



Harvard Medical Library  
in the Francis A. Countway  
Library of Medicine ~ *Boston*

VERITATEM PER MEDICINAM QUÆRAMUS

*Stewart Paton*

N. 76-



7  
T R A I T É  
D E L' E S P R I T  
D E  
L' H O M M E,

De ses Facultez, de ses Fonctions,  
& de son Union avec le Corps,

Suivant les Principes de

MR. D E S C A R T E S,

Par

L O U I S D E L A F O R G E,

*Docteur en Médecine.*

Nouvelle édition, revue & corrigée.



A G E N E V E,

Chez MARC MICHEL BOUSQUET & Comp.

---

M, DCC. XXV.

Patan Collection

1917



# P R É F A C E,

*Dans laquelle l'Auteur fait voir la conformité de la Doctrine de St. Augustin, avec les Sentimens de Mr. Descartes, touchant la Nature de l'Âme.*

**Q**UAND je considère qu'entre les vérités que Mr. Descartes nous a enseignées, il n'y en a point auxquelles on se soit si fortement opposé, qu'à celles qui sont contenues dans ses Méditations Métaphysiques; il me semble que je ne pourrois sans beaucoup de témérité, me promettre un traitement plus favorable pour l'Ouvrage que je mets au jour, puisque c'en est une suite nécessaire. Aussi, bien loin de me flatter d'aucune espérance, je suis déjà

fort persuadé, qu'il y a trois ou quatre sortes de personnes, à qui, selon les apparences, je n'ai pas lieu d'espérer qu'il puisse plaire. Ce n'est pas que ceux qui lisent les Livres ne dussent peut-être aussi-tôt accuser les préjugés de leur Esprit, que rejeter la faute sur leurs Auteurs, ou sur la nouveauté de leurs opinions, quand ils ne les entendent pas, ou qu'ils ne les peuvent goûter. Mais néanmoins je veux bien croire qu'il n'en est pas de même ici, & que toute la faute doit retomber sur moi, si je n'ai pû le rendre assez intelligible, ou si je n'ai pas employé des raisons assez fortes pour les convaincre. Je sçai qu'il est du devoir de ceux qui composent, de tâcher autant qu'ils peuvent de contenter les Lecteurs, & de lever tous les scrupules qui pourroient les arrêter; C'est pourquoi je veux essayer dans cette Préface de satisfaire en quelque maniere ces trois ou quatre sortes de personnes, qui pour-

ront,



ront, comme je croi, trouver quelque chose à redire à ce que j'ai écrit.

Pour commencer par les premiers, c'est à dire, par ceux qui ne cherchent autre chose dans les Livres que la pureté du langage, & qui ne s'attachent qu'à ceux où ils rencontrent des periodes justes, & des paroles bien choisies; J'avouë que j'aurois fort souhaitté de leur donner la satisfaction qu'ils desirent; Mais cela auroit été bien difficile à un homme qui a passé presque tout le tems de sa vie éloigné de la Gour & de l'Académie; Outre que la matiere que j'avois à traiter ne me le permettoit pas; & que m'étant toujours plus attaché aux choses qu'aux paroles, j'ai crû; avec Mr. Descartes, que l'Eloquence est un don de l'Esprit plutôt qu'un fruit de l'étude; Et que ceux qui ont le raisonnement le plus fort, & qui digerent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires &

intelligibles , peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, ne parlaient-ils que Bas-Breton , & n'eussent-ils jamais appris de Rhétorique. C'est pourquoi j'ai pris soin principalement de bien concevoir mon sujet, ( car il me semble absolument impossible, que ceux qui n'entendent pas bien une matière , la puissent jamais bien expliquer ) & de le disposer de telle sorte, que les derniers Chapitres fussent des suites nécessaires des premiers ; & que ceux-ci n'en presuposassent aucuns autres. Je me suis aussi servi des termes que j'ai crû les plus significatifs & les plus intelligibles ; déterminant même la signification de ceux d'*Esprit* & d'*I-dée*. Que si quelque Cartésien trop scrupuleux se scandalise de voir que j'ay restraint ce dernier terme aux seules modifications des pensées de l'Esprit, quoi que Mr. Descartes s'en serve aussi pour signifier les modifications des esprits animaux, auxquelles

les

les ces autres modifications de nos pensées sont attachées, je le prie de considérer que dans une matière aussi obscure qu'est celle-ci, & où la méprise étoit extrêmement à craindre, je ne pouvois être trop scrupuleux dans le choix des termes, ni prendre trop de soin d'éviter les équivoques & les disputes de mots. Je demande la même grace à ceux qui veulent qu'on observe une pureté entière dans nôtre langue, & je les prie de m'excuser, si dans un *Traité* *Metaphysique*, je me suis servi de certains mots consacrez à cette Science, comme de ceux de *Concept*, d'*Identité*, & de quelques autres, qui pourront peut-être blesser la délicatesse de leurs oreilles.

Les seconds sont les Philosophes de l'Ecole; Mais sous ce nom, je ne veux pas tant parler de ceux qui enseignent la Philosophie d'Aristote, sçachant bien qu'il y en a plusieurs qui ne le font que pour obeir à la

coutume & contre leur sentiment, que de ceux qui après avoir fait leur Cours, & être sortis du College, tout remplis de bonne opinion d'eux-mêmes, pour avoir répondu publiquement, & avoir reçu le Bonnet, ne jettent plus les yeux sur aucun Livre de Philosophie, & ne sçavent des sentimens de Platon & d'Aristote, qu'autant qu'on leur en a dicté dans leurs écrits, & qu'ils en ont retenu des explications de leurs Professeurs. Ceux-ci sont les plus fâcheux adversaires des Disciples de Mr. Descartes; Et quoi que ce ne soient pas les plus redoutables, ce sont pourtant les plus difficiles à persuader; parce que jugeant de tout, par ce qu'ils ont entendu de leurs Maitres, sans penetrer plus avant dans leurs sentimens, ils ne pensent pas qu'on puisse rien dire de contraire à ce qu'ils ont appris, sans cesser d'être raisonnable; Et comme il n'y a point de question, qu'ils ne  
ren-

rendent Problématique, par le moien de leur Dialectique; ni de verité si reconnuë, qu'ils ne puissent combattre par leurs distinctions, ils passent sans y penser de l'Ecole d'Aristote dans celle de Pyrrhon, qui est entierement contraire à la nôtre. Il seroit pourtant aisé de les reduire, & de les ramener à la raison, s'ils vouloient reconnoitre de bonne foi l'inutilité & l'obscurité de leurs Principes; L'inutilité, en ce qu'il est impossible de résoudre par leur moyen la moindre difficulté de Physique; Et l'obscurité, puisque sans doute des termes doivent passer pour obscurs, lors qu'aucune Idée ne répond dans l'Esprit à la signification qu'on leur donne. Or nous n'avons l'idée que de deux sortes d'Etres, parlant en general, sçavoir de celui qui est étendu, qu'on appelle *Corps*, & de celui qui pense, que l'on nomme *Esprit*; Ainsi quand on parle de quelques autres Etres, qui ne se peuvent ra-

porter ni à l'un ni à l'autre, ni à quelque'une des propriétés ou accidens qui enferment dans leur Concept l'Idée de l'un ou de l'autre, tels que sont ces Etres qu'on appelle formes Substantielles des Corps, qualitez réelles, impresses, intentionnelles, occultes, simpatiques, spécifiques, faculté concoctrice, retentrice, expultrice, &c. Il est impossible qu'aucune Idée puisse répondre à ces termes dans l'Esprit, ni que ce qu'on dit alors, ait aucun sens qui se puisse concevoir. Mais ce n'est pas mon dessein de les combattre ici; Je sçai que les sentimens qu'on attribüë quelquefois à l'Ecole, n'appartiennent pas toujours à toute l'Ecole; & qu'il y en a même quelques-uns parmi eux, qui font gloire de trouver aujourd'hui dans Aristote, tout ce que l'on a découvert de plus nouveau dans ce siècle. Je ne pretens donc pas attaquer tous les Sectateurs d'Aristote; mais ceux-là seulement qui sont  
dans

dans les erreurs que je tâche de refuter, avec lesquels même je voudrois, s'il étoit possible, trouver quelque moyen d'accommodement. Il faudroit pour cela que nous changeassions les uns ou les autres; Si je leur propoisois de quitter leur parti, ils ne le trouveroient pas raisonnable, parce qu'ils se croient les plus anciens, comme s'il y avoit rien qui pût être plus ancien que la vérité. Je veux donc me rendre plus facile; Car je consens de me ranger de leur côté, s'ils peuvent rendre leur opinion, sur la Nature de l'Ame, plus croyable & plus intelligible que celle de Mr. Descartes; Mais jusques-là, ils me permettront de demeurer dans une Ecole où l'on entend du moins ce que l'on dit, & où l'on ne se vante point de sçavoir ce qu'on ne sçauroit comprendre.

Les troisièmes, qui pourront trouver quelque chose à redire dans ce Traité, sont ceux qui rejettent tou-

tes les opinions qu'ils estiment nouvelles, & qui ne pensent pas qu'il puisse y avoir rien de véritable, que ce qui est formellement couché dans Aristote, dans Platon, ou dans Epicure, & que ce que nous avons reçu par tradition de l'Antiquité. Ils trouveront sans doute fort mauvais, que je ne cite presque aucun Auteur que celui dont je prétens debiter les pensées; avec si peu de soin même, que j'ai peur d'avoir quelque-fois transcrit ses paroles sans le nommer. Je leur répondrai premièrement que ne m'étant rien proposé dans cet Ouvrage, que de chercher ce que la seule lumière de la raison, peut découvrir de la Nature de l'Âme, je n'ai pas dû me servir d'aucune autorité; De sorte même, que quand j'allegue celle de Mr. Descartes, ce n'est pas pour prouver les choses que j'avance, mais pour faire voir seulement que je raisonne selon ses Principes, & que je ne m'éloigne pas de ses  
sen-



sentimens. Secondement, je veux bien qu'ils sçachent, que si j'avois crû qu'avec des gens raisonnables ce n'étoit pas assez d'agir par raison, je n'allegue presque aucune pensée de Mr. Descartes, même de celles qu'on croit lui être plus particulieres, pour la confirmation de laquelle je n'eusse pû apporter autant ou plus d'autoritez Grecques & Latines, qu'on en sçauroit produire pour celles qui sont le plus communément reçues dans l'Ecole. Pour leur en donner quelques marques, je vai leur montrer ici en peu de mots, que les pensées de Mr. Descartes, sur la Nature de l'Ame, sont entièrement conformes à la Doctrine de St. Augustin, de Marcille Ficin, & de quelques autres anciens Auteurs.

Mr. Descartes commence sa Philosophie par le doute, & veut qu'on rejette toutes les opinions où il y a la moindre occasion de douter, afin de trouver un principe inébranlable,  
qui

qui ne puisse être contesté. Cette méthode est entièrement conforme au sentiment d'Aristote, ainsi qu'on peut voir au 1. Chapitre du 3. livre de la Métaphysique, qui porte pour Titre, *De l'utilité de douter, & des choses dont il faut premièrement douter*; Voici ses paroles: [ Pour parvenir à la science que nous cherchons, il est nécessaire que nous parcourions premièrement les choses dont nous devons douter, sçavoir, les diverses opinions de ceux qui en ont traité, & que nous regardions s'il y a quelque chose qu'ils n'ayent pas vû: Car il faut que ceux qui veulent acquérir une connoissance évidente & exemte de doute, ayent premièrement soin de bien douter, &c. ] Il n'auroit donc eu garde d'être du nombre de ceux qui ont blâmé la première Méditation de Mr. Descartes, comme peu nécessaire; y ayant pour le moins autant de nécessité de douter de tout une bonne fois, lors  
qu'on

qu'on cherche le fondement de toutes les Sciences, pour ne plus douter après, que de recommencer sans cesse à l'entrée de chaque Science, comme Aristote le prescrit.

Je pourrois confirmer cette méthode par le passage de St. Augustin qui est rapporté dans les quatrièmes objections; il est tiré du second livre du Libre-Arbitre, dans lequel il dit, parlant à Evodius; \* Je vous demande premierement ( afin que nous commencions par les choses les plus manifestes ) si vous êtes? ou si vous n'e craignez point de vous méprendre en repondant à ma demande? quoi qu'à la verité, si vous n'étiez point, vous ne pourriez pas être trompé. Car il semble par là que St. Augustin ait reconnu qu'on pouvoit craindre de se tromper en toutes choses,

hor-

\* Quare prius abs te quæro ( ut de manifestissimis capiamus exordium ) utrum tu ipse sis? an tu fortasse metuis, ne hac in interrogatione fallaris? cum utique, si non esses, falli omnino non posses.

hormis dans la connoissance de sa propre existence, de laquelle il a crû que l'Esprit de l'Homme ne pouvoit douter; Car, comme il dit fort bien dans le 3. Chapitre du 10. livre de la Trinité, \* Qu'est-ce que l'Esprit de l'Homme a en lui qu'il connoisse mieux que sa propre vie? Or il ne peut pas être sans vivre; & comme il est un tout dont les parties sont inséparables, ou pour mieux dire, qui n'a point de parties, quand il vit, il vit tout entier; & il s'aperçoit qu'il vit, parce qu'étant une chose qui pense, il ne peut agir sans s'en apercevoir. Si j'ai ajoûté quelque chose au texte de ce passage, pour le rendre plus clair, j'espère que ceux que j'alléguerai ensuite, feront voir que je n'ai rien dit en cela qui soit contraire à la pensée de St. Augustin, témoin ce qu'il ajoûte un peu après. † Quand

l'Es-

\* Quid ejus etiam notum est quàm se vivere? non potest autem mens esse & non vivere sicut mens tota est, sic tota vivit, novit autem vivere se. † Cùm se nosse mens

L'Esprit, c'est à dire, ce qui pense, cherche à se connoître, il a déjà reconnu qu'il étoit une chose qui pense. Mais ce n'est pas encore le tems de parler de cette maniere, ainsi retournons à Evodius, à qui St. Augustin dit en continuant son discours. \* Puis qu'il est manifeste que vous êtes, ce qui ne vous seroit pas manifeste si vous ne viviez pas, il est aussi évident que vous vivez. Ne concevez vous pas que ces deux choses sont très-veritables ? Et Evodius en tombant d'acord, St. Augustin conclud, il est donc aussi manifeste que vous vivez. Or il n'est pas moins manifeste que ce raisonnement de St. Augustin ne se peut soutenir qu'en disant que la vie dont il parle ici, n'est pas celle du Corps, qui consiste dans la nutrition, parce qu'il

quærit, mentem se esse jam novit.

\* Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est te vivere, intelligis ista duo esse verissima? ... Ergo tertium hoc manifestum est, hoc est te vivere.

qu'il a écrit ailleurs qu'elle se pouvoit faire sans qu'on s'en aperçût ; Mais celle de l'Esprit, qui consiste dans ses pensées ; autrement pourroit-il dire ; *Il ne vous seroit pas manifeste que vous êtes si vous ne viviez ?* De même il n'auroit pû demander à Evodius, *Ne concevez-vous pas que ces deux choses sont très-véritables*, s'il n'avoit estimé qu'étant doüé d'un Esprit, c'est à dire, d'une substance qui ne sçauroit agir sans s'en apercevoir ; il ne sçauroit vivre, c'est à dire, penser, sans le sçavoir, ni s'apercevoir qu'il vit, sans être assuré de son existence. Vous voyez donc qu'il n'y a aucune différence entre le *Je pense, donc je suis*, de Mr. Descartes, & la pensée de St. Augustin, que celle qui se trouve dans les mots. Dans la suite de ce discours, St. Augustin fait voir à Evodius, que quand l'Ame aperçoit quelque objet des sens, elle n'a pas seulement la connoissance de cet objet, mais encore de l'operation par laquelle

quelle

quelle elle l'aperçoit, non par aucune reflexion qu'elle fasse sur soi-même, autrement il n'attribueroit pas aussi cette même chose aux bêtes, qu'on n'a jamais crû capables de réflexion; Il faut donc que ce soit immédiatement, parce que l'Ame agit, qu'il a crû qu'elle s'apercevoit de son operation. Personne ne peut ignorer combien cela est conforme au sentiment de Mr. Descartes, qui appelle gneralement pensée tout ce dont nous nous apercevons immédiatement, parce que nous le faisons; voici les termes de St. Augustin: \* On ne penseroit pas à ouvrir les yeux & à les tourner du côté de l'objet qu'on veut regarder, si l'on n'apercevoit qu'on ne le voit pas, lors que les yeux sont fermez, ou tournez d'un autre

\* Namque aperire oculum & movere aspiciendo ad id quod videre appetis nullo modo posset, nisi oculo clauso, vel non ita moto se id non videre sentiret. Si autem sentit se non videre dum non videt, necesse est, etiam sentiat se videre dum videt.

autre côté. Or si l'on s'aperçoit que l'on ne voit pas, lors qu'on ne voit pas, il est nécessaire que quand on voit, on aperçoive que l'on voit, &c.

