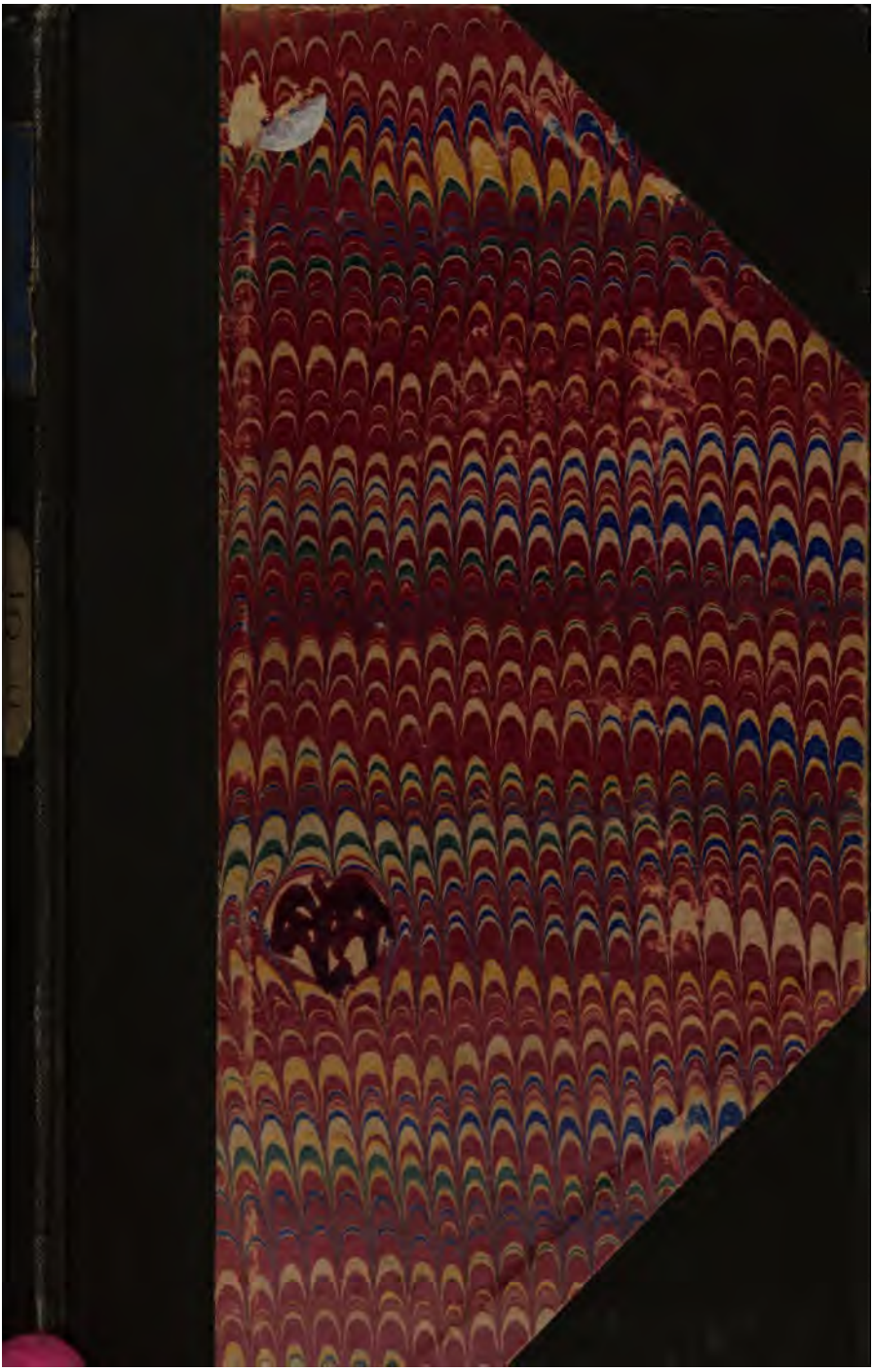


PLAIRE ET FAIRE

ÉTUDES

DU

CARTÉSIANISME.

IMPRIMERIE DE MARCHAND DU BREUIL,
RUE DE LA HARPE, n° 80.

ÉTUDES

DU CARTÉSIANISME,

OU

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE

DE RENÉ DESCARTES,

Commentés par un Appendice contenant les fragmens des lettres de ce philosophe qui se rapportent aux questions traitées dans cet ouvrage, avec des morceaux extraits des plus célèbres Cartésiens du dix-septième siècle, et suivis de notes explicatives de quelques parties du système cartésien;

PAR M. AD. MAZURE,

PROFESSEUR AGRÉGÉ POUR LES CLASSES SUPÉRIEURES, AU COLLÉGE ROYAL DE LOUIS-LE-GRAND.

Atque in his partibus præcipua cognitionis humanæ principia contineri mihi videntur.

CART., Princ. phil., lib. I, § 75.

A Paris,

LIBRAIRIE CLASSIQUE DE L. HACHETTE,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1828.

AVANT-PROPOS.

Descartes, jetant ses regards autour de lui, reconnoît que l'erreur et les préjugés sont la base de toutes les opinions humaines. C'est pourquoi, arrachant de son esprit toutes les croyances qu'il a reçues sans examen, et conservées sur la seule foi des préjugés de son enfance, il prend la résolution de reconstruire en entier l'édifice intellectuel. Assistant, pour ainsi dire, à la formation de l'intelligence, il y saisit les premières conceptions de l'esprit, et poursuivant leurs développemens logiques, il arrive, de déductions en déductions, jusqu'à fonder une science parfaite. Le principal résultat de ses recherches sur ce vaste sujet est contenu dans le traité latin qui a pour titre *Principes de la philosophie*, et dont je vais tracer une analyse très-succincte.

Nous sommes trompés par nos sens, toujours dans le sommeil, souvent dans la veille. Il faut donc examiner chacune de nos notions avant de

leur attribuer aucun caractère de vérité; nous devons donc placer le doute à l'entrée de toutes recherches sur l'intelligence.

Nous doutons; première affirmation dont nous prenons acte : qu'est ce que douter? douter c'est penser. Or, la pensée suppose, révèle et renferme même explicitement l'existence. L'existence sera donc notre première conception certaine, et nous exprimerons cette certitude par cette formule fameuse et tant contestée, *cogito ergò sum*.

J'existe; mais dans le doute où je me suis placé volontairement, et retranché dans ma conscience, j'ignore encore si rien existe hors de moi; mais alors se manifeste dans mon âme l'existence de Dieu, dont la vérité est prouvée par l'idée même que j'en trouve en moi. La considération des attributs divins nous assure que Dieu ne peut être trompeur, et qu'il n'a pas voulu enchaîner ses créatures à un système d'illusions invincibles. Ainsi nous avons le droit de croire à des réalités extérieures; alors l'univers créé et possible, intelligible et matériel, reparoît à nos regards.

Cherchons donc la cause des erreurs multipliées qui sont ici bas le partage des hommes.

Dieu n'en est point l'auteur, on ne sauroit le croire sans blasphème; Descartes répond, ainsi qu'il a commencé, en accusant nos préjugés. Nous en secouerons aisément le joug, dit-il, 1° si nous imprimons à notre libre arbitre une direction capable de seconder les lumières naturelles de l'intelligence; 2° si nous ne formons jamais que des notions claires et distinctes.

Il reste à énumérer les notions premières et fondamentales, afin de découvrir, dans chacune d'elles, le clair et l'obscur, le vrai et le faux. Or, tout ce que nous connoissons se range sous trois chefs, 1° les vérités éternelles, notions communes; 2° les réalités ou choses; 3° les impressions qu'occasionent les choses. Cette division est importante, car elle se retrouve dans tout l'ouvrage.

Et d'abord les vérités éternelles, claires et distinctes par elles-mêmes, sont trop souvent obscurcies par l'influence des préjugés. Les choses se subdivisent en trois classes, 1° tout ce qui a une extension universelle, tel que la substance, l'ordre, le nombre; 2° les choses intellectuelles ou qui regardent l'âme, telles sont la pensée, la volition, la perception, et les autres attributs de la

substance pensante; 3° les choses matérielles ou qui regardent le corps, telles que l'étendue, la figure, le mouvement, etc.; non que ces choses soient matérielles, mais elles sont des attributs qui se rapportent au corps.

Après avoir examiné en détail ces notions universelles de substance, d'ordre et de nombre, d'où il touche en passant la question des universaux et des trois sortes de distinctions logiques, l'auteur se demande quel est l'attribut essentiel et fondamental de l'une et de l'autre substance, et trouve ce double attribut dans l'étendue et la pensée; et ne perdant point de vue le principal but de son livre, qui est de découvrir les causes d'erreurs, il en voit une très-importante, en ce qu'on a trop distingué la pensée et l'étendue, des substances pensante et étendue, qui n'en diffèrent que par une distinction fictive; et, au contraire, trop peu distingué ces deux attributs, des propriétés secondes du corps et de l'âme, car entre les uns et les autres existe une totale dissemblance.

Passant au troisième ordre de faits généraux, c'est-à-dire aux impressions que les objets opèrent sur l'âme par l'intermédiaire des sens, il

trouve encore une cause d'erreur dans le préjugé de notre enfance, qui, par exemple, nous a fait regarder comme existant réellement dans les objets et hors de notre âme qui les perçoit, certaines propriétés de couleur, de saveur et de son. Une erreur semblable nous a fait rapporter à la partie qui est affectée, les sentimens du plaisir et de la douleur, qui n'ont d'existence que dans l'âme, que l'âme seule éprouve, et non pas comme étant présente à la partie souffrante, mais seulement au cerveau où elle réside. Tels sont les principaux objets développés dans le premier livre.

Descartes se propose, dans le deuxième livre, la recherche de la vérité par rapport aux principes des choses matérielles; il veut démontrer comment ces principes une fois reconnus, nous pouvons, libres de préjugés et dégagés de toute erreur, en tirer toutes les conséquences applicables aux sciences naturelles. Ces principes matériels ne sont autres que la troisième classe de choses que nous avons dit concerner les corps, et d'abord l'étendue, la figure, le mouvement.

Dans le livre précédent, Descartes a envisagé l'étendue sous son caractère essentiel, qui est d'être l'attribut fondamental et inséparable de la

substance corporelle; il a mis l'étendue en rapport avec la pensée, attribut également essentiel de la substance spirituelle. Ici il revient sur l'étendue, et approfondit cette féconde idée, que l'étendue est le principe constitutif de la matière. Nous n'entrerons point dans les développemens sur lesquels il appuie ses raisons, il faut les étudier dans l'ouvrage même; on y verra ce que sont, ce que peuvent être dans la substance matérielle, les propriétés de pesanteur, de dureté, ce que sont la figure et le mouvement. On verra s'éclaircir, à l'aide de déductions rigoureuses, ces questions si souvent agitées de l'étendue prise en elle-même, de l'étendue des corps, de l'espace ou lieu intérieur, du lieu extérieur, du vide, des atomes, de l'infini et de l'indéfini.

Descartes nous ramène aux impressions sensibles qui, sous ce rapport qu'elles ont leur origine dans les sens et leurs résultats dans l'âme, doivent compléter l'analyse psychologique des principes matériels. Le philosophe analyse les sens internes et externes, et après diverses considérations sur l'influence progressive des objets sur les organes, des organes sur les nerfs, des nerfs sur le cerveau, du cerveau sur l'âme,

qui seule est le théâtre de la sensation, qui seule sent en dernière analyse; enfin, après des vues admirables de précision et d'élévation philosophiques sur les sentimens de la joie et de la douleur, dont la nature a été trop méconnue par plusieurs philosophes, Descartes termine ce chef-d'œuvre d'analyse et de raisonnement avec une modestie toute chrétienne, en soumettant son livre au jugement des habiles et à l'autorité de l'église.

Plus je considère ce traité, plus je me persuade qu'il renferme en substance un corps complet de philosophie. En effet, pour ne pas parler de cette extraordinaire analyse, qui, après avoir fait, pour ainsi dire, de l'esprit une *table rase*, comme Locke s'exprima depuis dans un tout autre sens, conduit pas à pas son lecteur par l'enchaînement des preuves jusqu'à l'entière reconstruction de l'entendement; pour ne parler ici que de ces questions métaphysiques dont la destinée est de retentir à jamais sur les bancs de toutes les écoles, telles que l'existence de Dieu et des attributs divins, le libre arbitre et son accord avec la prescience divine, les notions sur l'être, l'infini et l'indéfini, la substance et l'attribut, la

pensée, l'étendue, les atomes, le vide, les mouvemens, enfin les sensations et les sentimens, où trouvera-t-on sur toutes ces choses des raisons plus fortes et plus concluantes? Quant à la logique, elle s'y trouve toute entière en substance, car il me semble que le but général de l'ouvrage doit se résoudre à ce résultat: n'admettez comme certaines que les notions qui reposent sur des premiers principes clairs et distincts.

Le traité latin des *Principes de philosophie* a été composé en quatre livres: l'ouvrage que l'on a publié est divisé en deux parties; les trois derniers livres ont été réunis en un seul. L'éditeur de ce recueil a pour but de représenter dans Descartes le métaphysicien, et nullement le physicien et l'astronome, et il se flatte d'avoir été fidèle jusqu'au scrupule d'une ligne dans la partie purement métaphysique. Descartes applique aux sciences physiques les principes de connoissance qu'il a découverts; de là l'exposition des lois mathématiques du mouvement; de là les développemens sur les mouvemens des astres, qui ne pouvoient entrer dans notre plan ni dans celui du plus grand nombre des lecteurs. Les suppressions ont occasioné quelques lacunes que nous n'avons pas

eu de peine à dissimuler, grâces à la parfaite liaison de toutes les parties métaphysiques de l'ouvrage.

Les *Principes de philosophie* avoient été traduits en français par Clerselier, l'un des amis de Descartes ; cette traduction a le mérite de la fidélité ; mais généralement diffuse et écrite dans un langage dont les formes ont vieilli, elle n'a point paru susceptible d'être exactement reproduite.

Comme l'objet de ce volume est, en présentant le texte même de Descartes commenté par lui-même et par ses plus illustres disciples, de composer de véritables *Études du Cartésianisme*, on a extrait du volumineux recueil des lettres de ce philosophe, et réuni avec soin les fragmens épars qui ont paru renfermer un rapport plus ou moins immédiat avec les matières traitées dans les *Principes*. L'ordre adopté pour le classement des morceaux qui forment cet appendice est celui même des passages du livre auquel ils servent de commentaire.

J'y ai joint quelques notes dans lesquelles j'ai essayé d'éclaircir quelques-uns des points généraux de la doctrine cartésienne.

Ce livre des *Principes*, avec les appendices

dont je l'ai fait suivre, est suffisant pour donner une idée juste des opinions de Descartes. Réunir les divers élémens de ce grand système, les exposer avec clarté et méthode, les juger d'après les progrès que la philosophie a faits depuis un demi-siècle, est une tâche difficile qui doit être accomplie par le nouvel éditeur des œuvres complètes de Descartes, M. Victor Cousin. Ce professeur, jeune encore, mais déjà célèbre, nourrit dans l'étude et la contemplation des grands génies les idées fécondes qu'il doit ajouter plus tard au domaine de la science; déjà il s'est fait l'interprète des deux philosophes qui, à eux seuls, représentent toute l'école spiritualiste des temps anciens et modernes, Platon et Descartes, types inaltérables de cette philosophie inspirée qui vit de foi et d'intelligence, qui repose sur les vérités éternelles, et que le maître de Platon avoit, suivant l'expression d'un ancien, fait descendre du ciel sur la terre.

Cette philosophie avoit été proscrite depuis un siècle comme chimérique et surannée; la métaphysique de Locke, implantée en France par Voltaire, y produisit tous les fruits qu'elle promettoit. Alors on annonça fastueusement une ré-

volution philosophique ; on se réjouit de voir tomber ce qu'on appeloit la scolastique et le pédantisme de l'école : c'étoit Descartes et le cartésianisme, c'est-à-dire l'admirable école du dix-septième siècle ; et les nouvelles doctrines trouvant leur appui dans les mœurs, triomphèrent sans combat, et s'établirent presque sans réclamation.

Tout a été dit sur cette école flétrie. Pour la juger sans retour, il suffiroit de comparer les doctrines, d'opposer les noms aux noms, les écrits aux écrits. En effet, à la métaphysique inspirée de Malebranche, opposons Condillac et la sensation ; à la morale de Fénélon, Helvétius et l'intérêt personnel ; aux traités de morale particulière des solitaires de Port-Royal, Volney et le Catéchisme de la loi naturelle ; à la foi de Pascal, Diderot et l'athéisme ; au dogmatisme d'Arnaud, Hume et le scepticisme. Enfin, tandis que les philosophes de la sensation s'indignent contre la politique de Bossuet, qui retire *à tous les bras de chair*, comme il s'exprime, la souveraineté de droit, pour l'attribuer à celui *à qui seul appartient la gloire, la majesté, l'indépendance*, voyons les réaliser le plus pur despotisme, en déposant avec

Hobbes la souveraineté absolue dans les mains d'un seul homme, avec Rousseau, dans celles de la multitude. Ce tableau est fidèle; car les maîtres ne sont pas désavoués par les disciples. La sphère immense de l'erreur a été parcourue tout entière: tel enfin a été cet héritage de matérialisme légué au siècle précédent par la métaphysique anglaise, et que notre siècle n'a pas dû recueillir.

C'est, en effet, dans ces derniers temps que la philosophie a quitté les erremens de l'école de Locke. Le spectacle des catastrophes qui avoient été en France le résultat suprême du matérialisme devenu populaire ramena les esprits aux croyances qui élèvent l'âme et la consolent à la fois. La religion persécutée retrouva son empire sur les cœurs, et avec elle reparut la haute philosophie du dix-septième siècle. Tel est le mouvement philosophique de nos jours: il est réel, mais il faut se garder d'un enthousiasme irréfléchi. Il n'y a point eu de révolution philosophique depuis Descartes; tour à tour platonicienne et péripatéticienne, la philosophie n'avoit eu, pendant dix-huit siècles, d'autres règles que les opinions antiques. Une longue prescription avoit enfin consacré l'aristotélisme quand parut Descartes.

Aussitôt l'antique erreur se dissipa, et l'on put croire qu'elle avoit disparu devant le génie du Platon moderne; mais l'Angleterre la recueillit, et son axiome fondamental fut représenté dans les écrits de Locke sous des formes nouvelles et plus spécieuses. Nous venons de voir comment elle reparut en France, et quel y fut son triomphe. La question étant ainsi présentée, l'objet principal des études philosophiques doit se partager entre Locke et Descartes, uniques représentans de la pensée philosophique pour les temps modernes, comme l'avoient été Platon et Aristote dans l'antiquité. Qu'y a-t-il de nouveau sous le soleil, s'écrie le sage, quand il a reconnu que la chose la plus réelle ici-bas, après la vertu, que la science est vanité? L'esprit humain avance, mais en spirale, comme on l'a dit par une ingénieuse expression, et ses progrès sont insensibles. Sous ce soleil qui ne voit rien changer, passent et repassent incessamment un petit nombre d'opinions invariables, à travers les nuances multipliées et fugitives dont chaque esprit embellit ou dénature à son gré les mêmes erreurs et les mêmes vérités.

PRINCIPES

DE

LA PHILOSOPHIE.

PRÉFACE.

Utilité de la philosophie; avantages qu'on peut tirer des principes de Descartes; la morale est le véritable but de la philosophie.

Ce mot philosophie signifie l'étude de la sagesse : par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, on entend encore une parfaite connoissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. Afin que cette connoissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes; en sorte que, pour travailler à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes.

Ces principes doivent avoir deux conditions : l'une qu'ils soient si clairs et si évidens, que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre que ce soit d'eux que dépende la connoissance des autres choses, de manière qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux. Après cela, il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connoissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très-manifeste.

Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connoissance de la vérité de toutes choses; mais on peut établir que les hommes ont plus ou moins de sagesse à proportion de ce qu'ils ont plus ou moins de connoissance des vérités plus importantes. Je crois qu'il n'y a rien en ceci dont tous les doctes ne demeurent d'accord.

Puisque cette philosophie s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit donc croire que c'est elle seule qui nous distingue des sauvages et des barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée, que les hommes pratiquent mieux cette philosophie. Ainsi le plus grand bien qui puisse être dans un état est d'avoir de vrais philosophes; et s'il est utile à chaque homme en particulier de vivre avec ceux qui

s'appliquent à cette étude, il est bien préférable de s'y livrer soi-même; comme, sans doute, il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se diriger et jouir par là de la beauté des couleurs et de la lumière, que de les avoir fermés et de suivre la conduite d'un autre; mais encore cela vaut-il mieux que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire.

C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans cultiver sa raison; et le plaisir de voir les objets que notre vue découvre n'est point comparable au sentiment que fait éprouver la connoissance de ce qu'on trouve par la philosophie. Enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire dans la vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les bêtes brutes, qui n'ont que leur corps à conserver, cherchent incessamment de quoi le nourrir; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devroient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture; et je m'assure aussi que plusieurs d'entre eux n'y manqueroient pas, s'ils avoient l'espérance d'y réussir, et s'ils savoient combien ils en sont capables.

Il n'y a point d'âme, tant soit peu noble, qui demeure si fort attachée aux objets des sens, qu'elle ne s'en détourne quelquefois; et ne sou-

haite quelque autre plus grand bien, quoiqu'elle ignore souvent en quoi il consiste. Ceux que la fortune favorise le plus, qui ont en plus grande abondance la santé, les honneurs, les richesses, ne sont pas plus exempts de ce désir que les autres. Au contraire, je me persuade que ce sont eux qui soupirent avec le plus d'ardeur après un autre bien plus souverain que tous ceux qu'ils possèdent; or, ce souverain bien, considéré par la raison naturelle, sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connoisssance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude; et parce que toutes ces choses sont entièrement vraies, il ne seroit pas difficile d'en persuader les esprits, si elles étoient bien déduites. Mais ce qui empêche de les croire, c'est que l'expérience montre que ceux qui font profession d'être philosophes sont souvent moins sages et moins raisonnables que d'autres qui ne se sont jamais appliqués à cette étude.

Mais quels sont les degrés de la sagesse auxquels on est parvenu jusqu'à présent? Le premier ne contient que des notions qui sont si claires d'elles-mêmes, qu'on les peut acquérir sans méditation; le second comprend tout ce que l'expérience des sens fait connoître; le troisième, ce que la conversation des hommes nous apprend; à quoi l'on peut ajouter, pour le quatrième, la lecture, non de tous les livres, mais surtout de

ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions ; car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs. Il me semble que toute la sagesse qu'on a coutume d'avoir ne s'acquiert que par ces quatre moyens ; car je ne mets point ici en ligne la révélation divine, parce qu'elle ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une infaillible croyance.

Mais il y a eu dans tous les temps de grands hommes qui ont tâché de trouver, pour parvenir à la sagesse, un cinquième degré incomparablement plus haut et plus certain que les quatre autres ; c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir ; et ce sont ceux principalement qui ont travaillé à cet objet, qu'on a nommés philosophes. Cependant je ne sache pas qu'il y en ait eu jusqu'à présent à qui ce dessein ait réussi.

Les premiers et les principaux philosophes dont nous ayons les écrits, sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a aucune différence, sinon que le premier, suivant la trace de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avoit pu rien trouver de certain ; au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise, et bien qu'il eût été vingt ans son disciple et n'eût point d'autres principes que les siens, il les a proposés comme

vrais, et comme ayant une certitude à laquelle il ne croyoit certainement pas. Or, ces deux grands hommes exercèrent une telle influence sur les temps postérieurs, que ceux qui vinrent après eux s'arrêtèrent plus à suivre leurs opinions qu'à chercher quelque chose de meilleur; et la principale dispute que leurs disciples eurent entre eux fut pour savoir si l'on devoit mettre toutes choses en doute, ou si la vérité existoit pour quelques-unes; ce qui les porta de part et d'autre à des erreurs extravagantes, jusque là qu'on dit qu'Épicure osoit assurer, contre tous les raisonnemens des astronomes, que le soleil n'est pas plus grand qu'il paroît.

Mais puis-je espérer d'avoir trouvé les vrais principes, les causes premières, base de toute philosophie?

Deux raisons me permettent de le penser; la première est qu'ils sont très-clairs, et la seconde, qu'on en peut déduire toutes les autres choses; car ces deux conditions sont les seules nécessaires pour fonder leur certitude. Or, je prouve aisément qu'ils sont très-clairs, premièrement par la manière dont je les ai découverts, en rejetant toutes les choses qui me donnoient le moindre motif de douter; car il est certain que celles qui ont résisté à un semblable examen sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connoître. Ainsi, en considérant

que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi n'est pas le corps, mais l'âme ou la pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très-clairement les suivans : savoir, qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui existe, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature, qu'il puisse se tromper quand il porte un jugement sur des choses dont il a une perception claire et distincte.

Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, dont je déduis très-clairement ceux de choses corporelles ou physiques ; à savoir, qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent diversement. Je dis que de telles conséquences sont clairement déduites de mes principes, et il me semble ne pouvoir mieux faire que de prouver mon assertion par l'expérience de chacun, en invitant le lecteur à étudier ce livre.

Maintenant que les principes de ma philosophie sont connus, on demandera quel fruit on peut en recueillir. Le premier fruit qu'on puisse tirer de ma philosophie, est la satisfaction qu'on aura d'y trouver quelques vérités jusqu'à présent ignorées ; car quoique souvent la vérité ne tou-

che pas autant notre imagination que les fausse-tés et les fictions, parce qu'elle paroît moins admirable et plus simple, cependant le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide. Le second fruit est qu'en étudiant ces principes, on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent dans la vie. Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent, étant très-claires et très-évidentes, ôteront tout sujet de dispute, et ainsi disposeront les esprits à la concorde et à la douceur, bien différens des controverses de l'école, qui, rendant insensiblement ceux qui les apprennent plus pointilleux et plus opiniâtres, sont peut-être la principale cause des hérésies et des dissensions qui déchirent le monde. Le dernier et le principal fruit de ces principes, est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées, et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connoissance de toute la philosophie, et monter au plus haut degré de la sagesse.

Il reste une observation à faire sur l'ordre qu'on doit observer pour s'instruire : premièrement, il faut, avant tout, tâcher de se former une morale qui suffise pour régler les actions de sa vie, parce que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre.

Après cela, on doit aussi étudier la logique, non pas celle de l'école, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de parler sans jugement sur ce qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'elle ignore; et parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon que l'esprit s'exerce long-temps à en pratiquer les règles, sur des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques; puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude de trouver la vérité dans ces questions, il doit commencer sérieusement à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connoissance, tels que l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, dans laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine, en général, comment tout l'univers est composé, puis, en particulier, quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle.

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre

dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales : la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. Or, comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières.

PRINCIPES

DE

LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE.

1. Comme nous avons été enfans avant que d'être hommes, et que nous avons porté des jugemens divers sur les choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas l'usage entier de notre raison, nous sommes détournés de la connoissance du vrai par un grand nombre de préjugés; de telle sorte que nous ne pourrons pas nous délivrer de leur influence, si nous n'entreprenons de douter, une fois en notre vie, de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude. (Voyez *Appendice.*)

2. Bien plus, il sera utile de rejeter comme fausses toutes les notions dont nous aurons douté, afin que nous puissions découvrir avec plus d'évidence ce qu'il y a de plus certain et de plus facile à connoître.

3. Cependant il faut remarquer que nous ne devons faire usage de ce doute que lorsque nous commençons à nous appliquer à la recherche de la vérité; car, en étendant ce procédé à toute la conduite de la vie, il arriveroit que nous laisserions presque toujours passer le moment d'agir, avant d'avoir pu nous délivrer de nos doutes; il faut nécessairement se soumettre à la loi du vraisemblable, et quand la vraisemblance est foible également des deux parts, la raison veut que nous prenions une détermination, et qu'après l'avoir choisie, nous la suivions constamment, comme si nous l'avions jugée très-certaine. (V. *App.*)

4. Ici donc que nous nous occupons seulement de rechercher la vérité, nous douterons en premier lieu si, de tout ce qui est tombé sous nos sens, de tout ce que nous avons jamais imaginé, il existe véritablement quelque chose dans le monde. Nous en douterons pour deux raisons : d'abord, l'expérience nous démontre que nos sens nous abusent quelquefois, et la raison nous interdit toute confiance à ce qui nous a une seule fois trompés; de plus, si l'on considère ce qui se passe dans les songes, où il arrive de sentir vivement et d'imaginer clairement une foule de choses qui n'existent point hors de nous, on ne trouvera aucune marque certaine qui fasse con-

noître si les pensées qui viennent en songe sont plus fausses que les autres.

5. Nous mettrons en doute jusqu'à ces choses dans lesquelles nous avions supposé jusqu'ici toute certitude, les démonstrations mathématiques, et ces principes qui nous paroissent assez évidens par eux-mêmes. Nous serons forcés d'en douter cependant, parce que des philosophes se sont trompés en raisonnant sur ces matières, et surtout à cause des notions que nous avons de la toute-puissance du Dieu qui nous a créés. Or, nous ignorons jusqu'ici si ce Dieu a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pensons le mieux connoître; car, puisqu'il a permis que nous fussions quelquefois trompés, pourquoi n'auroit-il pas voulu qu'il en fût toujours ainsi? ou si nous pouvons supposer que Dieu n'est pas l'auteur de notre être, et que nous subsistons, soit par nous-mêmes, soit par une autre origine inconnue, nous aurons d'autant plus sujet de croire que notre nature imparfaite est invinciblement soumise à l'erreur. (V. *App.*)

6. Cependant, quel que soit l'auteur de notre existence, quelque puissant et à la fois quelque trompeur qu'on le suppose, c'est un fait démontré par l'expérience, qu'il y a en nous liberté de ne pas croire ce qui nous semble manquer de preuve et de certitude, et par là nous

sommes suffisamment prémunis contre l'erreur.

7. Au moment où nous rejetons toutes les croyances dont nous pouvons douter, nous supposons aisément qu'il n'y a point de Dieu, point de ciel, point de terre, que nous n'avons ni pieds, ni mains, ni corps; mais nous ne parviendrons jamais à croire, à supposer que nous, qui pensons ceci, ne soyons rien, que ce qui pense, à l'instant même qu'il pense, n'existe pas; ainsi nous ne pouvons nous empêcher de croire que cette conclusion, *je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent ne soit la première et la plus certaine pour un esprit qui veut se conduire avec méthode dans la recherche de la vérité. (V. *App.*)

8. De là devient claire pour nous la vraie nature de l'âme et sa distinction d'avec le corps. Si, en effet, nous examinons ce que nous sommes, nous qui maintenant supposons qu'il n'existe rien véritablement hors de notre pensée, nous reconnoîtrons avec évidence que ni l'étendue, ni la figure, ni le mouvement, ni rien de ce que nous regardons comme les attributs des corps, ne peut appartenir à notre être, mais bien la pensée seule, dont la notion précède en nous celle que nous avons des corps, et est beaucoup plus certaine, puisque nous avons la perception de la pensée quand nous doutons encore qu'il y ait au monde aucun corps. (V. *App.*)

9. Par pensée, j'entends ici tous les faits qui se passent en nous et que nous apercevons immédiatement par nous-mêmes; ainsi, concevoir, vouloir, imaginer, sentir même, sont ici la même chose que penser. En effet, si je dis : je vois, je marche, donc je suis, et que, par ces mots, je n'entende que l'action corporelle qui me fait voir et marcher, ma conclusion n'est pas rigoureuse; car, ainsi qu'il arrive assez souvent en songe, je puis croire que je vois, que je marche, sans pourtant ouvrir les yeux, sans changer aucunement de place, je dis plus, quand même je n'aurois pas de corps. Mais si j'entends parler de l'action de ma pensée, c'est-à-dire de la connoissance qui est en moi et qui me fait dire : je vois, je marche, cette conclusion est absolument vraie, parce qu'elle se rapporte à l'âme, qui seule possède la faculté de sentir ou de penser, de quelque manière que ce soit. (V. *App.*)

10. Je n'explique pas ici beaucoup d'autres termes dont je me suis servi et que j'aurai lieu d'employer encore, par la raison qu'ils me paroissent d'eux-mêmes assez clairs. J'ai souvent remarqué que les philosophes se trompent, en ce qu'ils s'efforcent d'expliquer, à l'aide de définitions logiques, des choses qui d'elles-mêmes sont évidentes et simples. Or, en énonçant cette proposition, *je pense, donc je suis*, comme la première et la plus certaine des notions qui se pré-

sentent à celui qui conduit ses pensées avec ordre, je n'ai pas prétendu qu'il fût inutile de savoir préalablement le sens de ces mots, pensée, existence, certitude; qu'il fût inutile de connoître pourquoi la pensée suppose l'existence, et beaucoup d'autres notions, que je me suis dispensé d'énumérer, parce qu'elles sont très-simples, et que d'ailleurs elles ne donnent la connoissance d'aucune chose qui existe.

11. Si nous voulons savoir comment la connoissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps, comment elle est plus certaine, au point que nous croirions à l'existence de la pensée quand le corps n'existeroit pas, il suffit d'observer qu'il nous est rendu évident, par la simple lumière naturelle, que le néant n'est point susceptible de qualités ou de propriétés; qu'ainsi, partout où nous les rencontrons, il doit se trouver une chose ou substance dont elles dépendent, et que plus le nombre des attributs augmente, plus devient claire la connoissance que nous avons de l'objet. Or, nous remarquons un plus grand nombre de ces attributs dans notre âme que partout ailleurs, puisque toutes les notions que nous avons des choses qui sont hors de nous nous donnent de notre âme une connoissance encore plus certaine. Si, par exemple, je juge que la terre existe, parce qu'elle est soumise à l'action de mes sens, du

tact et de la vue, à plus forte raison jugerai-je en même temps que mon âme existe; car il pourroit se faire que j'imaginasse atteindre, par mes sens, la terre, qui n'existeroit réellement pas, tandis qu'il est impossible que je porte ce jugement, et que mon âme, qui le porte, n'existe pas; et ainsi du reste. (V. *App.*)

12. Si des philosophes, dépourvus de méthode, ont pensé différemment, nous l'attribuons à ce qu'ils n'ont pas assez distingué la double nature de l'âme et du corps. Sans doute ils croyoient bien à leur existence avec la plus entière certitude; mais ils n'ont pas pris garde qu'en disant *j'existe*, ils attestoient la seule existence de l'âme; ils ont, au contraire, trouvé plus facile de rapporter cette conception d'existence à leur corps, qu'ils voyoient de leurs yeux, qu'ils touchoient de leurs mains, et auquel ils attribuoient faussement la propriété de sentir; erreur fondamentale, qui fait qu'ils n'ont jamais connu la nature de l'âme.

