la substance en général , qui n'a pas besoin d'elles pour exister ; et dès lors , il n'y a plus aucune raison qui nous oblige à croire que l'étendue et la pensée ne sont pas des attributs de la même substance. Ainsi , pour démontrer que l'ame est une substance distincte du corps , on ne pourra plus se fonder sur ce que la faculté de penser est une pro-

priété essentielle, puisqu'elle ne le serait plus d'une manière absolue, dans l'hypothèse où la substance serait quelque autre chose que la propriété qui en détermine la nature. Dans ce cas, il en serait de l'homme comme de la substance à laquelle nous avons prêté la saveur de l'oseille et l'odeur de la rose; c'est-à-dire, qu'il se pourrait faire qu'il y eût dans l'homme deux êtres distincts, quoique tous deux *substantiels* ou supposant la *substantialité*; mais qu'il ne serait pas contradictoire qu'il n'y en eût qu'un; car il serait également possible que la substance qui est le sujet de l'étendue, fût ou ne fût pas le sujet de la pensée.

Ainsi donc, de quelque manière que Descartes envisage la substance, il n'aura pas démontré que la faculté de penser, dans l'homme, appartient à une substance, ou constitue elle-même une substance réellement distincte de celle des corps.

Ce chapitre et les deux suivans contiennent toutes les réponses et les répliques de Descartes aux objections et instances des théologiens et des philosophes, sur l'essence de l'ame et sur la distinction réelle de l'ame et du corps; objections que j'ai tâché de résumer dans le troisième article et dans celui-ci, sans toutefois m'assujettir à donner aux raisons alléguées par ces philosophes les mêmes formes dont ils les ont revêtues, ni à me servir des mêmes exemples que ceux sur lesquels ils les ont appuyées.

ARTICLE IX.

Suite du même sujet.

Ce chapitre, qui n'en fait qu'un avec le précédent, contient les détails dans lesquels l'auteur est entré, pour mieux faire connaître la différence qui existe entre les idées complètes et les idées incomplètes, entre la distinc-

tion réelle et la modale, entre la distinction en général et l'abstraction, entre l'abstraction et l'exclusion. Comme j'ai donné l'analyse de ce qu'il renferme d'essentiel dans l'article qui précède, je me borne ici à cette indication.

ARTICLE X.

Que l'ame pense toujours, et de l'action de l'ame sur le corps.

Quant à la pensée, ou à l'action de l'ame sur elle-même, il y aurait deux questions à résoudre; l'une, de savoir si en effet l'ame pense toujours; l'autre, s'il serait contradictoire qu'elle ne pensât pas continuellement pendant le temps qu'elle existe. La première, peu intéressante en elle-même, ne serait cependant pas sans intérêt dans le système d'idées adopté par Descartes, puisque, l'homme n'étant sûr qu'il existe qu'autant qu'il pense actuellement, il ne pourra être certain d'exister toujours, c'est-à-dire sans interruption, qu'autant qu'il lui sera démontré qu'il ne cesse point de penser. Ce n'est pas là néanmoins ce que Descartes examine : la seule chose qu'il ait le dessein de prouver, c'est que l'ame cesserait d'exister en cessant de penser. Supposons donc que l'homme en tant que substance intelligente, ou que l'ame, en un mot, existe d'une manière permanente, même qu'elle pense toujours, ce qui peut être, et n'est d'aucune importance; et voyons s'il serait impossible qu'elle existât un moment sans penser.

Cela se réduit à savoir si c'est l'action même de penser qui constitue l'essence de l'ame, et Descartes, pour être conséquent, comme je l'ai déjà fait observer à l'article III, doit répondre, et en effet répond affirmativement à cette question, puisqu'il a prouvé, comme il le dit lui-même, ou qu'il croit avoir prouvé, que la nature ou l'essence de l'ame consiste en cela seul qu'elle est une chose qui pense.

Ce mot de nature ou d'essence ne serait-il pas employé ici d'une manière relative? Non, car il s'ensuivrait que l'existence absolue de l'être qui pense en nous est indépendante de l'action de penser, ce que ne veut point Descartes, et ce qui en effet ne serait point d'accord avec ses principes. Mais, si on prend ce mot dans un sens absolu, il en résultera que l'action de penser, qui n'est qu'un simple phénomène, constitue la substance de l'ame, ce qui est absurde.

Il est certain que le phénomène de la pensée suppose une faculté dont l'existence est indépendante de ce phénomène; d'où il paraît que ce serait plutôt la faculté que l'action de penser qui constituerait la nature ou l'essence de l'ame, et que par conséquent cette nature serait indépendante du phénomène de la pensée. Mais, dans le doute cartésien, on ne peut pas conclure de l'existence actuelle du phénomène à l'existence continue et indépendante de la propriété. Est-ce une raison pour affirmer que la faculté de penser n'existe point indépendamment du phénomène par lequel cette propriété se manifeste; et, de ce que je ne serais pas certain d'exister si je ne pensais pas actuellement, s'ensuit-il qu'en effet je n'existerais point si je cessais de penser? Quoi qu'il en soit, il me paraît clair qu'aux yeux de Descartes, la faculté de penser ne serait rien sans l'action de penser, qui n'est que cette faculté en exercice; qu'ainsi cette faculté et ce phénomène, ou cette action, ne sont pour lui qu'une seule et même chose, qu'il désigne sous le nom de pensée; et que cette chose n'en fait qu'une encore avec la substance intelligente, puisqu'il croit qu'elle en constitue l'essence, et qu'il dit lui-même quelque part qu'elle n'en diffère point.

Il fait une comparaison qui serait aussi juste qu'ingénieuse, si la pensée était une de ces propriétés accidentelles qui ne consistent que dans un phénomène continu; mais

qui est bien fausse si, comme il le prétend, la pensée constitue l'*essence absolue* de la substance de l'ame. « Je crois, dit-il, que l'ame pense toujours, par la même raison qui me fait croire que la lumière luit toujours. » On sait que la lumière, ou le phénomène de la clarté, est dû, selon lui, aux vibrations d'une matière subtile, d'un milieu éthéré, qui jouit d'une élasticité parfaite : cette élasticité est donc la propriété essentielle de ce milieu envisagé comme matière de la lumière. Or nous pouvons bien comparer la substance de l'ame à cette matière fluide, la faculté de penser à son élasticité, et l'action de penser à ses vibrations : mais il est impossible d'assimiler l'essence absolue, ou la substance de l'ame, ni aux vibrations de l'éther, ni même à son élasticité ; car, bien qu'il soit vrai de dire que la lumière luit toujours tant qu'elle existe, si par la lumière on n'entend que le phénomène de la clarté, il est évident que, les vibrations de l'éther venant à cesser, il n'y aurait rien qui cessât d'exister que ce phénomène ; et que, dans le cas même où l'éther perdrait son élasticité, il ne serait pas pour cela anéanti ; il existerait toujours, non comme matière de la lumière, mais simplement comme matière étendue et impénétrable. D'où il résulte, que l'éther ou la matière de la lumière, son élasticité, qui en est la propriété essentielle, et ses vibrations, qui constituent hors de nous le phénomène de la clarté, sont trois choses tout-à-fait distinctes : que, par conséquent, l'élasticité de l'éther n'est une propriété essentielle que dans le sens relatif, puisque l'existence absolue de l'éther n'en dépend point ; et que ses vibrations, qui constituent la clarté, sont plus relatives encore, puisque, non seulement la matière de la lumière, mais encore son élasticité en sont entièrement indépendantes.