Mais afin de montrer plus particulièrement la conformité de St. Augustin avec les sentimens de Mr. Descartes sur la Nature de l'Esprit de l'Homme, je pose en fait que St. Augustin a crû que l'Ame humaine étoit une substance qui pense, immatérielle, immortelle, qui pense toujours &c. dans le même sens, que Mr. Descartes l'a établi. Pour vous le prouver, lisez premierement ce que St. Augustin a écrit dans le livre *de la quantité de l'Ame* en ces termes; \* Il faut savoir que quoi que Dieu ait créé l'Esprit de l'Homme, il est pourtant d'une certaine substance qui ne tient rien de l'air, ni du feu, ni de la terre,

\* Intelligendum enim (quanquam Deus fecerit animum) habere illum certam substantiam quæ neque terrea, neque ignea, neque ærea sit, neque humida, nisi forte arbitrandum est Deum dedisse terræ ut nihil aliud sit



terre, ni de l'eau; à moins que nous ne voulions croire que Dieu a bien pû accorder à la Terre de n'être que Terre, mais non pas à l'Esprit de n'être qu'Esprit. Que si vous voulez qu'on vous le définisse, & si vous demandez ce que c'est, il est aisé de répondre, que c'est une certaine substance doüée de raison, propre à gouverner le Corps. Dans le livre de *l'Esprit & de l'Ame*, il repete la même définition; Mais ne pensez pas que par le mot de *Raison*, il ait entendu le raisonnement, ou le discours, comme on fait communément dans l'Ecole, quand on définit l'homme *un animal raisonnable*; Au contraire le passage qui suit dans le même livre, & qui est comme l'explication de celui-ci, fait bien voir que quand

il  
quàm terra, & non dedisse animo ut nihil aliud quàm animus sit. Si autem definiri tibi animum vis & quæris quid sit animus, facile respondeo, nam mihi videtur esse quædam substantia rationis particeps, regendo corpori accommodata;

il appelle l'Esprit *une certaine substance doiïée de raison*, c'est la même chose que s'il disoit une substance qui a la faculté de penser ou d'apercevoir; \* La raison, dit-il, est la vûë de l'Esprit, par laquelle de lui-même il regarde la verité; Mais le raisonnement c'est la recherche qu'en fait la raison; celle-ci donc est nécessaire pour voir, & celui-là pour rechercher. Je sçai bien qu'on pourra trouver d'autres passages, où il prend la raison pour le raisonnement; Il ne faut pas s'en étonner; Car ce terme étant équivoque peut être pris diversément; Mais dans cette définition on ne le peut prendre que pour cette perception, qui fait que toutes les opérations de l'Esprit sont des pensées, parce qu'elle se rencontre en toutes. Lors que j'ai expliqué ce que c'est qu'une substance qui pense, j'ai dit

\* Ratio quidem est animi aspectus, quo per se ipsum verum intuetur; ratiocinatio verò est rationis inquisitio; quare istâ opus est ad videndum, illâ ad inquirendum.

dit que c'est une substance qui s'aperçoit de toutes ses actions & passions, & généralement de tout ce qui se passe en elle immédiatement & non par reflexion.

Si le passage qui est rapporté par Mr. Clerfelier dans sa Preface sur l'Homme de Mr. Descartes, permettoit de douter que cela ne soit conforme à la pensée de St. Augustin, en voici un autre qui ôteroit tous les scrupules qu'on en pourroit avoir ; il est dans le même livre de l'Esprit & de l'Ame, à peu près en ces termes.

\* Que celui qui desire de connoître l'essence de son Esprit, écarte de l'idée qu'il s'en forme toutes les connoissances qu'il a tirées de dehors  
par

\* Removeat ergo à consideratione suâ omnes notitias, quæ per corporis sensus extrinsecus capiuntur ; quænamque corporalia sunt, eorumque similitudines, sensus, & imaginationes in memoria infixæ, eum recordando reminiscuntur, ad exteriorem hominem pertinent ; quamquam istis quasi nuntus anima exteriora percipiat. Mens ergò cui nihil seipsa presentius est, interiori, non simulatâ, sed

par les Sens de son Corps; Car toutes les ressemblances & images des Corps, toutes nos sensations, nos imaginations, & les vestiges de la Memoire, qui nous donnent occasion de nous souvenir des objets qui les ont tracés, apartiennent à l'Homme exterieur, c'est à dire, à nôtre Corps;

&

verâ præsentia videt se in se; Nihil enim tam novit mens quàm id quod sibi præstò est; nec magis menti quicquam præstò est, quàm ipsa sibi. Nam cognoscit se vivere, se meminisse, se intelligere, se velle, cogitare, scire, judicare; hæc omnia novit in se, nec imaginatur, quasi extra se illa aliquo sensu Corporis tetigerit, sicut corporalia quæque tangantur; ex quorum cogitationibus nihil sibi affingat, ut tale aliquid sese putet. Quidquid ei de se remanet, hoc solùm ipsa est, nihil enim tam in mente est, quàm ipsa mens, nec quicquam sic mentem novit quemadmodum mens. Cùm enim quærit mens quid sit mens; profecto novit quod ipsa sit mens quæ se ipsam quærit. Nec aliunde se quærit quàm se ipsa. Quum ergò quærentem se novit, se utique novit & omne quod novit tota novit atque ita totam se novit: Etsi fortè parte inventâ non se totam quærat, quia tamen se tota quærit, tota sibi præstò est, nihil enim sibi seipsa præsentius esse potest.

& ce ne font que des messages qui donnent occasion à l'Homme interieur d'apercevoir ce qui se passe au dehors. L'Esprit donc à qui rien n'est si présent que soi-même, par une presence interieure & très-veritable, se voit en lui-même; Car étant une chose qui pense, il ne peut agir sans s'en apercevoir, ni s'en apercevoir sans se connoitre en même tems pour une chose qui pense; l'Esprit ne connoissant rien mieux que ce qui est près de lui; Or rien n'en peut être si près que lui-même, c'est à dire, ses propres pensées; Ainsi il reconnoit qu'il vit, parce qu'il aperçoit, qu'il se ressouvient, qu'il entend, qu'il veut, qu'il pense, qu'il sçait, qu'il juge; car c'est en cela que consiste la vie des Natures Intelligentes. Il reconnoit toutes ces choses en lui & par lui, à cause que c'est lui qui les fait; Et il ne s'imagine pas qu'il les touche par quelqu'un des Sens de son Corps, dans quelque chose qui soit

\*\*

hors

hors de lui, à la maniere que les Substances Corporelles sont touchées: Qu'il ne s'attribuë donc aucune des Idées qu'il en a, pour croire qu'il puisse être quelqu'une de ces choses; puisqu'au contraire, lors qu'il aura écarté de sa pensée tout ce que son Imagination lui représente de la Nature des Corps, la seule chose qui lui restera, c'est à dire, sans laquelle il ne pourra se concevoir, & qu'il ne pourra nier qui ne soit en lui, à sçavoir, qu'il est une chose qui pense & qui s'aperçoit, c'est cela seulement qui lui appartient, & qui est tout ce qu'il est. Aussi n'y a-t-il rien qui connoisse l'Esprit, c'est à dire, la chose qui pense, que l'Esprit même dont la Nature est de s'apercevoir de tout ce qui se passe, je ne dis pas dans son Corps, mais en lui; Parconsequent lors qu'une chose qui pense cherche ce que c'est qu'un Esprit, c'est à dire, ce qu'elle est, certainement elle doit connoître qu'elle cherche, & qu'elle est

une

une Nature qui pense, laquelle se cherche elle même; Car elle ne peut pas se chercher autrement que par elle même, c'est à dire, par ses pensées. Reconnoissant donc qu'elle se cherche, elle se reconnoit par ce même moyen; & tout ce qu'elle connoit alors, elle le connoit toute entiere; & ainsi elle se connoit toute entiere; c'est à dire, qu'elle s'aperçoit des deux principales sources de ses pensées. Que si elle ne se cherche pas toute entiere, ayant déjà trouvé une partie d'elle même, sçavoir l'Entendement par ex. qui est la premiere source de ses pensées, neanmoins parce qu'elle ne peut pas se chercher sans s'y employer toute entiere, c'est à dire, sans mettre son Entendement & sa Volonté en exercice; l'un entant qu'elle aperçoit, & l'autre entant que c'est d'elle-même qu'elle se porte à cette recherche, toutes les sources de ses pensées sont devant elles, en sorte que

rien ne lui sçauroit être plus present qu'elle même.

Ce passage ne permet pas, à mon avis, de douter du sentiment de St. Augustin, si neanmoins il y a quelqu'un à qui il reste encore quelque scrupule, je le prie d'examiner celui-ci qui est encore plus formel; je l'ai tiré du commencement du 10. Chap. du 10. Liv. de la Trinité, où St. Augustin dit,\* que lors que l'Esprit croit être de l'air, il croit aussi que cet air pour lequel il se prend est une Substance Intelligente, parce qu'il sçait & qu'il sent qu'il en est lui-même une; Mais il ne sçait pas surement qu'il est de l'air, il le croit seulement; Qu'il separe donc ce qu'il sent & qu'il sçait avec certitude qu'il est, sçavoir une Substance Intelligente, d'avec ce qu'il se croit être avec quelque doute,

\* *Cùm ergò mens aërem se putat, aërem intelligere putat, se tamen intelligere scit: aërem autem se esse non scit: sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod sit, hoc ei remaneat.*



te, & qu'il s'arrête seulement à cela, sans se prendre pour une autre chose. Je n'ai rien à dire après cela, sinon que le *cogitare* de Mr. Descartes, & l'*intelligere* de St. Augustin ne font ici que la même chose, c'est à dire, apercevoir.

Mr. Descartes, dit que l'Esprit est immatériel, dans le même sens & de la même manière que ce S. Docteur l'avoit dit devant lui dans le 4. Liv. de l'*Origine de l'Ame* & dans celui de *la quantité de l'Ame*; dans lesquels il ne nie pas seulement que l'Ame soit un Corps, à prendre ce terme pour signifier les membres visibles de l'Homme, mais encore quand il signifie toute sorte de Substance étendue, en longueur, largeur & profondeur, qui est capable par ses parties de remplir un espace. Je n'apporte point de passages pour le prouver; personne ne pouvant douter que ce ne soit là sa pensée, pour peu que

l'on soit versé dans la lecture de ce Pere de l'Eglise.

Je ne m'arrêterai pas non plus à montrer qu'il a crû que l'Ame étoit Immortelle ; mais je ne puis m'empêcher de faire voir de quelle façon il combat ceux qui disoient que si elle n'étoit un Corps, elle seroit \* une substance vaine, de néant & sans réalité, ou qui pensoient qu'il n'y avoit rien de véritable & de réel que ce qui tombe sous les sens ou sous l'imagination. Il refute les premiers dans le 4. Liv. de *l'Origine de l'Ame*, en disant, † Mais vous me mettez encore en peine, quand vous dites que si l'Ame n'est pas Corporelle, elle doit être une substance subtile, menüe, sans solidité, à la maniere de l'air, ou de l'espace que l'on conçoit vuide, comme quelques-uns l'ont voulu

\* *Cassa futilis inanisque substantia.*

† *Sed me rursus sollicitum facis ubi dicis, si anima caret corpore, ut fit, sicut quibusdam placet, cassæ inanitatis, aërea subtilisque substantia. His enim tuis verbis videris cre-*

lu soutenir; Car il semble par vos paroles que tout ce qui n'a point de Corps doit être une substance sans réalité; Si cela est, comment osez-vous dire que Dieu n'a point de Corps? Ne craignez-vous point que quelqu'un n'infere de vos paroles que ce doit donc être une substance sans réalité? Il ajoute encore plus bas vers la fin du Chapitre. Mais il ne faut pas s'arrêter ici davantage; Car soit que vous croiez que l'air est un Corps, soit que vous ne le croiez pas, vous ne devez pourtant pas penser

\*\* 4

que

dere omne quod caret corpore inanis esse substantiæ. Quod si ita est, quomodo audes dicere Deum carere corpore, nec times ne sequatur, eum esse inanis substantiæ..... sed non est diutius hic immorandum, cum sive intelligas naturam aëris esse corpoream, sive non intelligas, me tamen putare non debés vel aëream dixisse animam, sed omninò incorpoream..... Cur metuimus ne sit cassæ inanitatis anima, si sit incorporea, cum Deum fateamur incorporeum, nec eum cassæ inanitatis esse dicamus? Sic itaque potuit incorporeus Deus incorpoream creare animam, quemadmodum vivens viventem.

que j'aie dit que l'Ame étoit une substance aérienne, mais seulement qu'elle est tout à fait incorporelle. Pourquoi craindrons-nous qu'elle devienne une substance vaine, à cause qu'elle est incorporelle, vû que nous avoions que Dieu est incorporel, & toutefois nous ne difons pas que c'est une substance vaine. Auroit-il été moins possible à un Dieu incorporel, de produire une Ame incorporelle, qu'à un Dieu vivant de créer une Ame vivante, puis qu'il est également l'un & l'autre? Et il condamne ceux qui croyoient qu'il n'y avoit rien de réel & de veritable que ce qui tomboit sous les sens & l'imagination, par ces paroles du Livre de la *quantité de l'Ame*. \* Qu'y a-t-il de moins suportable, que d'avoüer que nous ayons la raison au dessus des bêtes, & de confesser que ce que la lumiere

Cor-

\* Quid enim minus ferendum & audendum est quam fateri nos ratione præstare bestiis & eam rem fateri esse aliquid quam corporeo lumine sentimus, quam etiam nonnul-

Corporelle nous fait sentir, est quelque chose, qui est même quelquefois mieux aperçû des bêtes que de nous ; Et toutefois de soutenir que ce que la raison nous fait apercevoir n'est rien de réel, vû que ce seroit une chose indigne d'un Esprit raisonnable de dire seulement que ce que la raison nous fait voir seroit semblable aux choses que nos yeux decouvrent.

Il y a bien encore d'autres points sur lesquels la Doctrine de St. Augustin est conforme aux sentimens de Mr. Descartes. Pour vous le faire voir, permettez-moi d'apporter encore quelques passages, qui montreront évidemment qu'il a reconnu comme nous que l'Esprit de l'Homme pensoit toujours ; que les facultez de l'Ame n'étoient point distinguées d'elle ; qu'elles se rapportent à deux,

\*\* 5

l'une

*læ bestiaè meliùs cernunt ; id autem quod ratione contuemur, nil esse contendere ; quod si diceretur tale esse quale illud quod oculi vident, profectò nihil indigniùs dici posse videretur.*

l'une à apercevoir & l'autre à vouloir ;  
 Qu'il y a divers degrez dans les sens ;  
 Que leurs espèces & les Idées de l'Esprit font choses différentes ; que dans l'Homme le principe de la vegetation & de la nutrition est distingué de l'Ame ; Enfin qu'il explique de la même maniere que nous , l'union de l'Ame & du Corps, & le pouvoir qu'ils ont d'agir l'un sur l'autre ; & qu'il estime que Dieu pourroit faire une machine semblable au Corps d'un animal , qui imiteroit sans connoissance toutes les actions que l'on croit communément que les bêtes font par connoissance.

Il est manifeste que si St. Augustin n'avoit pas crû que l'Esprit de l'Homme ne cessoit jamais de penser, il n'auroit pas écrit dans le 4. Liv. de l'*Origine de l'Ame* ; \* Je n'ignore pas que quand on nous commande d'aimer Dieu.

\* Nec ignoro , cùm audimus , ut ex toto corde diligamus Deum , non hic dici de illa particula carnis nostræ quæ sub costis latet , sed de illa vi quâ cogitationes fiunt quæ me-

Dieu de tout nôtre cœur, on ne parle pas de cette partie de nôtre chair qui est cachée sous les côtes; mais de cette force par laquelle nous produisons nos pensées, à qui l'on donne ce nom à juste titre; Car comme le mouvement du cœur qui fait le poux, en se rependant dans toutes les arteres ne cesse jamais, de même nous ne cessons jamais de rouler quelque chose en nôtre pensée. Il ajoute encore à ce sujet dans le même Livre; \* Il n'est pas nécessaire que vous m'apportiez aucun témoignage de l'Écriture pour m'apprendre que je vis, car je suis de telle nature que je ne sçaurois l'ignorer.

Ceci ne confirme-t-il pas ce que nous avons dit, que selon le sentiment de St. Augustin, l'Âme n'est autre

\*\* 6 chose

*ritò appellatur hoc nomine; quia sicut motus non cessat in corde, unde se pulsus diffundit usque quaque venarum, ita non quiescimus aliquid cogitando versare.*

\* *Nihil mihi legis ut vivere me sciam, habet enim mea natura ut hoc nescire non possim.*

chose qu'une Substance qui pense, c'est à dire, qui s'aperçoit de tout ce qu'elle fait, puis qu'il a dit qu'il tenoit de sa nature de ne pouvoir pas ignorer qu'il vivoit. Et après avoir dit dans le Livre de *l'Immortalité de l'Ame*, qu'elle ne pouvoit être sans vivre, ajoutant ici qu'elle ne peut vivre sans s'en apercevoir, ne s'en suit-il pas qu'il a crû qu'elle pensoit toujours, principalement ayant ajouté dans le 10. Livre de la *Trinité* \* Que l'Ame sçait qu'elle vit; parceque son être & sa vie consistent dans l'Intelligence.

Cela peut être encore confirmé par la définition qu'il donne de l'Ame dans le 13. Chap. du Livre de *l'Esprit & de l'Ame*, † en disant que l'Ame est un Esprit intelligent, toujours vivant, toujours dans le mouvement, &c. Etant certain que par sa vie &

ses

\* Sic ergò se esse & vivere scit; Quomodo est, & vivit intelligentiâ.

† Anima est Spiritus intellectualis, semper vivens, semper in motu, &c.



ses mouvemens, il n'a pû concevoir autre chose que ses pensées, puis qu'il croit que l'Ame est immatérielle & incapable d'être dans un lieu, comme nous le ferons voir incontinent.

Mais quand St. Augustin n'auroit pas parlé si clairement sur cette matière, on ne pourroit pas toutefois douter que ce ne fût-là son sentiment; Car après avoir écrit, comme nous l'avons rapporté ci-dessus; Que l'Ame s'aperçoit aussi bien quand elle ne voit pas que quand elle voit, il s'ensuit, que si elle ne pensoit pas, elle devroit aussi s'en apercevoir, & même avec plus de raison: Car il n'est pas nécessaire que quand l'Homme ne voit pas, l'Ame s'en aperçoive, tournée par quelque autre pensée: Mais si elle ne pensoit pas, quel objet pourroit l'empêcher de s'en apercevoir? Elle penseroit dans le tems qu'on suppose qu'elle ne pense pas.