13. Mais sitôt que l'âme, se reconnoissant elle-même et doutant de tout le reste, regarde autour d'elle, afin d'étendre et d'augmenter sa connoissance, elle trouve en soi de nombreuses idées, sur lesquelles elle ne peut se tromper tant qu'elle reste à leur égard dans l'intuition pure, sans affirmer ou nier qu'elles représentent des objets situés hors d'elle. Elle trouve aussi quel-

[illegible] elle
[illegible] lui
[illegible] s'y appli-
[illegible] les idées de mon-
[illegible] ces maximes générales
[illegible] ce principe : si, à
[illegible] ajoute une égale quan-
[illegible] nas : et d'autres prin-
[illegible] ceux-ci : les trois an-
[illegible] aux angles droits.
[illegible] même
[illegible] à moins ou con-
[illegible] y
[illegible] mais
[illegible] des idées par le-
[illegible]
[illegible] et une chose au-
[illegible]
[illegible] de mes
[illegible] à revo-
[illegible] et à mesurer
[illegible] ns-
[illegible] on sera
[illegible]
[illegible]
[illegible] intelli-
[illegible]

juge facilement, parce qu'elle aperçoit dans cette idée, que Dieu, qui est cet être souverainement parfait, existe; car, dans cette idée, elle n'aperçoit pas seulement une existence possible, mais absolument nécessaire et éternelle; et comme de ce qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits, il en résulte pour elle, d'une manière absolue, que ce triangle a réellement trois angles égaux à deux droits : de même, par cela seul qu'elle conçoit l'existence nécessaire et éternelle comme comprise dans l'idée qu'elle a d'un être souverainement parfait, elle doit en conclure sans balancer que cet être, qui renferme toute perfection, existe. (V. *App.*)

15. L'âme en sera persuadée d'autant plus, si elle considère que de toutes les idées qui sont en elle, l'idée de Dieu est la seule qui renferme l'existence nécessaire; d'où elle comprendra que l'idée d'un être souverainement parfait n'est point une chimère; que cette idée est vraie, et, de sa nature, immuable; qu'elle ne peut pas ne pas exister, puisqu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire.

16. Notre âme n'auroit point de peine à se persuader cette vérité, si elle étoit libre de ses préjugés; mais comme, dans toutes les autres choses, nous sommes accoutumés à distinguer l'essence de l'existence, et que souvent il nous

arrive, au gré de notre imagination, de nous figurer mille idées chimériques dont les objets n'existent nulle part et n'ont jamais existé, il peut se faire qu'en apportant à la contemplation de l'être souverainement parfait une attention superficielle, nous soyons incertains si cette idée souveraine ne seroit pas au nombre de celles que nous-mêmes créons, dans l'essence ou la nature desquelles l'existence n'est pas nécessairement comprise.

17. De plus, lorsque nous réfléchissons sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles, en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre âme et de notre pensée, mais seulement en tant que l'une représente une chose et l'autre une autre. Nous concevons aussi que leur cause doit être d'autant plus parfaite, que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection; ainsi, par exemple, lorsqu'un homme a conçu l'idée d'un instrument fort ingénieux, on peut justement demander comment cette idée s'est présentée à son esprit. Auroit-il vu ailleurs le modèle de ce qu'il croit une découverte? seroit-ce une application naturelle des sciences mécaniques, ou bien le produit de son génie inventif? Quoi qu'il en soit, tout l'art qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être

en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet, et de la même sorte, et d'une manière encore plus éminente qu'il n'est représenté. (V. *App.*)

18. Ainsi, comme nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu souverainement parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; et comme nous trouvons comprise dans cette idée celle d'une perfection infinie, nous ne pouvons en attribuer l'origine qu'à ce qui nous apparoît comme le complément de toutes les perfections; et alors, à quel autre qu'à Dieu seul, à Dieu, réellement existant? En effet, les lumières naturelles sont d'accord sur ce point, que non seulement rien ne se produit de rien, mais encore que le moins parfait ne peut être la cause efficiente du plus parfait, et que, de plus, il ne passe dans notre âme aucune idée, aucune image, qui n'ait en nous un archétype contenant en réalité toutes les perfections que représente cette idée. Or, comme cet infini de perfections dont nous avons l'idée ne se trouve point en nous, nous en concluons avec raison qu'il subsiste dans un être différent de nous, qu'il est en Dieu, ou du moins qu'il y a été, et par conséquent qu'il y est encore.

19. C'est ce qui paroîtra clair et hors de toute contestation à ceux qui sont accoutumés à contempler l'idée de Dieu et à réfléchir sur ses per-

fections suprêmes. Bien que nous ne les comprenions pas, parce que nous sommes finis, et, comme tels, ne pouvant comprendre l'infini, nous pouvons cependant les concevoir plus clairement, plus distinctement qu'aucune chose matérielle, par la raison qu'elles remplissent davantage notre intelligence, qu'elles sont plus simples, et qu'on ne les obscurcit par aucunes définitions.

20. Tout le monde ne fait pas assez d'attention à cette vérité. Le mécanicien n'ignore pas d'ordinaire d'où lui est venue l'idée d'une nouvelle découverte; nous ne reconnoissons pas si aisément que l'idée de Dieu nous vient de Dieu même, parce que cette idée a toujours été en nous; nous devons donc rechercher encore quel a été notre auteur à nous-mêmes, qui avons l'idée des perfections divines. Or, il est évident que ce qui connoît quelque chose de plus parfait que soi ne peut pas être sa propre origine; autrement il se seroit donné toutes les perfections dont il auroit eu l'idée. Celui-là seul l'aura donc produit, qui possède le trésor de toutes les perfections : donc son auteur est Dieu.

21. Rien ne peut obscurcir l'évidence de cette démonstration, pourvu que l'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée; car les parties de la durée ne sont pas dans une dépendance mutuelle et n'existent jamais ensemble. Par conséquent, de ce que nous sommes dans le moment

présent, il ne suit pas que nous existerons dans l'instant qui va suivre; il faut pour cela l'intervention d'une cause, la même qui, nous ayant déjà produits, nous conserve, et, pour ainsi dire, ne cesse pas de nous produire; et il est aisé de voir qu'il n'y a en nous aucune force de conservation, et que celui qui a une puissance capable de nous faire subsister hors de lui, à plus forte raison doit se conserver lui-même, ou plutôt qu'il n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit, et enfin qu'il est Dieu.

22. Cette manière de prouver l'existence de Dieu fournit un important résultat; avec la connoissance de Dieu, nous recevons, autant que le permet la foiblesse de notre nature, celle des attributs divins. Si nous considérons l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il est éternel, tout puissant, source de toute bonté, créateur de l'univers, possédant enfin tous les attributs qui nous paroissent renfermer quelque perfection infinie, c'est-à-dire des attributs que rien d'imparfait n'est capable de limiter.

23. Car il y a beaucoup de choses dans le monde qui ne semblent pas dépourvues de quelques perfections, mais qui, étant, sous certains rapports, limitées et imparfaites, ne peuvent convenir à Dieu. Ainsi, par exemple, dans la nature corporelle, l'étendue de lieu suppose la divisibilité, qui elle-même emporte l'idée d'une certaine

imperfection; donc Dieu n'est pas corps. Sentir ne laisse pas, en quelque sorte, d'être une perfection de notre nature; mais comme toute sensation suppose passivité, et que cet état marque la dépendance d'une cause active, nous penserons que Dieu n'est point sujet à la propriété de sentir, nous reconnoîtrons qu'il n'est qu'intelligence et volonté, non pas encore que nous supposions que les facultés divines agissent, comme dans l'homme, par des opérations en quelque sorte distinctes; en Dieu, il n'y a qu'une action, toujours la même, toujours simple; il peut, il veut, il produit tout simultanément; je dis tout, je veux dire toutes les choses qui existent; Dieu ne veut pas le péché, parce que le péché n'est pas une chose qui existe.

24. Puis donc que Dieu est la cause de tout ce qui est ou peut être, il est clair que nous suivrons la meilleure méthode philosophique, si la connoissance de Dieu étant donnée, nous cherchons à expliquer par déduction toutes les choses créées, atteignant ainsi la science la plus parfaite, celle des effets par leurs causes. Pour entrer dans ces recherches sans craindre de nous tromper de route, il faut nous appuyer d'une grande prudence, afin de ne jamais méconnoître que Dieu, l'auteur des choses, est infini, et que nous, ses créatures, sommes essentiellement finis.

25. C'est pourquoi si Dieu nous fait, à nous

ou à d'autres, des révélations sur sa nature qui excèdent les forces ordinaires de notre esprit, comme sont les mystères de la trinité et de l'incarnation, nous ne ferons pas difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions pas très-clairement, et nous ne serons pas surpris que dans la nature de Dieu, qui est immense, et dans les choses qu'il a créées, tout n'ait pas été subordonné à la foible portée de notre entendement.

26. Ainsi nous ne nous engagerons pas dans de fatigantes discussions sur l'infini; êtres finis, nous ne serons pas assez insensés pour tenter de définir l'infini, de le comprendre, et par là de le limiter. Nous laisserons sans réponse ceux qui s'inquiètent pour savoir si la moitié d'une ligne prolongée à l'infini doit être elle-même infinie, si ce nombre infini est pair ou impair, etc.; je pense que s'occuper de pareilles questions, c'est vouloir participer à l'infini. Pour nous, s'il arrive qu'en considérant avec attention certains objets, nous ne puissions leur découvrir de limites, nous n'affirmerons pas qu'ils soient infinis, mais seulement indéfinis; ainsi, comme nous ne pouvous imaginer une étendue si grande, que nous ne concevions en même temps la possibilité d'y ajouter encore, nous dirons que l'étendue des choses réelles et possibles est indéfinie; et comme un corps ne peut être divisé en tant de parties, que

chacune de ces parties ne puisse être encore divisée, nous reconnoîtrons la divisibilité indéfinie de la matière. Quelle que soit, par exemple, la multitude des étoiles existantes et imaginables, comme on en peut encore imaginer au-delà, nous supposerons indéfini le nombre des étoiles, et ainsi du reste. (V. *App.*)

27. Et, dans notre langage, toutes ces choses sont indéfinies plutôt qu'infinies. A Dieu seul sera réservé le nom d'infini, parce qu'en lui seul nous ne connoissons aucunes limites réelles ou possibles; de plus, si nous découvrons dans certaines choses des propriétés qui nous semblent hors de toute limite, nous ne verrons là qu'une impuissance de notre entendement, et nous leur refuserons le caractère d'infini.

28. En dernier lieu, nous ne nous arrêterons pas à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde. Loin de nous la présomption de vouloir sonder ses desseins éternels; nous tâcherons seulement de découvrir, par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comment les choses que nous apercevons par l'entremise des sens ont pu être produites, n'oubliant jamais, je le répète ici, que les lumières de la raison n'ont d'autorité que par leur plein accord avec la révélation. (V. *App.*)

29. Le premier des attributs de Dieu que nous devons ici considérer, est sa souveraine véracité.

Dieu est la source de toutes les lumières ; il est donc impossible qu'il nous trompe, qu'il soit la cause réelle et efficiente de nos erreurs. Bien que, parmi les hommes, l'art de tromper soit souvent regardé comme une preuve de subtilité d'esprit, la volonté de tromper ne résulte évidemment que de ces trois causes, malice, crainte ou foiblesse, et ne peut, en aucun sens, être conçue dans les attributs de Dieu.

30. Il résulte de là que la lumière naturelle, ou la faculté de connoître, qui est un don de Dieu, ne peut atteindre aucun objet qui ne soit vrai, en tant qu'elle l'aperçoit clairement. Dieu seroit véritablement trompeur, s'il nous avoit donné une faculté mensongère, incapable de distinguer l'erreur de la vérité. C'est ici, et à cette considération, que s'arrête le doute universel dans lequel nous nous étions retranchés, ignorant si nous n'étions pas condamnés, par les lois de notre propre nature, à un état d'erreur invincible sur les choses mêmes qui nous sembloient les plus évidentes. Tous les motifs de doute exposés plus haut cessent donc ici; les vérités mathématiques ne nous seront plus suspectes, parce qu'elles sont très-claires; et si, reconnoissant ce qu'il y a de clair et de distinct dans la sensation, dans la veille, dans le sommeil, nous le distinguons de ce qui est obscur et confus, il ne nous sera pas difficile de reconnoître ce que chaque

chose renferme de vrai. Je n'ai pas besoin de développer davantage ma pensée; ce sujet a été déjà traité dans mes Méditations métaphysiques, et on en verra de solides explications dans ce qui suit. (V. *App.*)

31. Dieu ne veut pas nous tromper, et cependant nous le sommes très-souvent; nous devons donc chercher l'origine et la cause de nos erreurs, afin d'apprendre à les éviter; nous verrons qu'elles viennent moins de l'intelligence que de la volonté; nous verrons qu'elles ne sont pas des choses qui demandent, pour être produites, le concours actuel de Dieu. Relativement à Dieu, nos erreurs sont seulement des négations de la vérité; relativement à nous, elles sont des imperfections.

32. Car toutes les façons de penser que l'expérience nous montre en nous se peuvent réduire à deux générales : d'une part, perception ou opération de l'intelligence; de l'autre, volition ou opération de la volonté. Sentir, imaginer, concevoir des choses purement intelligibles, sont les divers modes de l'entendement; le désir, l'aversion, l'affirmation, la négation, le doute, sont ceux de la faculté de vouloir (1).

(1) Voyez à l'*Appendice* un très-beau passage, extrait de Bossuet, sur la théorie de l'entendement. C'est un supplément que l'on a cru nécessaire à cette question, qui est celle du spiritualisme, et que Descartes ne traite ici qu'en passant.

33. Lorsque nous avons une perception pure, sans affirmation ni négation, il est évident qu'il ne peut y avoir d'erreur, ni même lorsque nous affirmons ou nions d'une perception parfaitement claire et distincte; l'erreur ne peut exister que dans le cas où nous portons un jugement sur ce dont nous n'avons pas une exacte connoissance. (V. *App.*)

34. J'avoue que le jugement exige nécessairement le concours de l'entendement; car on ne peut juger de rien, s'il n'y a pas eu auparavant une perception; mais il exige aussi la volonté pour donner l'assentiment à ce qui a d'abord été perçu; non pas cependant qu'il faille, pour former un jugement tel quel, une perception de l'objet entière et complète; car très-souvent nous donnons notre assentiment à des choses dont nous n'avons qu'une connoissance obscure et confuse.

35. L'entendement ne s'étend qu'à ce petit nombre d'objets qui se présentent à lui, et sa connoissance est toujours très-limitée; au lieu que la volonté, en quelque sorte, peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien à quoi notre volonté ne puisse s'étendre; et tout ce que la volonté de chaque homme peut atteindre, tout ce que l'immensité de la volonté divine peut embrasser, appartient également à notre volonté individuelle; tellement, qu'il nous est facile de

porter l'exercice de cette faculté au-delà de nos perceptions claires, et lorsque nous en abusons de la sorte, il n'est pas étonnant qu'il nous arrive de nous méprendre (1).

36. Or, quoique Dieu ne nous ait pas donné un entendement capable de tout connoître, nous ne devons pas nous figurer pour cela qu'il soit l'auteur de nos illusions; nous nous trompons, parce qu'une intelligence créée est essentiellement finie, et qu'une intelligence finie ne peut s'étendre à tout.

37. Au contraire, il est de la nature de la volonté qu'elle ait une très-grande étendue; et la plus parfaite prérogative de l'homme consiste en ce qu'il agit volontairement, c'est-à-dire librement, en ce qu'il est tellement l'auteur de ses actions, que, par elles, il mérite ou démérite, suivant l'usage qu'il fait de sa volonté. Personne ne s'avise de louer des automates qui exécutent bien les mouvemens auxquels ils ont été dressés, parce que c'est pour eux une nécessité de les faire ainsi; mais on vante l'artiste habile qui en est l'inventeur, parce qu'en lui, tout son art, loin d'être l'effet d'une aveugle nécessité, est au contraire

(1) J'insiste également pour recommander la lecture d'un court fragment des lettres de Descartes, où l'on voit le système de ce philosophe sur la puissance de la volonté humaine. Suivant Descartes, la propriété essentielle de l'âme est dans l'activité, et l'activité consiste dans la volonté.

produit par le libre exercice de sa volonté. Par la même raison, nous avons quelque mérite de plus d'embrasser la vérité, lorsque nous la distinguons d'avec le faux par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par une loi nécessaire de notre nature.

38. Or, si nous tombons souvent dans de graves erreurs, il faut en accuser le mauvais usage que nous faisons de notre liberté : ce n'est jamais le défaut ne notre nature, qui reste toujours la même, soit que nous portions des jugemens vrais ou faux. Dieu sans doute eût pu accorder à notre intelligence une si puissante pénétration, que nous n'eussions jamais été sujets à faillir; mais nous n'avons pour cela aucun droit de nous plaindre de lui. On blâme un homme, et on le regarde comme coupable, lorsque, pouvant empêcher un mal, il ne l'empêche pas. Il n'en peut être de même à l'égard de Dieu; en souffrant que nous soyons trompés, il n'est pas la cause de nos illusions; car la puissance a été donnée aux hommes les uns sur les autres, à la charge de se préserver mutuellement du mal; mais celle que la Divinité exerce sur toutes les créatures est, au suprême degré, absolue et libre. Nous devons donc à Dieu de suprêmes actions de grâce pour tous les biens qu'il nous a faits, et nous ne l'accuserons pas pour ceux que nous savons qui nous manquent, et qu'il auroit pu nous accorder.

39. Au reste, il est si évident que nous possédons une volonté libre, que nous sommes libres, sur mille objets divers, d'accorder ou de refuser notre assentiment, que cette notion sera comptée au nombre des notions primitives, et qui sont innées en nous : c'est ce qui a été rendu manifeste au commencement de cet ouvrage. Nous étant placés dans le doute universel, nous en sommes venus jusqu'à imaginer l'auteur de notre origine employant toutes les voies de sa toute-puissance pour nous tromper; mais toujours nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connoissions pas encore très-clairement; et certes on peut croire à la certitude la plus inébranlable de ce dont nous ne pouvions douter, dans le temps même où nous avions cessé de croire à toutes nos connoissances. (V. *App.*)

40. Nous connoissons Dieu, ainsi que l'immensité de sa puissance, telle que rien ne peut se passer dans notre âme qui n'ait été préordonné par lui. Penser autrement, seroit un blasphème. Ici pourtant nous tomberons dans de grandes difficultés, si nous essayons de comprendre et de concilier le libre arbitre de l'homme et la préordination divine.

41. Nous nous débarrasserons aisément de ces difficultés, si nous n'oublions pas que notre esprit a des limites, et que la puissance de Dieu,

qui a prévu de toute éternité, qui a voulu et préordonné toutes les existences réelles et possibles, est infinie. Sans doute nous avons de cette puissance une idée assez claire, assez distincte pour être assurés que c'est en Dieu qu'elle existe, mais non pas une compréhension assez complète pour concevoir comment elle laisse les actions des hommes libres et indéterminées. D'autre part, la conscience que nous avons de la liberté ou de l'indifférence dans nos actions est pour nous le fait le plus incontestable : or, il seroit absurde, sous prétexte que nous ne comprenons pas une chose que nous savons devoir être de sa nature incompréhensible, d'en rejeter une autre dont nous avons une perception intime, et que l'expérience nous découvre en nous-même.

42. Si toutes nos erreurs ont leur source dans la volonté, comment se fait-il que l'on soit trompé, puisque personne ne consent à l'être? Mais autre chose est vouloir être trompé, ou donner un assentiment volontaire à des choses où l'erreur peut se rencontrer. Personne n'a jamais adopté sciemment le faux pour le vrai, mais il n'est aussi personne qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connoît pas distinctement; et même il arrive souvent que le désir de connoître la vérité devient une source d'erreurs, lorsqu'un homme dépourvu de la vraie méthode philosophique porte des jugemens précipités sur

des choses dont il n'a pas assez de connoissance.

43. Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai, si nous refusons notre assentiment à tout ce que nous n'aurons pas perçu d'une manière claire et distincte; parce que Dieu étant la vérité même, cette faculté d'apercevoir, que nous avons reçue comme le plus heureux don de sa providence, ne sauroit faillir. Nous en dirons de même de la faculté de vouloir, lorsqu'elle ne s'étend pas au-delà de nos perceptions claires; et quand même cette vérité n'auroit pas été démontrée, nous sommes tellement accoutumés à donner notre consentement aux choses que nous apercevons d'une manière claire, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons.

44. Il est encore certain que, si nous donnons notre assentiment à quelque raison dont nous n'avons pas une connoissance bien exacte, il arrive alors, ou que nous sommes trompés, ou que le hasard seul nous fait trouver la vérité; et, dans ce cas, nous ne sommes pas assurés de l'avoir rencontrée. Il est rare néanmoins que nous donnions notre consentement à des choses que nous reconnoissons n'être pas connues par nous assez clairement; car la lumière naturelle nous défend de porter des jugemens sur ce que nous ne connoissons pas; mais nous nous trompons souvent, en ce que nous donnons un plein consentement à certaines

connoissances que nous supposons avoir été autrefois confiées à notre mémoire, tandis que nous n'avons jamais eu de semblables notions.

45. Il y a même un grand nombre de personnes qui, en toute leur vie, n'aperçoivent rien comme il faut pour porter un jugement certain. La perception, pour être digne d'un plein assentiment, doit être claire et distincte; elle sera claire, si elle est présente et manifeste à un esprit attentif; ainsi nous disons voir clairement les objets, lorsque, étant présens à nos yeux, ils agissent sur eux assez fortement; elle sera distincte, si elle est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne compreme en soi que ce qui est parfaitement clair.

46. Par exemple, et pour expliquer ces deux termes, si quelqu'un sent une vive douleur, il aura de cette douleur une perception claire, mais non pas toujours distincte, parce que les hommes confondent ordinairement la douleur qu'ils éprouvent avec le jugement obscur qu'ils portent sur la nature de ce qu'ils pensent être dans la partie blessée, et qu'ils croient semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est dans leur pensée; ainsi, toute perception claire n'est pas distincte, toute perception distincte est claire.

47. Or, durant la première époque de la vie, l'âme humaine a été tellement embarrassée dans les liens du corps, que, bien qu'elle eût plusieurs

perceptions claires, elle n'en avoit pas de distinctes; et cependant, comme on ne laissoit pas de faire une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentoient, et de juger témérairement, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préventions, dont la plupart des hommes ne se débarrassent jamais dans la suite; mais, afin que nous puissions maintenant nous en délivrer sans beaucoup de peine, je vais énumérer brièvement toutes les notions simples qui composent nos pensées, et je distinguerai soigneusement, dans chacune d'elles, le clair, l'obscur et le faux.

48. Tout ce qui tombe sous notre perception se divise en deux classes : d'une part, les *choses*, qui ont quelque existence; de l'autre, les *vérités éternelles*, qui ne sont rien hors de notre pensée. Pour ce qui regarde la première classe, nous avons certaines notions générales qui peuvent se rapporter à toutes les choses; savoir, les notions de substance, de durée, d'ordre, de nombre, peut-être quelques autres encore; et la principale distinction que je remarque entre toutes les choses créées, est que les unes sont intellectuelles, c'est-à-dire des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances, et les autres, corporelles, sont des corps ou bien des propriétés qui appartiennent aux corps. Ainsi, l'entendement et la volonté, tous les modes de connoître et de vouloir, ont rapport à la substance

pensante; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation, la divisibilité des parties, tels sont les attributs de la substance matérielle. Il y a encore un ordre de faits que l'expérience nous fait connoître en nous, et qui ne doivent être exclusivement rapportés ni à l'âme ni au corps pris séparément, mais qui prennent naissance dans l'intime union de l'âme et du corps, comme je le démontrerai en son lieu; tels sont les appétits de la faim, de la soif, et les émotions ou affections de l'âme qui ne résident pas seulement dans l'intelligence; comme la disposition à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour; enfin, toutes les sensations de douleur, de plaisir, de lumière, de couleur, de son, d'odeur, de saveur, de chaleur, de densité, et des autres qualités tactiles.

49. Jusqu'ici, j'ai dénombré tout ce que nous connoissons comme des choses ou comme des modes de choses; il me reste à parler de ce que nous connoissons comme des vérités. Quand, par exemple, nous établissons l'impossibilité que rien se produise jamais du néant, cette proposition n'est pas considérée comme une chose qui existe, mais comme une de ces vérités éternelles qui ont leur siége dans notre pensée, et que l'on appelle notions communes ou axiomes. Tels sont les suivans: Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. Ce qui est fait ne peut

être à faire. L'être pensant, par là qu'il pense, existe. Et une foule d'autres qu'il seroit difficile d'énumérer, mais qui se présentent sans obscurité à tout esprit libre de préjugés.

50. Au reste, il est hors de doute que ces *notions communes*, dont il s'agit, sont pour nous claires et distinctes; autrement, on ne les appelleroit pas ainsi. Toutefois beaucoup de personnes n'en ont pas une connoissance assez claire, et pour elles, ces notions ne sont pas des notions communes. Cependant la faculté de connoître ne s'étend pas plus loin dans quelques hommes que dans tous les autres, mais l'inégalité vient toujours des préjugés, dont la puissance est telle que les vérités éternelles sont repoussées d'un esprit qu'ils ont préoccupé, tandis qu'elles apparoissent clairement à quiconque s'est délivré des préjugés de son enfance (1).

51. Pour ce qui est des choses que nous considérons comme ayant quelque existence, il est né-

(1) Ces *notions communes* sont appelées ordinairement, par Descartes et par les philosophes de son école, *vérités éternelles*. Descartes ne fait que les indiquer ici. C'est pourquoi j'ai cru devoir insérer à l'*Appendice* plusieurs fragmens de ce philosophe, et deux longs et éloquens extraits de Bossuet sur cette matière intéressante, qui associe le cartésianisme à ces hautes idées platoniciennes que, depuis, les philosophes et les orateurs du christianisme ont consacrées. Que seroit une philosophie qui négligeroit de s'occuper des *vérités éternelles ?*

cessaire que nous les examinions ici l'une après l'autre, afin de distinguer ce qui est obscur de ce qui est évident dans la notion que nous avons de chacune. Et d'abord, par substance, il faut entendre une chose qui existe et se suffit à elle-même pour exister. Or, la substance qui n'a besoin de rien absolument, ne peut être que Dieu; aucune chose créée ne peut exister un seul moment sans être conservée et soutenue par lui; ainsi, le terme dont nous nous servons ne convient pas indifféremment *univocè*, comme on s'exprime dans l'école, et à Dieu et aux substances individuelles; c'est-à-dire que l'idée contenue sous ce mot n'offre aucun rapport commun entre la créature et son auteur; mais comme entre les choses créées, quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons de celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou attributs de la substance.(V. *App.*)

52. La substance corporelle et l'esprit, ou la substance pensante créée, peuvent être conçues sous la notion générale de substance créée, en tant qu'elles sont des réalités que le seul concours de Dieu fait également exister. Cependant, si nous connoissons la substance, ce n'est pas en tant qu'elle est une chose qui existe, ce qui ne suffiroit pas pour nous la faire connoître, il faut en-

core que nous puissions remarquer quelques attributs en elle; or, c'est une de nos notions communes, que le néant n'a ni attributs, ni propriétés, ni qualités; lors donc que l'on rencontre quelque attribut, on a raison de conclure l'existence d'une chose, d'une substance à laquelle il faut nécessairement rapporter l'attribut.

53. Mais quoique tout attribut révèle la substance, il faut remarquer qu'il y a dans chaque substance une propriété première qui constitue son essence, sa nature, de qui toutes les autres dépendent. Ainsi, l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la substance corporelle; car tous les autres attributs de la matière présupposent l'étendue et ne sont que des dépendances de ce qui est étendu; ainsi, d'une autre part, la pensée constitue la nature de la substance pensante, et chaque fait intellectuel n'est rien autre chose qu'un des modes de la pensée; et par exemple, la figure et le mouvement ne se conçoivent pas hors d'une substance ou d'un espace étendu, pas plus qu'on ne conçoit l'imagination, la sensation, la volonté, hors de la substance pensante, tandis que, au contraire, l'étendue s'abstrait fort bien de la forme et du mouvement, comme la pensée s'abstrait de l'imagination, de la sensation, et ainsi du reste. (V. *App.*)

54. Pour avoir de la substance pensante créée, et de la substance corporelle, des idées claires et

distinctes, il faut donc distinguer soigneusement les attributs de la pensée de ceux de l'étendue; et de même nous aurons une idée claire et distincte de la substance pensante incréée et indépendante, si nous considérons que Dieu n'est pas renfermé tout entier dans cette idée que nous en avons, si nous nous gardons de l'expliquer à notre manière, prenant garde seulement à ce qui est véritablement compris dans la notion distincte que nous avons de Dieu, et à ce que nous savons appartenir à la nature de l'Etre infiniment parfait; et certes personne ne niera l'existence en nous d'une telle idée, pourvu que l'on reconnoisse combien la notion de Dieu est naturelle à l'esprit humain.

55. La durée, l'ordre, le nombre, seront aussi pour nous des idées très-distinctes, si, loin de les considérer comme des substances, nous disons seulement que la durée d'une chose quelconque n'est que le mode de cette chose en tant qu'elle dure, et ainsi pour l'ordre et le nombre, que l'on ne peut sans une grave erreur séparer des objets qu'ils modifient.

56. Il faut entendre ici par modes ce qu'ailleurs j'appelle attributs ou qualités. Quand nous remarquons que ces propriétés affectent la substance, la diversifient, nous les appelons particulièrement modes; mais lorsque, par cette disposition ou ce changement, elle peut être appelée

substance, je nomme qualités les modes qui font qu'elle est ainsi nommée; enfin lorsque je pense plus généralement que les modes ou qualités sont dans la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de la substance, je les nomme attributs. D'où l'on voit qu'en Dieu il n'y a proprement ni qualités ni modes, mais seulement des attributs; parce que dans l'Etre immuable, il n'existe pas, il ne peut exister de variations de nature, et même, dans les choses créées, ce qui est invariable, comme l'existence ou la durée dans la chose qui existe ou qui dure, n'est point une qualité ou un mode, mais un attribut.

57. Parmi ces qualités ou les attributs, les uns résident dans les choses mêmes, les autres ne sont que dans notre pensée. Ainsi, lorsque nous distinguons le temps de la durée, prise généralement, et que nous la définissons la mesure du mouvement, ce n'est qu'une manière d'envisager la durée; car, par exemple, la durée d'un objet en mouvement ne diffère pas en soi de celle du même objet en repos. Une preuve de ceci, c'est que, si deux corps sont mus pendant une heure par des mouvemens très-inégaux, nous ne dirons pas que celui qui a reçu plus de mouvement ait duré plus que l'autre; mais pour avoir une mesure commune de la durée de tout ce qui existe, nous la cherchons par comparaison dans la durée des

mouvemens des corps célestes, qui sont d'une parfaite régularité, et dont nous formons les années et les jours. Cette durée ainsi déterminée, nous la nommons le temps, et certes, ainsi conçu, le temps n'apporte rien de plus à la durée prise généralement, qu'une simple manière de l'envisager.

58. De même, le nombre, indépendamment des choses créées, considéré dans l'abstraction ou dans le genre, n'est aussi qu'une manière de le concevoir, comme toutes les autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux.

59. Les universaux ont lieu lorsque nous embrassons dans une seule et même idée tous les objets individuels qui ont entre eux des ressemblances; de même qu'à l'aide d'un seul mot, appelé universel, on exprime tout ce que cette idée représente. Prenons, par exemple, deux pierres; négligeons ce qui est de leur nature, pour ne nous attacher qu'à cela seul qu'elles sont deux, nous formons une idée générale, que nous exprimons par un terme général, *deux*. Si, voyant deux oiseaux ou deux arbres, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, sans penser à leur nature, nous reprenons par ce moyen la même idée que nous avions auparavant formée, et nous la rendons universelle. Il en est de même du nombre, que nous appelons, d'un nom universel, le nombre deux. Ainsi encore l'espace compris entre

trois lignes forme pour nous l'idée que nous appelons du nom général de triangle, à l'aide duquel nous nous représentons toutes les figures qui n'ont que trois côtés. Certains triangles ont un angle droit, d'autres n'en ont pas, d'où l'idée universelle de triangle rectangle, mais moins générale que la première, et qui, par conséquent, reçoit le nom d'*espèce*. L'angle droit est la *différence* universelle qui distingue le rectangle des autres. Maintenant, si nous remarquons que le carré de l'hypothénuse est égal au carré des deux autres côtés, et que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangles, nous pouvons la nommer *propriété* universelle du triangle rectangle; enfin, parmi ces mêmes triangles, les uns peuvent être supposés mus, les autres en repos, ce qui sera en eux un *accident* universel; tels sont les cinq universaux reconnus dans l'école : le genre, l'espèce, la différence, la propriété et l'accident.

60. Quant au nombre que nous remarquons dans les choses mêmes, il vient de la distinction qui est entre elles; or, il y a trois sortes de distinctions à observer, distinction de choses, de mode et de raison. La première a lieu entre deux ou plusieurs substances; elles sont réellement distinctes les unes des autres, quand nous pouvons concevoir clairement et distinctement l'une sans penser à l'autre. En reconnoissant l'exis-

tence de Dieu, nous avons la certitude qu'il peut créer tout ce que nous concevons distinctement; et, par exemple, de cela seul que nous avons l'idée d'une substance étendue et corporelle, quand même nous ne serions pas, comme nous le sommes, assurés de son existence, nous croirions que cette existence est possible; et de plus, si elle existe, chacune des parties que nous en détachons dans notre pensée est réellement distincte de toutes les autres; de même, de ce que chacun de nous aperçoit en soi, qu'il pense, et qu'il peut, en pensant, exclure de soi ou de son âme toute autre substance pensante ou étendue, nous pouvons conclure ainsi que chacun de nous, ainsi considéré, est réellement distinct de toute autre substance qui pense et de toute substance corporelle; et dans la supposition que Dieu eût uni deux substances, spirituelles et corporelles, du plus étroit lien qui se pût imaginer, de manière à faire un seul tout de l'une et l'autre substance, nous concevons qu'elles demeureroient encore réellement distinctes; parce que Dieu ne pouvant se séparer de sa toute-puissance, cette même puissance, qui auroit réuni les deux substances, seroit toujours capable de les séparer et de les conserver l'une sans l'autre; or, tout ce que Dieu peut diviser, tout ce qu'il peut conserver séparément, est réellement distinct.