Descartes se serait exprimé avec bien plus de précision et d'exactitude, s'il avait dit : « de même qu'il me semble

que le corps est toujours impénétrable, bien qu'il ne résiste pas toujours, c'est-à-dire, quoique cette impénétrabilité ne soit pas continuellement en jeu; de même l'ame a toujours la faculté de penser, sans qu'il soit peut-être nécessaire qu'elle pense toujours, ou que cette faculté soit continuellement en exercice : car l'action de penser suppose la faculté de penser, laquelle constitue l'essence de l'ame; mais j'ignore si cette faculté, et par conséquent si l'ame elle-même, ne pourrait pas exister sans cette action; et je crois qu'elle le pourrait, d'autant qu'aucune raison ne me persuade le contraire, et qu'il me semble que je conçois assez clairement par la lumière naturelle, qu'une propriété n'a pas besoin pour exister de se manifester actuellement par quelque phénomène. »

Au reste, quoiqu'il prétende avoir suffisamment défini ce mot *pensée*, auquel il donne bien des acceptions différentes, on ne sait pas toujours précisément dans quel sens il le prend : et tout porte à croire qu'il n'avait pas lui-même sur ce mot, ni sur tout ce qu'il lui fait signifier, des idées bien claires et bien distinctes.

Quant à l'action de l'ame sur le corps humain, c'est une de ces choses, dit-il, qui sont connues par elles-mêmes, et qu'on ne peut qu'obscurcir en voulant les expliquer. Il croit que nous avons en nous une notion particulière pour concevoir cette action; et, afin de rendre ce sentiment plus vraisemblable, il se prévaut de l'opinion fautive de quelques philosophes qui, considérant la pesanteur comme une qualité réelle, c'est-à-dire comme une véritable substance distincte du corps, n'avaient point de peine, dit-il, à concevoir comment cette qualité agissait sur le corps grave, parce qu'ils se servaient à leur insu de cette notion naturelle qui leur avait été donnée pour comprendre comment l'ame meut le corps qu'elle anime. Mais qu'il en soit ainsi,

il restera toujours à savoir si en effet ces philosophes , qui , au lieu de supposer que les corps tombent en vertu de leur pesanteur , imaginaient que c'est la pesanteur , dont ils avaient fait un être réel , qui agit sur les graves , concevaient cela bien clairement et bien distinctement ; et c'est ce que je ne présume pas .

J'espère n'avoir rien omis d'important de tout ce qu'on pouvait tirer des objections faites à Descartes sur la nature et l'existence de l'ame , et je ne pousserai pas plus loin mes réflexions sur ce sujet . Passons à la démonstration de l'existence de Dieu .

ARTICLE XI .

Des idées autres que celle de Dieu .

Ce chapitre et les deux suivans , qui ont pour objet la démonstration de l'existence de Dieu , font partie de la troisième Méditation ; et , si j'avais suivi l'ordre qu'a observé Descartes , je les aurais placés , dans cet ouvrage , après le premier paragraphe du chapitre cinquième , où il prouve que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai : là , j'ai supposé l'existence de Dieu démontrée ; ici , au contraire , nous devons nous rappeler qu'on n'a rien prouvé encore , si ce n'est que l'homme existe en tant qu'il pense ; et que , par conséquent , nous sommes toujours dans le doute sur l'existence des corps , et sur celle de l'homme en tant qu'il est composé de corps et d'ame . Cependant , la preuve de l'existence de Dieu se fonde sur d'autres connaissances que celle de notre existence propre , et nous devons savoir au moins ce que c'est que substance , cause et effet : mais , quoiqu'il soit très-évident que nous avons acquis les idées de ces choses , ou du moins que nous

pouvons les acquérir, par la seule expérience ; Descartes admet bénévolement et bien gratuitement qu'elles sont innées, et par là se croit dispensé d'en rechercher l'origine, ou pour mieux dire la cause ; j'entends la cause efficiente ; car pour leur cause conditionnelle, il est certain qu'elle est en nous, comme celle de toutes les autres idées. Ainsi donc, après avoir pris toutes les précautions imaginables pour s'assurer de cette vérité incontestable dont personne ne doute, savoir, que l'homme existe, du moins comme être intelligent, il fait tout à coup un pas de géant, et laisse un abîme entre cette première vérité et celles qu'il veut constater ensuite : après avoir enfin trouvé ce point inébranlable qu'il cherchait, il bâtit son système à côté, sur un sable mouvant.

Pour pouvoir conclure, dans le chapitre suivant, que l'idée de Dieu n'est point une création de l'homme, qu'elle est la seule dont il n'est pas possible de supposer que la cause efficiente réside en nous, que, par conséquent, Dieu, ou la cause de son idée, existe hors de nous, hors de notre entendement, et qu'ainsi, son existence peut être démontrée avant celle des corps : il veut prouver, dans celui-ci, qu'à l'égard de toutes les autres idées, on peut croire sans invraisemblance que l'homme en est lui-même l'auteur, tandis que par les raisons qu'il allègue, on devra inférer tout le contraire de l'idée de Dieu.

Il commence par faire observer que nos idées en elles-mêmes ne peuvent être fausses ; mais que nous pourrions nous tromper en jugeant qu'il y a quelque chose hors de nous qui fût semblable ou conforme à ces idées ; et qu'en effet les causes efficientes de nos idées n'ont souvent avec elles aucune ressemblance ou conformité ; ce qui ne l'empêchera pas de soutenir, dans un instant, que toute idée est renfermée dans sa cause efficiente.

Il dit ensuite, qu'entre ses idées, les unes lui semblent

nées avec lui , comme par exemple la *faculté* (1) de concevoir ce qu'on nomme en général une chose ; d'autres, venir du dehors, telle est l'idée de la lumière ou celle de la chaleur ; et les autres, être faites et inventées par lui, comme celle des hippogriffes et des sirènes. Mais que peut-être elles sont toutes innées, ou toutes étrangères, ou toutes faites par lui ; car il n'a point encore découvert leur origine.

Le seul objet qu'il se propose est d'examiner si les idées qui lui semblent venir du dehors ne pourraient pas avoir été faites et inventées par lui. Et pour cela, après avoir rappelé les raisons qui lui ont fait révoquer en doute l'existence des corps, c'est-à-dire des causes de nos sensations en tant que nous jugeons qu'elles sont hors de nous, il propose une autre voie pour rechercher si l'homme n'est point l'auteur de toutes ses idées. Ici je ne suis pas parfaitement sûr de bien entendre Descartes ; mais je l'interpréterai comme il me paraît devoir l'être, et le plus clairement qu'il me sera possible.

Toute idée est un phénomène, et tout phénomène, tout effet, suppose deux causes ; l'une efficiente, qui est dans l'agent, l'autre conditionnelle, qui est dans le sujet ou le patient, c'est-à-dire dans la substance qui subit la modification que nous appelons phénomène. Sa nature dépend de celle de ces deux causes : mais, la cause efficiente restant la même, les effets sont entre eux comme leurs causes conditionnelles ; par exemple, que l'on frappe d'un même marteau une sphère creuse de plomb et une d'acier, ce marteau aplatira le premier de ces corps, et fera vibrer le deuxième ; or l'aplatissement de l'un sera aux vibrations de l'autre, ce que la ductilité du premier est à l'élasticité du second : et, la cause conditionnelle restant la même,

(1) Voyez ce qui a été dit des idées innées, pag. 332.

les effets seront entre eux comme leurs causes efficientes ; c'est ainsi que les diverses empreintes que reçoit un même morceau de cire en vertu de sa mollesse, sont entre elles comme les causes efficientes dont il reçoit ces images ; ou du moins cela paraît devoir être ainsi.