Je sçai bien qu'on peut m'objecter que St. Augustin a écrit, que l'Ame  
des

des Enfans qui sont dans le ventre de leur Mere étoit privée de science & de volonté ; mais cela ne s'opose pas à ce que je viens d'avancer : Car nous ne croyons pas que leurs Ames soient sçavantes ni libres, bien que nous estimions qu'elles pensent des ce tems-là. Et il n'y a pas de doute que St. Augustin, par le mot de Volonté, n'ait entendu l'usage de la liberté; puis qu'il ne distingue pas les facultez de l'Ame d'avec l'Ame même. Il a décidé lui-même la question dans le 5. Chap. du 14. Liv. de la Trinité, où il conclut, parlant de l'Ame des Enfans, \* Qu'elle ne peut pas ignorer qu'elle est ; mais qu'elle ne peut pas penser à ce qu'elle est.

Ce sçavant Personnage n'a pas crû que les facultez de l'Ame fussent autre chose qu'elle même, comme il paroît par le 34. Chap. du Liv. de l'Esprit & de l'Ame ; où après avoir dit

\* Non ignorare se potest, sed cogitare se non potest.

dit que l'Esprit de l'Homme a divers noms ; selon ses diverses operations, il conclut ainsi ; \* Toutes ces facultez sont jointes à l'Ame si étroitement qu'elles ne sont que la même chose, à laquelle on donne divers noms, par raport à ses différentes manieres d'agir ; Et bien qu'à raison de son essence elle soit très-simple, elle semble pourtant se multiplier dans ses diverses operations. Quand je l'appelle Ame, je ne parle pas d'une autre chose que de ce que je nomme Esprit, mais je lui donne le premier nom pour une raison, & le second pour une autre ; je l'appelle Ame quand je ne considère en elle autre chose sinon qu'elle donne la vie à l'Homme ; Mais quand

\* Illa autem hæc omnia adjuncta sunt Animæ, ut una sit res, pro efficientiis tamen causarum diversa nomina sortita est ; in essentia namque simplex, in officiis multiplex... Nec aliud significo quàm animam, cum mentem dico ; sed propter aliud animam, & propter aliud mentem, nam totum quod homo vivit, hominis anima est ; cum autem anima in se agit se, & ex se & per se, sola mens dici solet.

quand je regarde simplement de quelle maniere elle agit en elle même, d'elle même, & par elle même, alors je la nomme seulement Esprit.

Vous pouvez lire encore ce qu'il en dit dans le 13. Chap. du même Livre en ces termes; \* Les puissances de raisonner & de vouloir ne different pas dans la chose, comme elles font dans les noms; puisque ces deux facultez ne font qu'une même Ame, dont l'essence conserve son unité, quoique ses proprietéz soient diverses. † Toute l'essence de l'Ame reside dans ses facultez, lesquelles ne la divisent point en parties, parce qu'elle est simple & indivisible; Et si quelquefois on lui en attribüe quelques-unes, cela se doit plûtôt entendre par analogie,

que

\* *Ista tamen non differunt in substantiâ quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diversæ, sed essentia una.....*

† *Tota animæ essentia in his potentiis suis consistit, nec per partes dividitur cum sit simplex & individua, & si aliquando partes habere dicitur, ratione potiùs similitudinis quàm*

que d'une véritable composition; Elle a ses facultez même avant que de se mêler dans le Corps, car elles lui sont naturelles, & ne sont pas autre chose qu'elle : Il confirme cela dans le Chap. 7. du même Liv. où il reconnoit de plus que toutes les facultez de l'Ame se peuvent reduire à ces deux, apercevoir & vouloir. Voici ces paroles. \* Il y a deux choses dans l'Ame qui ne sont autre chose qu'elle, sçavoir le Sens ou la lumière Naturelle, qui connoit tout & discerne chaque chose; Et la faculté naturelle de vouloir ou de choisir, de laquelle l'Ame se sert pour aimer chaque chose selon le rang & le degré qu'elle tient.

On peut aussi faire voir sans beaucoup

*veritate compositionis intelligendum est....  
Has potentias habet antequam corpori miscetur;  
naturales quidem sunt ei; nec aliud sunt quàm ipsa.*

\* *Sunt enim duo in anima, & sunt id quòd anima, naturalis sensus cognoscens omnia & dijudicans inter omnia, naturalis affectus quo suo ordine & gradu diligit omnia.*

coup de peine, que ce grand genie a estimé que l'Esprit de l'Homme ne pouvoit être, à proprement parler, dans aucun lieu, par cette excellente definition qu'il en donne, dans le 5. Chap. du Liv. de la Connoissance de la veritable vie, laquelle est d'autant plus considerable que ce n'est qu'après avoir donné la definition de toutes les diverses choses auxquelles le nom d'Esprit peut convenir, qu'il definit ainsi celui de l'Homme. \* Cette Ame, qui est l'Esprit de l'Homme, est une substance incorporelle qui communique la vie à son Corps, (par laquelle vie nous ferons voir tantôt qu'il n'a pas entendu une vie vegetative, telle qu'on l'attribuë aux plantes, mais une vie sensitive, entant que l'Ame sent & raisonne dans le Corps

\* Anima Spiritus hominis est substantia incorporea, corporis sui vita, invisibilis, sensibilis, mutabilis, illocabilis, passibilis, nec quantitatum mensuræ, nec qualitatum formæ, vel coloris susceptibilis, memorialis, rationalis, immortalis.

Corps ) invisible , doüée de la faculté de sentir , sujette au changement , incapable d'être dans un lieu ; mais néanmoins passible , quoi qu'elle ne soit susceptible d'aucune quantité mesurable , d'aucune qualité , ni figure , ni couleur , doüée de Memoire , Raisonnable , Intelligente , & Immortelle. En suite de quoi , après avoir expliqué les premieres parties de cette definition , il explique ainsi , pourquoi l'Ame n'est pas capable d'être dans un lieu ; \* Car , dit-il , tout ce qui est contenu dans un lieu répond à l'étenduë en longueur , largeur , & profondeur de l'air , qui l'environne , & est un Corps par consequent ; Or la raison nous a enseigné que l'Ame étoit incorporelle , c'est à dire , qu'elle n'étoit ni un Corps , ni partie d'un Corps qui pût remplir un espace ; Il

est.

\* Est etiam illocalis , omne enim quod loco includitur altitudine , latitudine , longitudine aëris circumscribitur , igitur corpus est ; sed ratio docuit animam incorpoream esse , id

est donc certain qu'elle ne peut pas être dans un lieu : Car elle n'occupe aucun espace d'air comme un Corps, & elle ne remplit pas son Corps, comme l'eau fait une vessie ; Mais comme la chaleur est dans le feu, sans y occuper de place, l'Ame est de même dans son Corps, sans y être étendue localement. Car (comme il dit ailleurs) elle le possède & lui est présente, *non mole sed intentione*, c'est à dire, non par l'étendue de sa Substance, mais par l'application de ses pensées.

Ceci apuie aussi très-fortement ce que Mr. Descartes a écrit à Madame la Princesse Elisabeth, dans la 29. Let. du prem. Vol. Que nous avons donné & attribué aux qualitez réelles la notion que nous avons de

l'Ame

*est, nec corpus, nec aliquod membrum habere. Igitur constat eam esse illocalem, non enim spatium aëris ut corpus occupat, nec corpus ut aqua utrem implet, sed ut calor igni illocaliter inest, ita anima corpus illocaliter possidet. Non mole sed intentione.*



l'Ame & du Corps. St. Augustin a reconnu de plus aussi bien que Mr. Descartes , que l'Esprit de l'Homme n'étoit pas le Principe des fonctions vegetatives & nutritives, comme on peut voir dans le 9. Chap. du même Liv. *de l'Esprit & de l'Ame.* \* Puisque l'Ame de l'Homme, dit-il, peut subsister au dedans & au dehors du Corps, elle peut-être apellée Ame ou Esprit; Ce ne sont pas deux Ames, l'une sensitive, & l'autre raisonnable; l'une par laquelle l'Homme vit, & l'autre qui lui donne, comme on croit, la sagesse & l'intelligence; Ce n'est qu'une même Ame qui vit en elle même par l'Entendement, & qui communique la vie au Corps par les sens.

Ces

\* Anima quidem humana, quia in corpore habet esse, & extra corpus, pariter anima & spiritus vocari potest; non duæ animæ sensualis & rationalis, altera quâ homo vivat, altera quâ, ut putant, sapiat. Sed una atque eadem anima in semet ipsâ vivit per intellectum, & corpori vitam præbet per sensum.

Ces dernieres paroles démontrent, à mon avis, évidemment que St. Augustin n'a pas pensé que l'Ame raisonnable donnât à son Corps d'autre vie que la raisonnable & la sensitive, puis qu'il ne fait mention d'aucune autre: Mais ceci paroît encore plus clairement par ce qu'il ajoûte en suite: \* Le Corps de l'Homme, dit-il, ne peut vivre ni naître sans l'Ame; Mais il se nourrit, il se meut, il croit & il prend dans le ventre de sa mere la conformation interieure & exterieure du Corps de l'Homme, avant que de recevoir l'Ame raisonnable, de même que nous voyons que les plantes & les herbes se meuvent & croissent sans Ame.

Mais de quelle manière croiriez-vous qu'il a pensé que cette Ame donnoit

\* Humanum namque corpus nec vivere nec nasci potest sine anima rationali; vegetatur tamen, movetur, & crescit, & humanam formam in utero recipit antequam animam rationalem recipiat, sicut etiam virgulta & herbas sine animâ moveri & incrementum habere videmus.

noit à son Corps la vie sensitive, quand elle est unie avec lui ? Pour expliquer ceci nettement, considérons un peu comment il parle de la nature de la sensation, de ses divers degrez, de ses especes, & des Idées de l'Esprit. Dans le *Livre de la Quantité de l'Ame* il dit, \* que la sensation est une passion du Corps qui par elle même est aperçûe de l'Ame. Il ajoute en suite pour maintenir sa definition contre les objections qu'on lui pourroit faire, † bien que sentir & sçavoir soit deux choses differentes, n'être pas caché toutefois, ou être aperçû de l'Ame, est un genre commun à l'un & à l'autre, comme être animal est un genre commun à l'Homme & à la bête, quoi que ce soient deux être fort differens. Or tout ce qui n'est

\* Sensus est passio corporis, per se ipsam non latens animam.

† Quanquam aliud sit sensus, aliud scientia; illud tamen, non latere, utriusque commune est; aut ipsi homini & bestiae, quamvis plurimum differant, animal tamen esse, commune est; non latet autem quidquid animae apparet.

n'est pas caché paroît à l'Ame & en est aperçû.

Sur quoi vous observerez que selon St. Augustin, être aperçû de l'Ame est un genre commun entre sentir & sçavoir ; Car je ne croi pas qu'on puisse interpreter autrement *non latere animam*, que par être aperçû de l'Ame.

Vous remarquerez 2°. que de cette maniere il paroît que St. Augustin a reconnu pour le moins deux degrez dans la sensation ; Le premier desquels est ce qu'il appelle *passion du Corps*, & le second est la pensée ou perception de l'Esprit qui s'aperçoit de cette passion ; C'est pourquoi il dit encore dans le Chap. du 7. Liv. de la *Trinité*, \* que la vision qui se fait dans l'organe de la sensation a quelque chose de spirituel, parce qu'elle ne se peut faire sans l'Ame ; Mais qu'elle

n'est

\* *Visio quæ fit in sensu habet admixtum aliquid spirituale, quia sine anima fieri non potest; sed non totum ita est; quoniam ille qui formatur, corporis sensus est,*

n'est pas toute spirituelle; Parce que la passion qui se fait dans l'organe, quand il est frapé par les objets, & qui s'appelle aussi sensation, appartient au Corps. Je ne croi pas non plus qu'il y ait lieu de douter qu'il n'ait aussi distingué le troisiéme degré de la sensation, des deux autres, sçavoir le Jugement qui suit la perception de l'Esprit, comme celle-ci suit la passion du Corps, puis qu'il dit en plusieurs endroits que c'est lui-même qui se trompe & non pas elle.

Il y a un parfaitement beau passage dans le 24. Chap. du 12. Liv. de la Genèse selon la lettre, dans lequel il explique admirablement les diverses perceptions de l'Esprit, avec la diversité qui se trouve entre les especes du Corps & les Idées de l'Esprit; Et quelle est sa pensée touchant la maniere dont se fait la sensation? Voici comment je le traduis en l'étendant un peu, afin de le rendre plus clair.

\*\*\*

\* Quoi

\* Quoi qu'il y ait diverses sortes de visions, ou perceptions de l'Ame, soit de celles par lesquelles elle aperçoit les choses exterieures qu'elle sent par les organes du Corps, comme ce Ciel Corporel, cette Terre, & toutes ces choses qui peuvent être connues en eux, de la maniere qu'elles le peuvent être; Soit de celles par lesquelles elle aperçoit les choses, qui n'étant plus devant aucun de ses sens exterieurs, sont seulement presentes à son Esprit & à son imagination, par leurs Images; qui sont semblables aux Corps, & qui étant moins attachées à la matiere qu'eux; donnent lieu de nommer Spirituelles les perceptions de l'Ame qui leur appartiennent; en comparai-  
son

\* *Quanquam itaque in eadem anima fiunt visiones, sive quæ sentiuntur per Corpus, sicut hoc corporeum cœlum, terra & quæcunque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt, sive quæ spiritu videntur similia corporum, sive cum mente intelliguntur, quæ nec corpora sunt nec similitudines corporum, habent utique ordinem suum, & est aliud alio præcellentius; præstantior est enim visio spiri-*

fon de celles qui dépendent des sens; Soit enfin de celles par lesquelles l'Ame conçoit les choses qui ne sont ni Corps ni Image ou ressemblance de Corps. Chacune de ces visions neanmoins a son rang, & elles ne sont pas toutes aussi nobles les unes que les autres; Car la vision Corpo-

\*\*\* 2

relle

talis quàm corporalis, & rursus præstantior intellectualis quàm spiritalis. Corporalis enim sine spiritali esse non potest, quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, sit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit. Quod si non fieret nec sensus ille esset quo ea quæ extrinsecus adjacent sentiuntur, neque enim corpus sentit sed anima per corpus quo velut nuntio utitur ad formandum in se in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis nisi spiritalis simul fiat, sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablati à corpore, ut id quod per corpus videbatur inveniatur in spiritu. At verò spiritalis visio etiam sine corporali fieri potest, cum absentium corporum similitudines in spiritu apparent & finguntur multa pro arbitrio vel præter arbitrium demonstrantur. Item spiritalis visio indiget intellectuali ut dijudicetur: Intellectualis autem ista spiritali non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subjecta est,

relle, qui est celle qui dépend de l'action des sens extérieurs, est moins Noble que la vision spirituelle qui appartient à l'imagination; Mais la vision intellectuelle est encore plus noble que la spirituelle. La vision Corporelle ne sçauroit être sans la spirituelle; car dans le même moment que le Corps est touché dans quelqu'un de ses sens, il se fait quelque chose de pareil dans l'Esprit, c'est à dire, dans l'organe de l'imagination ou du sens commun, qui est semblable à ce qui se fait au dehors, mais qui n'est pourtant pas la même chose; Parce que, si cela étoit, cette impulsion qui vient du dehors, par le moyen de laquelle nous discernons les objets extérieurs, ne pourroit pas s'appeller sensation, n'étant pas accompagnée de la pensée de l'Ame; qui n'est attachée à ce qui se fait au dehors, qu'entant qu'il est communiqué au sens commun; Car ce n'est pas le Corps qui sent, mais l'Ame  
par



par le Corps, duquel elle se sert comme d'un messager, pour former en elle même l'Idée de la chose qui lui est annoncée de dehors. La vision Corporelle ne se peut donc faire sans la spirituelle, qui par consequent ne paroît pas différente de la première, jusques à ce que les sens cessent d'agir, & que l'Homme trouve dans son Esprit les images des choses qu'on apercevoit auparavant par les sens; mais la vision spirituelle peut bien être sans la Corporelle, comme lors que les images des Corps absens paroissent à nôtre Esprit & à nôtre imagination; soit que nous nous servions de cette faculté pour nous représenter volontairement plusieurs choses, soit que leurs especes reviennent d'elles mêmes sans y être apellées. La vision spirituelle a besoin de l'intellektuelle pour être reconnüe; Mais celle-ci n'a besoin d'aucune des deux autres; Et ainsi il est aisé de voir que la vision Corporelle est soumise à la vision spi-

rituelle, & que l'un & l'autre le doit être à l'intellecuelle.

Il n'y a rien de si aisé que de voir combien ce passage a de rapport avec les sentimens de Mr. Descartes ; Et je ne pense pas même que ceux qui liront le texte Latin que je rapporte, se puissent persuader que ce que j'ai ajoûté dans ma traduction, pour le rendre plus clair, & pour faire mieux voir la pensée de St. Augustin, lui fasse aucune violence. Concluons donc que quand il a dit ci-devant que l'Ame donnoit la vie sensitive à son Corps, il n'a pas pensé qu'elle lui communicat la faculté de connoitre qui reside en elle, mais qu'il n'a voulu dire autre chose, sinon que le composé qui se fait de l'Ame & du Corps, quand ils se joignent, reçoit de l'Ame la puissance d'apercevoir les choses qui frappent son Corps.