61. La distinction de modes est de deux sortes,

soit qu'elle existe entre le mode proprement dit et la substance modifiée, soit entre deux modes d'une même substance. Par la première, nous avons de la substance une perception claire, et nous la distinguons par abstraction du mode, quoique la réciproque n'ait pas lieu; ainsi la figure et le mouvement sont distingués modalement de la substance corporelle, ainsi l'affirmation et le souvenir se distinguent de la substance spirituelle. La seconde espèce de distinction modale est lorsque nous pouvons considérer un mode par abstraction d'un autre, et réciproquement. Par exemple, une pierre est mue, elle est carrée; je puis considérer le mouvement, en omettant la figure; mais nous ne pouvons avoir une connoissance distincte de ce mouvement et de cette figure carrée, si nous ne connoissons qu'ils sont tous deux dans la même substance, c'est-à-dire dans la pierre. Quant aux distinctions entre les modes d'une substance et les modes d'une autre, ou cette autre substance même, comme, par exemple, le mouvement d'un corps diffère d'un autre corps, diffère de la substance pensante, diffère du doute, ce sont là des distinctions réelles plutôt que modales, parce que nous ne saurions connoître les modes sans les substances dont ils dépendent, et que les substances sont réellement distinctes les unes des autres.

62. Enfin, la distinction de raison a lieu lors-

qu'il arrive de séparer par la pensée une substance de quelqu'un de ses attributs, je veux dire d'un attribut tel qu'il seroit impossible sans lui d'acquérir de la substance une notion claire. Il y a encore distinction de raison, lorsque nous voulons distinguer deux attributs également inséparables dans une même substance; par exemple, et pour le premier cas, si une substance cesse de durer, elle cesse par là d'exister. La pensée peut seule ici distinguer la substance de sa durée; et en général, les attributs qui ne sont que les manières diverses d'envisager les objets, comme, par exemple, l'étendue des corps et leur propriété d'être divisés en plusieurs parties, ne se distinguent du corps qui leur sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, que parce que nous pensons quelquefois à l'un sans penser à l'autre. J'ai ailleurs confondu cette espèce de distinction avec la distinction modale, dans mes réponses aux premières objections sur mes Méditations métaphysiques; mais je n'avois pas besoin d'en faire une démonstration rigoureuse, et il suffisoit, au but que j'avois alors de les bien distinguer l'une et l'autre, de la distinction réelle.

63. On peut aussi considérer la pensée et l'étendue comme les principes constitutifs des substances intelligente et corporelle, et alors nous ne devons pas les concevoir autrement que comme la substance qui pense et la substance étendue,

en un mot comme l'âme et le corps. Ce procédé seul nous en donnera une notion très-claire et très-distincte; il est même plus aisé de connoître la substance avec la pensée ou avec l'étendue, que de la concevoir en elle-même et isolée de ses attributs essentiels; car il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance, des idées de pensée et d'étendue, lesquelles ne diffèrent de la substance que par une simple distinction rationelle; et notre conception n'est pas distincte parce qu'elle comprend peu de chose, mais bien parce que nous discernons exactement ce qu'elle contient sans la confondre avec d'autres notions étrangères.

64. La pensée et l'étendue peuvent aussi être considérées comme des modes de la substance. En effet, le même esprit peut avoir plusieurs pensées diverses; un même corps, avec sa même grandeur, peut être diversement modifié dans son étendue, soit qu'on ôte à sa largeur pour ajouter à sa grandeur ou à sa profondeur et réciproquement; alors nous séparons les attributs de la substance modalement, et ils peuvent être compris non moins clairement qu'elle, pourvu que nous les considérions, non comme des choses réellement indépendantes d'autres choses, mais comme de simples modes de choses. Il nous suffit donc de les envisager dans les substances qu'elles modifient pour reconnoître leur vrai

caractère; au lieu que, voulant les envisager hors de leurs substances, nous serons conduits à les prendre pour des réalités qui subsistent par elles-mêmes, et nous confondrons ainsi les idées de mode et de substance.

65. Il en sera de même des divers modes de la pensée, entendre, imaginer, se souvenir, vouloir; de même des divers modes de l'étendue, comme la figure, la position, le mouvement, dont nous aurons des idées distinctes si nous ne les considérons que comme dépendances des choses. Quant au mouvement, il suffit de penser au mouvement local sans rechercher la force qui le produit, et sur laquelle néanmoins je donnerai des explications en leur lieu.

66. Il ne reste plus à examiner que la troisième grande classe des faits que nous avons énumérés, je veux dire les sentimens, les affections, les appétits: nous en aurons aussi une connoissance claire, si les jugemens que nous en portons n'expriment positivement que ce qu'il y a dans notre perception et dans notre conscience intime. Mais il est difficile d'user continuellement d'une telle précaution, au moins à l'égard de nos sens, parce que, dans le premier âge de la vie, tous les objets de nos sensations nous paroissoient avoir une existence hors de notre âme et être parfaitement semblables aux sensations ou aux idées que les objets faisoient naître en nous, de telle sorte,

par exemple, que, si nos yeux étoient frappés d'une couleur quelconque, nous pensions avoir la sensation d'une chose placée hors de nous, et parfaitement semblable à cette idée de couleur qui étoit en nous. Accoutumés à former de pareils jugemens, la vérité nous en paroissoit tellement claire et distincte, que rien ne pouvoit à nos yeux en ébranler la certitude.

67. Le même préjugé a existé pour toute espèce de sentimens, même ceux du plaisir et de la douleur. Car, bien qu'on n'ait pas cru qu'il y eût hors de nous, dans les objets extérieurs, rien qui fût semblable au plaisir et à la douleur qu'ils nous faisoient éprouver, on n'a pas considéré ces sentimens comme des idées existant seulement dans notre âme, mais nous les avons localisés dans les mains, dans les pieds ou dans toute autre partie du corps; et cependant aucune raison ne nous oblige de croire que la douleur ressentie, par exemple, au pied soit quelque chose hors de notre âme et précisément dans le pied, ni que la lumière que nous pensons voir dans le soleil soit dans le soleil, ainsi qu'elle est en nous; conséquences qui seroient également fausses, préjugés de notre première enfance, comme nous le verrons par ce qui suit.

68. Si l'on veut, dans la question qui nous occupe, bien distinguer ce qui est clair de ce qui est obscur, il faut surtout observer que la douleur,

la couleur et les autres sentimens, sont perçus d'une manière claire et distincte, seulement quand on les considère comme des pensées; mais si on les envisage comme des choses existant réellement hors de notre âme, il est impossible de concevoir leur nature; et dire que l'on voit une couleur dans un corps, que l'on sent une douleur dans un membre, c'est affirmer que l'on voit, que l'on sent ce dont la nature est inconnue, en d'autres termes, que l'on ignore ce que l'on sent, ce que l'on voit. S'il arrive qu'après une foible attention, quelqu'un se persuade qu'il a une idée distincte de la couleur ou de la douleur considérées en elles-mêmes, parce qu'il les suppose semblables au sentiment de douleur ou de couleur qu'il trouve en lui, il n'a qu'à réfléchir attentivement sur ce qui lui est représenté par la couleur ou la douleur, non plus prises abstractivement, mais bien en tant quelles existent soit dans le corps coloré, soit dans la partie souffrante, il trouvera qu'il n'en a aucune connoissance.

69. Et cela lui paroîtra ainsi surtout s'il considère que sa connoissance a des caractères très-divers, soit qu'il connoisse ce que c'est que la grandeur dans le corps qu'il aperçoit, ou la figure, ou la durée, ou le nombre, ou la situation, ou le mouvement (du moins le mouvement local, car les philosophes, en imaginant je ne sais quel mouvement autre que celui de lieu, ont rendu sa na-

ture vraiement inintelligible), ou enfin les autres propriétés que l'on reconnoît dans les corps par une perception claire; soit, d'autre part, qu'il veuille expliquer ce que c'est que la douleur dans le même corps, ou la couleur, ou le son, ou la saveur, et tout ce que j'ai dit devoir être attribué aux sens. Ce n'est pas que je pense que nous soyons moins assurés de l'existence d'un corps par la vue de sa couleur que par celle de sa figure, mais il est certain que nous reconnoissons avec plus d'évidence dans un corps la propriété qui fait qu'il est figuré que celle qui constitue sa couleur.

70. Dans le fait, dire que nous apercevons la couleur dans les objets, c'est dire que nous percevons encore quelque chose dont l'essence nous est inconnue, mais qui produit en nous une sensation très-manifeste, et que nous appelons sensation de couleur. Mais il y a une grande différence dans la manière dont nous jugeons; car, tant que nous nous contentons de reconnoître dans les objets d'où nous provient la sensation l'existence d'une chose inconnue, loin que ce jugement soit pour nous une cause d'erreur, il nous en garantit au contraire; parce que, connoissant notre ignorance, sur certains points, nous sommes moins enclins à porter des jugemens hasardés; mais si nous pensons apercevoir les couleurs dans les objets, quoique nous ignorions

entièrement ce que nous appelons de ce nom, et que nous soyons dans l'impossibilité de trouver aucune ressemblance entre la couleur supposée être dans les objets et celle qui nous est manifestée dans la sensation (comme nous ne prenons pas garde à cela, et que nous remarquons dans ces mêmes objets plusieurs propriétés, telles que la grandeur, la figure, le nombre, qui existent dans les objets de la même manière que nos sens, ou plutôt notre entendement, nous les révèlent), il arrive que nous sommes également conduits à regarder la propriété de couleur dans les objets comme parfaitement semblable à la sensation de couleur qui est dans notre âme; de telle sorte, que nous prenons alors pour des perceptions claires ce dont nous n'avons aucune perception véritable. (V. *App.*)

71. C'est là qu'il faut reconnoître la première et principale cause de toutes nos erreurs; car, dans les premiers instans de la vie, notre âme étoit si étroitement liée au corps, qu'elle n'avoit pas d'autres pensées que celles des sensations qui affectoient le corps; et ces idées de sensations, elle ne savoit pas encore les rapporter à quelque chose hors d'elle-même, mais seulement elle éprouvoit de la douleur et du plaisir, suivant que le corps étoit affecté en bien ou en mal; mais dans le cas ou les impressions étoient si légères que le corps n'en éprouvât rien qui fût utile ou nuisible à sa

conservation, l'âme alors éprouvoit des sensations diverses, suivant les parties du corps, suivant les divers modes dans lesquels elle étoit affectée; tels, par exemple, que la saveur, l'odeur, le son, le froid, le chaud, la lumière, la couleur, qui ne nous représentent rien d'existant hors de la pensée. L'âme apercevoit aussi des grandeurs, des figures, des mouvemens, qu'elle ne prenoit pas pour des sensations, mais pour des choses ou des modes de choses, ayant hors de la pensée une existence réelle, ou du moins possible, bien qu'elle ne remarquât pas d'abord cette différence entre ces deux ordres de faits. Mais à mesure qu'avançant en âge, l'organisme de notre corps, qui, par l'institution de la nature, se meut de lui-même, a, dans ses mouvemens fortuits, tantôt rencontré quelque chose d'utile à sa conservation, tantôt évité quelque chose de nuisible, l'âme alors a commencé à s'apercevoir que l'objet qui attire le corps et l'objet qu'il fuit sont également en dehors; et elle a attribué à ces objets étrangers, non seulement les grandeurs, les figures, les mouvemens et les autres propriétés qui appartiennent véritablement aux corps, et qu'elle percevoit très-bien comme des choses ou des modes de choses, mais encore les couleurs, les saveurs, les odeurs, qu'elle percevoit aussi à leur occasion. De là l'origine d'un grand nombre de préjugés: l'âme étant, pour ainsi dire, plongée

dans les organes du corps, et ne considérant chaque chose qu'autant qu'elle servoit à l'usage du corps, il lui sembloit qu'un objet avoit plus ou moins de réalité suivant qu'il lui causoit des impressions plus ou moins fortes; d'où elle a supposé, qu'il y avoit dans les pierres et les métaux beaucoup plus de substance que dans l'eau et dans l'air, parce qu'on y sentoit plus de dureté et de pesanteur; et lorsque l'air ne faisoit éprouver ni froid ni chaud, elle l'a regardé absolument comme rien. Les étoiles n'envoyoient pas de lumière plus brillante que le foible éclat d'une lampe; les étoiles étoient donc semblables à ces flambeaux par lesquels nous suppléons à la clarté du jour. On ne voyoit point la terre tourner dans un cercle, ni sa surface arrondie comme un globe, la terre étoit donc immobile et sa surface plane. J'en dirois autant d'une foule d'autres préjugés de ce genre, dont notre âme fut imbue dès notre premier âge; puis nous les avons reçus sans examen, comme des notions évidentes que nous aurions eues par l'entremise de nos sens, ou qui nous auroient été données au nombre de nos notions communes.

72. Enfin, dans un âge plus mûr, lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison, quand l'âme, moins asservie au corps, cessant de rapporter tout à lui, veut enfin chercher la vérité et pénétrer la nature des choses, elle découvre

que la plupart des jugemens qu'elle a formés dan son premier âge sont remplis d'erreurs; mais il ne lui est pas facile d'en délivrer sa mémoire, et tant que ces préjugés y tiennent encore, nous sommes toujours sujets à tomber dans de fausses opinions; ainsi, par exemple, comme nous avons imaginé que les étoiles étoient extrêmement petites, en vain les démonstrations astronomiques nous assurent qu'elles sont très-grandes, il nous est fort difficile de rectifier en cela les illusions de notre enfance.

73. De plus, comme notre âme ne considère pas long-temps un objet sans difficulté et sans effort, surtout lorsqu'elle s'applique aux choses purement intelligibles, qui ne sont présentes ni aux sens ni à l'imagination, et cela, soit par l'effet de la loi de sa nature, qui l'attache au corps, soit parce que, dans nos premières années, nous nous sommes tellement accoutumés à sentir et à imaginer, que nous avons acquis une facilité plus grande à penser de cette sorte, il résulte que bien des gens ne comprennent la substance qu'en tant qu'elle est imaginable, corporelle et sensible; ils ne savent pas que cela seul tombe sous l'exercice de l'imagination, qui a étendue, mouvement et figure, et que cependant beaucoup d'autres choses que celles-là sont intelligibles; de là vient aussi leur pensée que rien ne peut subsister qui ne soit corps, et qu'enfin tous les corps sont

nécessairement sensibles; or, comme les sens ne nous font connoître la nature de quoi que ce soit, comme on le verra plus bas (mais seulement la raison, lorsqu'elle intervient), il suit que la plupart d'entre les hommes n'ont eu toute leur vie que des perceptions confuses. (V. *App.*)

74. En dernier lieu, nous attachons toutes nos conceptions à des paroles, et nous confions en même temps à la mémoire les pensées et les mots; mais comme nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses, à peine saurions-nous concevoir une chose assez distinctement pour pouvoir séparer ce que nous concevons d'avec les paroles qui nous servent à l'exprimer. Ainsi la plupart des hommes donnent leur attention aux mots plutôt qu'aux choses; ce qui fait qu'ils accordent leur assentiment à des termes qu'ils ne comprennent pas, croyant les avoir entendus autrefois, ou les tenir d'autres personnes qui en connoissoient la signification. Je n'ai pas dessein de traiter ici cette matière en détail, parce que je n'ai pas exposé la nature du corps humain, ni même prouvé qu'il existât au monde aucun corps; je crois néanmoins en avoir assez dit pour que l'on puisse aisément discerner celles de nos conceptions qui sont claires et distinctes de celles qui sont obscures et confuses. (V. *App.*)

75. C'est pourquoi, pour philosopher sérieusement et découvrir la vérité de tout ce que l'on

peut connoître, il faut commencer par se délivrer de tous ses préjugés, c'est-à-dire rejeter toutes les opinions par nous reçues, jusqu'à ce que nous les ayons soumises à un nouvel examen et reconnues vraies. Nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour véritables que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre esprit. Par ce procédé, nous reconnoîtrons notre existence en tant que notre nature est de penser; nous reconnoîtrons aussi qu'il y a un Dieu dont nous dépendons. La contemplation de ses attributs nous révélera la vérité de tout ce qui existe, puisque Dieu est la cause de l'univers. Enfin, outre la connoissance que nous avons de Dieu et de notre âme, nous trouverons en nous une foule de notions d'éternelle vérité, comme : rien ne se produit de rien, etc.; nous y trouverons l'idée d'une substance corporelle, étendue, divisible, mobile, les idées des sensations qui nous affectent, quoique nous ignorions encore la cause de leur influence sur nous, telles que la douleur, la couleur, la saveur; et en comparant, après cet examen, la clarté de nos connoissances avec la confusion où elles étoient auparavant, nous apprendrons à former toujours des conceptions claires et distinctes; en un mot, je crois avoir compris dans ce petit nombre de préceptes les principes les plus généraux et les plus importans de la connoissance humaine.

76. Surtout nous n'oublierons jamais cette règle infaillible, que ce qui a été révélé de Dieu est infiniment plus certain que tout le reste; et s'il arrivoit que les lumières de la raison prétendissent nous suggérer quelque autre chose qui nous parût clair et évident, nous aurions foi à l'autorité divine bien plus qu'à notre propre jugement; mais, dans les questions sur lesquelles la religion ne nous enseigne rien, un vrai philosophe ne recevra pour vrai que ce qu'il aura reconnu pour tel, et il se gardera d'avoir plus de confiance à ses sens, c'est-à-dire aux jugemens *inconsidérés* de son enfance, qu'à la maturité de sa raison.

PRINCIPES

DE

LA PHILOSOPHIE.

DEUXIÈME PARTIE.

1. Il n'est personne qui ne tienne pour certaine l'existence de la matière; mais nous avons révoqué en doute cette opinion comme un des préjugés de notre enfance; il nous faut donc chercher les principes qui fondent la certitude de la connoissance des choses matérielles. Il nous semble hors de contestation que toutes nos sensations nous proviennent de quelque chose qui diffère entièrement de notre âme, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons une sensation plutôt qu'une autre, et que cela dépend de cette chose, en tant qu'elle touche nos sens. On peut se demander si cette chose est Dieu, ou s'il faut l'en distinguer; mais comme nous sentons, ou plutôt, comme, par le moyen de nos sens, nous avons la perception claire et distincte d'une certaine matière éten-

due en longueur, largeur et profondeur, dont les parties sont diversement figurées, sujettes à des mouvemens divers, produisant en nous diverses sensations, de couleur, d'odeur, de douleur, etc., si l'idée d'une matière étendue étoit communiquée à notre âme par une révélation immédiate de Dieu, ou même si Dieu avoit permis que cette idée nous fût manifestée par une certaine substance, dépourvue d'étendue, de figure, de mouvement, nous serions suffisamment fondés à croire que Dieu nous trompe; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu, différente aussi de nous-mêmes, c'est-à-dire de notre âme, et il nous paroît clair que l'idée s'en est formée en nous à l'occasion des choses extérieures auxquelles elle est entièrement semblable. De plus, comme on l'a prouvé plus haut, il répugne à la nature divine qu'elle soit capable de tromper; il faut donc conclure qu'il existe une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, et qu'elle existe avec toutes les propriétés que nous reconnoissons lui appartenir.

2. Par la même conséquence, nous savons qu'il existe un certain corps uni plus étroitement à notre âme que les autres corps; il n'en faut pas d'autres démonstrations que les douleurs et toutes les sensations imprévues auxquelles nous sommes sujets. L'âme a la conscience qu'elle n'en

est pas l'unique origine; et que, si ces phénomènes ont un rapport avec elle, ce n'est pas comme substance pensante, mais seulement à cause de son intime union avec cette autre chose, douée d'étendue et de mouvement, que l'on appelle le corps humain. Ce n'est pas ici le lieu de donner de ce fait l'explication qu'il demande.

3. Qu'il nous suffise de faire observer ici que les perceptions que l'on obtient par l'entremise des sens n'ont rapport qu'à cette union du corps humain avec l'âme, et que leur résultat ordinaire est de nous montrer comment ces corps extérieurs sont utiles ou nuisibles aux deux substances ainsi unies, et non pas de nous faire connoître leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. C'est ainsi qu'il nous sera facile de nous dépouiller des préjugés de nos sens, en nous laissant guider par l'intelligence; flambeau divin par qui toutes les idées que la nature a mises dans notre âme nous sont manifestées.

4. Par là, nous saurons que la nature de la substance matérielle, prise en général, ne consiste pas en ce qu'elle est une substance dure, pesante ou colorée, mais seulement en ce qu'elle est étendue en longueur, largeur et profondeur. En effet, prenons pour exemple la dureté, la sensation ne nous en apprendra rien autre chose, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains, lors-

qu'elles les rencontrent; car, si toutes les fois que nos mains parcourent une certaine étendue, tous les corps qui existent dans cette étendue se retiroient avec une promptitude égale à celle de notre main, la dureté ne seroit plus appréciable à nos sens, et cependant nous n'avons pas de raisons de croire que des corps, que l'on supposeroit échapper ainsi à toute appréhension, ne perdroient pas pour cela leur nature corporelle; il faut donc chercher cette nature ailleurs que dans la dureté. Je dis la même chose des autres qualités dont la sensation nous révèle l'existence dans la matière, la pesanteur, la chaleur, etc. On peut abstraire par la pensée toutes ces qualités, et la matière ne sera pas anéantie; il faut donc chercher ailleurs ce qui constitue la nature des corps.

5. Mais il reste encore deux motifs de douter que la vraie nature des corps consiste dans la seule étendue. Le premier est l'opinion assez générale que, d'après les lois de la raréfaction et de la condensation, les corps raréfiés ont plus d'étendue que les corps denses, jointe à la subtile distinction que l'on a coutume d'établir entre la substance d'un corps et sa grandeur, comme aussi entre la grandeur et l'étendue. Le second motif de doute vient de ce que, là où nous ne concevons rien autre chose que l'étendue en longueur, largeur et profondeur, nous avons coutume de re-

connoître, non pas l'existence d'un corps, mais seulement l'idée de l'espace, et même d'un espace vide, que l'on se persuade généralement être le néant pur.

6. Quant à ce qui regarde la raréfaction et la condensation dans les corps, pour peu que l'on veuille examiner ses pensées et ne rien admettre qui ne soit conçu clairement, ces deux manières d'être des corps ne paroîtront qu'un pur changement de figure; de sorte que l'on peut appeler un corps raréfié, lorsque entre ses parties existent plusieurs intervalles remplis eux-mêmes par d'autres corps, et dense, lorsque ses parties venant à se rapprocher, les intervalles diminuent ou disparoissent; tellement qu'à la fin, le corps, de l'état de raréfaction où il étoit, est parvenu à celui de la densité la plus complète : de cela on ne peut conclure que le corps ait perdu une partie de son extension, parce que ses parties, plus rapprochées, embrassent un moins grand espace; car tout ce que l'on peut mesurer d'étendue dans les pores ou intervalles d'un corps ne peut nullement être attribué à l'étendue du corps lui-même, mais bien à celle des corps particuliers qui remplissent les pores. Que, par exemple, une éponge soit gonflée par l'eau ou par toute autre liqueur, nous n'attribuerons pas à toutes ses parties une plus grande étendue que si elle étoit sèche et pressée; la seule différence est que, dans

le premier cas, ses pores, étant plus larges, doivent occuper plus d'espace.

7. Et certes, je ne comprends pas comment on a préféré expliquer la raréfaction d'un corps en l'attribuant à l'augmentation de son volume, plutôt qu'en ayant recours à l'exemple précédent; car, bien que, dans le cas où l'air et l'eau sont raréfiés, nous ne voyions pas les corps qui en remplissent les intervalles, et nous n'apercevions pas même le degré de dilatation que leurs pores ont éprouvé, il est toutefois peu raisonnable d'appeler à son aide je ne sais quels termes inintelligibles, pour expliquer, seulement en apparence, la manière dont un corps est raréfié, plutôt que d'admettre l'existence de nouveaux corps intermédiaires. Le nouveau corps que l'on suppose n'est point, il est vrai, appréciable à nos sens; mais aucun principe ne nous engage à croire que tous les corps qui sont dans la nature tombent sous l'exercice de nos organes; et d'ailleurs, nous reconnoissons qu'il est très-facile d'expliquer la raréfaction de cette manière, et impossible de la concevoir autrement; car enfin, il répugne évidemment qu'un corps se trouve augmenté d'une grandeur ou d'une étendue qu'il n'avoit pas, par aucun autre moyen qu'en y ajoutant une chose grande et étendue; ce qui va devenir évident par ce qui suit.

8. La grandeur diffère-t-elle de la chose grande?

Non, pas plus que le nombre ne diffère réellement de ce qui est nombré, mais seulement par la pensée; ce qui veut dire que nous pouvons bien, sans penser à un espace de dix pieds, penser à une chose comprise dans cette même mesure, parce que cette substance est de même nature dans chacune de ses parties comme dans le tout; et d'autre part, nous pouvons penser au nombre dix ou à une grandeur continue de dix pieds, sans penser à la substance, parce que l'idée que nous avons du nombre dix sera la même, soit que nous considérions une mesure de dix pieds, ou quelque autre dixaine; de plus, nous pouvons concevoir une mesure de dix pieds sans avoir l'idée, non pas d'une substance étendue quelconque, mais de quelque substance déterminée. Cependant, et dans la réalité, il nous paroît évident qu'on ne sauroit ôter aucune partie d'une telle grandeur ou d'une telle étendue, qu'on ne retranchât, par le même moyen, autant de la chose même, et réciproquement.

9. On peut s'expliquer différemment sur ce sujet, mais il n'existe pas deux manières de le concevoir; car ceux qui distinguent la substance de l'extension et de la grandeur, montrent qu'ils n'entendent rien par ce mot de substance, ou que, s'étant formés une idée confuse de la substance immatérielle, qu'ils attribuent à la substance matérielle, ils laissent à l'extension la véri-

table idée de cette substance matérielle; de sorte qu'il est aisé de voir que leurs paroles n'ont point de rapport avec leurs pensées.

10. C'est encore dans notre pensée seule, et non dans leur réalité, que seront distingués l'espace, ou lieu intérieur, et le corps compris dans cet espace. En effet, l'étendue dans les trois dimensions, qui constitue l'espace, est la même qui constitue le corps, et la seule différence est que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes les fois qu'il est transporté, tandis que nous attribuons à l'espace une étendue si générale et si vague, qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupoit, nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace, parce qu'il semble que la même étendue y demeure toujours tant qu'il conserve la même grandeur, la même figure, la même situation relativement aux corps extérieurs à lui par lesquels nous le déterminons.

11. Mais nous reconnoîtrons aisément que la même étendue qui constitue la nature des corps, constitue aussi celle de l'espace, et qu'on ne peut les distinguer autrement qu'on ne distingue le genre et l'espèce d'avec l'individu; si nous cherchons quelle est l'idée véritable que nous nous formons d'un corps, d'une pierre, par exemple, écartons tout ce qui ne tient pas essentiellement

à la nature du corps : 1° la dureté : que cette pierre soit mise en fusion ou réduite en poudre, elle n'aura plus de dureté, mais elle ne cessera pas d'être un corps ; 2° la couleur : on rencontre des pierres tellement diaphanes, qu'on ne peut leur assigner aucune couleur ; 3° la pesanteur : personne ne doute que le feu ne soit un corps, et on ne peut apprécier sa pesanteur ; 4° le froid, le chaud, et les autres qualités semblables que nous ne localisons pas dans la pierre, et dont l'absence ou la présence dans un corps nous semblent des choses très-indifférentes à sa nature. Ainsi, en dernier résultat, il ne reste dans l'idée de cette pierre que l'étendue avec ses trois dimensions ; or, telle est aussi l'idée que nous avons de l'espace, considéré soit comme plein, soit comme vide, ainsi qu'on l'appelle.

12. Toutefois, il est vrai que la différence existe dans notre manière de concevoir. En effet, qu'une pierre soit enlevée de son espace ou lieu, nous croyons que l'étendue de cette pierre a disparu avec elle, parce qu'elle en étoit inséparable ; cependant nous pensons que l'étendue du lieu où étoit la pierre subsiste, et demeure la même, bien que cet espace se trouve comblé de nouveau par quelque autre substance, comme du bois, du feu, de l'air, ou même quoiqu'il paroisse vide, parce qu'alors nous prenons l'étendue en général, et qu'il nous semble que la même étendue

peut être commune aux pierres, au bois, à l'eau, à l'air, et aussi au vide, s'il y en a, pourvu qu'elle soit de même grandeur et de même figure qu'auparavant, et qu'elle conserve toujours ses positions relativement aux corps extérieurs qui déterminent cet espace.

13. Les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère essentiellement du corps que nous disons être en quelque lieu, et nous marquent seulement sa grandeur, sa figure et sa situation par rapport aux autres corps; car il faut, pour déterminer cette situation, en remarquer quelques autres que nous considérons comme immobiles; mais, selon que nous envisageons différens corps, nous pouvons dire qu'une même chose, en même temps, change de lieu et n'en change pas. Par exemple, si nous considérons un homme assis à la poupe d'un vaisseau que le vent emporte loin du port, et ne prenons garde qu'à ce vaisseau, il nous semblera que cet homme ne change point de lieu, parce que nous voyons qu'il demeure toujours dans une même situation à l'égard des parties du vaisseau, et si maintenant nous considérons les terres voisines, il nous semblera que cet homme change incessamment de lieu, parce qu'il s'éloigne des unes et se rapproche des autres. Outre cela, si nous supposons que la terre tourne sur son axe, et qu'elle fait précisément autant de chemin du couchant au levant que ce vaisseau en

tait du levant au couchant, il nous semblera de nouveau que celui qui est assis à la poupe ne change point de lieu, parce que nous déterminerons ce lieu en imaginant dans le ciel certains points immobiles; mais enfin, si nous pensons qu'il n'existe dans tout l'univers aucun point véritablement immobile, il faudra donc conclure que l'on ne peut attribuer à aucune chose au monde un lieu fixe et permanent, si ce n'est en tant qu'on le détermine par la pensée.

14. Il y a toutefois à faire une distinction verbale entre le lieu et l'espace; le lieu marque plus expressément la situation que la grandeur ou la figure, tandis que nous pensons plutôt à ces deux qualités quand nous parlons de l'espace; car nous disons qu'une chose est entrée dans la place d'une autre, bien qu'elle n'en représente exactement ni la grandeur, ni la figure, et qu'elle n'occupe pas précisément le même espace qu'occupoit la première; et lorsque la situation est changée, le lieu nous paroît aussi changé, quoiqu'il ait gardé la même grandeur, la même figure; de sorte qu'en déterminant le lieu d'une chose, nous ne faisons que préciser sa situation à l'égard de certaines autres choses; mais si nous ajoutons qu'un tel espace ou un tel lieu est occupé par cette chose, nous entendons de plus déterminer la grandeur et la figure capables de remplir totalement cet espace

15. Ainsi, nous ne distinguons jamais l'espace d'une étendue en trois dimensions, mais nous considérons le lieu tantôt comme intérieur à la chose placée, tantôt comme lui étant extérieur. Or, le lieu intérieur peut être regardé comme ne différant nullement de l'espace. Mais nous prenons quelquefois le lieu extérieur pour la surperficie qui environne immédiatement une chose : et ici on doit remarquer que, par superficie, il faut entendre, non pas quelques parties du corps environnant, mais seulement l'extrémité qui tient le milieu entre le corps qui environne et celui qui est environné, et qui n'est autre chose qu'*un* mode. On peut entendre aussi par le lieu extérieur la superficie en général qui n'est point partie d'un corps plus que d'un autre, et qui est toujours censée être la même, tant qu'elle conserve sa figure et sa même grandeur. Car, bien que le corps environnant change de place avec sa superficie, nous ne voyons pas que le corps environné ait également changé de lieu lorsqu'il reste dans la même situation à l'égard des autres corps que nous considérons comme immobiles. Ainsi, nous disons qu'un bateau emporté par le cours d'un fleuve, mais repoussé par le vent avec une force égale à celle du fleuve, ne change point de place, à l'égard du rivage, et demeure au même lieu malgré le perpétuel changement de la superficie qui l'environne.

16. Quant à ce qui regarde le vide, dans le sens que les philosophes ont donné à ce mot, c'est-à-dire un espace où il n'y a pas de substance, il est évident qu'il n'y a point dans l'univers d'espace vide, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur ne diffère point de l'extension du corps; et comme, de cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il est une substance, attendu que nous concevons comme impossible que le néant soit étendu, par la même raison, puisqu'il y a de l'étendue dans l'espace, il est nécessaire qu'il y ait en lui de la substance.

17. Mais, lorsque nous prenons ce mot suivant l'usage ordinaire, et que nous disons qu'un lieu est vide, nous ne voulons pas parler d'un espace où il n'y ait aucune substance, mais d'un espace où il n'y a rien de ce que nous présumions devoir y être. Par exemple, un vase étoit fait pour recevoir de l'eau; nous dirons qu'il est vide lorsqu'il ne renferme que de l'air. Un vivier peut être plein d'eau; s'il n'a point de poissons, il est vide. On s'exprime de même d'un navire qui, destiné à transporter des marchandises, n'auroit été chargé que de sable, pour résister à la violence des vents; et c'est en ce même sens qu'un espace est appelé vide quand il ne renferme rien qui soit appréciable aux sens, encore qu'il contienne une matière créée et une substance étendue; car nous

n'avons pas coutume de considérer d'autres objets que ceux qui font impression sur nos sens. Si donc, oubliant le vrai sens que nous devons attacher à ces termes de vide et de néant, nous supposons que l'espace, appelé par nous le vide, est non seulement vide de toute matière sensible, mais encore de toute substance créée, nous tombons dans la même erreur que si, fondés sur l'usage d'appeler vide un vase qui ne contient que de l'air, nous venions à nier la réalité de l'air comme substance.