De là il résulte que les idées, considérées dans leurs causes conditionnelles, et en tant qu'elles s'y trouvent pour ainsi dire en puissance, ne diffèrent point les unes des autres ; car, par exemple, l'entendement par lequel je conçois telle chose, ne diffère point par sa nature de celui qui me fait concevoir telle autre chose ; et, dans ce sens, les idées ne sont ni plus parfaites, ni plus réelles, ni plus complètes les unes que les autres : mais les idées, considérées dans leurs causes efficientes, diffèrent entre elles comme ces causes elles-mêmes, et dans ce sens, l'idée d'un homme, par exemple, est plus parfaite que celle d'un arbre.

Or maintenant, il est de la nature de l'idée de n'avoir qu'une réalité objective, et de la nature des choses d'avoir une réalité formelle ; par conséquent, dit Descartes, plus une chose a de réalité formelle, c'est-à-dire plus elle est complète ou parfaite, et plus aussi l'idée dont elle est la cause efficiente a de réalité objective, plus elle participe par représentation, à ce degré d'être et de perfection. Il suit donc de là que plus une idée est parfaite à sa manière, plus la chose qu'elle représente, ou sa cause efficiente, a de perfection (ce que l'on pourrait accorder, si la cause efficiente d'une idée, ou la chose dont elle tire son origine, était toujours la même que celle qu'elle représente). De plus, si, comme il le prétend, l'effet est tout entier renfermé dans sa cause efficiente, ou qu'il ne dépende que de cette seule cause (ce qui est en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut), il s'ensuivra encore, que la *cause efficiente est au moins aussi parfaite que son effet* ; et c'est ce qu'il voulait prouver d'abord.

Mais il me semble qu'en cela du moins Descartes se trompe : car l'effet dépend de sa cause conditionnelle comme de sa cause efficiente ; en sorte que , si les causes conditionnelles de plusieurs effets sont les mêmes, il pourra bien y avoir une proportionnalité entre la perfection de ces effets et celle de leurs causes efficientes ; mais il ne s'ensuivra pas que ces dernières seront aussi parfaites ou plus parfaites que leurs effets , qui peuvent tirer presque toute leur perfection de leurs causes conditionnelles ; et si les causes conditionnelles diffèrent entre elles aussi bien que les causes efficientes , il n'y aura même plus de rapport constant entre ces dernières causes et leurs effets. Ainsi, par exemple, on ne peut pas dire, ni que la sensation de la chaleur, qui tire la plus grande partie de sa perfection relative de sa cause conditionnelle, c'est-à-dire de la sensibilité, ne soit pas plus parfaite à sa manière, que sa cause efficiente, qui est le feu, ne l'est à la sienne ; ni que l'idée d'une pierre, qui a sa cause conditionnelle dans l'entendement, ne soit pas plus parfaite que la pierre elle-même, ou qu'elle n'a pas plus de réalité objective que la pierre n'a de réalité formelle ; ni, enfin, que la *sensation* de la chaleur soit plus parfaite que l'*idée* d'une pierre ; car si le feu est plus parfait que la pierre, la sensibilité l'est peut-être moins que l'entendement.

Quoi qu'il en soit, admettant pour un moment que l'effet est contenu tout entier dans sa cause efficiente, et que cette cause est au moins aussi parfaite que son effet, voyons si l'on peut en inférer qu'il serait possible que l'homme fût l'auteur de toutes ses idées, à l'exception de celle de Dieu.

En réfléchissant sur les choses matérielles dont j'ai en moi les idées, et supposant qu'en effet elles existent hors de moi telles que je me les représente, je les trouve toutes moins parfaites que moi-même en tant que je suis une chose

qui pense ; et conséquemment j'ai plus de perfection et de réalité formelle, que les idées de ces choses n'ont de perfection et de réalité objective : je ne puis donc, il est vrai, tirer de mon imperfection aucune raison qui me fasse croire que je ne suis pas la cause efficiente de ces idées. Mais je ferai observer qu'en tant que je suis seulement une chose qui pense, ma nature est entièrement différente de celle des choses matérielles qui me sont représentées par leurs idées ; donc, quoique moins imparfait que ces choses, je ne puis pas pour cela produire les mêmes effets ; car il impliquerait contradiction qu'un effet fût renfermé tout entier dans sa cause efficiente, et qu'il n'eût avec elle aucune conformité. Il est vrai de dire, cependant, que j'ai cela de commun avec le corps, que je suis une substance : par conséquent, quoique je ne sois qu'une substance qui pense et non étendue, je puis me former de moi-même, dit Descartes, l'idée d'une substance étendue et qui ne pense point ; et quant au mouvement, à la figure et à toutes les propriétés des corps, comme ce sont des attributs d'une substance, et que je suis moi-même une substance, je puis encore m'en former l'idée, sans avoir jamais rien vu de semblable, ou du moins cela ne serait-il pas impossible. C'est ainsi que raisonne, dans ce chapitre, l'auteur des Méditations ; et l'on n'est pas médiocrement surpris de le voir courir avec tant de hardiesse et de légèreté dans le sentier obscur et épineux que nous venons de traverser, immédiatement après avoir marché à pas lents et avec crainte, dans la route plus large, et mieux éclairée qu'il avait prise, pour chercher cette vérité si simple qui ne conduit à rien, que l'homme existe en tant qu'il pense actuellement.

ARTICLE XII.

Preuve de l'existence de Dieu, tirée de son idée.

Toute idée est un phénomène, et, comme tel, elle a deux causes ; l'une, conditionnelle, qui est en nous, c'est-à-dire dans l'âme, dont elle est une propriété ; l'autre, efficiente, qui est hors de nous : car, quoique une idée puisse avoir sa cause immédiate dans une autre idée, celle-ci dans une autre encore, cette génération ascendante ne pouvant pas aller jusqu'à l'infini, on arrivera toujours à des idées originelles dont toutes les autres dérivent, et qui ont leurs causes efficientes dans les objets extérieurs, ou dans les rapports qui existent entre eux.

L'idée de Dieu, comme toutes les autres, a donc originairement sa cause efficiente hors de nous ; et d'ailleurs, il est très-certain que Dieu existe. Mais peut-on conclure qu'il existe de cela seul que nous en avons l'idée, et cette idée a-t-elle sa cause efficiente hors de nous par les raisons qu'en donne Descartes ? voilà ce qu'il s'agit d'examiner.

D'abord, si une substance est, comme il le dit, plus parfaite que ses modifications, l'homme, en tant qu'il pense, a plus de perfection que l'idée de Dieu, qui, comme toute autre idée, n'est qu'une modification de l'âme ou de la substance qui pense : par conséquent, si l'homme ne peut être lui-même l'auteur de cette idée, ce ne sera pas par la raison que la cause efficiente aurait moins de perfection et de réalité que son effet.

Mais, dirait Descartes, l'homme a moins de perfection et de réalité formelle que l'idée de Dieu n'a de perfection et de réalité objective : or la cause de cette idée a autant de réalité formelle, que cette idée elle-même a de réalité objective : donc cette cause a plus de perfection et de réa-

lité formelle que l'homme. Un arbre est plus parfait, il est vrai, que l'ombre d'un homme; mais l'ombre qui représente un homme est plus parfaite à sa manière, que l'arbre à la sienne, et suppose par conséquent une cause plus parfaite qu'un arbre, à savoir un homme véritable.