Qui voudra sçavoir plus au long le sentiment de ce sçavant Docteur, peut lire l'endroit que je viens de citer,

ter,

ter, & de plus le 6. Liv. de la Musique, dans lequel on trouvera qu'il dit premièrement; \* Car pour moi je ne pense pas que l'Ame anime son Corps d'une autre maniere, que parce que dans les passions du Corps elle agit avec plus d'attention & d'application à ce qu'elle fait; Et je ne croi pas qu'elle souffre rien du Corps; mais j'estime qu'elle fait de lui & qu'elle agit dans lui comme sur un sujet que Dieu a soumis à sa domination. Que peut-on dire qui approche davantage de ce que nous avons écrit de l'Union de l'Ame & du Corps? St. Augustin ajoûte, † Que tous les accidens Corporels, qui se presentent à

\*\*\* 4

nô-

\* Ego enim ab anima corpus hoc animari non puto, nisi intentione facientis; nec ab illo istam quicquam pati arbitror, sed facere de illo & in illo tanquam de subjecto divinitus dominationi suæ.

† Corporalia ergo quæcumque huic corpori ingeruntur, aut obijciuntur extrinsecus, non in anima, sed in corpore aliquid faciunt, quod operi ejus adversetur, aut congruat.

nôtre Corps, & que les objets de dehors envoient à nos sens, n'agissent pas sur l'Ame; mais qu'ils font quelque chose dans le Corps, qui tantôt est conforme à l'action de l'Ame, & tantôt lui est opposé. Cela ne s'accorde-t-il pas bien avec ce que nous avons dit de la distinction des especes & des Idées? Vû principalement qu'il continuë ainsi, \* Et pour ne vous pas arrêter plus long-tems, il ne me semble pas que l'Ame souffre rien du Corps quand elle sent; mais seulement, qu'elle aporte plus d'attention dans son action, lors qu'il souffre quelque chose des objets; Et que soit que les actions de l'Ame soient plus faciles ou plus difficiles, selon

\* Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non aliquid ab illo pati, sed in ejus passionibus attentius agere: & eas actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere, & hoc est, quod sentire dicitur. Cum igitur ipsum sentire, movere sit corpus, adversus eum motum qui in eo factus est.

selon l'oposition ou la conformité qu'elles ont avec elle, elle s'en aperçoit toujours, & c'est ce qu'on appelle sentir. Enfin il conclut : La sensation n'est donc autre chose, que le mouvement que l'Ame imprime à son Corps, contraire à celui qu'il reçoit des objets, entant qu'elle s'en aperçoit. J'ajoute, *entant qu'elle s'en aperçoit*, tant à cause des autres définitions qu'il a données du sentiment, qu'à cause de ce qu'il a dit peu auparavant, \* Qu'il croyoit que l'Ame quand elle sent, aportoit de son côté ces operations (c'est à dire ces perceptions) & les joignoit aux passions du Corps : quoi qu'elle ne reçut pas en elle ces mêmes passions. Et ensuite ; † C'est donc avec raison

\*\*\* §. que

\* *Has operationes passionibus corporis potius animam exhibere cum sentit, non easdem operationes recipere.*

† *Non igitur absurdè credimus motus suos animam, vel actiones, vel operationes, vel si quo alio nomine commodius vocari, possunt, non latere, cum sentit.*

que nous croyons que l'Ame quand elle sent s'aperçoit de ses mouvemens, de ses actions ou de ses operations, ou de quelque autre nom plus commode dont vous puissiez les designer.

On ne sçauroit nier après cela que la maniere dont St. Augustin explique la sensation ne soit fort éloignée de celle de l'Ecole, & qu'il n'y ait que peu ou point de difference entre lui & Mr. Descartes sur ce sujet. Et quoique cela ne paroisse pas d'abord, je pourrois pourtant le faire voir si je ne craignois d'être trop long. En effet il y a beaucoup d'apparence que la chose est ainsi, vû qu'en deux passages differens St. Augustin ne semble pas reconnoitre d'autre Ame dans les bêtes & dans les plantes qu'un Esprit Corporel. Le premier de ces Passages est pris du 33. Chap. du Liv. de l'Esprit & de l'Ame; \* J'appelle

\* Spiritum corporeum voco aërem vel potius ignem qui pro sui subtilitate videri non

pelle Esprit Corporel un feu , lequel à cause de sa subtilité ne peut être vû , & qui vivifie & fait vegeter les autres Corps : Il fait vegeter les uns seulement , sans leur donner le sentiment , tels que sont , les herbes , & les autres plantes qui naissent de la terre ; Et il y en a d'autres , comme les brutes auxquels il donne la vie & le sentiment. L'autre passage se lit à la fin du 4. Chap. du Liv. de la Connoissance de la veritable vie , un peu avant la definition de l'Ame raisonnable, en ces termes ; \* L'Ame des bêtes est un Esprit vital composé d'air & du sang de l'animal ; Il est invisible , doué de sentiment & de Memoire , mais privé d'Entendement ,

\*\*\* 6. &

potest , & corpora interius vegetando vivificat ; quædam autem vegetat tantum & non sensificat , sicut , arbores , herbas , & universa in terra germinantia ; quædam sensificat & vegetat sicut omnia bruta animalia.

\* Vita brutorum animalium est spiritus vitalis constans de aëre & sanguine animalis ;

& il se dissipe dans l'air & meurt avec la chair.

Y a-t-il rien de plus conforme à la pensée de Mr. Descartes que ce que dit ici St. Augustin ? Et quoi qu'il donne la faculté de sentir à cet Esprit, n'est-il pas manifeste qu'il ne l'a entendu que du premier degré de sensation, suivant ce qu'il a écrit dans le 38. Chap. du même Liv. où il distingue la faculté de sentir de l'Ame, de celle du Corps, qu'il appelle *Vis ignea*. C'est pourquoi il y a lieu de croire que quand il a écrit que l'Ame mouvoit le Corps contre le mouvement de l'objet, il n'a pas estimé qu'elle fit cela par elle même, mais par le moyen des Esprits animaux. Ceci demanderoit peut-être un peu davantage d'explication : mais comme je l'ai déjà dit, j'aurois peur d'être ennuyeux.

invisibilis, sed sensibilis; memoriam habens, intellectu carens, cum carne moriens, in aëre evanescens.



nuyeux : Je ne puis toutefois finir cette matiere sans rapporter un passage de Plutarque conforme à ce que nous venons de voir ; il est couché dans le Livre de la Sagacité des Animaux en ces termes ; [ Il y a aussi un discours de Straton le Physicien , qui montre qu'on ne scauroit sentir en aucune façon sans la pensée de l'Esprit : Car il arrive souvent que nous parcourons des yeux les lettres d'une écriture , & que nos oreilles sont frappées par le son des paroles , sans que nous les entendions ni apercevions , quand nôtre Esprit est appliqué à quelque autre objet , chacune desquelles choses neanmoins revient après , & se presente de nouveau à nôtre pensée , c'est pourquoi l'on dit , *Qu'il n'y a que l'Esprit qui voye , & qui entende , & que les autres choses sont sourdes , & aveugles* : Parce que la passion des yeux & des oreilles , quand elles sont frappées des objets n'excite

aucune sensation, si la pensée de l'Esprit en est éloignée. ]

Retournons à St. Augustin, & tâchons de découvrir s'il est encore d'accord avec Mr. Descartes touchant l'Union de l'Ame & du Corps, & la maniere dont ils agissent l'un sur l'autre. Penseriez vous que s'il avoit crû que l'Esprit de l'Homme fut autrement uni à son Corps que par ses pensées, il eût écrit, \* Pour moi je ne croi pas que l'Ame anime le Corps d'une autre maniere que parce qu'elle aporte plus d'attention & d'aplication à ce qu'elle fait pendant les passions du Corps? S'il se fût persuadé que quelque autre cause eut attaché les pensées de l'une aux mouvemens de l'autre que la seule Volonté de Dieu, auroit-il dit qu'elle agit sur le Corps comme sur un sujet que Dieu a soumis à sa domination?

\* Ego autem ab anima corpus hoc anima si non puto, nisi intentione facientis.

tion ? \* S'il eut pensé que le Corps agissoit sur l'Esprit à la maniere des causes univoques, & que leur union eut consisté en autre chose que dans le commerce des pensées de l'un & des mouvemens de l'autre, auroit-il ajouté, † Qu'il ne lui semble pas que l'Ame souffre rien du Corps, quand elle sent dans le Corps, mais seulement qu'elle agit avec plus d'attention pendant qu'il souffre quelque chose des objets ; & qu'il croit que quand elle sent, elle ajoute ses operations aux passions du Corps ; Mais qu'elle ne reçoit nullement ces mêmes passions. Enfin s'il eut jugé, que ces operations & ce *movere* qu'il dit être *sentire*, que l'Ame apporte  
de

\* Corpori divinitus subiecto dominacioni suæ.

† Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo pati, sed in ejus passionibus attentius agere ; has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem recipere.

de son côté, quand les sens sont frappez, eussent été de véritables mouvemens, auroit-il eu tant de peine à les nommer, quand il a écrit, † C'est donc avec raison que nous croyons que l'Ame, quand elle sent, s'aperçoit de ses mouvemens, de ses actions ou de ses operations, ou de quelque autre nom, s'il y en a de plus commode pour exprimer ces choses?

Je ne pense pas qu'on puisse trouver une plus grande conformité que celle qui se rencontre entre ce que dit St. Augustin & ce que j'ai avancé sur cette matiere: Car premièrement il a crû que cette union ne consistoit pas dans une presence locale accompagnée d'étendue; mais dans l'union des pensées de l'Esprit & des mouvemens du Corps, lequel il remplissoit *intentione non mole*. Secondement

† Non igitur absurdè credimus, motus suos animam, vel actiones, vel operationes, vel si quo alio nomine commodius vocari possunt, non latere, cum sentit.

ment, il n'a pas crû que le Corps agit sur l'Ame en lui faisant recevoir ses passions, mais en lui donnant occasion d'agir en même tems : car comme il dit, \* Dans le même tems que le Corps est touché il se fait aussi quelque chose de semblable dans l'Esprit, qui n'est pourtant pas le même. En troisieme lieu, il n'a pas crû que l'Ame donnât le mouvement au Corps autrement que par sa volonté. C'est pourquoi il soutient dans le Liv. des 83. questions ; † Que celui qui sent en lui une volonté, ne sçauroit ne pas sentir aussi que son Ame se meut d'elle même : Car quand nous

\* Eodem momento quo corpus tangitur, fit etiam in anima tale aliquid, non quod hoc fit, sed quod simile fit.

† Moveri per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem; nam si volumus, non alius de nobis vult; & iste motus animæ spontaneus est. Hoc enim ei tributum est à Deo: qui tamen motus non de loco in locum est tanquam corporis; localiter enim moveri corporis proprium est: & cum anima voluntate, id est, illo motu qui localis non est, corpus

nous voulons, un autre ne veut pas pour nous; & ce mouvement de l'Ame vient d'elle même, & de son fonds; car cela lui a été accordé de Dieu; Ce n'est pas toutefois un mouvement local, comme celui des Corps, car le mouvement local ne peut convenir à une substance qui n'est pas Corps; Et quoi que l'Ame par sa volonté, c'est à dire par cette espece de mouvement qui n'est pas local, meuve son Corps localement, il ne s'ensuit pas pourtant qu'elle se doive aussi mouvoir de même.

Enfin, c'est comme nous, qu'il détermine quelles sont les pensées de l'Esprit & les mouvemens du Corps, entre lesquels cette union se trouve principalement, lors qu'il dit au 14. Chap. du Liv. de l'Esprit de l'Ame,

\* Que le Corps & l'Esprit ont aussi de

ramen suum localiter movet, non ex eodem monstratur & ipsa localiter moveri.

\* Sunt etiam utriusque quædam similia, corporis supremum, & spiritus infimum, in qui-

de la ressemblance dans quelques-unes de leurs parties, sçavoir dans la partie superieure ou plus noble du Corps, & dans la plus basse partie de l'Esprit, dans lesquelles ces deux substances se peuvent joindre d'une union personnelle, sans perdre toutefois ni confondre leur nature particuliere : car chaque chose aime son semblable. C'est pourquoi l'Ame qui est Esprit, & la chair qui est véritablement Corps, peuvent s'unir convenablement dans leurs extremittez, dans lesquelles elles ont quelque raport, sçavoir dans la partie fantastique ou imaginative de l'Ame, qui n'est pas Corps, mais néanmoins semblable au Corps, & dans la partie

bus sine naturarum confusione, personali tamen unione facile conjungi possunt; similia enim similibus gaudent. Itaque anima quæ spiritus est, & caro quæ verè corpus est, in suis extremitatibus facile & convenienter uniuntur, id est in phantastico animæ quod corpus non est sed simile corpori, & in sensualitate corporis, quæ ferè spiritus est, quia sine anima esse non potest.

tie sensitive du Corps qui est presque spirituelle , parce qu'elle ne peut être sans l'Ame.

Quelle peut-être cette partie fantastique de l'Ame qui n'est pas Corps mais semblable au Corps , si ce ne sont les pensées confuses de l'imagination qui ne sont pas Corps , étant des operations de l'Esprit ; mais toutefois semblables au Corps , parce qu'elles le representent , & qu'elles en dependent ? Et quelle peut-être cette partie sensitive du Corps , qui est presque esprit , parce qu'elle ne peut être sans l'Ame, sinon cette *ignea vis*, ou les esprits animaux, qui n'auroient pas le pouvoir de nous faire rien sentir si celui qui a uni l'Ame au Corps n'avoit aussi attaché nos pensées aux modifications qu'ils prennent.

J'ai dit dans le commencement de ce discours, que les sentimens de Marcile Ficin n'étoient pas éloignez de ceux de Mr. Descartes. Ceux qui



qui ont lû sa Theologie Platonique, n'en peuvent douter, & j'en pourrois convaincre les autres par quantité de passages : Mais je croi que celui-ci doit suffire ; Voici comme il parle ;  
 \* Mais comment est-ce que les Esprits peuvent communiquer leur être au Corps ? Se mêlent-ils avec lui ? Point du tout ; Car tout ce qui se mêle perit & perd sa nature, en se confondant avec un autre. Serait-ce en touchant le Corps ? Non, car l'atouchement ne peut être qu'entre deux Corps. Sont-ils renfermez en lui ? Nullement ; car il n'y a que les Corps qui puissent être enfermez dans

\* Sed quomodo esse suum impertiunt corpori ? miscentur ipsum ? minime ; perit & confunditur quod miscetur. An tangunt corpus ? nequaquam. Tactus enim duorum est corporum proprius. Nunquid clauduntur in eo ? neque istud ; non enim loco clauditur, nisi corpus. Quid igitur agunt hæ formæ in corpus quando ipsi esse suum communicant ? Penetrant ipsum undique essentia sua, virtutem essentia suæ dedicant illi ; cum verò ab essentia ducatur esse & à virtute profluat ope-

dans un lieu. Que font donc ces modifications spirituelles dans le Corps quand elles lui communiquent leur être ? Elles le penetrent de tous côtez par leur essence ; elles destinent à son service toutes les facultez de leur essence ; & comme l'Etre de chaque chose vient de son essence , & que les operations naissent des facultez , en joignant leur être , & en lui destinant leurs puissances , elles lui font part de leurs operations ; en sorte que de cette union de l'Ame & du Corps il resulte un seul Etre composé, qu'on apelle animal , & une seule operation ; Ceci se doit entendre de l'unité de composition & d'accompagnement & non pas d'identité.

Il ne faudroit pas faire une Préface, mais des Livres entiers, si l'on

vou-

ratio, conjungendo essentiam impertiunt esse, dedicando virtutem operationes communicant, ut, ex animæ corporisque congressu unum evadat esse animalis, operatio una.

vouloit rapporter tous les passages qui se trouvent dans les Oeuvres de St. Augustin conformes au sentiment de Mr. Descartes, soit au sujet de l'Ame, soit touchant la machine de son Corps. Celui-là entr'autres n'est pas des moindres où il reconnoit que Dieu pourroit faire une machine semblable à un animal, laquelle imiteroit tous les mouvemens d'un animal effectif, sans le secours d'aucune Ame, & il ne confirme pas peu tout ce que nous avons dit sur cette matiere. Ce passage est dans la 102. Let. en ces termes, \* Je suis étonné de voir que vous pensez que par le seul commandement de Dieu, sans le secours d'aucune Ame, la nature Corporelle toute seule ait pû rendre un son sembla-

bla-

\* *Mirror tibi videre sonitum illius vocis quâ dictum est, Tu es Filius meus, non mediante anima, sed divino nutu, solâ corporali naturâ sic fieri potuisse; & non tibi videri eodem modo posse fieri cujuslibet animantis speciem corporalem, motumque viventi similem, divino nutu, nullo animali interpo-*

blable à cette voix qui a dit, *Tu es mon Fils* ; Et que vous ne croyez pas de même, que Dieu puisse produire une machine semblable au Corps de quelque animal que ce soit, qui imite la figure & le mouvement des choses vivantes, sans l'entremise de l'Ame d'un animal. Car si la Creature corporelle obeït à Dieu en ce qu'elle envoie des sons semblables à ceux qui sortent de la bouche des Corps animez, sans le secours d'une Ame vivifiante, jusques à porter à nos oreilles le son d'une voix articulée, pourquoi la même Creature n'obeïra-t-elle pas aussi à la toute-puissance du Createur, en montrant à nos yeux la figure & le mouvement d'un

*fito spiritu. Si enim obtemperat Deo creatura corporea, sine vivificantis animæ ministerio, ut edantur soni quales edi ex corpore animato solent, ut forma locutionis articulata auribus inferatur, cur non obtemperet, ut sine vivificantis animæ ministerio, figura motusque volucris, eâdem potentiâ creatoris ingeratur aspectibus.*

d'un oiseau sans le ministère d'une Ame vivifiante.