18. Dès le commencement de notre vie, nous avons presque tous été préoccupés de cette erreur, parce que nous n'avons vu entre le vase et le corps qu'il contient aucune liaison nécessaire; de sorte qu'il nous a semblé que Dieu pourroit ôter tout le corps qui est contenu dans le vase, sans qu'il fût nécessaire de le remplacer par un autre corps. Corrigeons cette opinion fausse, en nous persuadant qu'il n'existe aucune connexion nécessaire entre un vase et tel autre corps qui s'y trouve renfermé, mais qu'il existe une liaison intime, nécessaire, absolue entre la figure concave du vase et l'étendue, prise généralement, qui doit être contenue dans cette concavité; celui qui prétendroit comprendre la figure appelée concave sans l'étendue qu'elle contient, et cette étendue elle-même sans une certaine substance étendue (puisque nous avons souvent observé

qu'il ne peut y avoir d'étendue dans ce qui n'est rien), celui-là comprendroit aussi aisément une montagne sans vallées, un fleuve sans rivages; mais si on nous demande ce qui arriveroit dans le cas où Dieu ôteroit tous les corps contenus dans un vase, sans permettre qu'il en rentrât d'autres à leur place, nous répondrons que les parois de ce vase se trouveroient tellement rapprochées, qu'elles se toucheroient immédiatement. S'il n'y a rien entre deux corps, c'est une nécessité qu'ils se touchent, et il seroit contradictoire que deux corps fussent éloignés, c'est-à-dire qu'il y eût de l'un à l'autre une certaine distance, et que cette distance ne fût rien; car toute distance est un mode de l'étendue, et par conséquent ne sauroit subsister sans une substance étendue. (V. *App.*)

19. Après avoir ainsi établi : 1° que la nature de la substance corporelle consiste en ce qu'elle est quelque chose d'étendu; 2° que cette étendue de la substance ne diffère point de celle qu'on attribue à l'espace vide, il devient évident qu'aucune des parties de la substance corporelle ne peut occuper plus d'espace en tel instant qu'en tel autre, et être raréfiée par une autre cause que celle exposée plus haut; il devient également clair qu'il ne peut y avoir plus de matière ou de corps dans un vase, lorsqu'il est rempli de plomb, d'or ou de tout autre corps solide, que lorsqu'il ne

contient que de l'air et qu'il paroît vide; en un mot, la grandeur des parties d'un corps ne dépend point de sa pesanteur ou de sa dureté, mais de la seule étendue, qui est toujours égale dans un même vase.

20. De là aussi nous concluerons la non-existence des atomes, prétendues molécules, indivisibles dans leur nature. Quelque petites qu'on se figure ces parties de matière, on conviendra toujours que, si elles existent, elles doivent nécessairement être étendues, et par là être divisées, du moins par la pensée, en une ou plusieurs autres parties plus petites : elles sont donc réellement divisibles; car tout ce qui est conçu comme susceptible d'être divisé est divisible en effet; et si nous en jugions différemment, le jugement que nous ferions de cette chose seroit contraire à la connoissance que nous en avons. Nous pouvons imaginer que Dieu ait voulu qu'une particule de matière pût être divisée en plus petites molécules; nous n'en concluerons pas que cette particule seroit essentiellement indivisible. Dieu peut avoir voulu la soustraire à toute division possible de la part des hommes; mais il n'a pas pu s'ôter à lui-même le pouvoir qu'il a de la diviser. Dieu ne peut limiter sa toute-puissance, comme on l'a déjà remarqué; et ainsi, à parler absolument, la plus petite molécule peut toujours être divisée, parce que sa nature est d'être divisible.

21. Nous saurons encore que cet univers, ou, en d'autres termes, la substance étendue qu'il embrasse, n'a point de bornes; essayons de lui assigner des limites aussi reculées que nous voudrons, toujours il nous faudra imaginer, au-delà de ces espaces, une étendue indéfinie; et non seulement nous concevons cette étendue comme intelligible, mais comme devant exister réellement, et, par conséquent, renfermant une substance corporelle, dont l'étendue est illimitée comme l'espace en lui-même; car, ainsi qu'on l'a démontré, l'idée de l'étendue, conçue dans un espace quelconque, est une même idée avec celle de la substance corporelle. (V. *App.*)

22. Enfin, de tout ce qui précède, il est aisé de conclure que la terre et les cieux sont composés d'une même matière, et que, quand il y auroit une infinité de mondes, ils seroient encore d'une seule et même matière; par conséquent, il ne peut y avoir plusieurs univers, mais un seul, puisque nous concevons clairement que cette matière, dont la nature propre est d'être une substance étendue, remplit déjà tous les espaces où devroient être placés ces autres mondes, et notre intelligence se refuse à concevoir aucune autre matière.

23. Il n'y a donc, en résumé, qu'une même matière dans tout l'univers, et nous ne la connoissons que par sa propriété d'être étendue;

toutes les autres propriétés que nous apercevons distinctement en elle se réduisent à ce qu'elle est susceptible d'être divisée et d'être mue, c'est-à-dire de recevoir toutes les dispositions possibles par l'effet du mouvement de ses parties; car, bien que l'on puisse se figurer des divisions dans cette matière, il est certain que notre pensée n'a pas le pouvoir d'y rien changer, et que toute la diversité des formes qui s'y rencontrent dépend du mouvement local. C'est là sans doute ce que les philosophes ont reconnu, lorsqu'en disant que la nature est le principe du mouvement et du repos, ils ont entendu par nature les lois qui régissent les corps, qui les font tels que nous les connoissons par l'expérience.

24. Or, le mouvement (j'entends celui qui se fait d'un lieu à un autre, et c'est le seul que je puisse concevoir, hors duquel je ne vois pas qu'il en faille supposer un autre), le mouvement, dis-je, dans le sens attaché à ce mot, doit se définir l'action par laquelle un corps passe d'un lieu dans un autre; et comme nous avons remarqué plus haut qu'une même chose, dans le même temps, change de lieu et n'en change pas, on peut dire qu'en même temps elle se meut et ne se meut pas. Un homme assis à la poupe d'un vaisseau qui vient de quitter le port, croit se mouvoir, s'il considère le rivage; qui lui paroît immobile; mais s'il considère le navire, cet homme, voyant qu'il

ne change point de situation relativement aux parties du vaisseau, peut se croire immobile. Toutefois, dans l'opinion ordinaire qu'il n'y a point de mouvement sans action, et que le repos n'est autre que l'action interrompue, nous dirons que celui qui est assis est en repos, parce que, dans l'instant présupposé, il ne sent en lui-même aucune action.

25. Mais si, au lieu de nous arrêter à ce qui n'est fondé que sur l'usage, nous cherchons la réalité, afin d'attribuer au mouvement une nature qui soit déterminée, nous dirons qu'il est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage d'autres corps. Je dis le transport *d'une partie de la matière ou celui d'un corps;* j'entends par ces mots tout ce qui est transporté à la fois, quoique plusieurs des parties de cette matière aient elles-mêmes d'autres mouvemens particuliers; et, par *transport*, je ne désigne pas la force ou l'action qui transporte, mais je veux montrer que le mouvement est toujours dans le mobile et non dans celui qui meut; car il me semble qu'on n'a pas coutume de distinguer ces deux choses assez soigneusement : de plus, je veux dire qu'il est seulement une propriété du mobile et non une substance, de même que la figure est la propriété d'une chose figu-

rée, et le repos, la propriété d'une chose en repos.

26. Il faut aussi observer que nous tombons dans une erreur en pensant qu'il faut plus d'action pour le mouvement que pour le repos; c'est un préjugé qui nous vient du commencement de notre vie, parce que nous avons coutume de remuer notre corps selon notre volonté, dont nous avons une connoissance intime, et aussi parce que ce corps est en repos par cela seul que la pesanteur, dont nous ne sentons pas la force, l'attache à la terre; or, comme cette pesanteur, et plusieurs causes qui ne nous laissent aucune perception d'elles-mêmes, résistent au mouvement de nos membres et font que nous nous lassons, nous nous sommes figurés qu'il falloit, pour produire ce mouvement, plus d'action, plus de force que pour l'arrêter, et cela, par la raison que nous avons confondu l'action avec l'effort que nous faisions pour remuer nos membres, et d'autres objets par leur entremise. Il nous sera facile de détruire ce préjugé, en considérant que l'effort n'est pas seulement nécessaire pour mouvoir les corps extérieurs, qu'il en faut encore souvent pour les arrêter, lorsque leur mouvement n'est pas d'avance amorti par la pesanteur ou par quelque autre cause. Ainsi, par exemple, il ne nous faut pas plus d'action pour mettre en mouvement un bateau immobile, dans une eau calme, que pour l'arrêter tout-à-coup

pendant qu'il se meut; et s'il faut un peu plus de force dans le premier que dans le second cas, c'est par des causes étrangères à nous; parce que la pesanteur de l'eau qu'il soulève et la lenteur de cette eau calme ralentissent peu à peu le mouvement du bateau.

27. Mais, comme il ne s'agit point ici de l'action dans celui qui produit ou qui arrête le mouvement, et que nous considérons principalement le transport d'un objet, ou le mouvement, et la cessation du transport, ou le repos, il est évident que ce transport n'est rien hors du corps qui est mu; seulement, que ce corps existe d'une manière différente lorsqu'il est transporté que lorsqu'il ne l'est pas; de sorte que le mouvement et le repos ne sont dans le corps que deux modes différens.

28. Après avoir examiné les règles du mouvement, nous devons en considérer la cause; d'abord, la cause primitive, universelle, productrice de tous les mouvemens qui sont au monde; puis, cette cause particulière, qui donne à chaque partie de la matière le mouvement qu'elle n'avoit pas auparavant. Il me paroît évident que la cause première et suprême est Dieu, qui, dès le commencement, a créé la matière avec le mouvement et le repos, et, par son concours permanent, conserve dans l'univers autant de mouvement et de repos qu'il y en a placé dans l'origine; car, bien que le mouvement ne soit, dans la ma-

tière qui est mue, autre chose qu'une manière d'être, elle en a cependant une certaine quantité que nous concevons toujours subsister au même degré dans l'univers, quoiqu'il y en ait toujours plus ou moins dans les diverses parties de cet univers. C'est pourquoi, qu'une partie de la matière se meuve deux fois plus vite qu'une autre, qui elle-même sera deux fois plus grande que la première, nous devrons penser qu'il y a eu autant de mouvement dans la plus petite que dans la plus grande, et que lorsque le mouvement d'une partie diminue, celui d'une autre partie augmente à proportion; nous reconnoissons aussi comme une perfection de Dieu, que non seulement il est immuable de sa nature, mais encore que le mode d'action qu'il emploie est aussi constant et immuable; de sorte que, si l'on exepte ici certains changemens que nous voyons dans le monde, et ceux que nous croyons, parce que Dieu les a révélés, et que nous savons être arrivés, sans aucun changement de la part du Créateur, nous ne devons point en supposer d'autres dans ses ouvrages, de peur de lui attribuer de l'inconstance. Si donc Dieu, en créant la matière, a imprimé à ses diverses parties des mouvemens divers, et s'il la conserve par les mêmes lois qui ont présidé à sa formation, c'est une nécessité de croire qu'il maintient toujours en elles une égale quantité de mouvement. (V. *App.*)

29. Puisque Dieu est immuable, et qu'il ne change jamais rien dans son mode d'action, il n'a pas soustrait à notre esprit l'intelligence des lois de la nature, qui sont les causes particulières et secondes des mouvemens que nous remarquons dans tous les corps. « Si nous ne pouvons ap-« profondir les mystères de la volonté suprême, « nous pouvons connoître les lois par lesquelles « cette volonté nous est manifestée; nous avons « considéré les conceptions d'espace, de nom-« bre, de mouvement, uniquement comme des « idées de l'intelligence; les sciences physiques « font connoître les lois des mouvemens en par-« ticulier et celles de la nature en général. L'au-« teur des principes, après avoir passé en revue « toutes ces lois avec leurs formules géométri-« ques, revient à une question purement méta-« physique; il veut expliquer quels procédés suit « l'intelligence pour obtenir des perceptions par « l'entremise des sens (1). » Jusqu'ici j'ai décrit cette terre, et en général tout le monde visible, comme si c'étoit seulement une machine dans laquelle il n'y eût autre chose à considérer que des mouvemens et des figures de ses parties; et cependant il est certain que nous y apercevons beaucoup d'autres choses par le moyen de nos

(1) Ici le texte est interrompu; il reprend au livre IV, chap. 188 et suiv.

sens, telles que des couleurs, des odeurs, des sons, et toutes les autres qualités sensibles.

30. C'est pourquoi il faut savoir que l'âme humaine, bien qu'elle soit unie à tout le corps, a surtout sa demeure dans le cerveau; c'est là que, non seulement elle conçoit et imagine, mais encore qu'elle sent; et cela, par le moyen des nerfs, qui, semblables à des filets très-déliés, s'étendent du cerveau jusque dans toutes les parties des autres membres, auxquels ils sont tellement attachés, qu'à peine peut-on toucher une partie du corps humain sans faire mouvoir en même temps toutes les extrémités des nerfs dont elle est parsemée, et sans que le mouvement ne passe ainsi, par la correspondance des nerfs, jusqu'au cerveau, où est le siége de l'âme. De plus, les mouvemens qui se communiquent ainsi des nerfs au cerveau, y viennent affecter diversement, suivant que les mouvemens eux-mêmes sont divers, l'âme, ou l'esprit, qui est intimement joint au cerveau; et enfin, ces diverses pensées de notre âme, qui naissent immédiatement des mouvemens excités dans le cerveau, sont les perceptions de nos sens, ou, comme on s'exprime ordinairement, nos sensations.

31. Il faut aussi considérer que toutes les différences de nos sensations dépendent, premièrement, de ce que nous avons plusieurs nerfs; ensuite, de ce qu'il s'opère plusieurs mouvemens

dans chaque nerf. Il ne faut pas croire toutefois qu'à chacun de nos nerfs corresponde un sens distinct; il nous est facile de découvrir que toutes nos sensations peuvent se réduire à sept origines, c'est-à-dire à sept sens, dont deux peuvent être nommés intérieurs, et les cinq autres, extérieurs. L'ébranlement causé dans les nerfs de l'estomac, de l'œsophage, du gosier et de toutes les autres parties destinées aux fonctions de la vie animale, excite dans l'âme le premier des sens intérieurs, qui comprend la faim, la soif, et tout ce qu'on désigne sous le nom d'appétits naturels. Le second sens intérieur comprend la joie, la tristesse, l'amour, la colère et toutes les autres passions, et il dépend principalement d'un nerf plus délié qui va vers le cœur, et aussi de ceux du diaphragme et des autres parties intérieures. Par exemple, lorsqu'il arrive que notre sang, étant très-pur, se dilate dans le cœur avec un cours tout à la fois plus abondant et plus facile, les petits nerfs qui en tapissent l'entrée éprouvent une sorte de tension et de mouvement qui va correspondre au cerveau, où ils excitent dans notre âme un sentiment de joie; sentiment qui se renouvelle toutes les fois qu'un semblable ébranlement a lieu dans les mêmes nerfs, quoique par des causes différentes; ainsi, lorsque nous imaginons jouir de quelque bien, cette imagination ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais

elle fait que les esprits, passant du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs sont insérés, et concourant à dilater les entrées du cœur, il se produit dans les nerfs un mouvement qui, par une loi de notre organisation, nous fait éprouver le sentiment de la joie. Lorsqu'on nous apprend une nouvelle, sur-le-champ notre âme la juge, la reconnoît bonne ou mauvaise; dans le premier cas, l'âme en conçoit d'abord une joie intellectuelle et tellement indépendante des émotions du corps, que les stoïciens, qui vouloient que leur sage fût exempt de toutes les passions, n'ont pu lui dénier ce sentiment. Mais sitôt que cette joie spirituelle descend de l'entendement dans l'imagination, les esprits coulent du cerveau dans les muscles qui avoisinent le cœur, et excitent dans les nerfs un mouvement qui, agissant à son tour sur le cerveau, apporte à l'âme le sentiment ou la passion de la joie. Si, au contraire, le sang, trop grossier, ne coule et ne se dilate qu'avec peine dans le cœur, il naît dans les mêmes nerfs un mouvement tout autre que le précédent, mais institué pour donner à l'âme le sentiment de la tristesse, quoique bien souvent l'âme ignore elle-même la cause qui l'attriste; enfin, quelles que soient les causes des mouvemens de ces nerfs, s'il sont mus de la même manière, il en résulte un sentiment semblable. Mais les autres mouvemens des mêmes nerfs font sentir à l'âme d'autres

passions; savoir : celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère, en tant que ce sont des sentimens ou des passions de l'âme; ou autrement, en tant que ce sont des pensées confuses, qui n'ont point eu leur origine dans l'âme elle seule, mais qui sont venues dans l'âme, parce que, étant étroitement unie au corps, elle reçoit l'impression des mouvemens qui s'opèrent en lui; car il faut bien se garder de confondre ces affections avec les connoissances ou idées que nous nous formons de ce qui doit être aimé, haï, craint, etc., bien que ces passions et ces pensées se trouvent souvent réunies. Nous dirons de même relativement aux appétits naturels, tels que la faim, la soif, qui sont des sentimens excités dans l'âme par le moyen des nerfs de l'estomac, du gosier, etc., et qu'on doit distinguer entièrement de la volonté que l'on a de manger, de boire, d'atteindre ce qui doit concourir à la conservation de notre corps; mais, comme cette volonté accompagne presque toujours les sentimens, on les a nommés des appétits. (V. *App.*)

32. Si, maintenant, nous passons aux sens extérieurs, nous en compterons cinq, parce qu'il y a autant de divers genres d'objets qui meuvent les nerfs, et que les impressions venant de ces objets excitent dans l'âme cinq divers genres de pensées confuses. Le premier est le tact, qui a pour objet tous les corps qui peuvent mouvoir

quelque partie de la chair ou de la peau de notre corps, et pour organes tous les nerfs qui, se trouvant dans cette partie de notre corps, participent à son mouvement. Ainsi, les divers corps qui touchent la superficie de notre corps, meuvent les nerfs qui s'y terminent, d'une manière par leur chaleur, d'une autre par leur humidité, etc.; et ces nerfs excitent dans l'âme autant de divers sentimens qu'ils sont mus de diverses manières, ou que leur mouvement ordinaire est diversement empêché: et à ces divers sentimens correspond un égal nombre de ce qu'on appelle des qualités tactiles. De plus, lorsque l'ébranlement est un peu plus fort que de coutume, de sorte cependant qu'il ne s'ensuive aucune lésion dans le corps, nous éprouvons la sensation du chatouillement, agréable pour l'âme, à qui elle rend témoignage de la force du corps qui lui est associé; mais si cette même action a un peu plus de force, de sorte qu'elle offense notre corps en quelque manière, notre âme en reçoit le sentiment de la douleur. Ainsi, on voit pourquoi le plaisir du corps et la douleur, quoique très-opposés, considérés comme sentimens de l'âme, sont cependant presque semblables, quand on considère les causes qui les produisent.

33. Le sens le plus grossier après l'attouchement est le goût; il a pour organes les nerfs qui tapissent la langue et les autres parties adjacentes,

et pour objet les particules des corps terrestres, lorsqu'étant séparées les unes des autres, elles nagent dans la salive qui humecte l'intérieur de la bouche; car, selon qu'elles sont différentes en figure, elles produisent dans les nerfs des ébranlemens différens, d'où résulte pour l'âme la variété des saveurs.

34. Le troisième est l'odorat, qui a pour organes deux nerfs qui tiennent au cerveau et ne sortent point du crâne; il a pour objet les particules des mêmes corps terrestres qui, étant séparées les unes des autres, voltigent dans l'air. Je dis les particules, j'entends en effet les parties qui sont assez subtiles, assez pénétrantes pour trouver un passage jusqu'aux narines, à travers les pores de l'os appelé spongieux, où elles sont attirées avec l'air de la respiration, pour pénétrer jusqu'à ces nerfs, et leur porter autant d'ébranlemens divers que nous sentons d'odeurs différentes.

35. Le quatrième est l'ouïe, qui a pour objet les tremblemens et les vibrations de l'air atmosphérique. L'air venant à frapper une légère membrane qui couvre la concavité de l'oreille, cette membrane communique l'impression à une chaîne de trois petits os, qui, à leur tour, les transmettent aux nerfs plus intérieurs et voisins du cerveau : de là se produit sur l'âme la sensation des différens sons.

36. Enfin, le plus subtil de tous les sens est celui de la vue; les nerfs optiques, qui en sont les organes, enveloppent l'œil d'une espèce de tunique appelée rétine, et ne reçoivent leur mouvement ni de l'air, ni des autres corps terrestres, mais seulement des globules du second élément qui parviennent jusqu'à ces nerfs, et donnent à l'âme la sensation de la lumière et des couleurs, comme je l'ai déjà expliqué dans la dioptrique et dans les météores.

37. Maintenant il est facile de prouver que l'âme ne sent pas en tant qu'elle est en chaque membre du corps, mais en tant qu'elle est dans le cerveau; car, premièrement, il y a plusieurs maladies qui, bien qu'elles n'offensent que le cerveau, ôtent néanmoins l'usage de tous les sens, ce qui arrive encore dans le sommeil, qui n'est qu'une simple modification du cerveau, et qui pourtant nous ôte chaque jour presque toute la faculté de sentir pour nous la rendre au réveil. De plus, le cerveau peut être sans aucune lésion, et, avec lui, tous les membres où sont les organes des sens extérieurs; mais, si seulement le mouvement de quelques-uns des nerfs intermédiaires se trouve empêché, le membre n'est pas susceptible d'impression. De plus, nous sentons quelquefois de la douleur comme si elle étoit en quelques-uns de nos membres, tandis que la cause n'en est pas dans ces membres où elle se

sent, mais dans quelque lieu plus proche du cerveau, par où passent les nerfs qui en communiquent le sentiment à l'âme, ce que je pourrois prouver par une foule d'expériences; une seule me suffira. Une jeune fille étoit affligée d'un mal très-grave à la main; le chirurgien qui la soignoit avoit coutume de lui faire bander les yeux, pour lui épargner les apprêts d'un pansement douloureux. Le mal empira, et la grangrène s'y mit, de sorte qu'on fut obligé au bout de quelques jours de lui couper jusqu'à la moitié du bras; mais on eut soin, comme précédemment, de lui dissimuler l'opération, en substituant au bras qu'elle avoit perdu plusieurs linges liés les uns sur les autres, si bien qu'elle demeura long-temps sans savoir qu'elle n'avoit plus son bras. Cependant, chose remarquable, elle éprouvoit des douleurs qu'elle supposoit toujours dans un doigt ou dans un autre de la main qui lui manquoit. On ne peut donner d'autre raison de ce fait, sinon que les nerfs de sa main, qui finissoient alors vers le coude, y étoient mus dans la même direction qu'auparavant, lorsqu'ils descendoient jusqu'aux extrémités des doigts, et donnaient ainsi à l'âme, résidant dans le cerveau, le sentiment de douleurs tout-à-fait semblables: ce qui prouve évidemment que la douleur d'un organe n'est sentie par l'âme qu'en tant qu'elle est dans le cerveau. (V. *App.*)

38. On peut aussi démontrer aisément que notre âme est de telle nature, que les seuls mouvemens qui se font dans les corps suffisent pour lui donner toutes sortes de pensées, sans qu'il soit nécessaire que rien existe en ces mouvemens qui ressemble à ce qu'ils lui font concevoir; et surtout, qu'ils peuvent exciter en elle ces pensées confuses qui s'appellent des sentimens. Car, premièrement, nous voyons que les paroles, soit proférées, soit écrites, lui font concevoir toutes les choses qu'elles signifient, et lui donnent ensuite diverses passions. Sur un même papier, avec la même plume et la même encre, et remuant tant soit peu le bout de la plume d'une certaine manière, vous tracez des lettres qui font imaginer aux lecteurs des combats, des tempêtes ou des furies, et qui excitent en eux des sentimens d'indignation ou de tristesse; mais que cette même plume soit remuée d'une manière un peu différente, l'âme recevra aussitôt des pensées de paix, de repos, de douceur, et des passions d'amour et de joie. Peut-être on dira que ces pensées, ces passions ne sont point produites immédiatement dans l'âme par les paroles et par l'écriture, qui ne peuvent tout au plus que donner de simples conceptions des lettres et des sons, à l'occasion desquels l'âme se retrace elle-même les images signifiées; mais que dira-t-on de la douleur et du chatouillement? Une épée frappe

notre corps, coupe un de nos membres; de cela seul suit une douleur qui n'est pas moins différente du mouvement du glaive ou de celui de la partie blessée de notre corps, que le sont les idées que nous avons des couleurs, des sons, des odeurs ou des goûts. D'où l'on peut établir que notre âme est de telle nature, que les seuls mouvemens d'un corps peuvent exciter en elle tous les sentimens, puisque nous voyons qu'elle éprouve le sentiment de la douleur, par le seul mouvement d'un corps étranger sur quelque partie de notre corps (1).

39. En outre, il n'existe point, entre les nerfs, une différence qui doive nous faire juger que les uns apportent au cerveau quelque chose que les autres n'y apportent pas, ni aussi qu'ils y apportent aucune autre chose que les diverses manières dont ils sont mus. L'expérience nous montre quelquefois comme produits par le mouvement seul, non seulement les sentimens de chatouillement ou de douleur, mais encore ceux des sons, de la lumière et des couleurs. Si nous recevons un coup assez fort sur l'œil, il suffit qu'il se soit opéré un ébranlement dans la rétine, pour nous faire voir mille étincelles, qui cependant n'ont

(1) On peut trouver dans tout ce qui précède quelques traces du système des causes occasionnelles attribué à Descartes. Nous avons réuni à l'*Appendice* plusieurs fragmens relatifs à cette intéressante matière.

point d'existence hors de notre œil; de plus, lorsqu'on se bouche les oreilles, on entend un certain bourdonnement sourd, qui n'est autre que l'agitation de l'air renfermé dans la cavité du tympan. Enfin, nous pouvons souvent remarquer que la chaleur, la dureté, la pesanteur, et les autres qualités sensibles, en tant qu'elles sont dans les corps qualifiés durs, pesans, et non seulement ces qualités, mais encore les formes de ces corps qui sont purement matérielles, comme, par exemple, la forme du feu, sont produites par le mouvement de certains corps étrangers, et qu'elles réagissent elles-mêmes sur d'autres corps, et les ébranlent à leur tour. Nous comprenons très-bien comment le mouvement d'un corps peut causer celui d'un autre et en déterminer la direction d'après sa grandeur, sa figure et la situation de ses parties, mais nous ne concevons point que ces mêmes propriétés, la grandeur, la figure, le mouvement, puissent produire des faits d'une nature entièrement opposée à la leur, par exemple, ces qualités réelles et ces formes substantielles, dont la plupart des philosophes ont supposé l'existence dans ces corps; et l'on ne comprend pas plus comment ces formes ou qualités, étant dans les corps, ont la force d'en mouvoir d'autres. Cela établi, puisque nous reconnoissons, comme une loi de notre nature, que tous les mouvemens des corps suffisent pour

causer à notre âme toutes les sensations possibles, et qu'il nous est démontré par l'expérience que la plupart de nos sentimens sont réellement causés par de tels mouvemens; de plus, puisque rien ne nous porte à penser qu'aucune autre chose que les mouvemens passe jamais des organes des sens jusqu'au cerveau; nous avons donc lieu de conclure que tout ce qui tombe sous nos sens dans les objets extérieurs, lumière, couleur, son, saveur, chaud et froid, et toutes les qualités tactiles, et toutes celles que l'on croit entendre sous le nom de formes substantielles, que tout cela, dis-je, se réduit à ces quatre principes de choses : figure, situation, grandeur et mouvement des parties, qui sont disposées dans les objets de manière à ébranler nos nerfs et à produire sur l'âme tant d'effets différens.

40. Pour nous résumer, je crois n'avoir omis dans ce traité l'explication d'aucun des phénomènes de la nature. En effet, on ne doit appeler phénomène que ce que nous apercevons par l'entremise des sens; or, à l'exception de la grandeur, de la figure et du mouvement, tout ce qui, hors de nous, est sujet à la perception des sens, se réduit aux propriétés suivantes : la lumière, la couleur, l'odeur, la saveur, le son, et les qualités tactiles, que nous avons démontré n'exister dans les objets qu'en tant qu'elles sont les diverses dispositions des corps, dans leur gran-

deur, dans leur figure, dans leurs mouvemens.

41. Je désire faire observer aussi qu'en tâchant d'expliquer la nature de toutes les choses matérielles, je n'ai admis aucun principe qui n'ait été reconnu par Aristote, avec les philosophes de tous les siècles : cette philosophie n'est donc pas nouvelle; elle est tout-à-fait ancienne et vulgaire. En effet, je n'ai considéré que le mouvement, la figure, la grandeur de chaque partie de la matière ; or, personne n'a jamais douté qu'il existe des corps dans le monde, doués de grandeur, de figure, qui se meuvent diversement, suivant les manières dont ils se rencontrent, qui se divisent même, et changent de forme et de figure ; nous en faisons une expérience journalière, non pas à l'aide d'un seul sens, mais par l'entremise de plusieurs, comme le tact, la vue, l'ouïe ; l'imagination et l'intelligence concourent pour en former des idées très-distinctes. La même chose ne peut pas se dire des autres qualités qui tombent sous nos sens, les couleurs, les odeurs, les sons ; chacune de ces qualités ne touche qu'un seul de nos sens, n'imprime dans l'imagination qu'une idée très-confuse, enfin ne fait point connoître sa nature à notre entendement.

42. On objectera peut-être que je considère dans chaque corps des parties si petites, qu'elles ne sont point appréciables à nos sens, et je sais bien que cette doctrine ne sera point approuvée

de ceux qui font de leurs sens la mesure de tout ce qu'il est possible de connaître; mais l'on fait grand tort, ce me semble, au raisonnement humain, de ne vouloir pas qu'il aille plus loin que les yeux, et personne ne peut douter qu'il n'existe dans la nature des corps si petits qu'ils ne peuvent être aperçus par aucun de nos sens; on n'en peut douter, pourvu que l'on considère quelles sont ces parties matérielles qui s'ajoutent sans interruption à certains corps dont la nature est de s'augmenter peu à peu, et aussi quelles sont les parties qui sont ôtées aux corps dont la nature est aussi de diminuer. Par exemple, on voit tous les jours croître une plante, et l'on ne concevra jamais le mystère de cet accroissement, à moins de concevoir que quelque corps est ajouté à cette plante; et pourtant, qui a jamais pu, par la seule entremise des sens, remarquer quels sont ces corpuscules que chaque moment ajoute à chaque partie d'une plante qui croît? Les philosophes qui admettent que les parties de la quantité sont divisibles à l'infini, doivent avouer que la division doit rendre ces parties si petites, qu'elles cessent d'être sensibles. La cause qui nous empêche de sentir les corps extrêmement petits est évidente; en effet, les objets ne sont aperçus par l'âme, qu'autant qu'ils opèrent un mouvement dans les nerfs, organes de nos sens; mais s'il y a des corps d'une si extrême petitesse,

qu'ils ne puissent causer aucun ébranlement sur les filets de ces nerfs, aucune impression ne sera communiquée à l'âme. Ainsi, pour peu que l'on veuille user de sa raison, on trouvera sans doute bien plus expédient de juger de ce qui arrive en ces corpuscules que leur petitesse dérobe à nos sens, par analogie avec ce que les sens nous font connoître au sujet d'autres corps plus grands, que d'inventer je ne sais quelle autre explication, comme la matière première, les formes substantielles, et toutes ces prétendues qualités qui n'ont aucun rapport avec les faits et avec l'expérience.

43. On objectera encore : Démocrite avoit imaginé un semblable système d'atomes ou de petits corps essentiellement divers de forme, de grandeur et de mouvement, et qui, par leurs mélanges divers, ont composé tous les corps sensibles ; cependant, la philosophie de Démocrite est généralement rejetée. Je réponds que cette doctrine n'a été rejetée de personne, parce qu'elle reconnoît l'existence de corps non perceptibles, doués de grandeur, de figure et de mouvemens divers. J'ai assez montré qu'il n'y a pas là d'erreur ; mais elle a été rejetée, premièrement parce qu'elle suppose les atomes indivisibles, ce que je n'admets point, et de plus, des atomes errans dans le vide ; or, je crois avoir démontré qu'il n'est pas possible qu'il y ait du vide. Démocrite attribuait de la pesanteur à ces corpuscules ; or,

je nie l'existence de la pesanteur dans les corps, pris individuellement; je ne la regarde que comme le résultat des rapports, soit de position, soit de mouvement, que plusieurs corps ont les uns avec les autres. Enfin, on a dû rejeter cette philosophie, parce qu'elle n'explique point en détail comment toutes choses auroient été formées par la fortuite rencontre de ces atomes, ou si elle l'expliquoit de quelques-unes, ses explications étoient particulières et incohérentes. Telle étoit la doctrine de Démocrite, autant, du moins, qu'on en peut juger sur les notions que l'antiquité nous en a transmises. Pour ce qui me regarde, les raisons que j'ai exposées dans ce traité, sont-elles assez enchaînées et coordonnées entre elles? je le laisse à décider à ceux qui les liront.