A cela je réponds, que les idées, ou plus généralement que les phénomènes, n'ont aucune perfection absolue; que ces phénomènes considérés en eux-mêmes, et lorsque nous ne les rapportons ni à leurs causes, ni à nous, ne sont ni parfaits ni imparfaits; et qu'on ne peut pas dire non plus qu'ils sont plus parfaits les uns que les autres, si ce n'est en ce sens, que les choses dont ils tiennent leur existence, et qui ne sont pas toujours les choses qu'ils représentent, sont plus ou moins parfaites. Ainsi j'accorderai bien que l'idée qui me représente Dieu est plus parfaite que celle qui me représente un homme, supposé qu'elle tienne de Dieu même son existence, ou sa perfection et sa réalité objective, ce qu'il faudrait prouver d'abord. Mais si je veux démontrer que Dieu est effectivement la cause de son idée, en tirant ma preuve de la perfection objective de cette idée, je supposerai évidemment ce qui est en question, et commettrai la faute qu'on nomme cercle. Voilà précisément ce qu'a fait Descartes.

Comme Dieu est une intelligence pure, s'il était lui-même la cause efficiente de l'idée qui nous le représente, il devrait, ou il aurait dû agir directement sur notre esprit, comme un objet matériel agit sur nos sens. Cependant Descartes avoue que nous ne pouvons connaître Dieu en cette vie que par le raisonnement. Comment donc cela peut-il s'accorder avec ce qui précède? Cela n'a aucun rapport avec ce qui précède : aussi devons-nous convenir que la discussion dans laquelle nous sommes entrés est sans objet, et que l'échafaudage qu'a élevé Descartes au chapitre précédent ne sert de rien pour ce qu'il veut établir

dans celui-ci : à moins qu'il n'ait voulu soutenir, ou que les *facultés* par lesquelles nous concevons les choses matérielles peuvent naître en nous par l'action de ces choses sur nos sens, ou que nous pourrions nous les être données nous-mêmes ; car on voit par les réponses aux objections qui lui ont été faites, qu'il n'entend parler ni de l'idée de Dieu elle-même, ni de la cause efficiente de cette idée, mais seulement de la *faculté* que nous avons de comprendre Dieu, c'est-à-dire, de la cause conditionnelle de cette idée de Dieu, et d'une prétendue cause efficiente de cette cause conditionnelle ou de cette faculté, qu'il regarde avec raison comme innée. La question a donc entièrement changé de nature, et il s'agit maintenant de savoir si, de cela seul que l'homme a la faculté de concevoir une chose plus grande ou plus parfaite que lui, ou de se la représenter, il s'ensuit qu'il doit tenir cette faculté d'une chose plus grande et plus parfaite.

Il est certain que nous ne nous sommes pas donné nous-mêmes la faculté de nous représenter une chose plus parfaite que nous, et que nous ne l'avons pas non plus reçue des objets extérieurs. Mais, d'une part, ce n'est point parce que nous et les objets extérieurs sommes moins parfaits que cette faculté ; et, de l'autre, il n'en résulte pas que nous l'ayons reçue de Dieu comme d'une cause efficiente. Car, en premier lieu, ou cette faculté, qui comme nous a une réalité formelle, n'est pas elle-même plus parfaite que nous, c'est-à-dire qu'elle n'ajoute rien à notre perfection, et, dans ce cas, il n'y a point de raison pour soutenir qu'elle nous a été nécessairement donnée par un être plus parfait que nous ; ou elle ajoute quelque chose à notre perfection, et alors nous sommes plus parfaits qu'on ne le supposait, et nous le sommes de tout le degré de perfection qu'on attribue à cette faculté, puisqu'elle est une de celles qui constituent notre nature ; en sorte que, si nous

avons la faculté de comprendre ou de nous représenter un être plus parfait que nous, c'est que notre nature le comporte ainsi, sans qu'on puisse en conclure que nous avons été créés par un être plus parfait que nous. En second lieu, on ne peut jamais dire d'une propriété qu'elle tienne son existence d'une autre chose comme d'une cause efficiente, parce que le mot cause n'a relation qu'au mot effet, et qu'une propriété n'est point un effet, n'est point un phénomène; de sorte qu'il n'est pas plus permis de demander quelle est la cause de telle propriété ou faculté, que de demander quelle est la figure de tel son ou de telle odeur.

Il résulte donc de tout ce qui précède, 1^o que l'idée par laquelle Dieu nous est représenté n'a pas Dieu lui-même pour sa cause efficiente, quoique cette cause existe hors de nous; et qu'ainsi on ne peut pas inférer que Dieu existe, ou du moins qu'il est tel que nous nous le représentons, de cela seul que nous en avons l'idée; 2^o qu'on ne peut pas démontrer par le principe de la causalité, que la faculté par laquelle nous concevons qu'il existe des choses plus parfaites que nous, nous a été donnée par une chose qui soit en effet plus parfaite, ni par conséquent que cette chose existe.

ARTICLE XIII.

Preuve de l'existence de Dieu tirée de celle de l'homme.

Après avoir cherché à démontrer, dans le chapitre précédent, que Dieu, ou un être incomparablement plus parfait, plus intelligent, plus puissant que nous, existe de cela seul, ou que nous en avons l'idée, ou que nous avons en nous la faculté de nous le représenter, l'auteur veut prouver, dans celui-ci, que cet être existe, de cela seul que nous-mêmes nous existons.

Il n'y a, dit-il, aucune chose dont on ne puisse demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente. Mais il confond ici deux choses essentiellement différentes, la raison de l'existence d'un être ou d'une substance, et la cause efficiente, ou la raison de l'existence d'un simple phénomène, c'est-à-dire d'un changement, d'une modification qu'éprouve actuellement une substance. On peut demander qu'elle est *la raison de l'existence* des corps, de celle de l'ame, de celle de Dieu; et à toutes ces questions nous n'avons et nous n'aurons jamais qu'une seule et même réponse à faire, c'est que nous n'en savons absolument rien et que nous l'ignorerons toujours. Mais il n'en est pas de même quand on demande quelle est *la cause efficiente* de tel changement, de telle modification; ou, si l'on veut, quelle est la raison de l'existence de tel effet, de tel phénomène.

Cependant, supposé qu'il soit démontré que la substance de l'ame, et celle des choses matérielles aient eu un commencement, ou qu'elles aient été créées dans le temps; rien n'empêchera d'assimiler cette création, ou ce passage du néant à l'être, à un changement, à un phénomène, et l'on pourra très-bien demander quelle en est la cause. Or il est de soi-même évident, que la substance qui pense en nous n'est pas elle-même la cause efficiente ou l'auteur de son être; sans qu'il soit besoin, pour le prouver, de s'appuyer de la raison qu'en donne Descartes, savoir, que si elle s'était créée elle-même; elle se serait donné toutes les perfections qu'elle reconnaît en Dieu, ce qui, examiné de bien près, se réduit à une vaine battologie : et nous admettons avec lui sans difficulté, que la substance de l'ame, à moins qu'elle n'ait existé de toute éternité, n'a pu recevoir que de Dieu seul son existence, et que par conséquent Dieu lui-même existe. Mais cette démonstration de l'existence de Dieu est évidemment subordonnée à cette suppo-

sition , dont il aurait fallu d'abord prouver et reconnaître la vérité, ce que n'a point fait Descartes , que la substance de l'ame a été créée dans le temps , ou n'a pas toujours existé.