Voilà à mon avis un assez grand nombre de passages pour contenter ceux qui ne veulent rien recevoir qui ne soit appuyé sur l'autorité de l'Antiquité, pour leur persuader qu'on en auroit bien pû alleguer dans le corps du Livre, & même beaucoup davantage, si dans un Ecrit purement Philosophique, on avoit crû se devoir servir d'autres armes que de celles de la raison.

Mais peut-être n'y en a-t-il pas encore assez pour apprendre à certaines gens, ensevelis dans les sens ( & c'est la quatrième sorte de personnes que j'ai dit que cet Ecrit pourroit choquer ) que l'on peut concevoir d'autres substances que celles qui sont l'objet des sens ou de l'imagination. Qu'ils écoutent donc encore une fois ce que dit ce fameux Docteur de l'Eglise dans le 32. Chap. du Liv. de *l'Esprit & de l'Ame*, & il

\*\*\*\*

leur

leur apprendra la cause de leur erreur & le moyen de s'en retirer en suivant la même methode que Mr. Descartes a suivi après lui. \* La raison pour laquelle l'Esprit de l'Homme a tant de peine à se reconnoître, vient de ce qu'il est parmi des Corps, auxquels son affection, & l'habitude familiere qu'il a avec eux, le fait penser continuellement; Cela est cause qu'il ne peut pas aisement se retirer chez lui pour se

\* Sed quia in istis est corporibus quæ cum amore cogitat, & cum quibus amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum videre semet ipsam, vel esse in semet ipsa: nam tanto glutino amoris ei cohæserunt hæc quæ foris sunt corporalia, ut etiam cum absint ista, imagines eorum præsto sint cogitanti. Quapropter secernere eas à se non potest, ut se solam inspiciat & videat. Videat ergò ad se ut stet in se, nec sicut absentem se quærat, sed velut præsentem se curet cernere, & discernere; & intentionem voluntatis quâ per alia vagabatur, statuatur in se ipsâ; & se cogitet, ut seipsam cognoscat & diligat; Ita videbit quod nunquam se non amayerit, nunquam nescierit, sed alia se.

se regarder sans témoins, & que les images des choses Corporelles se représentent à lui pour le troubler dans sa retraite: car son affection l'a attaché aux choses sensibles qui sont hors de lui, par un lien si étroit, que même quand elles sont absentes, leurs images néanmoins sont toujours présentes à sa pensée, de sorte qu'il ne peut sans quelque violence les rejeter hors de soi pour ne considérer que lui & que ce qui appartient précisément à sa nature; Qu'il retourne donc chez soi pour s'y arrêter, sans se chercher au dehors; comme s'il pouvoit être absent de lui, ou que quelque chose lui pût être plus présente que lui même. Qu'il tâche donc de se regarder comme présent, & de se separer de tout ce qui ne lui appartient pas. Et si sa volonté emploie la

\*\*\* 2

mê-

cum amando, cum iis se confundit, ita ut ab eis sine magno labore separati non possit, quibus cum amore inhæsit.

même force dont elle se sert quand elle le porte hors de lui, pour arrêter sa pensée chez lui, & pour ne penser qu'à lui, afin qu'il se connoisse, & qu'il s'aime, il reconnoitra qu'il n'a jamais été sans s'aimer, ni sans se connoitre, bien qu'il l'ignore; Parce qu'aimant aussi avec soi les choses Corporelles, son amour faisoit qu'il se confondoit avec elles; ne pouvant separer de sa pensée sans beaucoup de peine, l'Idée de ce qu'il aimoit.

Mais vous me demanderez sans doute le moyen de faire ce que dit ici St. Augustin; c'est à dire de rentrer en soi-même, pour connoitre quelle est la nature de son Ame; & s'en former une Idée qui ne convienne qu'à elle seule; & qui représente aussi toutes les choses que nous sçavons qui lui appartient? Je dois vous l'apprendre sans doute si je desire que vous preniez quelque plaisir dans cet Ouvrage, & que vous en  
tiriez



tiriez quelque utilité : Mais outre que si vous y prenez bien garde , je m'en suis déjà en partie acquité, en rapportant les divers témoignages de St. Augustin , j'espère que la lecture des premiers Chapitres achevera le reste.

Je vous dirai pourtant en peu de mots, que trois choses peuvent beaucoup aider à cela , & je souhaiterois qu'on les eût faites avant la lecture de ce Livre ; La première est de lire attentivement les Meditations de Mr. Descartes, car elles apprendront à se defaire des prejugez de l'enfance , & des Idées des choses sensibles ; & à se former celle d'une chose qui pense , que l'on reconnoitra facilement être différente de l'Idée d'une chose étendue ; d'où il suit nécessairement, comme je le ferai voir, que ces deux choses sont différentes.

La seconde , est de lire le Livre de *l'Homme* ; Car comme il fait voir qu'il n'y a aucun mouvement (à la reserve

\*\*\*\*

3

de

de ceux qui dépendent de la pensée) qui ne se pût faire dans une machine qui n'auroit point de connoissance, il apprend en même tems que cette pensée doit être quelque chose de fort différent des qualitez de la matiere, & qu'il n'y a qu'elle qui appartienne proprement à l'Esprit de l'Homme; puisque tout le reste se pourroit faire sans lui; de sorte qu'il est seulement une chose qui pense.

La troisième est nécessaire seulement pour ceux qui n'étant pas accoutumés aux abstractions Methaphysiques, ne peuvent ou (comme il y a plus d'apparence) croient ne pouvoir rien concevoir qui ne soit Etendu. Je permets à ceux-là de concevoir l'Esprit de l'Homme avec une telle extension, figure, & couleur qu'ils voudront, pourveu qu'ils ne lui ôtent pas de la faculté de penser; & que de même que si tous les Corps pensoient, les Geometres ne laisseroient pas de considerer l'étendue

duë, & les proprietétez qui en résultent, sans prendre garde à la Pensée; eux aussi dans l'Esprit de l'Homme, qui sans contredit est une chose qui pense, vueillent ne considerer que la pensée, & les proprietétez qui la suivent, sans considerer l'étenduë qu'ils y suposent; Et je m'assure qu'ils n'auront pas fait cela long-tems, sans reconnoitre qu'ils ont l'Idée d'une chose qui pense, sans le mélange d'aucune étenduë; & qu'ainsi cette substance, qu'ils suposoient étenduë, parce qu'ils ne croyoient pas la pouvoir concevoir autrement, ne l'est point du tout.

Après cela je ne leur demande rien autre, sinon qu'ils lisent cet Ouvrage, non pas en courant, mais avec un peu d'attention; Et je suis certain que s'ils quittent les préjugez de l'enfance & de l'Ecole, pour n'écouter que la raison, ils n'y trouveront rien qui ne soit très véritable, qui ne suive necessairement des premieres veritez.

veritez que Mr. Descartes a démontrées , & qui ne soit même apuyé sur l'Autorité de St. Augustin , qui a dit en mille endroits que l'Esprit de l'Homme n'est pas une chose Etendueë ; mais qui ne l'a jamais déclaré si nettement que dans la 28. Let. qu'il écrit à St. Jerosme , dont voici les paroles , avec lesquelles je finis cette Préface ; \* Bien qu'il soit difficile de persuader aux plus grossiers que l'Ame est incorporelle , j'avoüe toutefois que j'en suis persuadé ; Car ( pour ne tomber pas dans une dispute de mots , quand la chose est certaine , ) si l'on appelle Corps toute sorte de substance , ou  
d'essen-

\* *Incorpoream quoque esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum; Sed ne verbi controversiam vel superfluè faciam, vel meritò patiar; quoniam cum de re constat, non opus est certare de nomine; si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur, id quod aliquo modo est in se ipsò, corpus est anima. Item si eam solam.*

d'essence, qui est en quelque façon en soi-même, & par soi-même, & non pas comme l'accident dans autre chose que lui, l'Ame de l'Homme est Corps en ce sens-là : Ou si vous ne reconnoissez point d'autre nature qui soit véritablement incorporelle, que celle qui est souverainement immuable, & qui est par tout toute entiere, l'Ame est encore Corps en ce sens-là ; Car il est certain qu'un Esprit fini ne sçauroit être tel. Mais si rien ne merite d'être apellé Corps, que ce qui peut être tellement dans un espace, que soit qu'il y soit arrêté, ou qu'il s'y meuve, il le remplisse, & que sa plus

*incorpoream placet appellare naturam, quæ summè immutabilis est, & ubique tota est, corpus est anima; quoniam tale aliquid ipsa non est. Porrò si corpus non est nisi quod per loci spatium aliquâ longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut majori sui parte majorem locum occupet & brevior brevior, minusque sit in parte quam in Toto, non est corpus anima.*

plus grande partie en occupe un plus grand, & la plus petite un moindre, de maniere qu'il y ait moins dans la partie que dans le tout, l'Âme dans ce sens ne sçauroit être Corps.

# T A B L E

## D E S C H A P I T R E S.

- Ch. Premier. **D** *Essein & Division du Trai-  
ié.* pag. 1.
- Chap. II. *De la Nature de l'Esprit de l'Hom-  
me, & qu'il est plus aisé à le con-  
noître que le Corps.* 5.
- Chap. III. *Que tout ce qui Pense est immate-  
riel.* 11.
- Chap. IV. *Preuve de la même chose, contre  
ceux qui reçoivent des Substances  
Corporelles & Spirituelles.* 22.
- Chap. V. *Autre preuve, contre ceux qui ne  
reçoivent que des Substances Corpo-  
relles.* 35.
- Chap. VI. *Que tout ce qui Pense, Pense tou-  
jours, tandis qu'il existe.* 50.
- Chap. VII. *Que l'Ame est immortelle.* 59.
- Chap. VIII. *Des Facultez inseparables de l'Es-  
prit, & de celles qui sont particu-  
lières à celui de l'Homme.* 70.
- Chap. IX. *De la Connoissance en general.* 84.
- Chap. X. *Des Images Corporelles, & des Idées  
ou Notions intellectuelles.* 92.
- Chap. XI. *De la Volonté.* 136.
- Chap. XII. *De l'Esprit, considéré par rapport à  
la Durée & au Lieu.* 165.
- Chap. XIII. *De la maniere dont l'Esprit & le  
Corps en general peuvent être u-  
nis.* 174.
- Chap. XIV. *De la maniere dont l'Esprit & le  
Corps de l'Homme en particulier  
sont unis ; Et quelles sont les choses*

qui nous font connoître leur union.

192.

- Chap. XV. *Des Causes, des Circonstances de cette union, & de son siege principal* 210.
- Chap. XVI. *Comment l'Esprit & le Corps agissent l'un sur l'autre ; Et comment un Corps en meut un autre.* 229.
- Ch. XVII. *De la Nature & de la Diversité des Sentimens de l'Ame.* 249.
- Ch. XVIII. *De l'Imagination.* 264.
- Chap. XIX. *De la Memoire, & de la Reminiscence.* 306.
- Chap. XX. *De l'Entendement, du Raisonnement & de la Parole.* 327.
- Chap. XXI. *Des Mouvements de la Volonté.* 335.
- Chap. XXII. *De l'Origine des Inclinations & des Aversions Naturelles, qui n'ont pour cause que le Corps.* 352.
- Ch. XXIII. *De la Partie Superieure & Inferieure de l'Ame, ou de l'Esprit de l'Homme.* 366.
- Chap. XXIV. *De la Volupté, & de la Douleur.* 373.
- Chap. XXV. *De l'Etat de l'Ame après la mort.* 380.
- Chap. XXVI. *Quel est le souverain bien de l'Homme pendant cette vie.* 390.
- Ch. XXVII. *De la principale Source de nos erreurs, & des moyens de les éviter.* 398.
- Ch. Dernier. *Remedes generaux contre la violence des passions, & les revers de la fortune.* 412.

Fin de la Table des Chapitres.

T R A I T E'





T R A I T É  
 DE L'ESPRIT  
 DE L'HOMME.

---

C H A P I T R E I.

*Dessein & Division du Traité.*



Il ne doute point que ceux qui auront lû les Ecrits de Mr. Descartes, & qui auront pris garde avec combien de facilité & de clarté il a expliqué tous les Phenomènes du Grand Monde, & tous les Mouvements du Petit, n'ayent beaucoup de regret que la Mort l'ait empêché de nous donner ce qui lui restoit à demontrer, pour nous faire entierement connoître la Nature de l'Homme. Je crains bien néanmoins qu'au lieu de les consoler de cette perte, ce Traité que je donne pour suplèer à ce qu'il auroit pû faire, n'augmente enco-

re leur déplaisir, lors qu'ils compareront la dureté de mon Stile, & la foiblesse de mon raisonnement, avec la netteté de ses paroles, & la force de ses demonstrations; & qu'ils ne m'accusent de témérité d'avoir osé toucher à son Ouvrage de l'Homme, vû principalement que la partie qui doit traiter de l'Esprit est la plus difficile. Ils diront peut-être que je devois imiter en ceci les Disciples de ces fameux Peintres, Apelles & Parrhasius, ajoutant simplement au bas de mon Livre, Descartes l'a fait; comme ceux-ci se contentoient de mettre au pied des dernières ébauches de leurs Maîtres, Parrhasius l'a fait, Apelles l'a fait, plutôt que d'y donner le moindre coup de pinceau pour les rendre plus accomplies. J'aurois sans doute pris ce parti, dans la connoissance que j'ai de la difficulté de l'entreprise; ou du moins je l'aurois laissé exécuter à quelqu'un de ses savantes Plumes qui nous ont déjà donné sur des sujets aussi difficiles des preuves si manifestes de ce qu'elles sont capables de faire, si je n'avois crû pouvoir tirer des Livres qu'il a lui-même fait imprimer, & des deux volumes de Lettres qu'un de ses Amis nous a donnez, des matériaux suffisans pour la construction de tout cet Ouvrage. En effet s'il est vrai, comme un Lecteur un peu attentif n'en peut douter, que bien que ce grand Genie n'ait pas expliqué toutes les matieres de la Philosophie, il n'y en a pourtant aucune dont il ne nous ait appris à surmonter les difficultez, cela est certain principale-

palement de celle-ci : Car quoi qu'il n'ait jamais déclaré entièrement sa pensée là-dessus ; soit pour laisser quelque sujet à ses Disciples sur lequel ils pussent exercer leur esprit, soit pour ne pas donner davantage de prise aux calomnies de ses envieux, il n'a pû toutefois en parler si sobrement, qu'il ne nous ait laissé plusieurs marques dans ses Ecrits, par où nous pouvons assez aisément reconnoître comment il en auroit parlé, s'il en avoit voulu écrire. Mais quoi-que je croye les avoir aperçûes, j'en aurois renfermé la connoissance dans moi-même, si la gloire de mon Maître, le dessein de plaire à ceux qui aiment sa memoire, & la déference que j'ai pour mes amis, ne les en avoit tirées presque malgré moi. Outre ces raisons j'ai crû être obligé de publier ce Traité, après ce que Mr. Clerfelier, à qui j'en avois fait voir quelque chose, en a dit dans la Préface, & ce que j'en ai dit moi-même dans mes Remarques sur l'Homme de Mr. Descartes, afin de dégager sa parole & la mienne, & de faire connoître clairement la part que prend l'Esprit de l'Homme dans les mouvemens de son corps. Ainsi, pour entrer d'abord en matiere, & faire voir le plan de cet Ouvrage, voici comment je le diviserai. Je dirai 1°. en quoi consiste la nature de l'Esprit de l'Homme ; 2°. Quelles en sont les fonctions, si on le considere en lui-même, & comme separé de son Corps ; Je démontrerai ensuite comment le Corps & l'Esprit sont unis ensemble ; En quatrieme lieu, quelles sont les

actions qui résultent de cette union; Et enfin, je traiterai des moyens principaux pour bien conduire toutes les actions de l'Esprit, afin d'être dès cette vie le plus heureux que l'on puisse être. Je décrirai ces choses le plus brièvement, & en même tems le plus nettement qu'il me sera possible, évitant toutes sortes de discours superflus, & ne m'arrêtant qu'à suivre la vérité & les traces de Mr. Descartes; si l'on croit que je m'en éloigne tant soit peu, l'on m'obligera de me reprendre; & je promets de suivre les avis que l'on me donnera, ou de rendre raison pourquoi je resterai dans mon sentiment. Au reste, comme c'est ici un Ecrit purement Philosophique, dans lequel je n'ai d'autre dessein que de rechercher ce que la seule lumière naturelle nous enseigne sur la nature de l'Esprit, sur ses facultez, & sur ses fonctions, & que je ne prétens me servir d'aucune des Vérités que la Foi nous a révélées, ni tirer aucunes preuves de l'Ecriture, je supplie aussi ceux qui auront à m'oposer quelque chose, de n'en employer aucune de ce genre contre moi, non que je ne reconnoisse l'Ecriture pour la regle de la Vérité, ou que je craigne d'avoir avancé quelque proposition qui la combatte, mais parce qu'il me semble qu'elle n'est pas bien employée dans la Philosophie, dont le principal but est de découvrir les vérités, où la seule lumière naturelle peut atteindre.

C H A P. I I.