44. Je prévois une dernière objection. J'ai déterminé les figures, les mouvemens de particules, que je reconnois être hors de la portée des sens; elles sont invisibles : il est certain que je n'ai jamais pu les apercevoir; comment suis-je donc admis à parler de leur nature? Je réponds que j'ai premièrement considéré, en général, tous les principes simples et primitifs, dont la nature a mis dans notre âme des notions claires et distinctes, et j'ai examiné les principales différences qui peuvent se trouver entre les grandeurs, les figures et les positions des corps que leur seule petitesse rend insensibles, et cherché quels effets

sensibles peuvent être produits par leur concours réciproque. Puis, lorsque j'ai remarqué dans les corps perceptibles des effets semblables, j'ai pensé que les mêmes effets avoient dû être produits par les mêmes causes; et je l'ai cru d'une manière infaillible, quand je n'ai pu trouver d'autres causes de leur production. J'ai été conduit à ce résultat par la considération des ouvrages de l'industrie humaine. En effet, j'ai vu qu'entre les effets de la nature et ceux des mécaniques inventées par les hommes, l'essentielle différence consiste en ce que les ressorts des instrumens fabriqués sont toujours assez grands pour être saisis et maniés par ceux qui sont chargés de les faire mouvoir, tandis que les ressorts qui déterminent les effets naturels sont ordinairement trop petits pour tomber sous l'exercice de nos sens; et il est certain que toutes les règles de la mécanique tiennent aussi d'une part à la physique, en sorte que tout ce qui est artificiel est en même temps naturel. Par exemple, il n'est pas moins naturel à une montre de marquer les heures par le moyen des roues dont elle est composée, qu'à un arbre de porter des fruits. C'est pourquoi, ainsi qu'un horloger, par la seule inspection de quelques parties d'une montre qu'il n'a point faite, juge ce que sont toutes les autres qu'il ne voit pas, de même, après avoir considéré attentivement les parties

bles, les effets sensibles des corps naturels, tâché de connoître quelles doivent être les res parties qui ne peuvent pas tomber sous sens.

15. On répliquera peut-être encore que, pour r découvert des causes qui paroissent expli- r tous les effets naturels, on ne doit pas en clure que tous ces effets soient réellement duits par elles. Un horloger habile peut faire x montres qui marqueront également les tures, et qui, semblables à l'extérieur, différeront caucoup dans la composition des roues. Ainsi ternel auteur de l'univers a pu créer tout ce e nous voyons par une infinité de moyens, et peut également tout gouverner, sans qu'il soit sible à l'esprit humain de connoître les se- ts de sa puissance. J'admets, sans aucune dif- ulté, ces observations; mais je croirai avoir ez fait, si les causes que j'ai expliquées sont les qu'elles puissent rendre compte de tous les énomènes de la nature. J'ajoute que, pour usage de la vie, ces causes, ainsi imaginées, sont aussi utiles que celles que l'on connoissoit par l'expérience. C'est là tout ce qu'Aristote a prétendu expliquer; on ne peut le révoquer en doute, pourvu qu'on lise ce que ce philosophe a écrit au septième chapitre des Météores : *Quant aux choses qui ne sont pas évidentes pour les sens, je croirai les avoir démontrées de manière à satisfaire*

tout esprit raisonnable, si j'ai seulement convaincu qu'elles peuvent être telles que je les explique.

46. Néanmoins, pour ne point faire de tort à la vérité en diminuant sa certitude, nous distinguerons deux sortes de certitude; l'une, appelée morale, est suffisante pour régler les mœurs, pour servir à l'usage et à la conduite de la vie, bien que les vérités qu'elle établit puissent, absolument parlant, ne pas être des vérités. Telle est la conviction où nous sommes que Rome est une ville d'Italie, quoique nous ne soyons jamais allés à Rome, et qu'il ne soit pas impossible que nous ayons été trompés par ceux qui nous l'ont appris.

47. L'autre sorte de certitude est lorsque nous reconnoissons l'impossibilité qu'une chose *soit* autre que nous la jugeons. Elle est fondée sur le principe métaphysique que Dieu, étant la source de toute bonté et de toute vérité, ne peut avoir assujéti ses créatures à un état d'erreur invincible. Dieu nous a donné une faculté de distinguer le vrai d'avec le faux, faculté qui ne nous trompe pas lorsque nous en usons bien, et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie. Telle est la certitude des axiomes mathématiques : comme deux et deux font quatre, un carré ne peut avoir plus ou moins de quatre côtés. Elle s'étend aussi à la connoissance que

nous avons qu'il existe des corps, puis à toutes les choses qui peuvent être démontrées au sujet de ces corps, d'après les principes mathématiques, et d'autres aussi évidens, comme on le jugera peut-être des principes exposés dans ce traité. Je crois que l'on reconnoîtra, dans la plupart des propositions de cet ouvrage, l'une ou l'autre des deux certitudes morale et métaphysique dont je viens d'établir le caractère.

48. Au reste, convaincu de ma foiblesse, je ne veux rien affirmer; je soumets toutes mes opinions au jugement d'hommes plus éclairés, *ainsi* qu'à l'autorité de l'église catholique; et je désire que le lecteur examine cet écrit, et n'y ajoute foi qu'autant qu'il y sera déterminé par la force et par l'évidence de la raison.

APPENDICE.

1re Part. § 1. *Système cartésien. — Doute, idées claires, premières notions de l'intelligence.*

Il me semble que la seule manière d'éviter toute erreur, est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés : la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle impression des sens : principes accoutumés, vraisemblances, je ne veux rien croire s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain; je veux que ce soit la seule évidence et l'entière certitude des choses qui me forcent à y acquiescer; faute de quoi, je les laisserai au nombre des douteuses.

Cette règle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici apercevoir autour de moi. Peut-être ne sont-ils que des illusions. J'ai toujours reconnu qu'il y a un temps toutes les nuits où je crois voir ce que je ne vois point, et où je crois toucher ce que je ne touche pas; j'ai appelé ce temps le temps du sommeil, mais qui m'a dit que je ne suis pas toujours endormi, et que toutes mes perceptions ne sont pas des songes?

Si le sommeil, dans un certain degré, peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne peut me découvrir l'illusion? Quelle différence suppose-t-on entre un homme qui dort, et un

homme que la fièvre met dans le délire? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures, ensuite il s'éveille, et le réveil lui montre la fausseté de ses songes. Celui qui est en délire fait des espèces de songes pendant plusieurs jours; la guérison est pour lui ce que le réveil est pour l'autre: il n'aperçoit ses erreurs qu'après la fin de sa maladie. Voilà une illusion plus longue, mais qui a pourtant ses bornes, et qu'on découvre après qu'on n'y est plus. Il y a d'autres illusions encore plus longues, et qui durent même toute la vie. Un insensé qui est incurable passera sa vie à croire voir ce qui n'est point devant ses yeux; jamais il ne s'apercevra de son illusion: c'est un songe de toute la vie, qu'on *fait* les yeux ouverts et sans être endormi. Comment pourrai-je m'assurer que je ne suis point dans ce cas? Celui qui y est ne croit pas y être; il se croit aussi sûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir ce qu'il me semble que je vois; mais quoi! je n'en saurois pourtant douter dans la pratique: il est vrai; mais cet insensé, dans la pratique, ne peut non plus que moi douter de tout ce qu'il s'imagine voir et qu'il ne voit pas. Cette persuasion, inévitable dans la pratique, n'est donc point une preuve. Peut-être n'est-elle en moi, non plus que dans cet insensé, qu'une misère de ma condition et un entraînement invincible dans l'erreur. Quoique celui qui songe ne puisse s'empêcher de croire ce que ses songes lui représentent, il ne s'ensuit pas que ses songes soient vrais. Quoiqu'un insensé ne puisse s'empêcher de se croire roi, et de penser qu'il voit ce qu'il ne voit point, il ne s'ensuit pas que sa royauté et tous les autres objets de son extravagance soient véritables. Peut-être que dans le moment de ce que j'appelle la mort, j'éprouverai une espèce de réveil qui me détrompera de tous les songes grossiers de cette vie, comme le réveil du matin me détrompe des songes de la nuit, ou comme la guérison d'un fou le désabuse des erreurs dont il a été le jouet pendant sa folie.

Une autre chose est peut-être encore possible, qui est que l'illusion, que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, soit encore plus longue et plus constante dans l'homme qui ne dort point ni n'extravague. Peut-être que, dans la veille et dans le plus grand sang-froid, je suis le jouet d'une illusion qui ne se dissipera jamais, et que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je? Du moins je veux tâcher de me préserver de l'illusion, en doutant un moment de tout. Est-ce un état sérieux et possible? Ne seroit-ce point une folie pire que l'illusion même que je veux tâcher d'éviter? Il ne peut point y avoir de folie à n'assurer pas ce qu'on ne trouve point entièrement assuré. Si la pratique m'entraîne à supposer les choses dont je n'ai point de preuves évidentes, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours insensiblement, et qui se prend toujours, pour se retenir, aux branches des arbres plantés sur le rivage. Un homme fort se fait violence pour vaincre le sommeil; mais le sommeil le surprend toujours, et aussitôt qu'il dort, sa raison disparoît. Il rêve, il fait des songes ridicules; dès qu'il s'éveille, il aperçoit son erreur et l'illusion de ses songes, dans lesquels néanmoins il retombe au bout de trois minutes. C'est peut-être ainsi que je suis entre la veille et le sommeil, entre un doute philosophique, qui seul est raisonnable, et le songe trompeur de la vie commune.

Pour me défendre de cette illusion, au moins je tâcherai de temps en temps de me reprendre à ma règle immuable de n'admettre que ce qui est certain. Dans ce moment de retour au-dedans de moi-même, je désavouerai tous mes jugemens précipités, je me remettrai en suspens, et je me défierai autant de moi que de tout ce qu'il me semble qui m'environne.

Voilà ce qu'il faut faire si je veux suivre la raison. Elle ne doit croire que ce qui est certain; elle ne doit douter que de ce qui est douteux. Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible, par pure raison, pour me montrer la

certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraie; il me jette, au-dedans de moi, dans une solitude profonde, et pleine d'horreur; il me gêne, il me tient comme en l'air: il ne sauroit durer, j'en conviens, mais il est raisonnable pour un moment. Ma pente à supposer les choses dont je n'ai point de preuves est semblable au goût des enfans pour les fables et les métamorphoses. On aime mieux supposer le mensonge que de se tenir dans cette violente suspension, pour ne se rendre qu'à la seule vérité exactement démontrée.

O raison! où me jetez-vous? où suis-je? que suis-je? tout m'échappe; je ne puis me défendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la vérité qui me fuit. Jusques à quand serai-je dans le doute, qui est une espèce de tourment? O abîmes de ténèbres qui m'épouvantent? ne croirai-je jamais rien? croirai-je sans être assuré? qui me tirera de ce trouble?

Il me vient une pensée que je dois examiner. S'il y a un être de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon et véritable? Pourroit-il l'être s'il me trompoit, et s'il ne m'avoit mis au monde que pour une illusion perpétuelle? Mais qui m'a dit qu'un être puissant, malin et trompeur, ne m'ait point formé? Qui est-ce qui m'a dit que je n'ai point été formé par le hasard dans un état qui porte l'illusion par lui-même? De plus, comment sais-je si je ne suis pas moi-même la cause volontaire de mon illusion? Pour éviter l'erreur, je suspendrai mon jugement, et je demeurerai un moment dans le doute universel. C'est en voulant juger que je m'expose à me tromper moi-même. Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toujours dans le doute! peut-être que j'abuse de ma raison, que je passe au-delà des bornes qui me sont marquées, et que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger! Je ne jugerai donc plus; mais j'examinerai toutes choses en me dé-

fiant de moi-même et de celui qui m'a formé, supposé que j'aie été formé par un être supérieur à moi.

Dans cette incertitude, que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court : j'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne sauroit douter ; et quand même je me tromperois, il s'ensuivroit, par mon erreur même, que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Douter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne sauroit faire tout cela s'il n'étoit rien.

Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne sauroit penser ? Je me réponds aussitôt à moi-même : c'est que, qui dit néant, exclut sans réserve toute propriété, toute action, toute manière d'être, et par conséquent la pensée ; car la pensée est une manière d'être et d'agir : cela me paroît clair. Mais peut-être que je me contente trop aisément ; allons donc encore plus loin, et voyons précisément pourquoi cela me paroît clair.

Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connoissance que j'ai du néant, et sur celle que j'ai de la pensée. Je connois clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, et n'a jamais rien ; d'un autre côté, je connois clairement que penser, c'est agir, c'est faire, c'est avoir quelque chose ; je connois donc clairement que la pensée actuelle ne peut convenir au néant. C'est l'idée claire de la pensée qui me découvre l'incompatibilité qui est entre le néant et elle, parce qu'elle est une manière d'être ; d'où il s'ensuit que, quand j'ai une idée claire d'une chose, il ne dépend plus de moi d'aller contre l'évidence de cette idée. L'exemple sur lequel je suis le montre invinciblement. Quelque violence que je me fasse, je ne puis parvenir à douter si ce qui pense en moi existe ; il n'est donc question que d'avoir des idées bien claires comme celles que j'ai de la pensée ; en les consultant, on sera toujours déterminé à

nier de la chose ce que son idée en exclut, et à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme clairement.

Mais je parle d'idée, et je ne sais ce que c'est. C'est quelque chose que je ne puis encore bien démêler. C'est une lumière qui est en moi, qui n'est point moi-même, qui me corrige, qui me redresse, qui m'empêche de me tromper, qui m'entraîne par son évidence, qui me frappe par sa lumière. C'est une règle qui est au-dedans de moi, de laquelle je ne puis juger, et par laquelle, au contraire, il faut que je juge de tout si je veux juger. C'est une règle qui me force même à juger, comme il paroît par l'exemple de ce que j'examine maintenant; car il m'est impossible de m'abstenir de juger que je suis, puisque je pense; la clarté de l'idée que j'ai de la nécessité de l'existence de ce qui pense, me met dans une absolue impuissance de douter si je suis.

Ma règle de ne juger jamais pour ne me tromper pas, ne peut donc me servir que dans les choses où je n'ai point d'idée claire; mais pour celles où j'ai une idée entièrement claire, cette clarté me force à juger malgré moi: je ne suis plus libre d'hésiter. Quand même cette clarté d'idée ne seroit qu'une illusion, il faut que je me livre à elle. Je pousse le doute aussi loin que je puis, mais je ne puis le pousser jusqu'à contredire mes idées claires. Qu'un autre encore plus incrédule et plus défiant que moi le pousse plus loin, je l'en défie; je le défie de douter sérieusement de son existence; pour en douter, il faudroit qu'il crût qu'on peut penser et n'être rien. La raison n'a que ses idées; elle n'a point en elle de quoi les combattre; il faudroit qu'elle sortît d'elle-même, et qu'elle se tournât contre elle-même, pour se contredire. Quand même elle ne trouveroit point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent. Il est vrai, encore une fois, qu'elle peut douter de ce que ses idées lui proposent comme douteux. Ce doute, bien loin de combattre les idées, est au contraire

une manière très-exacte de les suivre et de s'y soumettre; mais pour les choses qu'elles représentent clairement, on ne peut s'empêcher ni de les concevoir clairement, nide les croire avec certitude.

Je conclus donc trois choses sur l'idée claire que j'ai de mon existence, par ma pensée. La première est que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entièrement claire; la seconde, que quand même nos idées seroient trompeuses, elles nous entraîneroient invinciblement toutes les fois qu'elles auroient cette clarté parfaite; la troisième, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires. Ce seroît douter sans savoir pourquoi, et ce doute n'auroit rien de vraisemblable; car toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos idées, ne consiste qu'à les consulter comme une règle supérieure et immuable. Je sais bien que ceux qui se plaisent à douter confondront toujours les idées entièrement claires avec celles qui ne le sont pas, et qu'ils se serviront d'exemples de certaines choses dont les idées sont obscures et laissent une entière liberté d'opinions, pour combattre la certitude des idées claires, sur lesquelles on n'est point libre de douter; mais je les convaincrai toujours par leur propre expérience, s'ils sont de bonne foi. Pendant qu'ils douteront de tout, je les défie de douter si ce qui doute en eux est un néant. Si la croyance que je suis, parce que je doute, est une erreur, non seulement c'est une erreur sans remède, mais encore une erreur de laquelle la raison n'a aucun prétexte de se défier.

Ce qui résulte de tout ceci, c'est qu'il faut bien se garder de prendre une idée obscure pour une idée claire, ce qui fait la précipitation des jugemens et l'erreur; mais aussi, qu'on ne doit et qu'on ne peut jamais sérieusement hésiter sur les choses que nos idées renferment clairement.....

En résumé, tous mes soins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement plusieurs véri-

tés. La première est que je pense quand je doute ; la seconde, que je suis un être pensant, c'est-à-dire dont la nature est de penser, car je ne connois encore que cela de moi. La troisième, d'où les deux autres premières dépendent, est qu'une même chose ne peut tout ensemble exister et n'exister pas ; la quatrième, que ma raison ne consiste que dans mes idées claires, et qu'ainsi je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose ; autrement, je ne pourrois conclure que je suis puisque je pense. Ce raisonnement n'a de force que parce que l'existence est clairement renfermée dans l'idée de la pensée. Penser est une action et une manière d'être ; *donc* il est évident, par cet exemple, qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans son idée.... Hésiter encore là-dessus, ce n'est plus exactitude et force d'esprit pour douter de ce qui est douteux ; c'est légèreté et irrésolution ; c'est inconstance d'un esprit flottant qui ne sait rien saisir par un jugement ferme, qui n'embrasse ni ne suit rien, à qui la vérité connue échappe, et qui se laisse ébranler contre ses plus parfaites convictions par toutes sortes de pensées vagues.

(FÉNÉL. *Exist. de Dieu*, liv. II, chap. Ier.)

Ire PART. § 3. *Comment l'on doit entendre le doute cartésien appliqué à l'existence de Dieu* (1).

Est-il jamais permis de douter de Dieu ? c'est-à-dire, peut-on naturellement douter de l'existence de Dieu ? Sur quoi, je réponds qu'il faut distinguer ce qui, dans un doute, appartient à l'entendement, d'avec ce qui appartient à la volonté : car, pour ce qui est de l'entendement, on ne doit

(1) Comme une grande partie des lettres de Descartes a été écrite en français, je n'ai pas cru devoir altérer les formes du langage de ce philosophe, quoique un peu vieillies, et j'ai transcrit ces fragmens tels qu'ils se trouvent dans l'édition in-4° publiée par Clerselier.

pas demander si quelque chose lui est permise ou non, parce que ce n'est point une faculté élective, mais seulement s'il le peut; et il est certain qu'il y en a plusieurs de qui l'entendement peut douter de Dieu, et de ce nombre sont ceux qui ne peuvent démontrer évidemment son existence, quoique néanmoins ils aient une vraie foi; car la foi appartient à la volonté, laquelle étant mise à part, le fidèle peut examiner par raison naturelle s'il y a un Dieu, et ainsi douter de Dieu. Pour ce qui est de la volonté, il faut aussi distinguer entre le doute qui regarde la fin et celui qui regarde les moyens; car si quelqu'un se propose pour but de douter de Dieu, afin de persister dans ce doute, il pèche grièvement, de vouloir demeurer incertain sur une chose de telle importance : mais si quelqu'un se propose ce doute comme un moyen pour parvenir à une connoissance plus claire de la vérité, il fait une chose tout-à-fait pieuse et honnête, parce que personne ne peut vouloir la fin qu'il ne veuille aussi les moyens; et dans la sainte écriture même, les hommes sont souvent invités à tâcher d'acquérir la connoissance de Dieu par la raison naturelle. Et celui-là aussi ne fait pas mal qui, pour la même fin, ôte pour un temps de son esprit toute la connoissance qu'il peut avoir de la divinité : car nous ne sommes pas toujours obligés de songer que Dieu existe, autrement il ne nous seroit jamais permis de dormir ou de faire quelque autre chose, car alors nous mettons à part, pour ce temps-là, la connoissance que nous pouvons avoir de la divinité.

(Descartes, lett. 10, tom. II, pag. 54.)

1re Part. § 5. *Cette phrase de Descartes*, je pense, donc je suis, *n'est point un raisonnement, mais simplement une connoissance intuitive.*

Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de

cette proposition, *je pense, donc je suis?* Or, cette connoissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent, la manie, et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de votre âme à recevoir de Dieu une connoissance intuitive.

(DESCARTES, lett. 124, tom. III, pag. 639.)

1re PART. § 7. *Examen de cet autre axiome*, je respire, donc je suis, *et comment il se rapporte à l'axiome cartésien.*

Lorsqu'on dit *je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudroit auparavant avoir prouvé qu'on respire, et cela est impossible, à moins qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais, si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte que dans le cas même où cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût si on n'existoit, on conclut fort bien, à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence, et que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons. Et dire je respire, donc je suis, c'est de même que si l'on disoit je pense, donc je suis : et si l'on y prend garde, on trouvera que toutes les autres propositions dont nous pouvons ainsi conclure notre existence, reviennent à cela même; en sorte que, par elles, on ne prouve pas l'existence du corps, c'est-à-dire, celle d'une nature qui occupe de l'espace, mais seulement celle de l'âme, c'est-à-dire d'une nature qui pense.

(DESCARTES, lett. 2, tom. II, pag. 7.)

1re PART. § 8. *Distinction des deux substances.*

Je suppose d'abord qu'on sache bien distinguer l'âme du corps, par les attributs positifs, et par les propriétés qui conviennent à ces deux substances. Le corps n'est que l'étendue en longueur, largeur et profondeur; et toutes ces propriétés ne consistent que dans le mouvement et le repos, et dans une infinité de figures différentes : car il est clair 1° que l'idée de l'étendue représente une substance, puisqu'on peut penser à l'étendue sans penser à autre chose; 2° et cette idée ne peut représenter que des rapports de distance, ou successifs ou permanens, c'est-à-dire des mouvemens ou des figures, car on ne peut voir dans l'étendue que ce qu'elle renferme. Qu'on suppose de l'étendue divisée en telles parties qu'on voudra imaginer, en repos ou en mouvement les unes auprès des autres, on concevra clairement les rapports qui seront entre ces parties; mais on ne concevra jamais que ces rapports soient de la joie, du plaisir, de la douleur, de la chaleur, de la saveur, de la couleur, ni aucune des autres qualités sensibles, quoiqu'on sente ces qualités lorsqu'il arrive à notre corps quelque changement. Je sens, par exemple, de la douleur lorsqu'une épine me pique le doigt; mais le trou qu'elle y fait n'est pas la douleur. Le trou est dans le doigt, on le conçoit vivement, et la douleur est dans l'âme, car elle la sent vivement, elle en est modifiée fort désagréablement. Il ne faut donc attribuer aux corps que les propriétés que je viens de dire. L'âme, au contraire, c'est moi, qui pense, qui sens, qui veux; c'est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai le sentiment intérieur, et qui ne peuvent subsister que dans l'âme qui les sent. Ainsi, il ne faut attribuer à l'âme aucune propriété différente de ses diverses pensées. Je suppose donc que l'on sache bien distinguer l'âme du corps.

(MALEBR., *Rech. de la vérité*, t. I, chap. 10, p. 110.)

1re PART. § 9. *Caractère et définition de la pensée.*

J'ai tâché d'ôter l'ambiguité qui se trouve dans ce mot de pensée, dans les articles 63 et 64 de la première partie des Principes; car, comme l'extension qui constitue la nature du corps diffère beaucoup des diverses figures ou manières d'extension qu'elle prend, ainsi la pensée ou la nature qui pense, dans laquelle je crois que consiste la nature de l'esprit humain, est bien différente de tel ou tel acte de penser en particulier; et l'esprit peut bien lui-même être la cause de ce qu'il exerce tels ou tels actes de penser, mais non pas de ce qu'il est une chose qui pense; tout de même qu'il dépend de la flamme, comme d'une cause efficiente, de ce qu'elle s'élève d'un côté ou d'un autre, mais non pas de ce qu'elle est une chose étendue. Par la pensée, donc, je n'entends point quelque chose d'universel, qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes; ainsi que l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures.

(DESCARTES, lett. 6, tom. II, pag. 30.)

IIe PART. § 11. *Les hommes, connoissant mieux leur corps que leur âme, se sont accoutumés à croire l'âme matérielle.*

L'esprit et le corps, la substance qui pense et celle qui est étendue, sont deux genres d'être tout-à-fait différens et entièrement opposés; ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plupart des hommes, faisant peu d'attention aux propriétés de la pensée, et étant continuellement touchés par les corps, ont regardé l'âme et le corps comme une seule et même chose; ils ont imaginé de la ressemblance entre deux choses si différentes; ils ont voulu que l'âme fût matérielle, c'est-à-dire étendue dans tout le

corps, et figurée comme le corps; ils ont attribué à l'esprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

De plus, les hommes sentant du plaisir, de la douleur, des odeurs, des saveurs, et leur corps leur étant plus présent que leur âme même, c'est-à-dire s'imaginant facilement leur corps et ne pouvant imaginer leur âme, ils lui ont attribué les facultés de sentir, d'imaginer, et quelquefois même celle de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'âme.

(MALEBRANCHE, tom. II, chap. 10, pag. 127.)

1re PART. § 14. *La preuve de l'existence de Dieu, par l'idée qui est en nous, n'est point une pétition de principe.*

Par quelle induction l'auteur de la lettre a-t-il pu tirer de mes *écrits* que l'idée de Dieu se doit exprimer par cette proposition : Dieu existe, pour conclure, comme il l'a fait, que la principale raison dont je me sers pour prouver son existence, n'est rien autre chose qu'une pétition de principe? Il faut qu'il ait vu bien clair, pour y voir ce que je n'ai jamais eu intention d'y mettre, et ce qui ne m'étoit jamais venu en la pensée avant que j'aie vu sa lettre. J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un être souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a; et il est vrai que la simple considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connoissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu, ou d'un être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition : Dieu existe; et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre.

(DESCARTES, lett. 123, tom. III, pag. 635.)

1re PART. § 17. *Nature de l'infini; il se distingue de l'indéfini; preuve de l'existence de Dieu, par l'idée de l'infini qui est en nous.*

J'ai en moi l'idée de l'infini et d'une infinie perfection. Il est vrai que je ne saurois épuiser l'infini ni le comprendre, c'est-à-dire le connoître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner, car j'ai déjà reconnu que mon intelligence est finie; par conséquent elle ne sauroit égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini; je discerne très-nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas; je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative; car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes, que je me représente l'infini; qui dit borne, dit une négation toute simple; au contraire, qui nie cette négation, affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paroisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire non fini, est néanmoins très-positif. C'est le mot de fini, dont le vrai sens est très-négatif; rien n'est si négatif qu'une borne, car qui dit borne, dit négation de toute étendue ultérieure.

Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de fini comme étant négatif; par conséquent, celui d'infini est très-positif: la négation redoublée vaut une affirmation. D'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, et la suprême affirmation: donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paroisse négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif, qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là. Donnez-moi une chose finie, aussi prodigieuse

qu'il vous plaira ; faites en sorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination, elle demeure toujours finie à mon esprit ; j'en conçois la borne, lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est ; et, loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable.

Que, si on me vient parler d'indéfini comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je répondrai que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination sans échapper à l'esprit. Mais enfin, tout ce qui n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler.

Non seulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie. Parfait et bon, c'est la même chose. La bonté et l'être sont encore la même chose. Être infiniment bon et parfait c'est être infiniment. Il est certain que e connois un être infini et infiniment parfait ; je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, et je ne me laisserois non plus éblouir à une perfection indéfinie qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, et je ne me trompe point en le disant, que je porte toujours au dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie.

Où l'ai-je prise cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'accable, qui me fait disparoître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent? D'où vient-elle? où l'ai-je prise? dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner ; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donne-

roit? Il est manifeste, d'ailleurs, que je n'ai pu me la donner moi-même; car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelqu'idée. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel, hors de moi, ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'infini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer. Encore une fois, d'où me vient-elle cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paroît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi; je ne l'y ai pas mise, je l'y ai trouvée; et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y étoit avant que la cherchasse. Elle y demeure invariable, lors même que je n'y pense pas et que je pense à autre chose. Je la retrouve toutes les fois que je la cherche, et elle se présente souvent, quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi, c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle, elle me corrige, elle redresse mes jugemens; et, quoique je l'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle; c'est elle qui me juge et qui me corrige.

Si ce que j'aperçois est l'infini présent à mon esprit, cet être infiniment parfait existe donc? Si, au contraire, ce n'est qu'une représentation de l'infini qui l'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, et n'en peut pas être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour le représenter et lui ressembler. Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie? Comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs, qui aura fait cette représentation infinie de l'infini, pour

me la donner? Se sera-t-elle faite elle-même? N'auroit-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite? Où en sommes-nous? et quel amas d'extravagances! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'Être infiniment parfait qui se rend présent à mon esprit quand je le conçois.

Je l'avois déjà trouvé, lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne suis point cet être, parce que je suis infiniment au-dessous de l'infinie perfection; j'ai reconnu qu'il est hors de moi, et que je suis par lui. Maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant comprendre une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car, quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point; sa borne fait aussitôt que je la rejette; et je lui dis dans mon cœur: Vous n'êtes point mon Dieu; vous n'êtes point infiniment parfait; vous n'êtes point par vous-même; quelque perfection que vous ayez, il y a un point et une mesure au-delà de laquelle vous n'avez plus rien et vous n'êtes plus rien. Il n'en est pas de même de mon Dieu, qui est tout; il est, et il ne cesse pas d'être; il est, et il n'y a pour lui ni degré, ni mesure; il est, et rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois; et, puisque je le conçois, il est; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vu, ne peut être que par lui; mais ce qui est étonnant et incompréhensible, c'est que moi, foible, borné, défectueux, je puis le concevoir; il faut qu'il soit non seulement l'objet de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser, comme il est la cause qui me fait être, et qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini.

(FÉNÉL., *Exist. de Dieu*, 2e part., chap. 1er.)

1re Part. § 26. *L'étendue du monde est indéfinie; on ne peut affirmer qu'il soit fini ou infini.*

Le cardinal de Cusa, et plusieurs autres docteurs, ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église pour ce sujet. Au contraire, on croit que c'est honorer Dieu que d'élever la grandeur de ses œuvres; et mon opinion est moins difficile à recevoir que la leur, puisque je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable; car, pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connoître telle : ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes. Ainsi, il me semble qu'on ne peut prouver, ni même concevoir, qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé. Car, en examinant la nature de cette matière, je trouve qu'elle ne consiste en autre chose qu'en ce qu'elle a de l'étendue en longueur, largeur et profondeur; de façon que tout ce qui a ces trois dimensions est une partie de cette matière, et il ne peut y avoir aucun espace entièrement vide; c'est-à-dire qui ne contienne aucune matière, parce que nous ne saurions concevoir un tel espace, que nous ne concevions en lui ces trois dimensions, et par conséquent de la matière. Or, en supposant le monde fini, on imagine au-delà de ses bornes quelques espaces qui ont leurs trois dimensions, et aussi qui ne sont pas purement imaginaires, comme les philosophes les nomment; mais qui contiennent en soi de la matière, laquelle, ne pouvant être ailleurs que dans le monde, fait voir que le monde s'étend au-delà des bornes qu'on avoit voulu lui attribuer. N'ayant donc aucune raison pour prouver, et même ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes, je le nomme indéfini. Mais je

ne puis nier pour cela qu'il n'en ait peut être quelques-unes qui sont connues de Dieu, bien qu'elles me soient incompréhensibles : c'est pourquoi je ne dis pas absolument qu'il est infini.

(DESCARTES, lett. 36, tom. I, pag. 121.)

1re PART. § 28. *L'homme n'est pas la cause finale de l'univers.*

C'est une chose qui, de soi, est manifeste, que nous ne pouvons connoître les fins de Dieu, si lui-même ne nous les révèle : et encore qu'il soit vrai en morale, eu égard à nous autres hommes, que toutes choses ont été faites pour la gloire de Dieu, à cause que les hommes sont obligés à louer Dieu pour tous ses ouvrages; et qu'on puisse aussi dire que le soleil a été fait pour nous éclairer, parce que nous expérimentons que le soleil en effet nous éclaire : ce seroit toutefois une chose puérile et absurde d'assurer, en métaphysique, que Dieu, à la manière d'un homme superbe, n'auroit pas eu d'autre fin, en créant le monde, que celle d'être loué par les hommes, et qu'il n'auroit créé le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, à d'autre dessein que d'éclairer l'homme, qui n'en occupe qu'une très-petite partie.

(DESCARTES, lett. 16, tom. II, pag. 135.)

1re PART. § 30. *Idées claires, unique règle de certitude.*

Si quelque chose me paroît certain et évident, c'est que mes idées me le représentent comme tel, et je ne suis plus libre d'en douter. Si, au contraire, quelque chose me paroît faux et absurde, c'est que mes idées y répugnent. En un mot, dans tous mes jugemens, soit que j'affirme ou que je nie, ce sont toujours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc, ou renoncer pour jamais

à toute raison, ce que je ne suis pas libre de faire, ou suivre mes idées claires, sans crainte de me tromper.

(FÉNÉL., *Exist. de Dieu*, liv. II, chap. Ier.)

Ire PART. § 32. *Nature et définition de l'entendement; ce ne sont pas les sens, mais l'entendement qui est sujet à l'erreur.*

L'entendement est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. On lui donne divers noms; en tant qu'il invente et qu'il pénètre, il s'appelle esprit; en tant qu'il juge et qu'il dirige au vrai et au bien, il s'appelle raison et jugement.

Le vrai caractère de l'homme, qui le distingue si fort des autres animaux, c'est d'être capable de raison. Il est porté naturellement à rendre raison de ce qu'il fait. Ainsi, le vrai homme sera celui qui peut rendre bonne raison de sa conduite.

La raison, en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme, qui est le péché, s'appelle conscience.

Quand notre conscience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle syndérèse, ou remords de conscience.

La raison nous est donnée pour nous élever au-dessus des sens et de l'imagination. La raison qui les suit et s'y asservit est une raison corrompue, qui ne mérite plus le nom de raison.

Voilà, en général, ce que c'est que l'entendement; mais nous le concevrons mieux quand nous aurons exactement défini son opération.

Entendre, c'est connoître le vrai et le faux, et discerner l'un d'avec l'autre. Par exemple, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est connoître cette vérité que c'est une figure à trois côtés; ou, parce que ce mot de triangle, pris absolument, est affecté au triangle rectiligne, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est entendre que c'est une figure terminée de trois lignes droites.

Par cette définition, je connois la nature de l'entendement, et sa différence d'avec les sens.

Les sens donnent lieu à la connoissance de la vérité; mais ce n'est pas par eux précisément que je la connois.