Pour ne pas être arrêté par cette objection , qu'il s'est en quelque sorte faite à lui-même , il soutient , en se fondant sur ce que les parties du temps sont indépendantes les unes des autres , que l'existence continue d'une substance est comme un de ces effets continus qui supposent des forces ou des causes efficientes toujours en action , et qu'ainsi , en admettant même que l'ame et les choses matérielles ont existé de toute éternité , leur existence actuelle n'en suppose pas moins une cause efficiente , un créateur , un Dieu , qui les conserve ou les reproduise à chaque instant. C'est ce que nous allons examiner.

Il y a deux sortes d'effets ; les uns sont instantanés , comme , par exemple , le passage subit du mouvement au repos ou du repos au mouvement d'un corps , dont la manière d'être a changé par le choc d'un autre corps : les autres sont continus ; mais tout bien considéré , ils ne sont eux-mêmes qu'une suite de changemens ou d'effets instantanés qui se succèdent sans interruption sensible : telle est l'action continue d'une machine dont le mouvement est à chaque instant détruit par les frottemens , les résistances , les fardeaux qu'il faut soulever ou remuer , et sans cesse renouvelé par les causes efficientes ou les forces qui la font agir. On donne encore , mais très-improprement , le nom d'effets à certaines manières d'être continus , qui ont pu toujours exister , ou qui ne sont que la suite nécessaire d'un effet instantané dont la cause n'agit plus ; tel est le mouvement libre d'un corps qui se meut de lui-même , ou en vertu de sa seule inertie , dans un espace non résistant , et qui a pu être toujours en mouvement , ou passer du repos au mouvement par une première , par une seule im-

pulsion ; de façon qu'on ne peut pas dire d'une pareille manière d'être, qu'elle suppose une cause efficiente, une force continue, sans laquelle elle cesserait d'exister.

Maintenant, la question est de savoir si l'existence actuelle d'une substance quelconque peut être assimilée, et c'est notre opinion, à une telle manière d'être, soit qu'elle ait été créée ou non ; ou si on doit l'envisager, avec Descartes, comme un effet continu dont l'existence dépend d'une cause efficiente ou d'une force toujours en exercice.

Prenons la matière pour exemple. La matière a été créée, ou ne l'a pas été : si elle n'a point été créée, elle existe donc par elle-même, c'est-à-dire non par autrui, et porte en elle-même la raison de son existence ; ce qui ne veut pas dire qu'elle est la cause efficiente ou l'auteur de son être, ou qu'elle existe par elle-même comme par une cause, ce qui serait absurde : et je ne vois rien dans cette hypothèse qui choque la raison, ni qui soit évidemment contraire à la vérité, quoiqu'elle renferme comme l'hypothèse suivante des mystères impénétrables à mon intelligence.

Si la matière a été créée, il me semble qu'elle n'en doit pas moins par elle-même persévérer dans l'être, ou, pour mieux dire, y demeurer simplement, en vertu même de son impuissance et de sa passivité : car, si la création, ou le passage du néant à l'être, peut être assimilé à un effet, à un changement, l'annihilation, ou le passage de l'être au néant, ne sera pas un changement moins réel ; et, de même qu'il faut une force pour faire passer un corps du mouvement au repos, tout aussi-bien que pour le faire passer du repos au mouvement, de même aussi faudrait-il une cause tout aussi positive pour anéantir un corps que pour le créer ; car par lui-même il n'a pas plus le pouvoir de s'ôter l'existence, que de se la donner s'il ne l'a déjà. Il en est des substances comme du mouvement d'inertie : essayez de faire mouvoir une lourde masse par une impulsion con-

tinue, ou qui se renouvelle à chaque instant, mais toujours égale; si dans le premier instant, ou si par la première impulsion, par le premier choc, vous ne lui avez pas communiqué une quantité de mouvement telle qu'elle puisse, malgré les obstacles qui lui résistent, vaincre ces obstacles et franchir un espace quelconque, qu'on peut d'ailleurs supposer aussi petit que l'on voudra, comme, par exemple, la cent millième partie d'un millimètre, soyez assuré que vous ne produirez pas plus de mouvement dans le second, dans le troisième instant que dans le premier, et que le corps restera immobile malgré vos efforts réitérés : mais si vous lui avez imprimé un certain mouvement, quelque faible qu'il soit, la masse pourra, toujours avec la même vitesse, se mouvoir par elle-même ou en vertu de son inertie, pendant toute une éternité; et si elle ne le fait pas, si elle rentre dans le repos dès que vous cessez d'agir sur elle, c'est que des causes, des obstacles extérieurs détruisent son mouvement. Eh bien, il en est de même de la création. En effet, que Dieu veuille créer une substance; s'il ne lui donne pas la force nécessaire pour qu'elle puisse subsister par elle-même un seul instant, ou, en d'autres termes, si elle retombe dans le néant à l'instant même ou Dieu l'en retire ou lui donne l'être, il est certain que, par le fait, il n'aura rien créé; que si, au contraire, cette substance peut subsister un moment par elle-même, elle pourra subsister pendant toute une éternité, à moins qu'une cause positive ne la réduise au néant : or cette cause serait extérieure ou intérieure; extérieure, elle ne pourrait être que Dieu même, qui détruirait ainsi à chaque instant ce qu'il viendrait de créer; intérieure, elle serait un principe de destruction, que Dieu seul aurait pu mettre dans la substance en la créant, et par là, il se serait encore mis lui-même dans la nécessité de recommencer à chaque instant son ouvrage, ce qui est absurde. Donc l'existence de

la matière, et il en est de même de toute autre substance, soit qu'elle ait été créée dans le temps, ou qu'elle ait toujours existé, ne suppose point une création continuée, ou une cause toujours agissante; pas plus que le mouvement d'inertie qui s'effectue dans le vide, par suite d'une première impulsion, ou de toute éternité, ne suppose une force extérieure actuellement et continuellement en action; comme Descartes lui-même l'exprime très-bien en ces termes :

« Tout ce qui est, ou existe, demeure toujours en l'état qu'il est, si quelque cause extérieure ne le change; en sorte que je ne crois pas qu'il puisse y avoir aucune qualité ou mode qui périsse jamais de soi-même. Ce que je prouve par la métaphysique; car Dieu, qui est l'auteur de toutes choses, étant tout parfait et immuable, il me semble répugner qu'aucune chose simple que Dieu ait créée ait en soi le principe de sa destruction; et comme un corps qui a quelque figure ne la perd jamais, si elle ne lui est ôtée par la rencontre de quelque autre corps, ainsi quand il a quelque mouvement il le doit toujours retenir, si quelque cause extérieure ne l'empêche. »

Maintenant, quand je considère la substance en elle-même, sans avoir égard aux phénomènes, aux changemens, aux modifications, aux propriétés accidentelles dont elle est le sujet, ni à rien de ce qui est variable en elle; il me paraît, sans néanmoins que je veuille rien affirmer à cet égard, que sa durée, si ce n'est que je la mesure par la succession de mes idées, n'est point elle-même successive, mais permanente; que cette durée, divisible par la pensée, ne l'est point en réalité, et que ses parties, qui ne sont qu'imaginaires, sont tellement liées entre elles, tellement dépendantes les unes des autres, qu'elles ne forment en effet qu'un seul tout, qu'un présent continu, sans distinction réelle de parties : d'où il me semble aussi que je puis

conclure, pourvu que je fasse abstraction des causes surnaturelles qui ont pu créer la substance, et qui peuvent l'anéantir, que de cela seul qu'elle existe au moment présent, elle a dû nécessairement exister au moment qui l'a précédé dans le cours de mes idées, et qu'elle existera encore à l'avenir; enfin que, par la même raison, elle a toujours existé et elle existera toujours.