*De la nature de l'Esprit de l'Homme,  
& qu'il est plus aisé à le connoître  
que le Corps.*

**C**OMME nous avons été enfans avant que d'être hommes, & que nous nous sommes servis de nos sens & de nôtre imagination, avant que nous fussions capables d'employer nôtre Entendement & nôtre Raison à la recherche de la vérité, nous nous sommes tellement accoutumés à recourir à eux, dans tout ce que nous voulons connoître, qu'il n'y a personne qui ne ressente qu'il est très difficile de s'en détacher; & ceux qui ne le peuvent faire, prennent pour des contes faits à plaisir tout ce qui ne tombe point sous leurs sens, & pour des choses impossibles tout ce qu'ils ne peuvent imaginer. Il faut pourtant se résoudre à surmonter cette difficulté, si l'on veut comprendre quelque chose de la nature de l'Esprit de l'Homme, dont l'essence, les facultez & les operations ne tombent point sous les sens. Rejettons donc bien loin toutes les images que nous en avons reçues jusques ici, & r'entrant dans l'interieur de nôtre conscience, examinons ce que chacun de nous éprouve en soi-même. Nous serons d'autant plus assurez de la vérité de ces Experiences, que nous en serons nous-mêmes les ouvriers & les témoins, & nous les trouve-

rons d'autant plus faciles, que pour les observer nous ne serons pas obligez de sortir de chez nous, ni d'employer d'autres instrumens que ce même Esprit que nous tâchons de connoître.

Pour y parvenir nous disons 1<sup>o</sup>. , que par l'Esprit de l'Homme, nous entendons ce principe interieur de toutes nos connoissances, de nos desirs, & de nos volonteés, par le moyen duquel nous produisons toutes nos fonctions qui renferment quelque pensée, & dans lequel comme dans leur premier sujet elles sont toutes contenuës. Je ne m'étens point ici à vous expliquer plus au long la nature de ce principe, si c'est un corps, ou une substance immatérielle, ou seulement le mode ou la maniere d'être d'un corps, comme Mr. le Roy. a crû qu'il pouvoit être; Je le ferai dans la suite; Je desire seulement que vous consideriez ici deux choses: la premiere, que ce principe doit être une substance: Car puis-que tout le monde convient, que la substance n'est autre chose que le premier sujet de quelque propriété ou accident, il faut de nécessité que ce qui possède en nous la faculté de penser, & qui est le premier sujet dans lequel toutes nos pensées en particulier sont reçûës, soit une substance; Ainsi quoi-que nous ne sachions pas encore de quelle nature & de quelle condition elle est, nous ne pouvons pourtant pas douter que nous n'ayons en nous une substance qui pense, qui est ce qu'on apelle l'Ame ou l'Esprit de l'Homme. La seconde chose qu'il faut considerer, est que

(oit

soit que cette substance qui pense soit une même chose avec celle qui est étendue, que nous apellons le Corps, soit qu'elle en soit différente, nous la connoissons plutôt, & nous sommes plus assurez de son existence, & de ce qu'elle est entant qu'elle pense, que nous ne le sommes de l'existence du Corps ou de la substance étendue. Cette vérité est si claire, que Mrs. Gassendi & le Roi, quoi qu'enemis déclarez de la Metaphysique de Mr. Descartes, en sont demeurez d'accord. Aussi n'entreprendrois-je pas de le prouver, si je pensois que tous ceux qui pourront lire cet Ecrit, eussent auparavant lû les Méditations; Mais comme il s'en pourra trouver quelqu'un qui ne les aura pas vûes, & qu'il est très important de bien établir cette vérité, je repeterai ici brièvement tout ce qu'il en a dit dans cet ouvrage, & qui peut servir à la prouver.

Lors qu'on s'est une fois déterminé à chercher une vérité assurée dans les sciences, qui ne puisse être ébranlée par aucun doute, pour petit qu'il soit, l'on ne sauroit parvenir à cela sans se résoudre à rejeter comme fausses, toutes les opinions dans lesquelles on peut trouver le moindre sujet de doute, ou du moins à ne s'en servir pas davantage que si elles étoient fausses. Dans ce dessein, je vois 1<sup>o</sup>. que je puis douter de la vérité de l'existence de toutes les choses sensibles: Car bien que les sens, ces témoins infidèles, ne nous trompent pas en toutes choses, c'est assez qu'ils nous aient quelquefois trompez, pour nous desfier entierement de la vérité de cel-

les que nous n'apprenons que par leur rapport. Si on objecte à cela qu'ils ne nous ont jamais trompez, lors-que l'objet, le milieu, & l'organe ont été bien disposez; Je répons que ce qui semble nous rendre certains de l'existence des choses sensibles, est que leurs idées se présentant à nôtre Esprit, souvent malgré nous, & sans que nous nous y attendions, nous nous sentons portez à croire qu'elles sont excitées à l'occasion de quelques objets extérieurs qui frappent nos sens; Mais comme nous expérimentons dans le sommeil & dans le délire des Phrenétiques, qu'il n'est pas besoin qu'aucun objet semblable ou différent de ce que nous sentons touche nos sens pour exciter en nous les mêmes pensées, celui qui commence à chercher la vérité par ordre, & qui est résolu à douter de tout, jusqu'à ce qu'il ait trouvé quelque chose dont il ne puisse douter, ne peut avoir alors aucun fondement certain qui l'assure de l'existence des choses sensibles, puisqu'il ne seroit pas impossible qu'il eût les mêmes pensées qu'il a, & que les choses lui parussent telles qu'elles lui paroissent, quand même aucun objet extérieur ne fraperoit ses sens: Mais du moins, direz-vous, l'on ne peut pas douter des vérités Mathématiques, par exemple que deux & trois ne soient cinq, & qu'un triangle n'ait que trois côtes; J'avoué que pendant que j'arrête mon esprit à la considération de quelqueune de ces vérités, je ne puis m'empêcher de la croire; mais si-tôt que je l'en détourne tant soit peu, & que je prends garde que plusieurs se sont trompez dans des choses



## *De l'Esprit de l'Homme.*

choses qu'ils ne croyoient pas moins évidentes, & que cela m'est aussi arrivé quelquefois, ou qu'enfin la pensée d'un Dieu Tout-puissant me vient dans l'Esprit, qui pour son plaisir ou pour d'autres raisons que je ne sai pas, a pû me créer de telle nature que je me trompe dans ce qui me paroît le plus évident, il me semble que je puis douter des véritez Mathématiques aussi bien que des autres. Que s'il se trouve quelque malheureux Athée qui aime mieux douter d'un Dieu si puissant que d'avouer que toutes choses sont incertaines, quelque autre cause enfin qu'il apporte de mon existence, plus elle sera imparfaite, & plus j'aurai raison de croire que je suis d'une nature à me pouvoir tromper en toutes choses. Mais pendant que je doute ainsi de tout & que je pense qu'il n'y a rien de certain, aucun Esprit, aucun Corps, point de Ciel, point de terre, du moins moi qui doute, moi qui pense, ne suis-je pas quelque chose? Oui assurément, & quelque imparfait que je sois, quelque soin qu'on prenne à me tromper, il faut de nécessité que j'existe pendant que je pense.

Voyons maintenant quel je suis, moi qui suis certain que j'existe, & prenons garde de ne rien prendre pour nous imprudemment. Je suis sans doute quelque chose; Quelle chose? Une chose qui pense, c'est-à-dire, qui doute, qui désire, qui connoit, qui affirme, qui nie, qui craint, &c. Car enfin je sens que je doute presque de tout, que je désire en savoir davantage, que je connois que je pense, que j'affirme qu'une chose est véritable, que je nie tout

le reste, que je crains d'être surpris, qu'y a-t'il en tout cela qui puisse être mis en doute, & dont je ne sois aussi certain, que de ma propre existence & de ma pensée? Mais n'est-ce pas aussi moi qui vois, qui sens, & qui imagine? Puis qu'il n'y a ni Ciel, ni Terre, & que je n'ai aucun Corps, je ne puis ni voir, ni sentir, ni imaginer; cependant je ne saurois nier qu'il ne me semble du moins que je vois, que je sens, & que j'imagine; il est vrai, mais aussi il n'y a rien en cela qui diffère de ma pensée. On dira peut être, qu'il ne seroit pas mal à propos d'examiner ici, si moi qui pense, je ne serois point quelque partie de cette substance Étendue, que j'ai prise jusqu'à présent pour moi-même, c'est-à-dire en un mot, si la même chose qui Pense en moi, ne seroit point aussi Étendue, bien que je ne le découvre pas encore; A quoi je n'ai autre chose à répondre présentement, si non que je ne dispute pas maintenant de cela, & que nous le verrons ci-après: mais je sais fort bien que je puis supposer qu'il n'y a aucun Corps au monde, & que sans changer cette supposition, je ne laisse pas d'être certain que je suis une chose qui Pense. Je conclus donc de tout ce discours; 1<sup>o</sup>., que cette proposition, *je pense, donc je suis*, est la première conclusion certaine qui se présente à ceux qui conduisent leurs pensées par ordre, & qui leur découvre l'existence de quelque chose; 2<sup>o</sup>., que mon Ame, c'est-à-dire, cette substance qui Pense en moi, est plus aisée à connoître que le Corps, ou que la substance Étendue,

duë, puis-que les doutes les plus Hyperboliques ne sauroient me faire douter de son existence ; & que je trouve une infinité de proprieté de ma pensée, avant que je puisse songer seulement à chercher celles du Corps; 3°. , que l'idée de la Pensée, & celle de l'Etenduë, sont entièrement différentes, puis-que je peux concevoir l'idée la Pensée, en niant même qu'il y ait aucune substance Etenduë; Enfin je conclus que cette idée de la Pensée ne m'est point venue par les sens, qui ne nous représentent jamais rien que d'Etendu. Ces quatre Véritez sont les quatre fondemens de tout ce Traité.

C H A P. I I I.

*Que tout ce qui pense est Immateriel.*

**J**E ne saurois assez m'étonner, de ce qu'entre toutes les questions de la Philosophie, n'y en ayant aucune qui ait jamais été tant agitée, ni sur laquelle il y ait eu une si grande diversité d'opinions parmi les Philosophes anciens & modernes, que celle qui regarde la nature de l'Esprit de l'Homme, il n'y en a point toutefois, où ils ayent moins réussi; Cela leur est arrivé non-seulement à cause de la difficulté de la matiere, qui est au-dessus des sens, mais encore parce que s'étant principalement attachez à considerer le rapport qui est entre l'Esprit & le Corps auquel il est joint, ils se sont rendu la connoissance de ce

A 6 qu'il

qu'il est en lui-même, plus difficile; Car ne distinguant point la force qu'a le Corps de se mouvoir de lui-même, d'avec celle, par le moyen de laquelle quelques mouvemens du Corps sont soumis à la volonté de l'Esprit, quelques-uns ont crû que l'Esprit étoit un Corps, ou du moins, l'harmonie & le mouvement d'un Corps; & si quelques autres faisant reflexion sur ses actions les plus nobles & les plus relevées, ou étant éclairés des lumières de la Foi, ont pensé que l'Esprit étoit quelque chose d'Immatériel, toutefois parce qu'ils l'ont considéré comme les autres modifications de la matiere, & qu'ils lui ont attribué toutes les fonctions qui se remarquent en nous, ils s'en sont formé une idée, partie corporelle, & partie spirituelle, aussi ridicule que celle de la Chimère & des Hippocentaures. Ils auroient néanmoins pû se délivrer assez facilement de ces erreurs, si laissant pour un tems la consideration du Corps, ils se fussent arrêtez à considerer ce que l'Esprit est en lui-même, avant que d'examiner la maniere de son union avec le Corps: car quelle que puisse être cette union, elle ne sauroit l'empêcher d'être ce qu'il est. C'est ce que nôtre Philosophe a fait admirablement bien; & c'est par cette méthode qu'il a démontré l'Immortalité de nôtre Ame si fortement que je pourrois me dispenser ici de rien ajouter à ce qu'il en a dit, si je ne voyois que ses démonstrations n'étant pas accommodées au stile de l'École ne levent pas toutes les difficultez qu'elle tire des subtilitez de la Logique; outre que

cet article étant le plus important de tout l'ouvrage, il seroit en quelque façon imparfait, si sans l'expliquer davantage je me contentois de tirer simplement les conséquences qui suivent nécessairement de ses démonstrations. Je tâcherai donc de faire voir le plus clairement qu'il me sera possible, que tout ce qui Pense est Immateriel ; car cela étant une fois bien prouvé, tout le reste de ce que j'ai à dire de la nature de l'Esprit de l'Homme suit nécessairement ; Je le prouverai d'abord en general, & ensuite plus particulièrement, tant contre ceux qui ne reçoivent que des substances Corporelles, que contre ceux qui en reconnoissent de Corporelles & de Spirituelles.

Pour prouver que toutes les choses qui pensent sont Immatérielles, il me semble que je ne saurois mieux vous faire entendre l'état de la question, qu'en vous expliquant d'abord, ce que je conçois par le mot de Pensée, & par celui de Matière, afin que vous puissiez après cela mieux juger, si la Matière & la Pensée se peuvent rencontrer dans une même substance simple ; car qu'elles se trouvent quelquefois unies ensemble dans un sujet composé, ce que nous expérimentons tous les jours en nous mêmes ne nous permet pas d'en douter. Je vous dirai donc que je prens ici la Pensée pour cette perception, ce sentiment, ou connoissance intérieure que chacun de nous ressent immédiatement par soi-même, quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en lui. Ainsi toutes les connoissances de nôtre Entendement & tous les mouvemens de

de nôtre Volonté, toutes nos imaginations, & toutes les actions de nos sens, ne sont autre chose que de différentes manières de Penser. D'un autre côté par la Matière, j'entens toute sorte de substance Corporelle, c'est-à-dire Etendue, quelle qu'elle soit, grossière ou subtile, qui a pour son essence, ainsi que Mr. Descartes l'a démontré, l'étendue en longueur, largeur & profondeur, qui est indéfiniment divisible, mobile, & impénétrable: Car puis qu'être Etendu n'est autre chose qu'avoir des parties les unes hors des autres, il me semble que la pénétration qui les met les unes dans les autres, ne peut compatir naturellement avec l'Etendue. Ainsi j'appelle un Être Immateriel, celui qui n'a point d'étendue, & qui n'est pas capable par conséquent d'être le sujet d'aucun des accidens du Corps; & je vai tâcher de vous démontrer que toutes les choses qui Pensent sont de cette nature.

Je vous prie de considérer d'abord, que comme nous n'avons point d'autre notion de l'être & de la substance en général, sinon qu'elle est le premier sujet de quelques attributs, ou propriétés, aussi ne saurions-nous avoir de meilleur fondement, pour reconnoître si deux substances sont différentes, que lors que nous remarquons qu'elles sont le sujet de divers attributs; car chaque chose ayant son essence qui la distingue de toute autre, & cette essence ne nous pouvant être connue que par ses propriétés, il ne peut pas y avoir d'autre moyen pour reconnoître leur distinction, que

que la diversité de leurs propriétés : aussi jusques ici l'on n'a point apporté d'autre marque, que celle-là pour faire voir la différence des individus des espèces & des genres. Et s'il suffit pour montrer la différence de Pierre & de Paul, du feu & de l'eau, du marbre & du lait, de dire que Pierre est à Paris, & Paul à Rouen ; que le feu nous échauffe & nous sèche, & que l'eau nous refroidit & nous mouille ; que le Marbre est froid, sec & noir, & que le lait est mol, blanc & humide ; pourquoi la même raison ne fera-t-elle pas voir, que la substance Étendue & celle qui Pense sont totalement différentes, puis-que l'on ne sauroit trouver dans toute la nature deux attributs plus éloignés ; & qui ayent moins de rapport que la Pensée & l'Étendue ; car quel rapport y a-t-il je vous prie, & quelle ressemblance, entre s'apercevoir de ce que l'on fait, & être Étendu dans un lieu ; entre la volonté & la divisibilité ; entre le doute, & le mouvement ou la figure. N'avons-nous pas fait voir ci-dessus que nous pouvons douter & même nier qu'il y ait aucun Corps au monde, mais non pas que nous qui pensons & qui doutons, ne soyons point, & par conséquent que l'idée de l'Étendue & celle de la Pensée sont entièrement différentes & indépendantes l'une de l'autre ; d'où il s'ensuit que ce sont divers attributs, & par conséquent que ce qui Pense est entièrement différent de ce qui est Étendu.

Nos adversaires pressés par ces raisons objectent 1<sup>o.</sup>, que si elles étoient valables il s'ensuivroit que le mouvement, & la figure rondo,

de, la chaleur & la sécheresse, la blancheur & la douceur, la vertu de l'Aimant qui attire le fer, & celle qui le dirige vers le pole seroient incompatibles, parce qu'elles ne sont pas moins différentes; & que les idées que nous en avons sont aussi diverses que celles de l'Etenduë & de la Pensée; & toutefois, disent-ils, nous voyons ces propriétés unies ensemble dans le feu, dans le lait, & dans l'aimant, parce que tous ces attributs ne sont pas contraires, mais seulement divers, & se peuvent rencontrer dans un même sujet. Ils objectent 2°. , qu'il y a deux sortes de Pensées, l'une qui a pour objet la connoissance des choses spirituelles, universelles, & indéterminées, & l'autre qui s'attache aux Corporelles, particulières & déterminées; Que la première est véritablement un appanage de l'Esprit, mais que la seconde n'est point au-dessus des forces du Corps. Ces objections, quoi-que fortes en apparence, n'ont pourtant en effet aucune solidité, & servent plus à mon sujet qu'elles n'y nuisent. Pour vous le faire voir, considérez 1°. que les idées que nous avons de la Pensée & de l'Etenduë sont bien autrement opposées entr'elles, que ne le sont celles de la figure du Mouvement, & de toutes les autres propriétés qu'ils ont alléguées. Car peut-on dire qu'il n'y a point de rapport entre le Mouvement & la Rondeur, puis-qu'il y en a un si grand entre la figure en général & le mouvement, qu'il est impossible de concevoir le mouvement, que dans un Corps qui ait quelque figure, comme

aussi.



aussi on ne sauroit imaginer de figure que dans un sujet capable de mouvement ; Et s'il n'y avoit aucun Corps mobile au monde , pourroit-on se figurer qu'il y eut quelque chose de rond , comme je puis concevoir une chose qui Pense , en niant qu'il y ait au monde aucun Corps Etendu.