Quand je vois les arbres d'une longue allée, quoiqu'ils soient tous à peu près égaux, se diminuer peu à peu à mes yeux, en sorte que la diminution commence dès le second, et se continue à proportion de l'éloignement; quand je vois uni, poli et continu ce qu'un microscope me fait voir rude, inégal et séparé; quand je vois courbe à travers l'eau un bâton que je sais d'ailleurs être droit; quand, emporté dans un bateau par un mouvement égal, je me sens comme immobile avec tout ce qui est dans le vaisseau, pendant que je vois le reste, qui est pourtant immobile, comme s'enfuyant de moi; en sorte que j'applique mon mouvement à des choses immobiles, et leur immobilité à moi qui remue; ces choses, et mille autres de même nature, où les sens ont besoin d'être redressés, me font voir que c'est par quelqu'autre faculté que je connois la vérité, et que je la discerne de la fausseté.

Et cela ne se trouve pas seulement dans les sensibles que nous avons appelés communs; mais encore dans ceux qu'on appelle propres. Il m'arrive souvent de voir, sur certains objets, certaines couleurs, ou certaines taches qui ne proviennent point des objets mêmes, mais du milieu à travers lequel je les regarde, ou de l'altération de mon organe. Ainsi, des yeux remplis de bile font voir tout jaune; et eux-mêmes, éblouis pour avoir été trop arrêtés sur le soleil, font voir après cela diverses couleurs, ou en l'air, ou sur les objets, que l'on n'y verrait nullement sans cette altération. Souvent je sens dans l'oreille des bruits semblables à ceux que me cause l'air agité par certains corps, sans néanmoins qu'il le soit. Telle odeur paroît bonne à l'un et désagréable à l'autre. Les goûts sont différens, et un autre trouvera toujours amer ce que je trouve toujours doux. Moi-

même, je ne m'accorde pas toujours avec moi-même, et je sens que le goût varie en moi autant par la propre disposition de ma langue, que par celle des objets mêmes. C'est à la raison à juger de ces illusion des sens, et c'est à elle, par conséquent, à connoître la vérité.

De plus, les sens ne m'apprennent pas ce qui se fait dans leurs organes; quand je regarde, ou que j'écoute, je ne sens ni l'ébranlement qui se fait dans le tympan que j'ai dans l'oreille, ni celui des nerfs optiques qui répondent au fond de l'œil. Lorsqu'ayant les yeux blessés, ou le goût malade, je sens tout amer, et je vois tout jaune, je ne sais point par le goût ni par la vue l'indisposition de mes yeux ou de ma langue. J'apprends tout cela par les réflexions que je fais sur les organes corporels, dont mon seul entendement me fait connoître les usages naturels avec leurs dispositions bonnes ou mauvaises.

Les sens ne me disent non plus ce qu'il y a dans leurs objets capable d'exciter en moi les sensations. Ce que je sens, quand je dis, j'ai chaud, ou je brûle, sans doute n'est pas la même chose que ce que je conçois dans le feu, quand je l'appelle chaud et brûlant. Ce qui me fait dire j'ai chaud, c'est un certain sentiment que le feu, qui ne sent pas, ne peut avoir; et ce sentiment, augmenté jusqu'à la douleur, me fait dire que je brûle.

Quoique le feu n'ait en lui-même ni le sentiment, ni la douleur qu'il excite en moi, il faut bien qu'il ait en lui quelque chose capable de l'exciter. Mais ce quelque chose, que j'appelle la chaleur du feu, n'est point connu par les sens, et, si j'en ai quelqu'idée, elle me vient d'ailleurs.

Ainsi les sens ne nous apportent que leurs propres sensations, et laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. L'ouïe m'apporte seulement les sons, et le goût, l'amer et le doux; comment il faut que l'air soit ému pour causer du bruit; ce qu'il y a dans les viandes qui me les fait trouver amères ou douces

sera toujours ignoré, si l'entendement ne le découvre.

Ce qui se dit des sens s'entend aussi de l'imagination, qui, comme nous avons dit, ne nous apporte autre chose que des images de la sensation qu'elle ne surpasse que dans la durée.

Et tout ce que l'imagination ajoute à la sensation est une pure illusion, qui a besoin d'être corrigée; comme quand, ou dans les songes, ou par quelque trouble, j'imagine les choses autrement que je ne les vois.

Ainsi, tant en dormant qu'en veillant, nous nous trouvons souvent remplis de fausses imaginations, dont le seul entendement peut juger. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord qu'il n'appartient qu'à lui seul de connoître le vrai et le faux, et de discerner l'un d'avec l'autre.

C'est aussi lui seul qui remarque la nature des choses. Par la vue, nous sommes touchés de ce qui est étendu, et de ce qui est en mouvement. Le seul entendement recherche et conçoit ce que c'est que d'être étendu, et ce que c'est que d'être en mouvement.

Par la même raison, il n'y a que l'entendement qui puisse errer; à proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le sens, qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non-seulement des objets, mais des organes. C'est à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des sensations les conséquences nécessaires; et, s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe.

Ainsi, il demeure pour constant que le vrai effet de l'intelligence, c'est de connoître le vrai et le faux, et de les discerner l'un de l'autre.

C'est ce qui ne convient qu'à l'entendement, et ce qui montre en quoi il diffère, tant des sens que de l'imagination.

(Bossuet, *Traité de la connoiss. de Dieu et de soi-même*, chap. 1, § 7.)

1re PART. § 33. *Règles générales pour éviter l'erreur, se délivrer de ses préjugés, et croire ce qui est évident.*

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

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

(MALEBR. *Rech. de la vér.*, tom. 1, pag. 23 et 30.)

1re PART. § 35. *L'activité de l'âme est dans la volonté seule.*

Je ne mets d'autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir; et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion dans la cire de recevoir diverses figures, il me semble aussi que c'est une passion dans l'âme, de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par

les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé dans l'âme même et par les mouvemens de sa volonté; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle, et partie aussi de son mouvement, lorsque, ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir.

(Descartes, lett. 115, tom. 1, pag. 527.)

1re Par. §. 35. *L'erreur n'est pas dans les sensations, mais dans les jugemens qu'on en porte, et par là dans notre liberté.*

Premièrement, ce n'est pas une erreur d'ignorer que l'action des objets consiste dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, et que ce mouvement se communique aux organes de nos sens, qui sont les deux premières choses qui se trouvent dans chaque sensation.

Car, il y a bien de la différence entre ignorer une chose, ou être dans l'erreur à l'égard de cette chose.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troisième, qui est proprement la sensation; lorsque nous sentons de la chaleur, lorsque nous voyons de la lumière, des couleurs ou d'autres objets, il est vrai que nous les voyons, quand même nous serions frénétiques; car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient, et leur erreur ne consiste que dans les jugemens qu'ils font que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors, à cause qu'ils le voient au dehors.

C'est ce jugement qui renferme un consentement de notre liberté, et par conséquent qui est sujet à l'erreur; et nous devons toujours nous empêcher de le faire, selon la règle que nous avons mise au commencement de ce livre, que nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit,

lorsque nous pouvons nous en empêcher, et que l'évidence et la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici : car quoique nous nous sentions extrêmement portés, par une habitude très-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets, comme que la chaleur est dans le feu et les couleurs dans les tableaux ; cependant nous ne voyons point de raison certaine et évidente qui nous presse et qui nous oblige à le croire; et ainsi nous nous soumettons volontairement à l'erreur par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté, quand nous formons librement de tels jugemens.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, t. 1, chap. 14, p. 158.)

1re PART. § 38. *Ce ne sont point nos sens, mais c'est le mauvais usage de notre liberté qui nous jette dans l'erreur.*

Nos sens ne sont pas si corrompus qu'on s'imagine, mais c'est le plus intérieur de notre âme; c'est notre liberté qui est corrompue : ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ses jugemens précipités. Quand on voit, par exemple, de la lumière, il est très-certain que l'on voit de la lumière; quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de dire que l'on en sent, soit avant, soit après le péché; mais on se trompe quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'âme qui la sent, comme nous expliquerons dans la suite.

Les sens ne nous jeteroient donc point dans l'erreur si nous faisions bon usage de notre liberté, et si nous ne nous servions pas de leur rapport pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais parce qu'il est très-difficile de s'en empêcher, et que nous y sommes presque contraints, à cause de l'étroite union de notre âme avec notre corps, voici de quelle manière nous nous devons conduire dans leur usage pour ne pas tomber dans l'erreur.

Règle pour éviter l'erreur dans l'usage de ses sens.

Nous devons observer exactement cette règle de ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce qu'en effet ils ne nous sont pas donnés pour connoître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, t. 1, chap. 5, p. 52.)

1re PART. § 39. *Ce que Descartes entend par le mot d'idées innées.*

« L'esprit n'a pas besoin d'idées ou de notions ou d'axio-« mes qui soient nés ou naturellement imprimés en lui; « mais la seule faculté qu'il a de penser lui suffit pour exer-« cer ses actions. » Extrait d'un écrit qui parut en Hollande contre la philosophie de Descartes, auquel le philosophe répondit ainsi :

« Dans le douzième article, je trouve qu'il n'est différent de ce que je dis qu'en la manière de s'exprimer; car, quand il dit que l'esprit n'a pas besoin d'idées ou de notions ou d'axiomes qui soient nés, ou naturellement imprimés en lui, et que cependant il lui attribue la faculté de penser, c'est-à-dire une faculté naturelle et née avec lui, il dit en effet la même chose que moi, quoiqu'il me semble ne pas le dire; car je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser; mais reconnoissant qu'il y avoit certaines pensées qui ne procédoient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres

qu'on peut appeler *étrangères* et *factices*, je les ai nommées naturelles; mais je l'ai dit dans le même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies sont naturelles à d'autres; non pas que les enfans qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies dès le sein de leur mère, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter.

(DESCARTES, tom. 1, lett. 99, pag. 450.)

1re PART. § 50. *Dieu ne connoît pas les vérités éternelles parce qu'elles sont vraies ou possibles; mais elles sont vraies parce que Dieu les connoît comme telles.*

Pour les vérités éternelles, je dis de nouveau que *sunt tantùm veræ aut possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; autem contrà, veras à Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint veræ;* et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourroient jamais dire, sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connoissance que Dieu en a; car, en Dieu, ce n'est qu'un de vouloir et de connoître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideò cognoscit, et ideò tantum, talis res est vera.* Il ne faut donc pas dire que si *Deus non esset, nihilominùs istæ veritates essent veræ*; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres; mais ce qui fait qu'il est aisé de se méprendre en ceci, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur et arbitre de toutes choses; ils ne considèrent pas que, puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connoissance, les mêmes vérités doivent être quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible.

(DESCARTES, lett. 112, tom. 1, pag. 505.)

Éclaircissemens sur les vérités éternelles; Dieu en est l'auteur et le créateur.

Vous me demandez *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates;* je vous réponds que c'est *in eodem genere causæ,* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa* (1); car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or, cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil; mais je sais que Dieu est l'auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est l'auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois et que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme, étant finie, ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser, comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit qui n'excédât pas la grandeur de nos bras; car, comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais, pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde; et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement jointes à son existence que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire; je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit,* ou bien (si vous n'attribuez le mot *creavit* qu'à l'existence des choses), *illas disposuit et*

(1) Ces phrases, moitié latines, moitié françaises, témoignent que nous conservons avec scrupule le texte même de Descartes, dans ces fragmens de sa correspondance.

fecit; car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *neque idem ratione.*

(DESCARTES, tom. I, lett. 110, pag. 494.)

Les vérités éternelles sont les lois que Dieu a établies par sa volonté sur la nature.

Les vérités mathématiques, que vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'*assujettir au* Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'affirmer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois dans la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume; or, il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se borne à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingeninitæ*, ainsi qu'un roi imprimeroit ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avoit aussi bien le pouvoir. Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions; mais cela même que nous la jugeons incompréhensible, nous la fait estimer davantage; ainsi qu'un roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas être sans roi, et qu'ils le connoissent assez pour n'en pas douter.

On vous dira que si Dieu avoit établi ces vérités, il les pourroit changer, comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. Mais je les comprends comme éternelles et immuables. Et moi je juge de même de Dieu. Mais sa volonté est libre. Oui; mais sa puissance est incompréhensible, et généralement, nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous

pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce seroit témérité de penser que notre imagination a plus d'étendue que sa puissance.

(DESCARTES, tom. II, lett. 104, pag. 478.)

Suite de cette double opinion, que Dieu est le maître des vérités éternelles, et que lui seul fait leur vérité.

Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément éloigner, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, que notre esprit est fini et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle nature, qu'il puisse concevoir comme possibles celles que Dieu auroit pu rendre possibles, mais qu'il a toujours voulu rendre impossibles; et de plus, encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles, comme celles que vous proposez : que Dieu auroit pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui. Mais nous ne devons point nous les représenter pour connoître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure; ce que ces mots de saint Augustin expriment

fort bien : *quia vides ea sunt*, etc., parce qu'en Dieu, *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose.

(DESCARTES, tom. 1, lett. 115, pag. 524.)

1 PART. § 50. *Des vérités éternelles; preuve de l'existence de Dieu par ces vérités.*

L'entendement a pour objet des vérités éternelles.

Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, *et du* plus fort au plus faible, et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité.

Tout ce qui se démontre, en mathématiques, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée.

Aussi, pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connais, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature, et je suis assuré de n'en avoir jamais ni tracé, ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelques mouvemens dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, les suites de ce mouvement et les proportions selon lesquelles il augmente ou diminue dans les graves et les choses jetées. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connais que, soit qu'elles soient, ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon.

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun être que l'homme, et moi-même ne serions pas actuellement, quand Dieu aurait résolu de n'en créer aucun autre, le devoir essentiel de l'homme, dès-là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnoissance, si, faute de le chercher, il l'ignoroit.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps; en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connoîtra, mais en les connoissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connoissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire, tout ce que je vois dans la nature seroit détruit, excepté moi, ces règles se conserveroient dans ma pensée, et je verrois clairement qu'elles seroient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serois détruit, et quand il n'y auroit personne qui fût capable de les comprendre.

Si je cherche maintenant où, et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui entend hors de lui.

C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières.

Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsis-

tant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je connois, une des plus certaines est celle ci : Qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle même, par conséquent, qui est éternelle et immuable.

Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera; ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant, chose absurde et contradictoire.

Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité, et c'est dans cet éternel que ces vérités éternelles subsistent.

C'est là aussi que je les vois. Tous les hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles, et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé, et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été.

Ainsi, nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes; et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire, si nous agissons ou non selon ces principes constitutifs de notre être.

Là donc, nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs, et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que, dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

Ainsi, un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit : Qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit.

En ces règles invariables, un sujet qui se sent partie d'un état voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde serait ren-

versée. Et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions plutôt que la raison et le bien des peuples qui lui sont commis.

L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt, ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugemens humains, mais les jugemens humains qui s'accommodent à elles.

Et l'homme juge droitement, lorsque sentant ses jugemens variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité; en effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvemens ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs; et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre; ainsi la vérité est une de soi : qui la connoît en partie en voit plusieurs, qui les verroit parfaitement n'en verrait qu'une.

Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable.

Car, soit qu'il se considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines, et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers, quelque petite qu'elle soit; il voit bien que rien n'auroit été fait, si ces lois n'étoient ailleurs parfaitement entendues, et il voit qu'il faut reconnoître une sagesse éternelle où toute

loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.

Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde, et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soient nulle part bien entendues; et l'homme qui n'a rien fait la connoissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connoît dans sa perfection, et que ce sera celui là même qui aura tout fait.

Nous n'avons donc qu'à réfléchir sur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe.

(Bossuet, *Traité de la connoiss. de Dieu*, chap. 4, § 5.)

Suite du même sujet.

Nous avons vu que, par notre entendement, nous apercevons des vérités éternelles, claires et incontestables; nous savons qu'elles sont toujours les mêmes, et nous sommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté, et convaincus de leur certitude; marque que notre âme est faite pour les choses qui ne changent pas, et qu'elle a en elle un fond qui aussi ne doit pas changer.

Car il faut observer ici que ces vérités éternelles sont l'objet naturel de notre entendement : c'est par elles qu'il rapporte naturellement toutes les actions humaines à leur règle, tous les raisonnemens aux premiers principes connus par eux-mêmes, comme éternels et invariables, tous les ouvrages de l'art et de la nature, toutes les figures, tous les mouvemens aux proportions cachées qui en font la beauté et la force; enfin, toutes choses généralement aux décrets de la sagesse de Dieu, et à l'ordre immuable qui les fait aller en concours.

Que si ces vérités éternelles sont l'objet naturel de l'en-

tendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

Et parmi ces vérités éternelles, qui sont l'objet naturel de l'entendement, celle qu'il aperçoit comme la première, en laquelle toutes les autres subsistent et se réunissent, c'est qu'il y a un premier être qui entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu'il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre loi, dont la vérité est notre vie.

Nous savons qu'il n'y a rien de plus impossible que le contraire de ces vérités, et qu'on ne peut jamais supposer, sans avoir le sens renversé, ou que ce premier être ne soit pas, ou qu'il puisse changer, ou qu'il puisse y avoir une créature intelligente qui ne soit pas faite pour entendre et pour aimer ce principe de son être.

C'est par là que nous reconnoissons que la nature de l'âme est d'être formée à l'image de son auteur, et cette conformité nous y fait entendre un principe divin et immortel.

(Bossuet, *Traité de la connoiss. de Dieu*, chap. 5, § 14.)

1re Part. § 51. *Éclaircissemens sur les notions générales des choses* (rerum), *et sur le danger d'expliquer les phénomènes de l'ordre intellectuel par ceux de l'ordre physique.*

Je vais tâcher d'expliquer la manière dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir. Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connoissances, et il n'y a que fort peu de telles notions; car après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de l'ex-

tension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule nous n'avons que celle de la pensée, dans laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentimens et ses passions. Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent; car, lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion *qui ne* lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre : car étant primitive, chacune d'elle ne peut être entendue que par elle-même, et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvemens beaucoup plus familières que les autres. La principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas; comme lorsqu'on veut se servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la manière dont l'âme meut le corps par celle dont un corps est mu par un autre corps. Ainsi, je crois qu'un préjugé général nous a fait confondre la notion de la force dont l'âme agit dans le corps avec celle dont un corps agit dans un autre, et que nous avons attribué l'une et l'autre non pas à l'âme, car nous ne la connoissions pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur et aux autres, que nous avons imaginé être réelles, c'est-à-dire avoir une existence distincte de celle du corps, et, par conséquent, être des substances, bien que nous les ayons nommées des qualités.

(Descartes, tom. I, lettre 29.

1re PART. § 53. *La pensée et l'étendue sont les propriétés essentielles des deux substances.*

Je ne crois pas qu'après y avoir pensé sérieusement, on puisse douter que l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue; et que, selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit tantôt veut et tantôt imagine, ou, enfin, qu'il a plusieurs autres formes particulières; de même que, selon les différentes modifications de l'étendue, la matière est tantôt du bois, tantôt de l'eau, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particulières.

J'avertis seulement que, par ce mot pensée, je n'entends point ici les modifications particulières de l'âme, c'est-à-dire telle ou telle pensée, mais la pensée substantielle, la pensée capable de toutes sortes de modifications ou de pensées; de même que, par l'étendue, l'on n'entend pas une telle ou telle étendue, comme la ronde ou la carrée, mais l'étendue capable de toutes sortes de modifications ou de figures; et cette comparaison ne peut faire de peine que parce que l'on n'a pas une idée claire de la pensée comme l'on en a de l'étendne, car on ne connoît la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience, ainsi que je l'expliquerai plus bas.

Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, et même qui ne veuille point; de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matière qui ne soit pas étendue, quoiqu'il soit assez facile d'en concevoir une qui ne soit ni terre ni métal, ni carrée ni ronde, et qui même ne soit point en mouvement. Il faut conclure de là que, comme il se peut faire qu'il y ait de la matière qui ne soit ni terre ni

métal, ni carrée ni ronde, ni même en mouvement, il se peut faire aussi qu'un esprit ne sente ni chaud ni froid, ni joie ni tristesse, n'imagine rien, et même ne veuille rien; de sorte que toutes ces modifications ne lui sont point essentielles. La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étendue toute seule est l'essence de la matière.

Mais, de même que si la matière ou l'étendue étoit sans mouvement, elle seroit entièrement inutile et incapable de cette variété de formes pour laquelle elle est faite, et qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la sorte, ainsi, si un esprit ou si la pensée étoit sans volonté, il est clair qu'elle seroit tout-à-fait inutile, puisque cet esprit ne se porteroit jamais vers les objets de ses perceptions, et qu'il n'aimeroit point le bien, pour lequel il est fait; de sorte qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire en cet état. Néanmoins, comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue, ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose de la perception.

La pensée toute seule est donc proprement ce qui constitue l'essence de l'esprit et les différentes manières de penser, comme sentir et imaginer ne sont que les modifications dont il est capable, et dont il n'est pas toujours modifié; mais vouloir est une propriété qui l'accompagne toujours, soit qu'il soit uni à un corps ou qu'il en soit séparé, laquelle cependant ne lui est pas essentielle, puisqu'elle suppose la pensée, et qu'on peut concevoir un esprit sans volonté comme un corps sans mouvement.

Toutefois, la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit point essentielle, comme la capacité d'être mue est inséparable de la matière, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. Car, de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matière qu'on ne puisse mouvoir, aussi n'est-il pas possible de concevoir un esprit qui

ne puisse vouloir, ou qui ne soit capable de quelque inclination naturelle; mais aussi, comme l'on conçoit que la matière peut exister sans aucun mouvement, on conçoit de même que l'esprit peut être sans aucune impression de l'auteur de la nature vers le bien, et par conséquent sans volonté; car la volonté n'est autre chose que l'impression de l'auteur de la nature, qui nous porte vers le bien en général.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, tom. II, chap. Ier.)

Ire Part. § 70. *Par quel faux principe attribuons-nous instinctivement nos sensations aux objets.*

Il faut reconnoître ici cette règle assez générale, que nous avons coutume d'attribuer nos sensations aux objets, toutes les fois qu'ils agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles; et c'est pour cette raison que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumière, les odeurs, les saveurs, le son et quelques autres sentimens sont dans l'air ou dans les objets extérieurs qui les causent, parce que toutes ces sensations sont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il dépend de nous d'attacher la sensation de blancheur à la neige, ou de la voir blanche, ni d'attacher la douleur au doigt piqué et non à l'épine qui le pique; tout cela se fait en nous, sans nous, et même malgré nous, comme les jugemens naturels, dont j'ai parlé dans le chapitre neuvième; et tout cela se faisant en nous uniquement par rapport à la conservation de la vie, il est clair que les sensations vives et intéressantes doivent se sentir dans le doigt piqué pour le retirer, et non dans l'épine, et les sensations non intéressantes des couleurs, dans les objets, pour les distinguer les uns des autres.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, tom. I, chap. II.)

1re PART. § 73. *L'âme ne peut avoir plusieurs idées distinctes à la fois.*

Ce qu'on trouve d'abord dans la pensée de l'homme, c'est qu'elle est très-limitée; d'où l'on peut tirer deux conséquences très-importantes : la première, que l'âme ne peut connoître parfaitement l'infini; la seconde, qu'elle ne peut pas même connoître distinctement plusieurs choses à la fois; car, de même qu'un morceau de cire n'est pas capable d'avoir en même temps une infinité de figures différentes; ainsi l'âme n'est pas capable d'avoir en même temps la connoissance d'une infinité d'objets; et de même aussi qu'un morceau de cire ne peut être carré et rond dans le même temps, mais seulement moitié carré et moitié rond, et que d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en seront d'autant moins parfaites et moins distinctes; ainsi l'âme ne peut apercevoir plusieurs choses à la fois, et ses pensées sont d'autant plus confuses qu'elles sont en plus grand nombre.

Enfin, de même qu'un morceau de cire qui auroit mille côtés, et dans chaque côté une figure différente, ne seroit ni carré, ni rond, ni ovale, et qu'on ne pourroit dire de quelle figure il seroit; ainsi il arrive quelquefois qu'on a un si grand nombre de pensées différentes, qu'on s'imagine que l'on ne pense à rien. Cela paroît dans ceux qui s'évanouissent; les esprits animaux tournoyant irrégulièrement dans leur cerveau réveillent un si grand nombre de traces, qu'ils n'en ouvrent pas une assez forte pour exciter dans l'esprit une sensation particulière ou une idée distincte; de sorte que ces personnes sentent un si grand nombre de choses à la fois, qu'ils ne sentent rien de distinct, ce qui fait qu'ils s'imaginent n'avoir rien senti.

Ce n'est pas qu'on ne s'évanouisse quelquefois faute d'esprits animaux; mais alors l'âme n'ayant que des pen-

sées de pure intellection, qui ne laissent point de traces dans le cerveau ; on ne s'en souvient point après que l'on est revenu à soi, et c'est ce qui fait croire qu'on n'a pensé à rien. J'ai dit ceci en passant, pour montrer qu'on a tort de croire que l'âme ne pense pas toujours, à cause qu'on s'imagine quelquefois que l'âme ne pense à rien.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, tom. II, chap. Ier.)

Ire. PART. § 74. *Trois causes d'erreur. — Entraînement vers les objets sensibles ; limitation naturelle de notre esprit ; mauvais usage de notre liberté.*

Si nous faisions quelque réflexion à l'état présent de notre nature, nous n'aurions pas tant de penchant à croire que nous avons toutes les idées des choses dès que nous le voulons. L'homme, pour ainsi dire, n'est que chair et que sang depuis le péché ; la moindre impression de ses sens et de ses passions rompt la plus forte attention de son esprit, et le cours des esprits et du sang l'emporte avec soi et le pousse continuellement vers les objets sensibles. C'est souvent en vain qu'il se roidit contre ce torrent qui l'entraîne, et c'est rarement qu'il s'avise d'y résister ; car il y a trop de douceur à le suivre et trop de fatigue à s'y opposer. L'esprit, donc, se rebute et s'abat aussitôt qu'il a fait quelque effort pour se prendre et pour s'arrêter à quelque vérité ; et il est absolument faux, dans l'état où nous sommes, que les idées des choses soient présentes à notre esprit toutes les fois que nous voulons les considérer ; ainsi, nous ne devons point juger que les choses ne sont point, de cela seul que nous n'en avons aucunes idées.

Tout esprit fini est sujet à l'erreur ; mais quand nous supposerions l'homme maître absolu de son esprit et de ses idées, il seroit encore nécessairement sujet par sa nature à l'erreur ; car l'esprit de l'homme est limité, et tout esprit limité est sujet à l'erreur ; la raison en est, que les moindres choses ont

entre elles une infinité de rapports, et qu'il faut un esprit infini pour les comprendre. Ainsi, un esprit limité ne pouvant embrasser ni comprendre tous ces rapports, quelque effort qu'il fasse, il est porté à croire que ceux qu'il n'aperçoit point n'existent pas, principalement lorsqu'il ne fait pas d'attention à la foiblesse et à la limitation de son esprit, ce qui lui est fort ordinaire; ainsi la limitation de l'esprit toute seule emporte avec soi la capacité de tomber dans l'erreur.

Toutefois, si les hommes, dans l'état même où ils sont de foiblesse et de corruption, faisoient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperoient jamais, et c'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice, et mérite même d'être puni; car il suffit, pour ne se point tromper, de ne juger que de ce qu'on voit, et de ne faire jamais des jugemens entiers que des choses que l'on est assuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire; mais ils aiment mieux s'assujettir à l'erreur que de s'assujettir à la règle de la vérité : ils veulent décider sans peine et sans examen; ainsi il ne faut pas s'étonner s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs, et s'ils font souvent des jugemens assez incertains.

(Maleb., *Rech. de la vér.*, tom. II, chap. 9.)

2e Part. § 16. *Développement de cette vérité, que le vide et l'étendue sont contradictoires.*

La difficulté qu'il y a à connoître l'impossibilité du vide semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucunes propriétés; car autrement, voyant que dans cet espace même que nous appelons vide, il y a une véritable extension, et par conséquent toutes les propriétés qui sont requises à la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout-à-fait vide, c'est-à-dire qu'il est un pur néant

Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut pas faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurois concevoir une montagne sans vallée, etc., et je dis seulement que ces choses impliquent contradiction en ma conception; tout de même aussi il implique contradiction en ma conception, de dire qu'un espace soit tout-à-fait vide, ou que le néant soit étendu, ou que l'univers soit terminé, parce qu'on ne sauroit feindre ou imaginer aucunes bornes au monde au-delà desquelles je ne conçoive de l'étendue; et je ne puis concevoir un muid tellement vide qu'il n'y ait aucune extension dans sa cavité, et dans lequel par conséquent il n'y ait pas de corps; car là où il y a de l'extension, là aussi nécessairement il y a un corps.

(Descartes, tom. II, lett. 6, pag. 33.)

2e Part. § 19. *La raréfaction expliquée par la non-existence du vide.*

Ces petits corps, qui entrent lorsqu'une chose se raréfie, et qui sortent lorsqu'elle se condense, et qui passent au travers les choses les plus dures, sont de même nature que ceux qui se voient et qui se touchent; mais il ne faut pas les imaginer comme des atomes, et comme s'ils avoient quelque dureté, mais comme une substance extrêmement fluide et subtile, qui remplit les pores des autres corps; car vous ne me nierez pas que dans l'or et dans les diamans il n'y ait certains pores, encore qu'ils soient extrêmement petits; que si vous m'avouez avec cela qu'il n'y a point de vide, comme je crois pouvoir le démontrer, vous serez contraint d'avouer que ces pores sont pleins de quelque matière qui pénètre facilement partout. Or, la chaleur et la raréfaction

ne sont autre chose que le mélange de cette matière ; mais, pour persuader ceci, il faudroit faire un plus long discours que ne permet l'étendue d'une lettre.

(DESCARTES, tom. II, lett. 104, pag. 475.)

2e PART. § 21. *Le monde est indéfini, et il n'a pas été créé pour l'homme.*

Aux raisons que nous avons apportées pour prouver que l'univers est indéfini, se joint une double considération également grave. La première est la nécessité de ne pas oublier que la puissance et la bonté de Dieu sont sans bornes, et qu'ainsi, en vain nous éleverions nos conceptions, nous ne saurions exagérer la grandeur, la beauté, les perfections des ouvrages de Dieu; tandis qu'en supposant en eux quelques limites dont nous n'aurions aucune connoissance certaine, nous semblerions dépourvus des sentimens sublimes que doit inspirer le souverain créateur de l'univers.

Un autre écueil non moins à craindre, seroit d'avoir de nous-mêmes une opinion superbe; ce qui arriveroit si nous prétendions assigner des limites à cet univers, tandis qu'aucune raison naturelle, aucune révélation divine, ne nous portent à croire qu'il en ait. Ce seroit vouloir que notre esprit pût imaginer quelque chose au-delà de l'univers, créé par la toute-puissance, prétention orgueilleuse, comme de penser que tout a été créé pour notre usage, ou même de croire accessibles à notre intelligence les fins pour lesquelles toutes choses ont été créées dans l'univers.

C'est une noble et généreuse pensée, en morale, de croire que Dieu a tout fait pour nous, afin qu'une si grande sollicitude soit un motif qui nous porte à la reconnoissance et à l'amour. C'est une pensée vraie en ce sens qu'il n'y a rien dans la nature dont nous ne puissions tirer quelque avantage, au moins celui d'exercer notre esprit

dans la contemplation des œuvres du Très-Haut, et de nous élever jusqu'à la source infinie par l'admiration des merveilles qui en sont émanées. Il faut avouer cependant combien est peu vraisemblable l'opinion qui fait de l'homme la cause finale de l'univers, en sorte que tout ce qui existe ait été créé à son usage exclusif. Faire d'une telle pensée la base d'un système de physique, seroit, à mon avis, une opinion également vide de sens et de raison; car nous ne pouvons pas douter qu'une foule de choses existent maintenant, ou ont cessé d'exister, que cependant nul homme n'a jamais vues, n'a jamais comprises, dont on n'a jamais conçu l'usage qu'on en pourroit faire.

(Descartes, ... tom. II.)

2e Part. § 18. *Dieu première cause du mouvement. — Argument contre le vide.*

Pour la cause générale de tous les mouvemens qui sont dans le monde, je n'en conçois pas d'autre que Dieu, lequel, dès le premier instant qu'il a créé la matière, a commencé à mouvoir diversement toutes ses parties; et maintenant, par la même action qu'il conserve cette matière, il conserve aussi en elle tout autant de mouvement qu'il y en a mis: ce que j'ai tâché d'expliquer en la seconde partie de mes Principes, et je ne pourrois rien ajouter ici qui ne fût moins intelligible.

J'ai dit aussi expressément, au 18e article de la seconde partie, que je crois qu'il implique contradiction qu'il y ait du vide, parce que nous avons la même idée de la matière que de l'espace; et parce que cette idée nous représente une chose réelle, nous nous contredirions nous-mêmes, et assurerions le contraire de ce que nous pensons, si nous disions que cet espace est vide, c'est-à-dire que ce que nous concevons comme une chose réelle n'est rien de réel.

(Descartes, tom. I, lett. 53, pag. 156.)

2e Part. § 28. *Dieu seul, comme substance spirituelle infinie, est le premier auteur du mouvement.*

Je trouve que la force qui meut n'est point du tout du ressort du corps, mais qu'elle doit nécessairement venir d'ailleurs pour avoir son effet dans le corps. Car l'essence du corps ne consistant que dans l'étendue en longueur, largeur et profondeur, je trouve ensuite que cette étendue a bien de sa nature d'être divisible en plusieurs parties, et ces parties d'être susceptibles de mouvement. Si bien qu'un corps, en particulier, est de soi capable d'être mu, mais non pas de se mouvoir lui-même, ni de mouvoir un autre corps, sinon en tant que déjà il est mu; et ainsi le principe du mouvement est hors du corps.

Mais, comme nous ne connoissons que deux sortes de substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle, il est nécessaire que toutes les propriétés que nous reconnoissons avoir quelque existence appartiennent à l'une ou à l'autre des deux substances, et partant, que celles que nous reconnoissons ne point appartenir à la substance corporelle, comme celle de donner le premier mouvement au corps, ou de lui en imprimer un tout nouveau qui augmente la quantité de celui qui est déjà dans le monde, appartiennent à la substance spirituelle.