Mais quand je considère un phénomène, un phénomène qui a quelque durée, un effet continu, c'est-à-dire une suite de modifications ou de changemens qui se succèdent presque sans interruption, je vois très-clairement qu'un tel phénomène a dû commencer, qu'il devra finir; qu'il ne peut exister que par une création continuée, par l'action non interrompue d'une cause efficiente; qu'il suffit que cette cause soit détruite ou cesse d'agir, pour que le phénomène, qui n'est point un être réel, mais une simple modification dans la substance, cesse d'exister; que sa durée est successive; qu'elle est non seulement divisible, mais actuellement divisée, puisqu'elle se compose d'une suite de manières d'être excessivement courtes séparées par les changemens successifs qui caractérisent le phénomène; enfin, que ces changemens sont indépendans les uns des autres, de manière que celui qui se passe actuellement n'a point sa cause dans celui qui l'a précédé, et que par conséquent, de ce que le phénomène existe dans le moment présent, il ne s'ensuit pas qu'il doive encore exister le moment d'après, et qu'en effet il ne pourra pas continuer d'exister, si la même cause qui l'a fait naître, ne le reproduit, ou ne le crée pour ainsi dire de nouveau.

Or, tout ce que je viens de dire de la création, ou de l'apparition du phénomène, de son existence continue, de sa cause efficiente, de sa durée successive, de la divisibilité de cette succession, de l'indépendance de ses parties ou des changemens qui les séparent; Descartes l'applique

directement, sans raison, sans fondement, sans preuve, à la substance elle-même, qu'il assimile ainsi à un simple phénomène, ou comme s'il avait déjà démontré ce qu'il s'agit de démontrer, savoir, que la substance a été créée, et ne peut subsister que par une création continuée.

Mais, dira-t-on, vous parlez seulement de l'indépendance mutuelle des changemens successifs qui constituent le phénomène et qui partagent sa durée, tandis que Descartes parle de l'indépendance des parties de la durée elle-même. J'en conviens, mais il fallait donc commencer par prouver que cette indépendance des parties de la durée d'une substance considérée en elle-même est bien réelle, et par nous expliquer comment la durée, étant divisible à l'infini, peut avoir actuellement des parties distinctes, qui nécessairement devraient être en nombre infini, ce qui paraît absurde. Si l'on parvenait à démontrer *a priori* que la chose qui existe actuellement n'est pas la même que celle qui existait il y a un instant, et que celle-ci a été réellement anéantie pour faire place à une autre nouvellement créée; il faudrait convenir que ces choses, et il en serait de même de leurs durées, sont réellement indépendantes l'une de l'autre : ou bien, si l'on prouvait qu'une substance n'est rien qu'un phénomène continu, composé d'une suite de phénomènes qui se succèdent sans interruption, il serait encore vrai, et cela reviendrait à ce que j'ai dit moi-même, que ces phénomènes sont, ou peuvent être indépendans les uns des autres. Mais, si rien de tout cela n'est prouvé, comment peut-on inférer directement, de ce que nous avons le pouvoir de diviser par la pensée l'existence ou la durée d'une chose en plusieurs parties, qu'elle ne saurait exister que par une création continuée? Descartes dit positivement qu'il ne considère point le temps ou la durée d'une manière abstraite, et dès lors, il en convient lui-même, la durée ne diffère point de la chose

qui dure ; conséquemment , dire que ses parties sont indépendantes les unes des autres , c'est dire , en d'autres termes , que la chose qui dure est indépendante d'elle-même dans chacun des instans de sa durée , lesquels sont en nombre infini ; ce qui paraît n'être pas intelligible , s'il s'agit d'une seule et même substance (surtout si sa durée n'est point successive) : et il est certain que cette indépendance des parties du temps n'est qu'imaginaire et chimérique , ou tout au moins conjecturale ; qu'elle n'a aucun fondement apparent ou visible dans la nature des choses ; mais que l'idée que nous nous en formons dérive de l'indépendance et de la succession des changemens qui altèrent ou modifient la substance , indépendance et succession qu'on attribue , peut-être fausement , et à coup sûr sans aucune solide raison , à la substance elle-même. Ainsi , de deux choses l'une ; ou Descartes , en admettant en principe l'indépendance des parties du temps , a supposé , sans s'en apercevoir , ce qui était en question ; ou il n'est pas vrai qu'il ait compris clairement et distinctement cette indépendance mutuelle des parties imaginaires de la durée d'une substance , et encore moins qu'on puisse la recevoir sans preuve comme un axiome évident par lui-même.

Il suit de là , que sa démonstration de l'existence de Dieu repose toujours sur un principe incertain , ou sur cette supposition , que l'homme en tant qu'il pense , ou que la substance de l'ame , comme si elle n'était qu'un phénomène , qu'un effet continu , a été créée , et n'existe que par une continuelle reproduction , ou une création continuée , supposition dont la vérité n'a point été démontrée.

ARTICLE XIV.

Preuve de l'existence de Dieu tirée de son essence.

Comme j'ai en moi la faculté de me représenter une

figure quelconque, un triangle équilatéral, par exemple, même quand il n'en existerait aucun dans le monde des réalités, et qu'en imaginant ainsi cette figure, je ne puis pas ne pas concevoir, je ne puis pas ne pas être assuré, qu'elle a trois côtés d'égale longueur et trois angles égaux entre eux; de même aussi je puis me former l'idée d'un être souverainement parfait, ou qui possède toutes les perfections imaginables, et dès lors il ne dépendra pas non plus de moi de lui dénier aucune des perfections, aucun des attributs qui appartiennent à l'idée, ou à la nature d'un pareil être. Or, dit Descartes, c'est une plus grande perfection d'exister, que de n'exister pas, ou de n'exister que dans l'entendement et en idée : donc il appartiendra à la nature ou à l'essence de cet être tout parfait d'exister réellement hors de l'entendement; donc en effet il existe.

Il semble que tout ce que l'on peut conclure des prémisses de ce raisonnement, qui paraît n'être qu'un sophisme, c'est que l'idée que nous nous formons d'un être souverainement parfait est inséparable de l'idée d'une existence réelle, sans qu'il s'ensuive que cet être existe en effet hors de nous. Mais c'est ce que je veux examiner de plus près.

D'abord, Descartes distingue, parmi les choses dont nous avons l'idée, celles qui ont une essence, ou nature, ou forme immuable et vraie, de toutes les autres. Celles-ci, dit-il, sont des fictions de notre esprit, et nous pouvons à volonté leur attribuer ou leur refuser telle ou telle perfection ou propriété; les autres ont des attributs que nous leur reconnaissons malgré nous, auxquels il ne dépend pas de nous de rien changer, et par cela même il croit que leurs idées sont innées. Par exemple, un cheval ailé est une fiction de notre esprit et n'a point de nature immuable et vraie; un triangle, au contraire, a une essence vraie, une nature ou forme immuable, qui existe de toute éter-