Mais peut-être que l'on dira que la chaleur, & la sécheresse qui se trouvent dans le feu, la blancheur, & la douceur du lait, & les deux vertus de l'aimant, ne sont pas moins différentes que la Pensée & l'Etendue. J'avoué qu'il n'est pas si aisé de faire voir l'affinité de ces qualitez entr'elles, que celle de la figure & du mouvement, quand on ne s'arrête qu'à ce que nos sens en découvrent.

Mais ceux qui ont tant soit peu de connoissance de la véritable Physique, & qui ont renoncé à tous les Etres Scolastiques, & à toutes les qualitez qu'on attribué fausement aux objets de nos sens, parce qu'ils sont en quelque façon cause des sentimens que nous en avons, n'ont pas de peine à concevoir comment toutes les qualitez qui paroissent si différentes, peuvent quelquefois compatir ensemble & se rencontrer dans un même sujet ; En effet la plupart n'étant point du tout dans les sujets auxquels on les raporte, telles qu'elles paroissent à nos sens, & ne dépendant que de la grosseur, de la figure, de la situation, & du mouvement de leurs parties, il n'y a presque point de sentimens si differens, qu'un même objet ne soit capable d'exciter ; Et ainsi on ne doit pas être surpris si la chaleur & la

la sécheresse se trouvent dans le feu, puis-qu'elles dépendent toutes deux de son activité; Si la blancheur & la douceur se trouvent dans le lait, c'est-à-dire, si le lait est capable d'exciter en nous ces deux sentimens, puis que cela ne dépend que de la disposition, & du mouvement de ses parties; Si l'aimant a la vertu d'attirer le fer, & celle de diriger toujours quelques-unes de ses parties vers les Poles; puis que la même matiere subtile, qui est capable de faire qu'un de ces Poles regarde toujours le Nord, est capable aussi de faire que le fer se porte vers l'aimant, comme l'a admirablement bien expliqué Mr. Descartes. Or en tout cela nous ne voyons rien que nous ne jugions bien se pouvoir rencontrer dans un même sujet, & quelque diversité qu'il y ait entre ces qualitez, ou plutôt entre les sentimens que nous en avons, nous trouvons pourtant un tel raport dans leurs causes, c'est-à-dire, dans ce qui est du côté des objets qui les excitent, que l'on est obligé de reconnoître que tout cela n'est autre chose en eux que des sujets & des dépendances de l'Etendue; & de ses propriétés. Il n'y a donc aucune comparaison, entre la maniere dont ces qualitez sont opposées les unes aux autres, & l'opposition, ou la diversité qui se rencontre entre la Pensée & l'Etendue; qui est telle qu'on ne sauroit en concevoir une plus grande.

Mais enfin, dira-t-on, ces deux attributs ne sont pas contraires, mais seulement divers, ainsi ils ne sont pas incompatibles. Voilà la dernière ressource de nos adversaires, & le plus fort de leurs Argumens. Mais

Mais cette difficulté a déjà été si clairement résolue par Mr. Descartes, dans les Remarques qu'il a faites sur le Placard de Mr. le Roy, qui contient ses Affertions touchant l'Ame raisonnable, que ce seroit vouloir apporter de la lumière en plein jour, que d'entreprendre de l'éclaircir davantage. Je remarquerai donc simplement ici, que lors qu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne faudroit y avoir entr'eux de plus grande opposition, que d'être divers; car étant tels, que l'idée de l'un n'est en aucune façon comprise dans l'idée de l'autre, comme l'idée de l'Etendue n'est point comprise dans l'idée de la Pensée, ni celle-ci dans l'idée de l'Etendue, il est impossible qu'ils puissent convenir à un seul & même sujet, parce que ce seroit la même chose que si l'on disoit, qu'un seul & même sujet a deux différentes natures, ce qui ne se peut dire sans contradiction d'un sujet simple & non composé, & toutes les fois que deux semblables attributs, chacun desquels peut être ainsi conçu distinctement sans l'autre, se rencontrent dans quelque sujet, c'est une marque assurée que ce sujet là est composé: car par là l'on connoit clairement, que l'un n'est pas un mode de l'autre, mais qu'il est l'attribut de quelque chose qui peut subsister sans lui. La seule difficulté qui peut donc rester ici, est de savoir si la Pensée & l'Etendue sont deux attributs essentiels qui constituent l'essence de quelques substances; car si cela est, comme ces deux attributs sont fort différents, les deux substan-

substances qu'ils constitueront ne sauroient manquer d'être diverses. Or c'est ce qui ne sera pas difficile de vous prouver, si vous prenez garde qu'il est de la nature des Modes, & des Accidens, de ne pouvoir être conçus sans le sujet auquel ils appartiennent, ni même les propriétés sans l'essence de laquelle elles émanent nécessairement; au lieu qu'on peut bien concevoir l'essence sans les modes, & les propriétés qui en dépendent; Tellement que c'est une marque infailible que deux attributs sont non-seulement essentiels, mais même qu'ils constituent l'essence de la substance à laquelle on les attribue, lors qu'ils sont tels qu'ils peuvent être conçus sans tous les autres, & que les autres ne peuvent pas être conçus sans eux. Or si vous exceptez certains attributs qui appartiennent à la substance entant que telle, & qui par conséquent appartiennent à chaque substance, comme sont ceux de subsister en soi, d'être le sujet de quelques actes, &c.: Il n'y en a aucun autre qui ne renferme dans son idée, ou la Pensée, ou l'Étendue; de sorte pourtant que dans l'idée de ceux qui renferment l'Étendue aucune Pensée n'est comprise, & dans l'idée de ceux qui renferment quelque Pensée, on ne remarque aucune Étendue: mais pour la Pensée, & l'Étendue ce sont deux attributs qui peuvent fort bien être conçus l'un sans l'autre, & qui n'en présuposent point d'autres auquel ils appartiennent. Concluons donc que la Pensée & l'Étendue sont non-seulement deux attributs essentiels, mais encore qu'ils constituent l'essence

sence de la chose à laquelle on les attribue, & qu'ils sont encore plus incompatibles & plus contraires, que ne sont le froid & le chaud, qui peuvent bien se rencontrer l'un après l'autre dans un même sujet, au lieu qu'il est absolument impossible que deux attributs essentiels, tels que la Pensée & l'Entenduë, puissent jamais se rencontrer dans le même sujet, ni en même tems, ni successivement.

Pour ce qui est de l'objection que font ceux qui mettent de la différence entre les Idées des choses Immatérielles, & celles des choses Corporelles, c'est-à-dire, entre les perceptions de nôtre entendement, & les Perceptions de nos sens, c'est une objection frivole, qui marque beaucoup d'ignorance dans ceux qui la font, & qui fait voir qu'ils ne se sont jamais étudiés à se former des notions claires & distinctes de la substance corporelle, ni de la substance spirituelle. Car je vous prie, nos sensations sont-elles moins des perceptions ou des pensées, pour avoir le Corps pour objet; & n'est-ce pas une chose ridicule de vouloir dire que le sentiment ou la pensée d'une chose corporelle, soit corporelle elle-même? Toute pensée ne porte-t-elle pas avec soi le caractère d'un Esprit? Quelle idée pouvons-nous avoir de la substance spirituelle, sinon qu'elle est une chose qui Pense? Et quelle notion nous en reste-t-il si nous en détachons la Pensée? Je sai bien que l'action du Corps doit intervenir dans nos sensations, & que pour sentir il faut que l'organe de quel-

cun de nos sens soit disposé d'une certaine façon, ce qui ne se peut faire que par le mouvement; mais ni l'action de l'objet extérieur qui meut & dispose l'organe, ni le changement de figure & de situation que cause en lui cette action, ni le transport qui s'en fait au cerveau, ne sont point des sentimens ni des pensées, mais seulement ce qui résulte immédiatement dans l'Esprit, parce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mû & disposé par les objets. Il y a donc une grande différence entre ce qui appartient au Corps dans nos sensations, & ce qui appartient à l'Esprit; le mouvement qu'imprime l'objet extérieur, & le changement de l'organe appartiennent au Corps, mais cela ne renferme aucune pensée; la seule perception, le seul sentiment, ou la seule pensée appartient à l'Esprit, & cela ne renferme en soi aucune Étendue. Par conséquent tout ce que nous avons dit jusques ici, conclut également pour toutes les sortes de Pensées qui sont en nous, & prouve clairement que les unes & les autres ne présuposant aucune Étendue, tout ce qui Pense est Immateriel.

#### C H A P. I V.

*Preuve de la même chose, contre ceux qui reçoivent des substances corporelles & spirituelles.*

**L**A proposition que nous avons expliquée dans le Chapitre précédent ne peut être  
atta-

attaquée que par deux sortes de Philosophes; Les uns croient que cet Univers est composé de substances spirituelles, & de substances corporelles; mais ils estiment que la Pensée n'appartient pas si particulièrement aux premières, qu'elle ne se communique aussi quelquefois aux secondes; & les autres au contraire sont si fort persuadez qu'il n'y a rien au monde que des Corps, les uns plus grossiers, les autres plus subtils, qu'ils ne doutent nullement que la Pensée & toutes nos Connoissances ne soient des propriétés qui appartiennent à ceux-ci, à raison de leur subtilité. Mais bien que les uns & les autres aient formé un parti considerable, & par son antiquité, & par le nombre de ses sectateurs, j'espère néanmoins de faire voir qu'ils se sont tous trompez, qu'ils ne sauroient avancer que des objections frivoles, & que s'ils eussent voulu suivre leurs propres Principes, ils eussent pû découvrir la vérité que j'avance; aussi est-ce par ces mêmes Principes que je les veux combattre.

Pour commencer par les premiers, personne n'ignore que le mot d'Esprit, ou d'Âme, ne signifie originairement, presque dans toutes les langues, que l'air que nous attirons & renvoyons par la respiration; on l'a ensuite appliqué à toutes sortes de souffles; & après cela, comme on a remarqué que nous ne vivions qu'autant que nous respirions, on l'a pris pour ce Principe de vie qui nous faisoit respirer; Depuis il a été particulièrement attribué à cette partie supérieure de l'Âme, par laquelle nous entendons, parce qu'elle

qu'elle est la vie de l'Esprit ; & enfin par ressemblance on a donné ce nom à ces Intelligences, entièrement independantes & dégagées de la matiere, qu'on a crû occupées à remuer les Cieux : & c'est de ces sortes de Substances & des Corporelles, que ceux contre qui j'agis presentement ont crû que toute la Nature étoit composée. Or pour faire voir avec plus de force, & en même tems avec plus d'evidence, que c'est à ces sortes d'Esprits, prenant ce mot dans le dernier sens, que la Pensée convient exclusivement à tous autres ; & pour éviter toutes sortes de distinctions & d'équivoques ; je demande premierement à nos adversaires ce qu'ils entendent par ces paroles, SUBSTANCE SPIRITUELLE ; ils me répondront qu'ils entendent une Substance Immaterielle : Je leur demande, en second lieu, quelle idée ils ont de cette Substance Immaterielle, & ce qu'ils conçoivent quand ils en parlent ; Il faut qu'ils avoient qu'ils ne conçoivent rien, & qu'ils n'en ont aucune idée positive, ou qu'ils confessent qu'ils entendent par là une substance qui a la faculté d'apercevoir, & de vouloir ; c'est-à-dire, en un mot, une chose qui Pense. D'où je conclus que l'essence de la Substance Spirituelle consiste en ce que c'est une chose qui Pense ; puis que suivant les Principes de leur Maître Aristote, l'essence de chaque chose consiste en ce sans quoy elle ne peut être conçue. Il faut donc que ce soit la Pensée qui fasse que l'Esprit soit Spirituel & Immateriel ; par conséquent,

elle



elle ne peut se rencontrer dans une substance Corporelle.

Mais peut-être aimeront-ils mieux avouer qu'ils n'ont aucune notion positive de la substance Spirituelle, & qu'ils ne sçavent ce que c'est, sinon simplement qu'elle n'est pas Matérielle; ou bien ils diront que la Pensée qui lui est propre, est celle qui appartient à l'Entendement. Ainsi, pour éclaircir davantage cette Matière, & leur ôter tout scrupule, je suppose, 1°. Que la Substance est le Genre souverain, dont le Corps & l'Esprit sont les deux premières & seules Espèces. 2°. Que par le Corps ils entendent avec moi toute sorte de Substance Matérielle & Étendue, & par l'Esprit une chose Immatérielle & non Étendue. 3°. Que l'Espèce ne sçauroit convenir aux choses à qui le Genre n'appartient pas; comme p. ex. si l'homme n'a aucune connoissance, il est vrai de dire qu'il n'a point de sentiment, parce que le sentiment est une espèce de connoissance; & au contraire, que ce qui se dit de l'Espèce, peut être attribué au Genre: car s'il n'étoit pas vrai de dire qu'il y a des Corps qui Pensent, il ne seroit pas vrai non plus de dire, que les bêtes brutes ont quelque Pensée.

Je ne croi pas qu'ils puissent faire difficulté de recevoir ces suppositions, puisqu'elles sont conformes à leurs Principes, & qu'elles sont si claires, qu'il n'y a point d'esprit tant soit peu attentif, & qui ait la moindre teinture de Philosophie, qui les puisse nier. C'est pourquoi, cela étant supposé, je raisonne de la

sorte : Les premières Especies d'un Genre souverain ne sçauroient convenir entr'elles , que dans les attributs essentiels de ce Genre souverain , autrement elles ne seroient pas les premières especes , & la chose dans laquelle elles conviendroient seroit un Genre qui tiendrait le milieu entr'elles & ce Genre souverain : Or est-il que la substance est le Genre souverain dont l'Esprit & le Corps sont les premières & seules especes ; donc ils ne peuvent convenir que dans les attributs essentiels de la Substance. Voyons maintenant quels sont ces attributs. Ce sont sans doute ceux sans lesquels la Substance ne peut estre conçüe , & qui conviennent à toutes les Substances également , comme d'exister en elles-mêmes , d'être le premier sujet de quelques proprieté , de s'exclure mutuellement l'une l'autre , de n'être point soutenuës , &c. lesquels se trouvent par tout ; Mais pour la Pensée & l'Etendue , soit qu'on les considere en general ou en particulier , du consentement même de nos adversaires , elles ne sont point du nombre de ces attributs , puis que selon leur doctrine , on voit des substances qui ne Pensent point , & d'autres qui ne sont point Etenduës. Pursuivons ; Ce qui ne convient que dans les attributs essentiels de la substance , differe naturellement dans tous les autres ; Or est-il que l'Esprit & le Corps ne conviennent que dans les attributs essentiels de la substance ; Il faut donc de necessité qu'ils different , & qu'ils soient opposez dans tous les autres , c'est à dire , dans tous ceux qui ne leur appartiennent

nent

nent pas en qualité de substance ; Donc puis qu'ils tombent d'accord que la Pensée & l'Etendue ne sont pas du nombre de ces attributs essentiels de la substance, & qu'ils avoient que les Corps sont Etendus, & que les Esprits Pensent, ils doivent avoier aussi qu'il est impossible qu'un Esprit soit Etendu, & qu'un Corps Pense ; Car puis que toutes les propriétés qu'on peut attribuer à l'Esprit & au Corps leur conviennent essentiellement en qualité de substance, à la réserve de la Pensée & de l'Etendue, & de toute leur suite & dépendance, ils ne peuvent differer que dans ces deux attributs, & il y auroit de la contradiction à dire qu'ils se puissent ressembler dans une chose, dans laquelle ils sont formellement opposez : L'on ne sçauroit donc, sans contradiction, attribuer aucune Pensée au corps, ni aucune Etendue à l'Esprit.

Pour éviter la force de cette demonstration, nos parties adverses disent trois choses. La première, que la connoissance sensitive qu'ils attribuent à quelques Corps est d'un genre tout à fait different de celle de l'entendement ; La seconde, que sans cette connoissance les actions des brutes ne sçauroient s'expliquer, & que par consequent il faut reconnoître, ou que les Corps sont capables de quelques pensées, ou établir une Intelligence pour la conduite de chaque animal ; La troisième, que suivant nôtre opinion, les Corps ne seroient pas seulement privez de la pensée, mais encore de la vie, puis qu'elle se rencontre aussi

dans les substances Spirituelles. Examinons ces choses par ordre. Je répons 1°. , que la connoissance sensitive , & l'intellectuelle ne font pas d'un genre différent, quand on les regarde en elles mêmes , & qu'elles ne font point autrement opposées que comme deux différentes manieres d'apercevoir. 2°. , si cela étoit , ou la maniere de connoitre par les sens seroit commune au Corps & à l'Esprit , ou elle ne pourroit convenir qu'au Corps seul. Or on ne peut pas dire le premier , parce que la connoissance des sens n'est pas un des attributs de la substance , & nous avons démontré que l'Esprit & le Corps n'avoient autre chose *de commun entr'eux* que ces sortes d'attributs : On ne peut non plus dire le second ; car si la connoissance des sens n'appartenoit qu'au Corps seul , il faudroit reconnoitre deux principes de connoissance dans l'Homme , sans nécessité ; & il faudroit de plus que cette maniere d'apercevoir enfermat dans son idée la notion de l'Etendue , comme font toutes les autres qualitez corporelles ; or nous avons fait voir le contraire dans le Chapitre précédent ; On ne peut donc pas dire qu'elle convienne au Corps.