Mais à quelle substance spirituelle? à la finie ou à l'infinie? Je dis qu'il n'y a que l'infinie seule qui soit capable d'imprimer le premier mouvement au corps; mais que la finie, comme l'âme de l'homme, peut seulement être capable de déterminer le mouvement qui est déjà. La raison en est que je ne reconnois point d'autre puissance capable de créer, ou de faire qu'une chose qui n'est point soit et existe, que celle de Dieu; à cause que la distance infinie qu'il y a du néant à l'être ne peut être surmontée que par une puissance qui soit actuellement infinie.

Vous me direz peut-être que le mouvement n'étant qu'un mode de la matière, lequel suppose déjà son sujet, au moins par un ordre de nature, il n'est pas besoin d'une si grande puissance pour l'y introduire : la matière, de sa nature, étant divisible et sans répugnance à le recevoir.

Mais à cela je réponds que comme, avant que la matière fût, il falloit la voix toute-puissante du Créateur pour la faire sortir du néant où elle étoit, de même, pour mouvoir ou animer cette matière, et faire sortir de son néant le principe général et universel de toutes ses formes, il ne faut pas moins que la même voix ; et celle d'aucun autre esprit ne sauroit être assez forte pour se faire entendre et obéir, à moins que la volonté du Créateur ne se trouve jointe avec la sienne. Car, quelles que puissent être les propriétés de cette matière, elles ne sauroient être autres que Dieu l'a voulu ; et ainsi, quand il seroit vrai que, à la voix d'un ange, c'est-à-dire, au désir de sa volonté, la matière auroit été mue et divisée la première fois, sa voix n'auroit été que l'instrument de celle de Dieu, de qui la vertu seule auroit opéré cette merveille, n'étant pas possible que le néant du mouvement n'obéisse qu'à une puissance infinie.

(Lettres de Descartes, tom. III, pag. 641.)

2e Part. § 28. *Dieu a mis dans la nature une quantité de mouvemens qui n'augmente ni ne diminue jamais.*

Je tiens qu'il y a une certaine quantité de mouvemens dans toute la matière créée qui n'augmente ni ne diminue jamais, et ainsi, que lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il lui en donne ; comme lorsqu'une pierre tombe de haut contre terre, si elle ne retourne pas, je conçois que cela vient de ce qu'elle ébranle cette terre, et ainsi lui transfère son mouvement. Mais si ce qu'elle meut de terre contient mille fois plus de matière qu'elle, elle ne lui donne que la mil-

lième partie de sa vitesse. Et parce que, si deux corps inégaux reçoivent autant de mouvement l'un que l'autre, cette pareille quantité de mouvement ne donne pas tant de vitesse au plus grand qu'au plus petit, on peut dire en ce sens que, plus un corps contient de matière, plus il a d'inertie naturelle. A quoi l'on peut ajouter qu'un corps qui est grand peut mieux transférer son mouvement aux autres corps qu'un petit, et qu'il peut moins être mu par eux : de sorte qu'il y a une sorte d'inertie qui dépend de la quantité de la matière, et une autre qui dépend de l'étendue de ses superficies.

(DESCARTES, tom. III, lett. 124, pag. 637.)

2e PART. § 31. *De l'amour et de la nature des passions.— Elément rationel qu'il faut distinguer de l'élément sensible, qui est la passion.*

Je distingue entre l'amour qui est purement intellectuel ou raisonnable, et celui qui est une passion. Le premier n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie, et elle l'autre; ensuite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire si elle le possède, ou qu'elle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, comme il lui convient de l'être, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connoissance du bien qui lui arrive est sa joie; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connoissance qu'elle a d'en être privée est sa tristesse; mais celui qui accompagne la connoissance qu'elle a qu'il lui seroit bon de l'acquérir est son désir. Et tous ces mouvemens de la volonté, dans lesquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonna-

bles, et non point des passions, se pourroient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps. Car, par exemple, si elle s'apercevoit qu'il y a beaucoup de choses à connoître dans la nature qui sont fort belles, sa volonté se porteroit infailliblement à aimer la connoissance de ces choses, c'est-à-dire à la considérer comme lui appartenant. Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cet amour raisonnable est ordinairement accompagné de l'autre, qu'on peut nommer sensuel ou sensitif, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentimens dans mon *Traité des Principes*, n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle dispose à cette autre pensée plus claire en laquelle consiste l'amour raisonnable. Car, comme dans la soif le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même, ainsi dans l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur, et une grande abondance de sang dans les poumons, qui fait qu'on ouvre même les bras comme pour embrasser quelque chose, et cela rend l'âme encline à joindre à soi de volonté l'objet qui s'y présente. Pour l'ordinaire, les deux amours se trouvent ensemble, car il y a une telle liaison entre l'un et l'autre, que lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose aussitôt le cœur aux mouvemens qui excitent la passion de l'amour; et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, il arrive que l'âme imagine des qualités aimables dans des objets où elle ne verroit que des défauts en un autre temps.

(DESCARTES, lett. 35, tom. 1, pag. 106.)

2e PART. § 31. *Théorie des passions; l'amour, origine et principe de toutes les autres.*

Des sentimens intérieurs et extérieurs, et principalement

des plaisirs et de la douleur, naissent en l'âme certains mouvemens appelés passions.

Le sentiment du plaisir nous touche très-vivement quand il est présent, et nous attire puissamment quand il ne l'est pas; et le sentiment de la douleur fait un effet tout contraire. Ainsi, partout où nous ressentons ou imaginons le plaisir et la douleur, nous sommes attirés ou rebutés. C'est ce qui nous donne de l'appétit pour une viande agréable, et de la répugnance pour une viande dégoûtante; et tous les autres plaisirs, aussi bien que toutes les autres douleurs, causent en nous des appétits ou des répugnances de même nature, où la raison n'a aucune part.

Ces appétits, ou ces répugnances et aversions, sont appelés mouvemens de l'âme; non qu'elle change de place ou qu'elle se transporte d'un lieu à un autre, mais c'est que, comme le corps s'approche ou s'éloigne en se mouvant, ainsi l'âme, avec ses appétits ou aversions, s'unit avec les objets ou s'en sépare.

Ces choses étant posées, nous pouvons définir la passion, un mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Si j'ai faim, je cherche avec passion la nourriture nécessaire; si je suis brûlé par le feu, j'ai une forte passion de m'en éloigner.

On compte ordinairement onze passions, que nous allons rapporter et définir par ordre.

L'amour est une passion de s'unir à quelque chose : on aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse; cette passion fait qu'on aime à s'unir à ces choses et à les avoir en sa puissance.

La haine, au contraire, est une passion d'éloigner de nous quelque chose : je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût, je hais un tel homme qui me fait du mal, et mon esprit s'en éloigne naturellement.

Le désir est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons quand il est absent.

L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche.

La joie est une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent et s'y repose.

La tristesse est une passion par laquelle l'âme, tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut et s'en afflige.

Jusqu'ici, les passions n'ont eu besoin, pour être excitées, que de la présence ou de l'absence de leurs objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'audace, ou la hardiesse ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé dont l'acquisition est difficile.

La crainte est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

L'espérance est une passion qui naît en l'âme quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile; car, lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance, et on est en joie.

Le désespoir, au contraire, est une passion qui naît en l'âme quand l'acquisition de l'objet aimé paroît impossible.

La colère est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous a fait du mal, ou de nous en venger.

Cette dernière passion n'a point de contraire, si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent.

Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent con-

cupiscible; et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet aimé, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible.

Ils appellent appétit concupiscible celui où domine le désir ou la concupiscence, et irascible celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère.

L'appétit irascible seroit peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette définition d'appétits, expriment par un même mot la colère et le courage; et il est naturel de nommer appétit courageux celui qui doit surmonter les difficultés.

Et on peut joindre les deux expressions d'irascible et de courageux, parce que la colère est née pour exciter et soutenir le courage.

Quoi qu'il en soit, la distinction des passions en passions dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent, et des passions où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence, est indubitable.

Et quand nous parlons de difficulté, ce n'est pas qu'il faille mettre toujours dans les passions qui la présupposent un jugement exprès de l'entendement par lequel il juge tel objet difficile à acquérir; mais c'est que la nature a revêtu les objets dont l'acquisition est difficile, de certains caractères propres qui, par eux-mêmes, font sur l'esprit des impressions et des imaginations différentes.

Outre ces onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement, et quelques autres semblables; mais elles se rapportent à celles-ci : La honte est une tristesse ou une crainte d'être exposé à la haine et au mépris pour quelque faute, ou pour quelque défaut naturel, mêlée avec le désir de le découvrir ou de nous justifier. L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant il ne nous en prive, ou un désespoir d'acquérir le bien

que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une forte pente à haïr celui qui semble nous le détenir. L'émulation, qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. L'admiration et l'étonnement comprennent ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extrordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que, sous cet objet nouveau, il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connoître, ce qui nous rend comme immobiles et sans action; et c'est ce que nous appelons être étonné.

L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les degrés différens et les différens effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède, entre en inquiétude; si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux soucis : quand le mal presse davantage, il a peur; si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur; que si elle le saisit tellement qu'il paroisse comme éperdu, cela s'appelle épouvante.

Ainsi, il paroît manifestement qu'en quelque manière qu'on prenne les passions, et à quelque nombre qu'on les étende, elles se réduisent toujours aux onze que nous venons d'expliquer.

Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-même, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé : je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie n'est qu'un amour qui s'attache au

bien qu'il a. La faute et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais, ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on veut lui ôter son bien, et qui s'efforce de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des passions, parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr; mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paroît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion, par conséquent: que, si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées. Ainsi il faut persister à mettre l'amour la première des passions et la source de toutes les autres.

Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fera connoître de nos passions, autant qu'elles se font sentir à l'âme.

(Bossuet, *Traité de la connois. de Dieu*, chap. 1er, § 6.)

2e Part. § 97. *Toutes les impressions du plaisir ou de douleur ont leur siége au cerveau.*

Il est encore bon de remarquer ici, en passant, que l'expérience apprend qu'il peut arriver que nous sentions de la douleur dans des parties de notre corps qui nous ont été entièrement coupées, parce que les filets du cerveau qui

leur répondent étant ébranlés de la même manière que si elles étoient effectivement blessées, l'âme sent dans ces parties imaginaires une douleur très-réelle. Car toutes ces choses montrent visiblement que l'âme réside immédiatement dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des sens aboutissent. Quand je dis qu'elle y réside, je veux seulement dire qu'elle y sent tous les changemens qui s'y passent par rapport aux objets qui les ont causés, ou qui ont accoutumé de les causer, et qu'elle n'aperçoit ce qui se passe au-dehors de cette partie que par l'entremise des fibres qui y aboutissent, ou, si on le veut, par les diverses secousses des esprits contenus dans ces fibres; car je suis persuadé que l'âme ne peut résider immédiatement que dans les idées qui seules peuvent la toucher et l'animer, la rendre heureuse ou malheureuse.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, tom. 1, chap. 10.)

2e PART. § 38. *Comment il faut expliquer l'influence mutuelle de l'esprit et du corps.*

Il ne faut pas s'étonner que certains mouvemens du cœur se trouvent naturellement joints à certaines pensées avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance; car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvemens ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée, et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées; en sorte que, lorsqu'on entend de nouveau les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses,

et quand on conçoit les mêmes choses on se ressouvient des mêmes mots. Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés dans le monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles que celles qui les accompagnent ensuite plus tard.

(Descartes, tom. 1, lett. 35.)

Correspondance du spirituel et du corporel, vérité qui ne souffre pas d'explication.

Maintenant que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui puisse nous l'apprendre; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connoître tous les jours clairement; et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres.

(Tom. 11, lett. 6, pag. 31.)

Que les lois concernant l'action réciproque du spirituel et du corporel sont un mystère impénétrable à l'homme.

Que, si nous voulions aller plus avant pour savoir comment notre âme, qui est incorporelle, peut mouvoir le corps, Descartes déclare très-judicieusement qu'il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre; mais que néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences très-certaines et très-évidentes ne nous en convainquent que trop tous les jours; et il faut bien prendre garde que c'est là une de ces choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par

d'autres; et la raison qui me fait acquiescer à ce sentiment de Descartes, est que je trouve que nous ne devons et ne pouvons non plus connoître comment le spirituel agit sur le corporel ou le corporel sur le spirituel, que nous ne pouvons connoître comment Dieu a créé toutes choses, et comment il s'est fait entendre et obéir par le néant; bref, comment il agit hors de lui : car ce sont des effets de sa toute-puissance et de sa sagesse, qui sont au-dessus de la portée de nos esprits, n'étant pas possible que des esprits finis comme les nôtres puissent connoître la manière d'agir de l'esprit infini, ni que la créature puisse comprendre comment elle est sortie des mains de son créateur. La créature peut bien connoître et admirer l'effet de sa toute-puissance en se voyant et se regardant quand elle est; mais elle n'a pu connoître, avant qu'elle fût, la manière dont il s'est servi pour la faire être. De même aussi l'âme peut bien connoître et admirer l'effet de son union avec le corps, et le pouvoir réciproque qu'ils ont l'un sur l'autre, mais elle ne peut pas rendre raison de son union ni de ses effets, car n'y ayant aucun rapport ou affinité entre les mouvemens du corps et les pensées de l'âme, l'union qui est entre les uns et les autres ne peut avoir d'autre cause que la volonté de celui qui les a joints et unis ensemble; il n'y a que la seule expérience qui puisse nous apprendre quelle est cette union. (Lettres de DESCARTES, tom. III, pag. 645.)

(Fragment de M. Clerselier, premier éditeur des œuvres de Descartes.)

Système cartésien des causes occasionelles. — L'alliance des pensées de l'homme avec les mouvemens de son corps est un don de la nature plutôt qu'une peine du péché.

L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différens, l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle, c'est-à-dire à

la souveraine raison ; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps ; car c'est à cause qu'il lui est uni qu'il sent et qu'il imagine. On appelle sens ou imagination l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionelle de ses pensées ; et on l'appelle entendement, lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui, et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Les passions de l'âme sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation, comme les inclinations naturelles sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien, et notre prochain sans rapport au corps.

La cause naturelle ou occasionelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux, qui se répandent dans le corps pour y produire et pour y entretenir une disposition convênable à l'objet que l'on aperçoit, afin que l'esprit et le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre ; car c'est par l'action continuelle de Dieu que nos volontés sont suivies de tous les mouvemens de notre corps qui sont propres pour les exécuter, et que les mouvemens de notre corps, lesquels s'excitent machinalement en nous à la vue de quelqu'objet, sont accompagnés d'une passion de notre âme qui nous incline à vouloir ce qui paroît alors être utile au corps. C'est cette impression efficace et continuelle de la volonté de Dieu sur nous qui nous unit si étroitement à une portion de la matière, et si cettei mpression de sa volonté cessoit un moment, nous serions dès ce moment délivrés de la dépendance où nous sommes de tous les changemens qui arrivent à notre corps ; car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent qu'il y a

une liaison absolument nécessaire entre les mouvemens des esprits et du sang et les émotions de l'âme. Quelques petites parties de la bile se remuent dans le cerveau avec quelque force, donc il est nécessaire que l'âme soit agitée de quelque passion, et que cette passion soit plutôt la colère que l'amour. Quel rapport peut-on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi, une passion de mépris ou de haine, et entre le mouvement corporel des parties du sang qui heurtent contre quelques parties du cerveau? Comment se peut-on persuader que les uns dépendent des autres, et que l'union ou l'alliance de deux choses aussi éloignées et aussi inalliables que l'esprit et la matière, puisse être causée et entretenue d'une autre manière que par la volonté continuelle et toute-puissante de l'auteur de la nature?

Ceux qui pensent que les corps se communiquent nécessairement et par eux-mêmes leur mouvement, dans le moment de leur rencontre, pensent quelque chose de vraisemblable; car enfin, ce préjugé ou cette erreur a quelque fondement. Les corps semblent avoir essentiellement rapport aux corps; mais l'esprit et le corps sont deux genres d'êtres si opposés, que ceux qui pensent que les émotions de l'âme suivent nécessairement les mouvemens des esprits et du sang pensent une chose qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'expérience que nous sentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, et l'ignorance des opérations continuelles de Dieu sur ses créatures, qui nous fasse imaginer d'autre cause de l'union de notre âme avec notre corps que la volonté de Dieu, toujours efficace.

Il est difficile de déterminer positivement si ce rapport ou cette alliance des pensées de l'esprit de l'homme avec les mouvemens de son corps, est une peine de son péché ou un don de la nature; et quelques personnes croient que c'est prendre parti trop légèrement que d'embrasser une de ces opinions plutôt que l'autre. On sait bien que l'homme

avant son péché, n'étoit point l'esclave, mais le maître absolu de ses passions, et qu'il arrêtoit sans peine, par sa volonté, l'agitation des esprits qui les causoient; mais on a de la peine à se persuader que le corps ne sollicitoit point l'âme du premier homme à la recherche des choses qui étoient propres à la conservation de la vie; on a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvoit point, avant son péché, que les fruits fussent agréables à la vue et délicats au goût, après ce qu'en dit l'Écriture, et que cette économie si juste et si merveilleuse des sens et des passions, pour la conservation du corps, soit une corruption de la nature plutôt que sa première institution.

Sans doute, la nature est présentement corrompue; le corps agit avec trop de force sur l'esprit; au lieu de lui représenter ses besoins avec respect, il le tyrannise et l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni, et il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre après le péché. Le rapport et l'union étroite qu'il avoit avec Dieu s'est perdu, je veux dire que Dieu s'est retiré de lui, autant qu'il le pouvoit sans le perdre et sans l'anéantir; mille désordres sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservoit dans l'ordre, et, sans faire une plus longue déduction de nos misères, j'avoue que l'homme est corrompu en toutes ses parties depuis sa chute.

Mais cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu; on reconnoît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis, et sa volonté immuable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance et la légèreté de la volonté d'Adam.

Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; et, parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le péché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce; mais la grâce n'est point contraire à la nature;

l'une ne détruit point l'autre, parce que Dieu ne combat pas contre lui-même; il ne se repent jamais, et sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu, qui fait l'ordre de la grâce, est donc ajoutée à la volonté, qui fait l'ordre de la nature, pour la réparer, et non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontés générales, et tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontés. On reconnoîtra dans la suite que les passions sont très-réglées, si on ne les considère que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares et particulières auxquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier : il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grâce.

Il est vrai que, si l'on considère que le péché du premier homme a changé l'union de l'âme et du corps en dépendance, et qu'il nous a privés du secours d'un Dieu toujours présent et toujours prêt à nous défendre, on peut dire que c'est le péché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses sensibles, parce que le péché nous a détachés de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, t. II, c. Ier, p. 313.)

NOTES EXPLICATIVES

DE QUELQUES-UNS DES POINTS PRINCIPAUX DE LA DOCTRINE CARTÉSIENNE.

1re PART. § 7. *Sur l'enthymème de Descartes* (*Cogito ergò sum.*)

Cogito, ergò sum ; c'est ce qu'on a appelé l'enthymème de Descartes, sur lequel est établi tout le système métaphysique de ce philosophe. Comme la question du cartésianisme est là toute entière, c'est aussi contre cette proposition fondamentale qu'ont été dirigés tous les traits de la polémique anticartésienne. Quand Descartes publia le livre des Méditations, où il expose avec plus de développemens que dans ses autres ouvrages son doute métaphysique, l'aristotélisme des temps modernes avoit déjà étendu ses conséquences naturelles jusqu'à ses dernières limites. Hobbes, Spinosa, Gassendi, s'étoient montrés, au siècle de Descartes, les représentans de l'ancienne école des atomes et des sensations. Ces trois hommes, doués d'un génie pénétrant et subtil, élevèrent contre le nouveau système des objections puissantes, qui sont restées comme un dépôt dans lequel les philosophes suivans sont venus chercher des armes offensives.

Il suffit de rapporter une seule des objections qui ont été faites contre l'enthymème, celle qui a été renouvelée avec le plus de confiance par les nouveaux adversaires de Descartes. On a trouvé que ce raisonnement, je pense, donc je suis, renfermoit un cercle vicieux; que deux idées

étoient contenues dans le seul mot je pense, *cogito*, savoir, l'attribut *pensant* et le verbe *je suis ;* qu'en décomposant la phrase, on avoit *je suis pensant, donc je suis ;* qu'ainsi Descartes avoit prouvé le même par le même; c'étoit comme s'il eût dit *je suis, donc je suis.* J'avoue qu'il est difficile de détruire la force de cet argument. Il est très-vrai que, si Descartes a voulu faire ici un raisonnement, il ne peut échapper au cercle vicieux; il a prouvé le même par le même, et tiré une conclusion qui n'en est pas une, puisqu'elle n'est que le principe tel qu'il a été posé. Mais que devient cette objection si l'enthymème de Descartes n'est pas un raisonnement?

Toute raison n'est pas dans le raisonnement.

Ce procédé de l'esprit suppose un principe qui n'est pas et ne peut pas être une déduction. Il faut toujours arriver à un principe qui est le fondement de tout, qui ne peut être prouvé, qui est seulement aperçu ; à un premier fait intellectuel, dont la réalité dans l'âme est manifestée par l'expérience. Cela posé, expliquons de quelle manière il faut entendre l'enthymème : je pense, que renferme ce mot? Deux choses; l'attribut et l'être, je suis pensant. Mais quelle est l'idée essentielle du verbe attributif je pense? c'est l'attribut pensant, l'idée d'être ne s'y rencontre que comme auxiliaire. Or, c'est après avoir reconnu que ce mot *je pense* renferme avec l'idée de la pensée celle de l'être, que nous pouvons croire à la réalité de notre existence, et conclure avec certitude, *donc je suis.* Et si l'on veut, je ne crois pas à mon être par la raison que je pense, mais j'y crois comme je pense, et aussi par une véritable intuition, parce que, pour ne pas croire à mon existence, il me seroit de toute nécessité de ne pas croire à ma pensée. Faudroit-il prouver maintenant la réalité de la pensée?

Descartes a dit, je doute, donc je pense; il est bien évident que douter c'est penser, et je ne vois pas comment on pourroit douter de son propre doute.

Ainsi il faut croire, non pas seulement par l'autorité de la raison, mais, comme on a pu le voir à l'appendice, par celle de Descartes lui-même, que cette phrase, je pense, donc je suis, n'est point un enthymème réel, n'est point un raisonnement, elle est une simple proposition, et le mot *donc* n'est qu'une pure copule qui sert à lier les deux termes, et révèle l'existence comme contenue dans l'attribut du verbe *penser*. Ainsi l'avoit interprété Descartes, ainsi l'ont pensé la plupart des philosophes; ils ont placé l'idée d'existence à la tête de ces principes inébranlables que l'on croit, parce que l'on ne peut pas n'y pas croire, parce qu'on les atteint par l'intuition, l'évidence, la foi, le sens intime, tous termes synonymes, et qui expriment la plus haute certitude qu'il soit donné à l'intelligence humaine d'atteindre.

Examinons brièvement deux autres systèmes que l'on a opposés plus tard à celui de Descartes.

On a dit, je sens, donc je suis, et on a cru mettre en oubli la règle précédente. Mais si nous examinons l'idée contenue dans ce mot je *sens*, nous serons amenés à cette grande et générale définition de la pensée par Descartes. « J'appelle pensée, dit ce philosophe, tout ce que nous apercevons immédiatement; ainsi, non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais encore *sentir*, sont ici la même chose que penser. » D'après cette définition, et en substituant ce mot, je sens, à celui-ci, je pense, il est clair que, loin d'affoiblir l'autorité du principe cartésien, on ne l'auroit pas même combattu.

Mais, par là, on a sans doute voulu établir que la sensation est, parmi les faits que renferme la pensée, celui qui révèle l'existence. Est-ce bien observé? Je ne le pense pas.

La sensation ne produit dans l'âme que du plaisir et de la douleur ; l'âme ne peut réfléchir sur les données de cette sensation que par une autre opération de l'esprit, qui n'a avec les produits des sens aucuns rapports d'origine ou de production. A l'occasion de l'ébranlement causé sur l'âme, et qui est la sensation, il naît une notion, une pensée, qui seule nous fait connoître son existence. Je ne crois pas à mon existence parce que je sens, mais parce que je pense que je sens, parce que j'ai la pensée de ce que j'éprouve. Je m'explique par un exemple.

Condillac suppose une statue dont il dégage chaque sens l'un après l'autre, afin d'observer, par une hypothèse ingénieuse, le développement successif de la vie, et celui d'une intelligence bornée aux résultats que lui fournissent les sens ; et d'abord, ayant dégagé le sens de l'odorat, il se demande ce que dira la statue à la première sensation d'une rose. Elle dira : je suis odeur de rose ; et ici le philosophe a parfaitement observé en cela qu'il ne lui a pas fait dire : j'ai une odeur de rose.

Cependant je crois que, dans l'instant supposé, la statue n'a pas encore une véritable idée de son existence, attendu qu'elle n'en a pas une idée distincte. Elle n'atteint pas encore l'extériorité ; elle ne peut se distinguer de la sensation qu'elle éprouve : il faut qu'elle ait conçu le moi, qu'elle ait pu dire, comme la statue de Pygmalion, dans Rousseau, portant la main sur elle-même : *c'est moi ;* or, la sensation, réduite à elle-même, n'est pas ce qui révèle à l'homme l'idée de son existence ; il faut, pour l'obtenir, avoir pensé que l'on sent ; il faut, pour avoir cette idée claire et distincte, que se soit manifesté dans l'âme le fait d'intuition ou de conscience qui a lieu à l'occasion et par suite de la sensation. C'est la seule conscience qui nous fait croire notre existence avec certitude.

Fondés sur le même principe, nous refuserons aux ani-

maux l'idée distincte de leur existence, parce qu'ils sont tout instinct, toute matière, parce que l'idée d'être est une idée métaphysique inappréciable aux sens, parce qu'enfin l'idée que peut avoir de son existence un être contingent et fini présuppose logiquement l'idée d'une existence infinie; car, suivant l'expression cartésienne, le fini n'est que la privation de l'infini : or, cette conception d'infini ne peut appartenir aux animaux, parce qu'elle ne peut être en aucune manière produite par les sens.

Passons à d'autres adversaires du principe cartésien, à ceux qui, pour soustraire toute l'économie spirituelle aux envahissemens du scepticisme, retirent au sens intime le droit de fonder en certitude nos croyances primitives. Frappés des erreurs qui assiégent trop souvent les hommes livrés aux fragiles décisions d'une raison sans règle, ces philosophes ont posé l'autorité divine et celle du genre humain comme la première pierre de l'édifice intellectuel. D'après ce système, nous, cartésiens, n'aurions pas le droit d'ajouter foi aux premières conceptions qui fondent la vérité de toutes nos connoissances; pour nous la vérité ne seroit pas, puisqu'elle auroit été refusée comme principe à l'intelligence de l'homme. Ces philosophes n'ont-ils pas vu qu'en cherchant ainsi leur premier principe à l'extérieur, ils se plaçoient d'eux-mêmes hors de la sphère intellectuelle? N'ont-ils pas vu qu'en supposant dans l'âme humaine quelque chose d'antérieur à la notion d'existence, d'antérieur à la pensée, ils formoient un cercle vicieux plus réel que celui qu'ils vouloient combattre dans Descartes? Vous rejetez les données du sens intime; ces mots : *je pense*, *je sens*, *j'existe*, n'ont pour vous de réalité qu'autant que l'autorité vous a permis d'y croire; mais quel sens, quelle réalité donnez-vous à ces mots, *je rejette*, *j'admets*, que vous ne pouvez pas vous dispenser d'employer? Est-ce encore en vertu de l'autorité, que vous apposez aux opinions de votre esprit une sanction pour ainsi dire surnaturelle?

avant son péché, n'étoit point l'esclave, mais le maître absolu de ses passions, et qu'il arrêtoit sans peine, par sa volonté, l'agitation des esprits qui les causoient; mais on a de la peine à se persuader que le corps ne sollicitoit point l'âme du premier homme à la recherche des choses qui étoient propres à la conservation de la vie; on a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvoit point, avant son péché, que les fruits fussent agréables à la vue et délicats au goût, après ce qu'en dit l'Écriture, et que cette économie si juste et si merveilleuse des sens et des passions, pour la conservation du corps, soit une corruption de la nature plutôt que sa première institution.

Sans doute, la nature est présentement corrompue; le corps agit avec trop de force sur l'esprit; au lieu de lui représenter ses besoins avec respect, il le tyrannise et l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni, et il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre après le péché. Le rapport et l'union étroite qu'il avoit avec Dieu s'est perdu, je veux dire que Dieu s'est retiré de lui, autant qu'il le pouvoit sans le perdre et sans l'anéantir; mille désordres sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservoit dans l'ordre, et, sans faire une plus longue déduction de nos misères, j'avoue que l'homme est corrompu en toutes ses parties depuis sa chute.

Mais cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu; on reconnoît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis, et sa volonté immuable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance et la légèreté de la volonté d'Adam.

Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; et, parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le péché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce; mais la grâce n'est point contraire à la nature;

l'une ne détruit point l'autre, parce que Dieu ne combat pas contre lui-même; il ne se repent jamais, et sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu, qui fait l'ordre de la grâce, est donc ajoutée à la volonté, qui fait l'ordre de la nature, pour la réparer, et non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontés générales, et tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontés. On reconnoîtra dans la suite que les passions sont très-réglées, si on ne les considère que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares et particulières auxquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier : il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grâce.

Il est vrai que, si l'on considère que le péché du premier homme a changé l'union de l'âme et du corps en dépendance, et qu'il nous a privés du secours d'un Dieu toujours présent et toujours prêt à nous défendre, on peut dire que c'est le péché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses sensibles, parce que le péché nous a détachés de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude.

(MALEBR., *Rech. de la vér.*, t. II, c. Ier, p. 313.)

---

rivé aux limites du monde intérieur, il trouve un abîme dans ce passage de l'intérieur à l'extérieur, du moi à ce qui n'est pas moi. Comme l'abîme est infini, infinie sera la cause qui doit le combler; et c'est cette idée absolue de Dieu, dont nous avons parlé, qui apparoît tout-à-coup à son entendement et le domine tout entier.

Descartes prouve admirablement l'existence de Dieu par l'idée que nous en avons. Nous possédons, dit-il, les idées d'être, d'infini, de nécessité, et nous trouvons que ces idées ne peuvent être réalisées que dans l'être infini et nécessaire; cet être infini et nécessaire, qui est Dieu, et dont nous avons l'idée, existe donc. De plus, cherchons d'où nous vient cette idée de Dieu, que nous trouvons en nous. Peut-être vient-elle de nous-mêmes? Mais nous sommes finis, elle est infinie; nous sommes contingens, elle est nécessaire : or, nous savons que la cause d'un effet quelconque doit être plus puissante que cet effet; nous chercherons donc cette cause ailleurs qu'en nous. Mais qui peut être supposé inférieur à l'idée d'un être infini, si ce n'est cet être infini lui-même? Nul autre que Dieu n'a pu graver son idée dans notre âme. Ainsi, par l'idée de Dieu, considérée comme effet, nous remontons jusqu'à Dieu même, cause nécessaire de cette idée.

Dieu existe; la même idée qui nous révèle son existence nous révèle ses attributs; sa puissance, sa justice, sa véracité viennent tout-à-coup illuminer notre esprit, et nous sont manifestées comme les conséquences naturelles de son être. J'ai dit sa véracité; je m'arrête à ce dernier attribut, car là finit le doute où nous nous étions placés; à ce point, le monde réel et possible apparoît à nos regards. Dieu est toute vérité; il n'a donc pas pu nous soumettre à un système invincible d'illusions; et, si notre nature est telle que nous ne pouvons nous empêcher de croire à des choses extérieures, nous devons croire qu'il en existe réellement; car, s'il en étoit autrement, Dieu, qui a créé notre nature comme

il a plu à sa toute-puissance, se seroit fait un plaisir inexplicable d'abuser ses foibles créatures.

Tel est l'ensemble du système de Descartes; la métaphysique, l'entologie et la théodicée s'y coordonnent d'une manière admirable. On voit qu'il n'a point, à l'exemple d'un grand nombre de philosophes, rejeté l'idée de Dieu comme une conséquence stérile, à la suite des discussions métaphysiques et morales; mais jugeant, au contraire, que tout dans l'ordre intellectuel, moral et physique a son origine en Dieu, et que tout aboutit et se perd dans son sein, il place la théodicée à l'entrée de la philosophie de l'esprit humain, comme un sanctuaire qui impose un caractère auguste à toutes les recherches ultérieures. Ainsi, notre marche est assurée; un témoignage inébranlable nous garantit que nous avons le droit de croire à la vérité; nous savons que cette vérité vient d'en haut, que l'erreur vient de nous; il ne nous reste plus qu'à corriger nos perceptions, à réformer nos préjugés; et tout se borne à ce double résultat logique: n'admettez que des notions claires et distinctes, et cherchez la vérité avec sincérité de cœur et indépendance d'esprit.

1re Part. § 28. *Nous ne saurions comprendre les fins pour lesquelles Dieu a créé le monde, et tout n'a pas été fait pour l'homme* (1).

Quelques auteurs, et particulièrement Leibnitz, ont critiqué cette partie de la doctrine de Descartes; mais nous la croyons irréprochable, si on veut bien l'entendre et remarquer que Descartes ne parle que des fins totales de Dieu. Sans doute le soleil, par exemple, et les étoiles ont été faits pour l'homme, dans ce sens que Dieu, en les créant, a eu en vue l'utilité de l'homme; et cette utilité a été sa fin. Mais cette utilité a-t-elle été l'unique fin de Dieu? Croit-on qu'en

(1) Cette note est empruntée à l'excellent recueil de M. l'abbé Eymery, qui a pour titre: *Pensées de Descartes.*

lui attribuant d'autres fins, on affoibliroit la reconnoissance de l'homme et l'obligation où il est de louer et de bénir Dieu dans toutes ses œuvres? Les auteurs de la *Vie spirituelle*, les plus mystiques même, et les plus accrédités ne l'ont pas cru; ils ont reconnu que Dieu, dans la création de l'univers, avoit eu des desseins secrets, et ils les ont adorés comme des desseins connus. « Je vous aime, ô mon Dieu! dit M. Olier dans sa *Journée chrétienne*, pag. 150, j'adore et je loue votre majesté sous l'extérieur de toutes les créatures.... Vous êtes au fond de tout, et paroissez sous chaque chose en quelqu'une de vos perfections..... Quoique vous soyez caché sous ces créatures, pour m'avertir de ce que vous êtes et pour m'obliger d'adorer vos beautés, vous avez encore eu *beaucoup d'autres desseins que je ne connois pas.*

« *Je vous adore dans les desseins secrets de votre sagesse éternelle en la création de l'univers.* »

Le sentiment de Descartes sur les causes finales est encore le même que celui de Bacon. Nous invitons à consulter ce dernier auteur, dans son traité *de Augmentis licentiarum*, tom. III, chap. 4. Rien de plus sage et de plus curieux que ses observations sur la recherche des causes finales.