nité, et son idée se trouve naturellement en nous : pourquoi cela ? parce qu'il ne dépend pas de nous de concevoir un triangle autrement qu'avec trois côtés et trois angles, tandis qu'il nous est libre d'imaginer un cheval avec des ailes ou sans ailes. Mais il me semble, d'une part, que les idées que Descartes appelle des fictions de notre esprit ont une nature tout aussi immuable que celles qu'il regarde comme innées ; car une fois que ma pensée est bien arrêtée sur une chose, ou que je m'en suis formé une idée bien distincte, je la conçois nécessairement avec certains attributs, que je ne puis changer sans qu'elle devienne une autre chose ; et que, d'une autre part, les idées qu'il appelle innées sont des fictions de notre esprit comme les autres, quand les choses qu'elles représentent n'existent point, ou que nous ignorons si elles existent. Ainsi, d'un côté, l'idée d'un triangle, ou de toute autre figure, dont nous n'aurions vu dans la nature aucun modèle, est une fiction de notre esprit tout aussi bien que l'idée d'un pégase ; et d'un autre, quoique je puisse concevoir un cheval avec des ailes ou sans cet attribut, il sera d'éternelle vérité qu'un cheval ailé a des ailes, et il ne dépend pas de moi de le concevoir autrement ; car, si je lui ôte cet attribut essentiel, il perdra, il est vrai, sa nature immuable, qui, si l'on peut ainsi dire, s'envolera sur ses ailes fictives dans les espaces imaginaires ; mais aussi mon pégase ne sera-t-il plus qu'une bête de somme, et non un cheval ailé tel que je le concevais d'abord ; de même que si je change quelque chose à la figure que je me représente, elle deviendra aussitôt une autre figure, et ses propriétés changeront nécessairement avec elle. Il résulte de là que, si nous nous formons l'idée d'un être souverainement parfait, autrement que par de bonnes et solides raisons qui d'abord nous prouvent sa réelle existence, en même temps qu'elles nous le font concevoir simplement comme un être intelligent

autre que l'homme, et qui ensuite nous révèlent successivement toutes ses perfections, tous ses attributs ; l'idée que nous nous formons de cet être tout parfait, c'est-à-dire d'un être qui réunirait toutes les perfections, n'est en effet qu'une fiction de notre esprit ; et que l'essence de la chose que cette idée représente, quoique aussi vraie et immuable que celle du triangle, ne l'est pas plus que celle d'un pé-gase, ou de toute autre chimère.

Après cela, comme il est évident que la réelle existence d'une chose résulte de la réalité de tous ses attributs, de toutes ses perfections, de tous ses rapports, il s'ensuit que, si l'on suppose, ou si l'on peut démontrer, que telle chose dont nous avons l'idée n'existe pas, par cela même on suppose ou l'on démontre que ses propriétés, ses rapports n'existent pas non plus. Je conviens donc sans peine, qu'un être qui serait souverainement parfait existerait réellement, et qu'il ne serait point tout parfait s'il n'existait pas : mais ce n'est point parce que dans ce cas il lui manquerait quelque perfection ; c'est parce qu'il n'en aurait aucune. Certes, un homme auquel il ne manquerait qu'une seule perfection serait bien près de ressembler à Dieu ; mais si cette perfection était l'existence, il serait au-dessous du cheval de Roland, qui pourtant avait un grand défaut, celui d'être mort ; car que serait-ce qu'un homme auquel nous attribuerions toutes les perfections, même cette existence relative qu'on nomme *la vie*, s'il lui manquait l'existence absolue qui le place hors du néant ? L'existence n'est donc pas une perfection particulière qu'une chose peut avoir ou n'avoir pas. Mais elle peut être considérée comme un attribut essentiel que supposent nécessairement tous les autres, comme une condition sans laquelle il n'y aurait ni attribut ni perfection : ainsi, quand nous avons quelque raison de croire qu'une chose n'existe réellement pas, qu'elle n'a point de réalité formelle, par là même nous

peuons que ses attributs et ses rapports ne sont qu'imaginaires ; et qu'ils n'ont , ainsi que la chose dont ils sont les attributs , qu'une réalité objective , c'est-à-dire , qu'ils n'existent que par représentation dans l'entendement.

Il y a en effet , selon Descartes , plusieurs manières d'exister. Une chose peut exister formellement , ou à la manière des êtres réels. Elle peut exister objectivement , ou par représentation , dans l'entendement , ce qui veut dire en langue vulgaire , qu'alors nous avons l'idée de cette chose , soit qu'elle existe ou non en réalité. Enfin , elle peut exister à la manière des essences , même quand elle n'existerait ni formellement , ni objectivement , comme on l'a vu à l'article VI ; mais quelle est cette manière d'exister ? Je l'ignore absolument.

Quant à l'existence réelle , soit qu'on la regarde comme une perfection particulière , ou bien comme un attribut essentiel , on peut toujours demander si elle existe , comme on le demanderait de l'étendue ou de tout autre attribut ; et il n'y a là aucune difficulté ; car , dire que l'existence d'une chose existe , c'est dire que l'existence ou la réalité formelle de cette chose est , ou que cette chose est réelle , en un mot , qu'elle existe. Mais il y a plus , et il importe de le remarquer , c'est que l'existence , comme tout autre attribut , peut exister de trois manières , savoir formellement , objectivement et *essentielllement* , c'est-à-dire , comme être réel , comme idée et comme essence. Ainsi donc , quand on demande simplement si une chose existe , si elle est réelle , ou bien si son existence existe , c'est encore demander si son existence ou sa réalité formelle existe réellement et formellement. Or c'est une question que l'on peut faire avec d'autant plus de raison , que , puisqu'en effet nous concevons ce que c'est que la réalité formelle d'une chose , que nous en avons l'idée , cette réalité peut donc aussi exister objectivement ou par représentation dans

l'entendement, à la manière des idées, ce qui n'est pas exister formellement, ou à la manière des êtres réels; et, puisque les idées représentent les essences, l'existence ou la réalité formelle d'une chose peut de même exister à la manière des essences, sans exister formellement ou en réalité. D'où il semble qu'il ne s'ensuivrait pas, de ce que l'existence ou la réalité formelle appartiendrait, même nécessairement, à l'essence de Dieu, que cette existence formelle et nécessaire existerait formellement, ou à la manière des êtres réels; mais seulement qu'elle existerait à la manière des idées et des essences.

D'ailleurs, l'existence nécessaire ne diffère point par sa nature de l'existence pure et simple, de l'existence contingente ou possible. Mais il y a une grande différence entre se représenter une chose comme existant nécessairement, et se la représenter nécessairement comme existante. Or, Descartes, à ce qu'il semble du moins, ne distingue point ces choses, et, parce qu'il est vrai que nous nous représentons Dieu comme existant nécessairement, en tant que nous supposons qu'il a créé tout ce qui existe, et que Dieu seul est dans ce cas, il croit que nous nous le représentons aussi nécessairement comme existant, et qu'il n'y a encore que lui qui soit dans ce cas, ce qui n'est point exact; car, suivant le sens qu'on attachera à ce mot *nécessairement*, ou l'on pourra dire de tous les êtres, réels ou imaginaires, que nous nous les représentons nécessairement comme existans, ou cela ne pourra se dire d'aucun être, quel qu'il soit, et, à cet égard, Dieu ne diffère point des autres choses.

Quoi qu'il en soit, supposé que j'aie l'idée d'une chose quelconque, et qu'elle soit telle que je me la représente comme existant nécessairement, je pourrai dire de cette chose, que son existence formelle et nécessaire, dont j'ai une idée très-distincte, existe objectivement ou par représentation dans mon entendement; que cette existence for-

melle et nécessaire existe, mais à la manière des idées, dans le monde ou la région des idées; sans qu'il s'ensuive que cette chose existe formellement et nécessairement, ni en moi, car rien n'existe formellement en moi, c'est-à-dire dans mon entendement; ni hors de moi, car il ne s'ensuit pas de ce que j'ai l'idée d'une chose, qu'elle existe en effet. De même, puisque l'idée que j'ai de cette chose, ou de ses perfections, de ses attributs, parmi lesquels l'existence formelle et nécessaire se trouve comprise, est représentative de l'essence de cette chose, cette existence formelle et nécessaire existe aussi dans la région des essences, et à la manière des essences; d'où l'on ne pourra pas non plus conclure que cette chose existe formellement et nécessairement, ni dans la région des essences, ni hors de ce monde intelligible. Or, pour qu'une chose existe réellement et en effet, il faut que l'on puisse dire que son existence formelle existe formellement; sans cela cette existence formelle n'est qu'imaginaire, elle n'existe que dans le monde des idées, et dans celui des essences, ce qui n'est pas exister dans le monde des réalités.

Enfin, qu'entend-on par exister à la manière des essences? Est-ce exister objectivement ou d'une façon plus éminente dans l'entendement divin? nous n'en savons rien, d'autant que l'existence de Dieu est censée n'être pas démontrée, puisque c'est l'objet qu'on se propose: nous savons seulement que les essences des choses, s'il en faut croire Descartes, sont des natures particulières et immuables qui existent de toute éternité, d'une manière quelconque. Or, il suit bien de là que l'essence de Dieu, ou que son existence réelle et nécessaire, qui fait partie de cette essence, existe en effet d'une manière quelconque, d'autant que nous avons vu qu'elle existait déjà objectivement dans l'entendement humain, ce qui est aussi exister d'une manière quelconque: mais ce n'est pas une conséquence que

Dieu ou ses attributs existent formellement, à la manière des êtres réels qui sont en effet et actuellement dans le monde des réalités. Seulement il faudra conclure, que si Dieu existe en effet, il aura toutes les perfections qu'on lui attribue, parmi lesquelles est l'existence nécessaire; car si l'existence pure et simple n'est pas une perfection particulière, l'existence nécessaire, ou la nécessité d'exister en est une.

Descartes ramène son argument à la forme régulière du syllogisme, ainsi qu'il suit :

« Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature ou à l'essence ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose.

» Mais après que nous avons soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe.

» Donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe. »

On ne peut nier la majeure, pourvu qu'on lève l'équivoque qu'elle présente et qu'on l'exprime ainsi :

Ce que nous concevons appartenir à la nature d'une chose qui existe réellement, lui appartient en effet : ou, ce que nous concevons appartenir à la nature d'une chose, lui appartient en effet, si réellement cette chose existe : ou enfin, ce que nous concevons appartenir à la nature d'une chose qui existe objectivement ou par représentation dans notre entendement, c'est-à-dire dont l'idée existe en nous, de quelque manière que nous l'ayons acquise, appartient réellement à cette chose, si elle existe formellement hors de nous.

Alors, la mineure restant la même, la conséquence devra être modifiée en cette sorte : donc, si Dieu existe

formellement hors de nous, ce que nous concevons lui appartenir, et particulièrement l'existence formelle, lui appartient en effet; ce qui ne conclut rien.

ARTICLE XV.

De l'existence de Dieu, et de la distinction entre l'esprit et le corps, démontrées à la manière des géomètres.

Dans ce dernier chapitre, l'auteur des Méditations, pour satisfaire à une demande qu'on lui a faite, démontre par la voie de composition, ou de la synthèse, ce qu'il avait démontré dans son ouvrage par l'analyse, à laquelle il donne la préférence. D'abord il indique, dans un préambule fort bien fait, en quoi consiste la différence de ces deux méthodes, dont se servent également les géomètres, et quels sont les avantages de chacune d'elles. Ensuite, et avant d'en venir à ses trois preuves de l'existence de Dieu et à celle de l'immatérialité de l'ame, il pose vingt-sept propositions qui en sont comme les fondemens, et qu'il divise en *définitions, demandes et axiomes*. De façon que ce chapitre, qui peut servir de récapitulation et de conclusion à cette oeuvre de métaphysique, en est un précis très-exact, dans lequel l'ordre le plus méthodique est observé. J'ai cherché en quelque sorte à combattre, dans cette préface, quelques-unes des ces propositions, en résumant les objections qu'on leur a opposées, et je n'y reviendrai pas. Si ces objections étaient fondées, s'il fallait en croire ceux qui les ont imaginées, ou du moins quelques-uns d'entre eux, il n'y aurait dans ces sublimes Méditations que des sophismes, des paralogismes, des pétitions de principes, de la battologie; et l'auteur, sans avoir rien démontré, nous aurait fait parcourir un grand cercle avec beaucoup de fatigue, pour nous ramener au même point d'où nous étions

partis. Mais qu'on se garde bien d'en juger avant d'avoir lu à plusieurs reprises, et très-attentivement, les réponses de Descartes. Je regrette de n'avoir pas pu en donner une analyse succincte : mais il n'est personne qui ne sache, que, si le plus souvent un mot suffit pour faire naître une difficulté, il faut presque toujours, pour l'éclaircir ou la résoudre, des explications, des distinctions, de longs détails, qu'il ne serait pas possible d'abrèger sans les affaiblir, et conséquemment sans faire tort à l'auteur. Au reste, il pourra résulter de là deux avantages ; le premier, c'est que la curiosité du lecteur en sera plus vivement piquée, et qu'il lira avec d'autant plus d'attention et de fruit les réponses de Descartes à ces objections ; et le deuxième, c'est qu'il pourra, s'il le juge à propos, les chercher par lui-même, ce qui serait peut-être la meilleure étude philosophique que l'on pût se proposer.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

SECTION PREMIÈRE, concernant la première partie.

	Pages.
ARTICLE I ^{er} . Sur le chapitre I ^{er} , intitulé : <i>De la méthode</i>	307
ARTICLE II. De l'existence de Dieu, de celle de l'ame et des choses matérielles.	310
ARTICLE III. De la vérité et de la certitude.	315
ARTICLE IV. Des erreurs de jugement	316
ARTICLE V. Du libre-arbitre	319
ARTICLE VI. Des erreurs de sentiment	320
ARTICLE VII. Des préjugés	321
ARTICLE VIII. Des notions simples qui composent nos pensées.	322
ARTICLE IX. De l'activité et de la passivité de l'ame, de ses propriétés et de ses phénomènes	329
ARTICLE X. De la vie organique et de l'ame des bêtes	335
ARTICLE XI. Des rapports qui existent entre l'ame et le corps.	337
ARTICLE XII. Des sens et des qualités sensibles des corps.	338
ARTICLE XIII. Des principes des choses matérielles.	341
ARTICLE XIV. Suite du même sujet.	342
ARTICLE XV. Du mouvement	344

SECTION II, concernant la deuxième partie.

ARTICLE I ^{er} . Sur le chapitre I ^{er} , intitulé : <i>Abrégé des Méditations</i>	346
ARTICLE II. Des choses que l'on peut révoquer en doute.	348
ARTICLE III. De l'existence et de la nature de l'ame.	349
ARTICLE IV. Que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps.	364
ARTICLE V. De la certitude	365
ARTICLE VI. De l'essence des choses matérielles	369
ARTICLE VII. De l'existence des choses matérielles.	375
ARTICLE VIII. De la distinction réelle entre l'esprit et le corps.	377
ARTICLE IX. Suite du même sujet.	391
ARTICLE X. Que l'ame pense toujours, et de l'action de l'ame sur le corps.	392
ARTICLE XI. Des idées autres que celle de Dieu.	396
ARTICLE XII. Preuve de l'existence de Dieu, tirée de son idée.	402
ARTICLE XIII. Preuve de l'exist. de Dieu, tirée de celle de l'homme.	405
ARTICLE XIV. Preuve de l'existence de Dieu, tirée de son essence.	413
ARTICLE XV. De l'existence de Dieu, et de la distinction entre l'esprit et le corps, démontrées à la manière des géomètres.	421