1re Part. § 39. *Eclaircissemens sur ce que Descartes entendoit, et sur ce que l'on peut entendre par* idées innées.

De toutes les questions philosophiques, il n'en est peut-être aucune sur laquelle les esprits aient été plus partagés que sur celle des idées innées. Nous ne renouvellerons point cette grande et ancienne querelle de l'école. Mais il nous semble qu'avant de diviser en deux classes tous les philosophes, suivant qu'ils ont reconnu ou rejeté les idées innées, il faudroit s'assurer de la signification que ces philosophes attachent aux termes qu'ils emploient, afin de reconnoître si la différence est aussi réelle qu'on l'a plus d'une fois supposé.

On entend généralement, par idées innées, des idées nées avec l'intelligence, que l'homme apporte originairement avec lui, qui deviennent inséparables de son être, où elles subsistent en puissance jusqu'à ce qu'une occasion, indépendante d'elles, détermine leur mouvement, et les révèle à l'esprit attentif. Tel est le type sous lequel on se représente un système qu'on a coutume d'attribuer à Descartes. Un métaphysicien de notre époque (M. Laromiguière) va nous expliquer quelle fut, sur ce sujet, la véritable pensée de Descartes.

« Qu'on juge combien il faut se tenir en garde contre « les discours des hommes. Tous les philosophes, sans en « excepter un seul, regardent Descartes comme l'auteur du « système des idées innées. Voyons ce que dit ce grand « homme :

« Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'i- « dées qui soient quelque chose de différent de la faculté « qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que, reconnoissant « qu'il y avoit certaines idées qui ne procédoient ni des « objets du dehors, ni des déterminations de ma volonté, « mais seulement de la faculté que j'ai de penser; pour les « distinguer des autres qui nous sont survenues, ou que « nous avons faites nous-mêmes (*adventitis aut factis*), je « les ai appelées innées. »

(Lettres de Descartes, tom. II.) (Ce fragment est rapporté textuellement à l'appendice.)

« Ce passage est-il assez formel, assez décisif? Mais voici « quelque chose de plus décisif encore : « Lorsque j'ai dit « que l'idée de Dieu est innée, je n'ai jamais entendu autre « chose que ce que mon adversaire entend; savoir, que la « nature a mis en nous *une faculté par laquelle nous pouvons* « *connoître Dieu;* mais je n'ai jamais écrit ni pensé que de « telles idées fussent actuelles, ou qu'elles fussent je ne sais « quelles espèces distinctes de la faculté même que nous

« avons de penser; et même je dirai plus, qu'il n'y a per-
« sonne qui soit plus éloigné que moi de tout ce fatras d'en-
« tités scolastiques. »

Quand on pense qu'à l'époque où parut Descartes, ainsi que le remarque encore le savant auteur à qui j'ai emprunté ce qui précède, et qui a rendu à Descartes l'éclatante justice de lui restituer sa véritable pensée, tout encore s'expliquoit en philosophie par des vertus, des quiddités, des formes substantielles que l'on multiplioit sans fin, et avec quoi on croyoit rendre raison de tous les phénomènes de la nature; quand on pense qu'une grande partie de la philosophie se réduisoit à celle qui est exposée dans l'Arrêt burlesque de Despréaux, et dont se moque Molière, *quare opium facit dormire? quia in eo est virtus dormitiva*; certes, on apprécie tout ce qu'il falloit de génie à notre philosophe pour déraciner les préjugés, briser les anciens moules de l'intelligence, et, après l'avoir réduite à sa nature primitive, en avoir fait une *table rase*, comme Locke s'exprima plus tard, la recréer, pour ainsi dire, ou plutôt assister au développement de cette création intellectuelle en constatant toutes les opérations par lesquelles l'âme est parvenue à connoître les choses réelles et intelligibles, et à croire avec certitude à toutes les vérités; on apprécie la force d'esprit d'un homme qui, à une telle époque, méprisa tous les fatras des entités scolastiques, pour y substituer des résultats purs, clairs et précis.

Ainsi l'idée innée, suivant Descartes, n'est pas une idée qui ait été reçue en principe dans l'intelligence à l'instant même de sa création. Le système qu'on a attribué au restaurateur de la philosophie moderne est plutôt celui de Leibnitz; il pouvoit convenir à l'auteur du système des monades, mais les cartésiens se gardent d'attribuer une existence réelle à des entités factices; ils ne comprennent pas comment de telles idées pourroient subsister dans l'esprit, y recevoir une sorte de vie intellectuelle, s'y développer, y

croître jusqu'au moment où, par je ne sais quel inexplicable concours, elles viendroient à se manifester à l'esprit qui ne les auroit jamais aperçues jusque là. Ils ne conçoivent pas, par exemple, comment l'idée absolue, éternelle de Dieu, auroit pu être déposée en parcelles dans l'âme de chaque homme, de manière que chacun en eût sa part et comme sa propriété individuelle. Mais en rejetant les idées innées dans ce sens où elles ont toujours été comprises, il n'est pas nécessaire de rejeter leur réalité ni le terme qui l'exprime, il suffit de l'interpréter justement.

Le mot *inné* a un sens très-réel, qui n'est autre que l'expression grammaticale *innata*, *ingenita*, *idea*, *nata*, *genita in nobis*. C'est l'idée produite dans l'intime de l'âme, et par la seule vertu de l'intelligence. Elle est innée, non pas avec nous, mais en nous; et puisqu'il y a, comme le reconnoissent la plupart des philosophes, des facultés qui sont, par leur nature, absolument indépendantes de la faculté de sentir, des facultés dont les produits sont tout-à-fait distincts des sensations, et qui donnent toutes les idées douées d'un caractère absolu et nécessaire, que ne peut produire le fait passif et contingent de la sensation, il me semble que l'on pourroit dire des idées qui ont leur origine dans de telles facultés, qu'elles sont innées, à moins que l'on ne veuille établir que des idées produites par les seules facultés de l'âme, sans aucun lien de génération ou de cause avec la sensation, ne sont pas nées dans l'intelligence.

Je ne puis affirmer que ce soit ainsi que Descartes ait entendu formellement les idées innées, mais je ne vois que deux manières de les entendre, et nous venons de voir qu'il se défendoit de la première interprétation.

Maintenant il conviendroit et il ne seroit pas difficile de prouver que le plus grand nombre des philosophes a cru à des *idées innées*, dans le sens que l'on vient d'expliquer; c'est-à-dire qu'on a cru généralement que toutes les idées n'étoient pas produites par la sensation. Tous ceux qui s'é-

cartent du sensualisme de Locke et de Condillac, quelle que soit d'ailleurs la fâcheuse analogie de leurs expressions, se trouvent naturellement placés dans le système que j'établis être celui de Descartes, quant à l'origine des idées éternelles; et, par exemple, on pourroit prouver que le professeur que j'ai cité, qui, l'un des premiers, a combattu en France le condillanisme, se rapproche de l'école cartésienne, sur l'origine des idées, de toute la distance dont il s'éloigne de celle de la sensation, relativement à cette question fondamentale.

En effet, après avoir établi quatre sources distinctes de nos idées, ce qu'il n'entre pas dans notre plan de contester ici, il pose en principe que nul lien logique, nul rapport de cause à effet ne lie les phénomènes de la sensation à ceux du sentiment, que les faits qui résultent de l'action des facultés de l'âme, et ceux qui naissent du sentiment des rapports ou du sentiment même, n'ont point leur origine dans un ordre de faits extérieurs à la nature personnelle du *moi*, comme seroit la sensation. Ainsi, il est bien clair que tous ces sentimens divers reviennent à ce que les cartésiens et les platoniciens appellent l'intelligence et la raison : car tout ce qui ne vient pas de la sensation, vient de l'intérieur, vient de nous, naît en nous, est *inné*, dans le sens que j'appelle cartésien. Jusqu'à ce que l'on ait prouvé que les idées que le philosophe dont je parle suppose produites par le sentiment de l'action de nos facultés, ou celles de comparaison, qui ont leur source dans le sentiment des rapports, ou celle de Dieu, qui est produite par le sentiment moral, n'ont pas, en dernière analyse, leurs causes dans des facultés intérieures nées et indépendantes des sens, il nous sera permis de croire que tous les philosophes qui ont distingué l'interne de l'externe, et retiré à celui-ci toute puissance de production sur l'autre, ont par cela seul cru, comme Descartes, à l'existence de certaines idées innées, et de plus, que l'auteur des leçons de philosophie n'est pas si éloigné des prin-

cipes cartésiens qu'il peut le paroître à une première vue (1).

On avanceroit beaucoup les progrès de la science en simplifiant ainsi les points de vue; et par exemple, en montrant que toutes les questions philosophiques peuvent se réduire à deux solutions; que pour peu qu'un système soit pressé, on voit bientôt se fondre toutes les nuances, et qu'il prend un caractère qu'on ne lui avoit pas supposé lorsqu'il est placé tout-à-coup dans l'alternative de l'affirmation et de la négation.

Que me resteroit-il donc pour avoir achevé de traiter le sujet des idées innées? Je l'ai ramené à la question fondamentale qui se trouve à l'entrée de toute philosophie, à cette question de l'origine que les Allemands appellent avec raison le premier problème de la philosophie, savoir, qu'il y a des idées nées dans l'intelligence, et qui ne sont pas produites par les sens. Je ne m'arrêterai point à prouver la fausseté de l'axiome péripatéticien : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, ni à réfuter la *table rase* de Locke, qui anéantit la substance, ou cette *statue* que Condillac prétend animer seulement avec des sensations; tous ces systèmes ne sont que la filiation d'une même erreur, de cette erreur antique comme le monde, par laquelle on a toujours tenté de détrôner l'intelligence, en détruisant le caractère des idées absolues, dont la possession constitue la dignité humaine. Tellement qu'en poursuivant ce système jusqu'à ses dernières et rigoureuses conséquences, on a fini par écrire : « L'homme est une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne. » (Saint-Lambert, *Catéchisme*.) Ainsi ont été parcourus tous les anneaux de cette doctrine malheureuse.

On a pu lire à l'Appendice d'admirables passages de Bos-

(1) On doit, à plus d'un titre, rendre un juste hommage à M. Laromiguière; son ouvrage, rempli de faits instructifs, est conçu avec une pénétration d'esprit peu commune, et écrit avec une élégance, et, pour ainsi dire, une limpidité de style plus rares encore parmi ceux qui écrivent sur des matières philosophiques.

sont sur les vérités éternelles, qui sont les *idées innées*, comme elles viennent d'être expliquées. On a vu que l'infini n'est pas plus la négation du fini que le tout n'est la négation de la partie; que par conséquent la sensation qui est finie, contingente, négative, ne peut produire les idées de nécessité, d'infini, et l'idée du Dieu suprême qui réunit en lui toutes ces idées et en possède la réalité. Les éloquentes démonstrations des grands hommes qui furent les disciples de Descartes entourent d'une lumière large et pure, comme elles établissent sur des bases solides, l'opinion platonicienne et cartésienne concernant l'origine des idées.

Si je n'avois craint de sortir du plan que je me suis proposé, j'aurois inséré dans ce recueil quelques-unes des belles réfutations de la philosophie des sens, qui ont paru dans notre siècle. En effet, l'attaque qui avoit commencé au dernier siècle dans les écrits du docteur Beid, en Ecosse, et dans ceux de Rousseau, en France, a été continuée et achevée victorieusement dans d'éloquens et lumineux ouvrages (1). Tout a été dit sur cette philosophie; le terrain est couvert de ses débris, et il est temps qu'il paroisse et qu'il se fasse entendre lui-même, le philosophe à qui il sera donné de compléter et d'assurer dans notre patrie le triomphe de la philosophie immortelle de Platon et de Descartes.

1re PART. § 63. *Éclaircissemens sur les distinctions morales et rationnelles.*

Dans ces développemens sur les trois sortes de distinctions logiques, Descartes paroît céder à l'influence de la philosophie qu'il avoit détrônée, et descendre aux formes et aux subtilités scolastiques. Cependant un peu d'attention nous démontre que cette discussion n'est point déplacée dans un traité dont le but est d'aprendre à former des notions claires

(1) Ceux de madame de Staël, de MM. de Bonald, de Maistre, de Châteaubriand, etc.

et *distinctes*. Mais peut-être la différence qu'établit Descartes entre la distinction modale et celle qui se fait par la pensée a besoin de quelques éclaircissemens.

Par la distinction modale, on distingue un mode de la substance, ce qui a lieu lorsque, abstraction faite de ce mode, on peut avoir de la substance une idée claire et distincte. Par la rationnelle, au contraire, le mode ou attribut que l'on distingue de la substance est tel que sans lui nous ne pourrions avoir de la substance une connoissance distincte : aussi cette distinction est purement fictive et verbale. Elle a lieu, par exemple, quand on veut distinguer l'étendue d'avec la substance étendue, la durée d'avec la substance qui dure, quoique, dans ces divers cas, l'attribut et la substance soient réellement inséparables. Nous pouvons exprimer en un mot la différence qui existe entre la distinction modale et la distinction rationnelle, en disant que l'une a lieu quand nous voulons distinguer la substance d'une de ses qualités secondes, ce qui est très-facile ; l'autre, quand nous voulons distinguer la substance de quelques-unes de ses qualités premières et essentielles, ce qui n'est possible que par hypothèse et uniquement dans la pensée.

Quant aux autres sortes de distinctions, soit modale, soit rationnelle, il est clair qu'elles consistent, pour la modale, à établir une distinction entre deux ou plusieurs modes ou qualités secondes, et pour la rationnelle, entre deux ou plusieurs attributs ou qualités premières.

Il nous semble aussi que ce point de logique peut être considéré sous un rapport qui n'est pas indifférent à la métaphysique, celui des idées abstraites et générales. Il y a long-temps que l'on se demande, dans les écoles, si les idées générales existent, ou sont de pures et stériles conceptions de l'esprit humain, qui les crée ; en un seul mot, si elles sont réelles ou nominatives. Cette question ne pourroit-elle pas être ramenée à celle de la distinction rationnelle, dans laquelle l'attribut n'a point de réalité effective hors de l'ob-

jet dont on le distingue ? Or, l'attribut général, que la raison distingue de la substance, n'est autre chose que l'idée générale dont on a fait tant de bruit dans l'école.

Est-elle réelle ou nominale ? Les deux parties avoient tort et raison. Elle est nominale en ce que, comme le dit ici Descartes, ce n'est que par une pure abstraction qu'elle est distinguée de la substance, qui n'existe pas hors d'elle ; elle est réelle comme l'entendent les platoniciens de tous les siècles, en ce que nous n'admettons pas que les idées abstraites d'être, d'étendue, de durée, et les autres idées universelles auxquelles notre intelligence participe, n'aient pas une certaine réalité, du moins dans l'intelligence divine.

2e PART. § 16. *Opinion cartésienne sur le vide.*

Nous n'ajouterons qu'un mot à tout ce que vient de dire Descartes au sujet du vide. Sa doctrine a trouvé et trouvera sans doute de nombreux adversaires. Nous ne chercherons point à renouveler cette opinion *que la nature a horreur du vide*, opinion surannée, que le ridicule de l'expression a justement fait bannir de l'école. Nous savons que, depuis les expériences commencées par Galilée, et continuées par Toricelli en Italie et Pascal en France, il seroit difficile de soutenir avec quelque succès l'ancien axiome *non datur vacuum in rerum naturâ* ; mais peut-être on pensera que cette partie de la doctrine de Descartes ne doit pas être rejetée sans un examen réfléchi ; peut-être on trouvera quelque force dans cette proposition, qui est le principe de son raisonnement, et sur laquelle son opinion est fondée, savoir : *le néant n'est pas susceptible d'étendue ;* autrement, *les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur* sont contradictoires avec l'idée du néant. Au reste, l'opinion de Descartes, en la supposant vraie en métaphysique, ne nous sembleroit point en opposition avec les résultats obtenus par les physiciens. Dans les sciences naturelles, on

ne considère aucune chose dans un sens absolu; ce n'est point le vide absolu que l'on a prétendu prouver par l'expérience du tube, et plus tard par celle de la machine pneumatique, mais seulement le plus grand vide approximatif possible. On commettroit une erreur, dont les conséquences seroient très-graves, en attribuant à certains mots, dans la sphère métaphysique, la même acception qu'ils ont dans les sciences physiques et mathématiques; et pour n'en citer qu'un exemple, prenons les idées de cause et d'effet. C'est un principe reconnu en mécanique que l'effet est toujours égal à la cause; que, par conséquent, le mouvement communiqué à une boule sera un effet égal à l'effort du bras, cause de ce mouvement. En métaphysique, il existe un axiome tout contraire; la cause est toujours considérée comme supérieure à l'effet qu'elle produit; en d'autres termes, une cause ne peut produire un effet qui lui soit égal. Cette différence vient de ce que les philosophes ne reconnoissent que les causes libres et volontaires, lesquelles n'entrent pas dans le domaine des autres sciences, qui ne s'occupent que des choses extérieures, soit réelles, soit supposées.

Quant à la question qui nous occupe ici, quelque opinion qui soit adoptée, on admirera toujours la puissante déduction par laquelle Descartes prouve la nécessité du vide, et quelles graves conséquences il en a tirées. Il part de l'étendue, propriété essentielle et première de la substance corporelle; et comme cette étendue lui paroît être inséparable de la même substance, il suit qu'il ne peut exister d'étendue et d'espace qu'avec et par la substance. Cette opinion de la non-existence du vide conduit Descartes à de grands résultats, tels que la réfutation de la doctrine épicurienne des atomes, l'étendue indéfinie de l'univers, e l'unité du principe matériel.

2e Part. § 31. *Vraie nature des sentimens ou passions, dans le système cartésien.*

Ce passage est très-remarquable. Descartes indique ici une théorie qu'il développe dans son *Traité des passions*. En réduisant les sentimens, les affections, les passions, et tout ce qu'un siècle plus tard on a caractérisé sous le nom de sympathie à des effets purement sensibles, à des résultats de causes toutes physiologiques; en décrivant leurs caractères, en classant leurs variétés et constatant leurs ressemblances, il a d'avance réfuté les philosophes qui ont voulu établir des doctrines métaphysiques et morales, je ne dis pas sur la sensation, car un tel système n'a plus besoin d'être examiné, mais sur la base non moins fragile et presqu'aussi imparfaite du sentiment; ou, comme s'est exprimé un des chefs de cette école, le philosophe écossais Smith, sur la sympathie. Ce que les philosophes du même pays ont écrit pour réfuter cette opinion de leur devancier; ce qui a été dit sur l'analyse des sentimens dans les ouvrages de Reid, et surtout dans les *Essais de philososophie morale* de M. D. Steward, avoit été écrit un siècle auparavant dans le *Traité des passions* dont j'ai parlé, et se retrouve en substance dans le paragraphe que nous examinons, et dont nous allons présenter l'analyse afin d'en bien faire saisir toute la portée.

Descartes distingue deux sortes de sens, les sens intérieurs et les sens extérieurs; et d'abord deux intérieurs : le premier comprend la faim, la soif, le froid, le chaud, et les autres appétits naturels; le second comprend la joie, la tristesse, l'amour, la colère et toutes les autres passions, et il dépend principalement d'un petit nerf qui va vers le cœur, puis aussi des nerfs du diaphragme et des autres parties intérieures. Voilà donc, en termes positifs, l'analyse physiologique des sentimens. Voyons ce qui se passe dans notre nature physique lorsque le sentiment a lieu. Si, par exem-

ple, on nous apprend quelque nouvelle, l'âme juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise, et, la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-même, mais d'une joie purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les stoïciens eux-mêmes n'ont pu la dénier à leur sage, quoiqu'ils le supposassent affranchi de toute passion; mais sitôt que cette joie spirituelle passe de l'entendement dans l'imagination, elle fait que les esprits, coulant du cerveau dans les muscles qui sont autour du cœur, y excitent dans les nerfs un mouvement qui donne à l'âme le sentiment ou la passion de la joie: et le philosophe continue de même, pour les autres passions, sa belle théorie.

Si quelqu'un, prenant le change à ces paroles, et ne voyant pas le fond de la pensée cartésienne, l'accusoit de confondre le sentiment et la sensation, de méconnoître tout ce que le sentiment a souvent de moral, d'élevé, de sublime, je l'engagerois à méditer le passage de Descartes que je viens d'indiquer; il reconnoîtroit que le fait moral est un complexe dont les deux élémens doivent être soigneusement séparés. D'abord, une pure conception intellectuelle, et qui ensuite occasione, comme dit Descartes, le sentiment ou la passion de la joie, de l'amour, etc. Nul effet ne se produit jamais sans cause, et le sentiment, phénomène passif et contingent, ne devient moral que parce qu'il est excité par un jugement impassible, absolu d'obligation, de devoir, etc. Il n'y a des sentimens moraux que parce qu'il existe des idées morales. Tout, dans la nature intellectuelle, est signe d'idée; tout est idée, sous ce rapport que l'idée est la seule voix qui puisse se faire entendre à l'intelligence; et s'il est vrai, comme dit encore Descartes, qu'il existe une grande différence entre les passions et le jugement que l'on porte de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint (phrase très-remarquable et qui donne une pleine confirmation à ce qui a été dit), nous devons croire que la morale est toute entière dans ce jugement, et que le carac-

tère absolu et fixe du devoir, c'est-à-dire de la loi morale, ne peut être constitué par le sentiment, qui n'est que l'effet de l'organisation et qui varie selon les individus. Le sentiment étant une pure réflexion de la raison dans la sensibilité, ou, comme s'exprime encore Descartes, de l'entendement dans l'imagination, est bien un des élémens du complexe, mais il est le moins important, et n'en est point la base.

Or, maintenant, de ces deux faits ainsi bien distingués, n'est-il pas évident que les défenseurs de la philosophie du sentiment n'ont envisagé que le fait variable, que le sentiment proprement dit? Qu'on lise leur ouvrage, et l'on décidera s'il est possible d'en tirer d'autre résultat, sinon que l'homme intellectuel et moral est contenu dans des faits contingens et finis, est contenu tout entier dans l'homme sensible.

2e PART. § 37. *Système de Descartes sur la perception des objets extérieurs.*

Le docteur Reid, parlant de Descartes, s'exprime ainsi : « Le système de Descartes renferme un levain de *scepticisme*; aussi ce philosophe manqua-t-il d'en être la première victime. » Et ailleurs : « Le système sceptique de Malebranche, de Locke, de Hume, de Berkeley, peut être appelé cartésien. »

Des attaques aussi formelles doivent être discutées avec quelque détail. Reid, en écrivant ces lignes, avoit en vue la théorie de la perception, fameuse dans l'école, et sur laquelle Hume et Berkeley avoient élevé un système complet de scepticisme. Reid reconnut l'erreur, mais il la dénonça avec une exagération systématique qu'on voit avec peine dans les écrits de cet illustre philosophe. Il se plut à faire remonter l'origine de cette erreur jusqu'à celle de la philosophie; et Descartes, comme le père de la philosophie mo-

derne, lui paroît être à la tête de ceux qui ont enseigné cette théorie; de là l'étrange association par laquelle il attaque également *Malebranche* et *Locke*, qui, par la dissemblance de leurs opinions, occupent les deux points extrêmes de la philosophie; et d'ailleurs on pourroit prouver que cette erreur des philosophes, qui a excité de telles récriminations de la part du philosophe écossais, n'est point une découverte, comme il paroît le croire. Mais comme aucune vérité n'a été proclamée depuis un siècle qui n'ait été pensée et exprimée d'une manière supérieure dans le siècle de Louis XIV, le célèbre Arnaud, dans sa controverse avec Malebranche, avoit, long-temps avant le docteur Reid, réfuté le système de la perception. J'expose en très-peu de mots ce système, puis je présenterai celui de Descartes sur cette même question, et ne dissimulerai pas combien notre auteur, par le passage qui donne occasion à cette note, et par plusieurs autres des principes, a pu fournir un prétexte à l'accusation dont il est l'objet.

Conduit par une loi de l'intelligence qui est, pour la découverte de la vérité, d'aller toujours du plus au moins facile, l'homme a connu le monde matériel avant de réfléchir sur le monde intellectuel; il a étudié l'universa vant de s'étudier lui-même. Cette progression de l'esprit humain est rendue sensible par les langues, qui toutes n'emploient, pour exprimer les idées philosophiques, les idées des opérations intérieures, que des termes métaphoriques empruntés des opérations matérielles. Je cite au hasard *comprendre*, *percevoir*, et les noms *attention*, *âme*, *esprit*, etc.; de cette fausse analogie dans les expressions, est résultée la même analogie dans les idées. Les esprits trop enclins à céder à l'influence des mots se sont représentés les objets sous une orme matérielle; l'âme a été une vapeur, un souffle, ἄνεμος, recelée dans la partie la plus subtile du corps humain, dans le cerveau. Elle percevoit les objets, tout le monde étoit d'accord sur ce point; mais on voulut expliquer l'influence

de l'extérieur sur l'intérieur, on se demanda les procédés de l'apperception ; de là, la dissemblance et l'erreur.

D'abord on a dit que les corps opéroient physiquement, influoient d'eux-mêmes sur l'âme. Premier système ; celui de *l'influence physique*. Mais par suite de la tendance à tout expliquer par l'analogie avec les phénomènes matériels, on a cherché comment les objets pouvoient pénétrer jusqu'à l'âme, ainsi cachée dans le sensorium et hors de leur portée, comment ces objets pouvoient influer immédiatement sur elle. On inventa donc le *médiateur*, et l'on supposa que les objets envoyoient d'eux-mêmes des particules ou images réelles, qui, transmises au sensorium par la communication des fibres de l'œil et du cerveau, tomboient sous la libre aperception de l'âme, et, pour plus de facilité, on fit de ce *médiateur* quelque chose qui participoit également et de l'âme qu'il doit atteindre et du corps dont il émane.

Quoi qu'il en soit de l'incohérence de ces doctrines, elles se répandirent dans la philosophie, accueillies et conservées imprudemment dans les écrits des philosophes. Longtemps ils ignorèrent les conséquences sceptiques qui en jaillissoient de toutes parts. En vain, dans son admirable Traité des vraies et des fausses idées, Arnaud signala le danger dont il avoit reconnu les causes; cet ouvrage fit une foible impression, et l'erreur subsista inaperçue dans un grand nombre d'écrits justement célèbres, jusqu'à ce que se rencontrèrent des esprits doués d'assez de force et de hardiesse pour sonder l'abîme et lui demander tout ce qu'il contenoit. Ce fut d'abord l'évêque de Cloyne, il nia la réalité des corps extérieurs, et, pour avoir soutenu une pareille thèse, il devoit sans doute être regardé comme insensé, si l'on ne devoit pas l'admirer comme logicien. Il trouva que ce *médiateur* n'étant, en dernier résultat, que l'image des objets perçus par nos sens, on ne pouvoit nullement conclure, de la vue d'une image ou d'un portrait, à l'existence d'un original. Hume vint ensuite, et, fondé sur

les principes de Locke, d'une part, et sur les principes de Berkeley, de l'autre, il anéantit toute l'intelligence et ne conserva que des esprits et des idées. Reid fut effrayé de semblables résultats, et plus effrayé encore de la puissante dialectique de ces deux philosophes. Mais il reconnut bientôt qu'ils avoient eu le seul mérite d'avoir bien raisonné sur une donnée fausse; il fit ce qu'ils auroient dû faire, il rejeta le principe, et prouva la fausseté du *médiateur*. Les argumens ne lui manquèrent pas, tel est celui-ci, reproduit par un philosophe de nos jours dont nous empruntons les expressions : « Entre une substance étendue et une substance inétendue, dit M. Laromiguière, il n'y a pas de milieu; si le médiateur n'est ni esprit ni corps, c'est une chimère; s'il est à la fois esprit et corps, c'est une contradiction; ou si, pour sauver la contradiction, vous voulez qu'il soit comme nous la réunion de l'esprit et de la matière, il a lui-même besoin d'un médiateur. »

Descartes a-t-il mérité à ce sujet le reproche que lui adresse le philosophe écossais? Descartes a-t-il fondé une école de scepticisme dont Locke seroit le disciple immédiat, et Hume la conséquence?

Le philosophe dont je viens de citer un passage, et à qui j'ai emprunté les développemens qui précèdent, attribue à Descartes le système des causes occasionelles. Suivant lui, Descartes, loin de supposer aucune influence physique, aucun médiateur entre l'objet perçu et l'esprit qui perçoit, ne voyoit dans cette action du physique sur le moral qu'une liaison purement hypothétique et conditionnelle. Par exemple, une impression a lieu sur l'organe, aussitôt sans aucun lien nécessaire ou préordonné, à cette impression correspondent conditionnellement les phénomènes moraux qu'on a coutume de considérer comme produits par elle, tels que la perception, le jugement, la volonté. Quelle que soit l'opinion sur ce système, qui est bien celui de Descartes, comme on peut le prouver par plusieurs endroits de ses ouvrages,

il n'entraîne point les conséquences de ceux que nous avons examinés; ce n'est sans doute qu'une hypothèse, mais une hypothèse est bonne quand elle explique et qu'elle ne renferme aucune contradiction. En vain Malebranche, en l'associant à sa grande, mais trop vive imagination, en a exagéré les conséquences, et lui a ôté son caractère de simplicité; en vain aussi l'auteur de l'*Harmonie préétablie*, Leibnitz, a reproché à Descartes de dégrader la divinité par son système; lui-même encourt le reproche avec bien plus de vérité. Car, qui ne voit que le système de l'*Harmonie préétablie*, assimilant le double élément de la nature humaine à deux rouages d'une même machine qui, une fois montés marchent sans s'interrompre jamais, que ce système, dis-je, pourroit mériter à quelques égards la censure amère que Pascal adressoit au système physique de Descartes, lorsqu'il disoit : « Descartes auroit bien voulu se passer de Dieu pour gouverner le monde, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour lui imprimer le premier mouvement! » Hâtons-nous d'ajouter que cette imputation seroit également injuste à l'égard des deux grands hommes, tous deux aussi renommés par leur respect pour la religion que célèbres pour leur génie même.

Cependant nous ne pouvons nous dissimuler que Descartes a pu donner prise à la critique, sinon par un système explicite, au moins par l'abus des termes. Plus d'une fois il nous a entretenus d'images de représentations, d'idées semblables aux objets, expressions équivoques, sources de trop d'erreurs, et qui devroient être bannies sans retour du vrai langage de la philosophie.

Il a donné lieu surtout à la critique par le passage qui est l'occasion de cette note. En fixant dans une partie déterminée du corps humain la demeure de l'âme, ne semble-t-il pas par cette localisation matérialiser réellement l'esprit. Car si l'âme a son siége dans ce qu'on appelle le sensorium, elle a donc aussi son influence, comme Descartes veut le

prouver, au cerveau où elle réside, et là seulement. Alors on peut demander comment les objets placés hors de la portée immédiate du sensorium, bien plus, hors de la portée de tout le cerveau, hors de l'homme même, parviendront jusqu'à l'âme, ainsi exclusivement localisée; comment s'opérera la perception. Si nous voulons l'expliquer, nous retombons nécessairement dans le système du médiateur; et voyez comme la pente des idées entraîne irrésistiblement, et pour ainsi dire à son insu, un esprit juste et fort; Descartes semble si bien préoccupé de cette pensée, que l'âme ne sauroit percevoir les objets à distance, qu'il prend beaucoup de peine à nous marquer comment l'impression cause un ébranlement dans les nerfs de l'organe, ébranlement qui se communique aux fibres du cerveau, passe jusqu'au sensorium, où l'âme étant réellement présente, le rapport s'établit aisément, parce qu'il n'existe plus d'obstacle, plus de corps intermédiaire entre ce qui perçoit et ce qui est perçu. Toute cette philosophie est sans doute erronée; car, si l'on conçoit cette marche progressive de l'impression sur l'organe affecté, sur le cerveau, sur le sensorium, on ne conçoit guère son passage du sensorium, partie essentiellement physique, à l'appréhension de l'âme. N'y a-t-il pas là un abîme que l'on peut bien franchir, mais où il n'y a point de voie tracée, et sur lequel on jetteroit un pont qui ne conduiroit qu'à l'erreur? En un mot, il ne faut pas chercher à expliquer ce qui est reconnu inexplicable.

Concluons : Descartes ne nous paroît point avoir assez formellement enseigné dans ses écrits ce système de l'influence physique et du médiateur tel qu'on peut le voir régularisé dans plusieurs philosophes postérieurs. L'étrange accusation d'avoir ouvert la porte au scepticisme nous a paru, sous ce dernier rapport, aussi fausse, que déjà, et sous un autre point de vue, nous avons trouvé la même accusation foible et peu fondée. En effet, pour confirmer cette assertion, il suffit de prouver que le système des causes oc-

casionelles doit être justement attribué à Descartes (1). Toutefois, en reconnoissant qu'une opinion qui suppose le matérialisme pouvoit être celle du chef de l'école spiritualiste, nous regretterons qu'il n'ait pas reconnu la tendance de certains termes, de certaines idées de détail, dont les conséquences ont dû lui échapper, parce que les expressions étoient au cœur de la langue philosophique, et qu'il s'est servi du langage tel qu'il l'a rencontré.

(1) Voyez sur ce sujet les derniers fragmens cités à l'*Appendice*.

TABLE DES MATIÈRES.

AVANT-PROPOS.

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE.

PRÉFACE.

PREMIÈRE PARTIE.

Des principes de la connoissance humaine.

DEUXIÈME PARTIE.

Des principes des choses matérielles.

APPENDICE.

PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

NOTES EXPLICATIVES.

PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

FIN,

NOTES EXPLICATIVES.

PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

FIN.