Venons à la seconde difficulté , à l'occasion de laquelle ils nous font toutes les autres. Ils objectent donc qu'en ôtant toutes sortes de pensées aux substances corporelles , il s'en suivroit , ou que les Bêtes brutes n'auroient aucune connoissance , ou qu'elles auroient une Ame Spirituelle. L'un semble manifestement faux , étant impossible d'expliquer toutes leurs actions

actions sans leur attribuer quelque sorte de connoissance; & l'autre paroît injurieux à l'Homme. Cette objection est la plus considérable de toutes, parce qu'il semble impossible de ne pas croire que les actions des Bêtes sont accompagnées des mêmes sentimens & connoissances que nous avons, lors que nous faisons les mêmes actions, ou que nous sommes frappez par les mêmes objets. Mais pour vous faire voir que la difficulté que nous avons à déraciner cette ancienne opinion, ne vient pas tant d'aucune raison solide qui nous la persuade, que de l'habitude que nous avons contractée dès nôtre Enfance de juger ainsi. Voici ce que je repons. 1°. nous ne disons point absolument parlant, que les bêtes ne connoissent point, au contraire je suis tout pret de le reconnoître, si tôt que l'on m'aura fait voir quelque signe évident & certain de leur connoissance. Mais je dis que s'il est vrai que les brutes ayent quelque sentiment ou quelque perception interieure, qu'excite en elles l'action des objets extérieurs sur l'Organe de leurs sens, & si elles font toutes leurs actions avec dessein de les faire, les raisons alleguées jusques ici, & celles que j'apporteray encore ci-aprés, prouvent qu'il est nécessaire que le principe de cette perception & de ce dessein soit Spirituel. Or quand cela seroit, ce que nous ne croyons pas, cela ne seroit point injurieux à l'Homme: car je ne vois aucune nécessité, que tout ce qui est Spirituel soit de même espèce, & ait les mêmes avantages & les mêmes prerogatives que

l'Esprit humain. 2°. , je dis que tout ce que nous remarquons dans les diverses actions & les instincts des bêtes, se peut fort bien expliquer sans supposer en elles aucune pensée; Ceux qui en douteront n'ont qu'à lire le Traité de l'Homme de Mr. Descartes, & les remarques que j'y ai ajoutées, pour s'en éclaircir. Je répons 3°. , que soit que les bêtes aperçoivent, ou non, cela ne sert de rien pour expliquer toutes leurs actions. Pour vous le faire voir, considérez, qu'il y a deux sortes d'actions dans les bêtes; Les unes sont sensibles, comme leur démarche, leurs sauts, & généralement toutes celles qui paroissent à nos yeux; les autres sont insensibles, sans lesquelles toutefois les premières ne sçauroient s'exécuter, & ce sont celles qui appartiennent aux organes intérieurs de leurs Corps. Quoi qu'il semble d'abord qu'on rende raison de tout ce que les bêtes font, en disant qu'elles ont envie de le faire, soit qu'elles s'approchent de ce qu'elles desirent, soit qu'elles s'éloignent de ce qu'elles craignent, & que par le moyen de la connoissance de leurs sens, elles choisissent les moyens convenables pour parvenir à la fin qu'elles se proposent: cependant à regarder la chose de près, cela n'est pas suffisant: car, à moins de vouloir aussi que leur ame soit plus habile que la nôtre, & qu'elle connoisse non seulement les objets qui se présentent devant elles, mais encore de quelle maniere elle doit mouvoir les Esprits animaux, les nerfs, & les muscles pour l'exécution de leurs desseins, la difficulté reste toujours:.

toûjours : Seroit-ce assez p. ex. pour expliquer le mouvement d'un Vaisseau qui seroit porté tantôt en Syrie , & tantôt en Afrique , de dire que le Pilote qui est dedans a dessein d'y aller , & qu'il a connoissance de la route qu'il doit tenir , ne faudroit-il pas outre cela qu'il sçût parfaitement bien l'usage de tous les instrumens du Vaisseau , & qu'il eût l'adresse de s'en bien servir pour agir en bon Pilote & le pouvoir bien conduire ; & si par malheur il ignoroit ces choses , ne seroit-on pas obligé de reconnoitre une autre cause du mouvement du Vaisseau, que le seul dessein du Pilote & la connoissance qu'il auroit des chemins, si l'on voyoit qu'il suivit fort bien la route ? Il ne sert donc à rien de reconnoitre dans les bêtes une Ame qui connoisse , pour expliquer comment leurs Corps sont capables d'exécuter tous les mouvemens que nous remarquons en elles , & qu'on croit communement qu'elles font avec dessein ; non seulement parce qu'il est bien plus difficile de concevoir comment les pensées & les desseins de cette Ame sont capables de pousser les Esprits animaux en la maniere qu'ils le doivent être pour exécuter ce qu'elle se propose, que d'imaginer comment ces mêmes Esprits sans aucune pensée sont determinez par les diverses actions des objets , & par la disposition présente du Cerveau, à couler dans les muscles & à les mouvoir comme nous voyons qu'ils se meuvent ; D'ailleurs nous expérimentons en nous mêmes, que nôtre volonté, ni la connoissance que nous acquerons par l'A-

anatomie des parties de nôtre Corps, ne nous rendent ni plus dispos, ni plus agiles que nous le sommes naturellement. Nous n'en sommes pour cela ni plus sçavans ni mieux instruits de la maniere dont les mouvemens de nôtre Corps se joignent avec nos pensées, nous en voyons l'effect, nous l'admirons, & nous ne cesserons jamais de l'admirer. Je supplie enfin nos adversaires de me dire s'il est impossible que Dieu fasse une machine semblable à celle d'un chien dans toutes ses parties interieures & exterieures, qui imite parfaitement toutes les actions & toutes les passions d'un veritable chien, avec cette seule difference qu'elles n'y seront accompagnées d'aucune connoissance ni d'aucun dessein, comme ils croyent qu'elles le sont dans cette bête; mais elles seront seulement causées & entretenues dans cette machine par l'action des objets, par les dispositions acquises ou naturelles du cerveau, & des autres parties de son Corps, & par le cours de ses Esprits. S'ils disent que Dieu ne le sçauroit faire, il est aisé de leur faire voir qu'ils n'ont pas raison de le dire, parce qu'ils ne sçauroient apporter aucune bonne raison, pourquoi ils ôtent cette puissance à Dieu; Car cette connoissance & ce dessein estant des choses tout à fait differentes de l'impression des objets sur les sens, & des actions & mouvemens de la bête, il ne sçauroit être impossible qu'elles en puissent être séparées. Suposant donc que Dieu a mis cette machine entre plusieurs Chiens, je leur demande comment & par quel



quel signe, ils reconnoîtront cette machine, dont toutes les actions & tous les mouvemens se font par la seule disposition de ses organes, & l'impulsion des objets, d'avec un véritable Chien, dans lequel les mêmes mouvemens se font avec connoissance & dessein: s'ils disent qu'ils ne la sçauroient reconnoître ils avouënt en même tems qu'ils ont tort de dire que les véritables Chiens connoissent, puis qu'ils ne remarquent pas en eux plus de signe de connoissance, que dans une machine qui n'en a point, & s'ils pensent remarquer cette machine, & la distinguer, je leur demande par quel signe: car il est certain, que ce ne sont ni tous les mouvemens, ni tous les signes des passions, puis que nous supposons qu'elle imite parfaitement tout ce que feroit un Chien, à l'occasion des mêmes objets. Quels sont-ils donc ces signes? Je veux bien le leur apprendre; s'il y a un principe de connoissance dans le Chien, il doit vray semblablement avoir la faculté de se manifester; Or je soutiens qu'il ne le sçauroit faire qu'en parlant, c'est à dire, en déterminant les changemens de sa voix, ou quelques autres actions de son Corps, à être des signes de ses pensées, & des signes qui ne soient pas seulement naturels, mais moraux & purement d'institution: parce que les connoissances & les desseins de la chose qui pense n'ont aucune liaison nécessaire avec les actions qui les accompagnent. Or nous ne voyons dans les bêtes aucuns signes qu'on puisse dire être purement d'institution: Car nous n'y remar-

quons autre chose que les signes naturels de leurs passions; Et quoi que ces mêmes signes puissent aussi être des signes d'institution, nous sommes assurés du contraire par deux raisons très-fortes: La première, parce que les signes d'institution dépendant de la seule volonté de la chose qui pense, il est moralement impossible; comme l'expérience le fait voir, qu'ils ne soient pas différens selon les divers lieux, les divers tems, & les diverses personnes. La seconde, parce que si la signification du cri des bêtes étoit purement d'institution, il seroit impossible que les jeunes bêtes la pussent comprendre & agir en conséquence dès qu'elles sont nées comme nous voyons qu'elles font. Concluons donc, que jusques à ce que nous ayons remarqué que les bêtes soient capables d'établir des signes, qui nous représentent & nous signifient leurs pensées, nous ne pouvons sans temerité leur attribuer aucune connoissance. Pour la dernière difficulté que l'on tire de la vie des Animaux & des plantes, que l'on dit leur être commune avec les Esprits; il est aisé de répondre, que la vie que l'on attribue aux plantes & aux Animaux, & celle que l'on attribue aux Esprits n'ont rien de semblable que le nom. Car la vie de ceux-ci consiste dans leur pensée & celle des autres consiste dans le mouvement que la plus pure portion de leur sang, si ce sont des Animaux, ou du suc alimentaire, si ce sont des arbres, donne aux parties les plus grossières de leurs Corps, en sorte que les uns & les autres ne vivent qu'autant de temps que

que ce sang ou ce suc est capable de les agiter & de les entretenir dans leur constitution naturelle. Et ainsi malgré les objections qu'on nous a faites, nous pouvons conclure que même suivant les maximes de nos adversaires, ce principe interieur de nos Pensées n'a point d'Etendue, & par conséquent est exempt de tous les accidens qui la présuposent, & est Immateriel.

C H A P. V.

*Autre Preuve contre ceux qui ne reçoivent que des substances corporelles.*

**L'**On ne sçauroit s'empêcher de condamner ces Philosophes qui ont crû que toutes les substances étoient corporelles; comme Epicure, Tertullien, Vorstius, Hobbes, & quelques autres. Car, ou ils ont pris le mot de Corps pour celui de substance, & ont entendu generalement tout ce qui étoit réel & positif dans la Nature, & non pas seulement imaginaire, comme les deffenseurs de Tertullien disent que ce Docteur a parlé; ou bien ils ont voulu dire par là que toutes les choses étoient Etendues & Matérielles. Mais quoique ce soit une chose permise, & qui dépend purement de l'institution des Hommes, d'attacher aux mots telle signification que bon nous semble, il ne le faut cependant jamais faire sans en avertir le Lecteur, sans cela il est ridicule de changer la signification ordinaire d'un nom sans aucune nécessité. Ainsi quand même Tertullien en

mettant Dieu & nos ames au rang des Corps, n'auroit voulu dire autre chose sinon que ce sont des Etres réels, & non pas des chimeres, ce qui n'a jamais été dit par personne, il ne laisseroit pas d'être blamable, pour avoir sans besoin étendu la signification de ce mot au de là de sa signification ordinaire; donnant ainsi occasion à ceux qui ne sçavent pas quelle est en cela sa pensée, de s'imaginer qu'il a crû que Dieu & nôtre ame étoient matériels. Epicure est tombé dans la même faute, sur une autre matiere, lors qu'il a dit que nos sens ne se trompoient jamais. Car il est bien certain qu'il n'a pas voulu nier, que les jugemens que nous faisons sur le seul rapport de nos sens, ne fussent assez souvent faux, ni que les objets ne fussent quelquefois autrement qu'ils ne nous paroissent, ce qui est toutefois la seule chose qu'entendent ceux qui disent que les sens se trompent; mais il a seulement voulu dire, que les operations des sens étoient veritables, de cette verité qu'on nomme d'existence, c'est à dire, que les objets paroissent veritablement tels qu'ils nous paroissent, Ce qui n'est point du tout en question, & qui n'a jamais été nié de personne, non pas même par les Stoïciens; Mais si Tertullien a voulu dire, comme il y a grande aparence, que toutes les choses étoient corporelles ou étenduës, il s'est trompé lourdement, & est tombé dans une erreur, de laquelle il se seroit facilement tiré, lui & ceux qui le suivent, s'ils avoient voulu faire des reflexions attentives & suivies sur les operations de leur Esprit, & examiner

miner avec soin les idées qu'il pouvoient trouver en eux mêmes. Aussi j'espère que ceux qui liront cet Ecrit avec attention & sans préjugé, se convaincront qu'ils conçoivent beaucoup de choses dans lesquelles ils n'aperçoivent aucune Étendue. Ce que je pretens donc faire voir dans ce Chapitre, c'est qu'il y a, je ne dis pas des Esprits, car le mot est trop équivoque en cet endroit, & mes adversaires mêmes en demeureroient d'accord, mais des substances sans aucune étendue, & entièrement détachées de la matière. Considérez je vous prie que la Puissance de Dieu étant infinie, & l'entendement de la plus parfaite Créature étant extrêmement borné & fini, il seroit ridicule de dire que nous pussions concevoir plus de choses que Dieu n'en sçauroit faire; nous ne sçaurions donc rien concevoir d'impossible, si nous rétrajons ce mot aux seules choses que nous apercevons clairement & distinctement. Aussi, à proprement parler, nous ne connoissons rien que ce que nous voyons de clair & de distinct dans chaque objet, & il ne faut pas que les Logiciens apportent ici leur Être de raison, leur *chimere*, & leur *hipocentaure*: car sans m'embarasser dans cette question, je me contenterai de répondre à ceux qui tiennent l'affirmative, que puisque faire un Être de raison, c'est concevoir le Neant sous l'idée de l'Être, il est impossible que je puisse jamais apercevoir le Neant clairement; d'où il s'ensuit que tout ce que je conçois clairement ne peut être l'idée du Neant, mais celle de quelque Être actuel, ou du

du moins possible. Cela estant ainsi supposé, qui peut contester qu'il ne fuffise de pouvoir concevoir deux proprietéz reciproquement l'une sans l'autre, pour conclure qu'elles peuvent exister separement, du moins par la toute-Puissance de Dieu? Je dis concevoir de part & d'autre & mutuellement; Car là où cela n'est pas reciproque, comme p. ex. entre l'etenduë & la rondeur, dont je puis bien concevoir la premiere sans la seconde, mais non pas la rondeur sans l'Etenduë; Il s'ensuit seulement que la premiere peut être sans la seconde, & non pas la seconde sans la premiere; Et qu'ainsi il n'y a tout au plus qu'une distinction modale en ces deux choses. Mais il y en auroit une réelle si elles pouvoient être conceuës reciproquement l'une sans l'autre. Si vous vous souvenez comment dans le second Chapitre vous avez conçu une chose qui Pense, avec toutes les suites de la Pensée. pendant que vous doutiez encore s'il y avoit rien d'Etendu dans le monde, pourrez vous nier que vous ne conceviez alors la Pensée sans l'Etenduë? Et n'experimentez-vous pas que vous pouvez de même imaginer l'Etenduë sans aucune Pensée? D'où vous pouvez conclure qu'elles se peuvent trouver separement, & qu'ainsi ces deux proprietéz sont distinguées réellement. De là il s'ensuit que la substance qui sert de soutien à la Pensée est aussi distinguée réellement de la substance qui soutient l'Etenduë, & qu'elles peuvent exister separement. Et si l'on conclut fort bien qu'il peut y avoir des choses rondes qui

ne seront point quarrées, & des choses quarrées qui n'auront point de mouvement, parce que la quadrature peut être imaginée sans la rondeur & sans le-mouvement, n'avons nous pas de même raison de conclure qu'il peut y avoir des substances sans Etendue; puisque la notion que nous avons de la Pensée est tout à fait différente de celle de l'Etendue? Je sçay bien qu'on me dira que je prouve seulement qu'il peut y avoir des Etres qui Pensent qui ne seront point étendus, & non pas que tout ce qui Pense n'a point d'extension: Mais je répons qu'il me semble que je fais voir l'un & l'autre en même tems, puisque je montre que la Pensée & l'Etendue sont deux attributs réellement distinguez; Mais quand je ne l'aurois pas fait, cela seroit suffisant pour le present, que je parle uniquement contre ceux qui disent que toutes choses sont Etendues. Continuons donc à raisonner ainsi avec eux. S'il n'y a point d'autre substance que les Corps, il faut demeurer d'accord que ces deux mots, *substance* & *Corps* ont la même signification, & que la Pensée & toutes ses suites sont des propriétés de la nature Corporelle, qui ne se peuvent communiquer à d'autres, puisque suivant leur opinion, l'Univers n'est composé que de corps. Or pour faire voir la fausseté de cette proposition, considerez, je vous prie, que tout ce qu'on peut attribuer au corps lui convient, ou comme son essence, ou comme une suite de son essence, ou seulement par accident; donc puisque selon eux la Pensée est un attribut

attribut du Corps, il faut qu'elle lui convienne de l'une de ces trois manieres. Dire que la Pensée constituë l'essence du Corps, ou qu'elle en soit une suite, c'est ce qu'on ne peut, sans attribuer la connoissance à tous les corps, ainsi que faisoit Campanelle : mais comme personne de bon sens ne suit cette opinion, je ne m'amuse pas aussi à la refuter. Il faut donc que la Pensée soit seulement un accident du Corps, ou qu'elle ne lui appartienne point du tout : Car enfin quand même elle seroit la difference essentielle de quelque corps particulier, cela n'empêcheroit pas qu'à l'égard de la nature corporelle en general on ne la pût appeller un accident : Or cela ne scauroit être, parce que la nature de l'accident ou du mode est telle, qu'il ne peut estre conçu sans son premier sujet, au lieu que le sujet le peut bien être sans cet accident ou ce mode. Ainsi parce que je puis imaginer la substance étendue sans la figure ronde, ou sans le mouvement, & que je ne puis pas de même concevoir ni l'un ni l'autre sans une substance étendue, je suis assuré que l'une & l'autre sont des accidens ou des proprietéz du corps. Il n'en va pas de même de la pensée, car je la conçois fort bien sans la substance étendue, & celle-ci sans la pensée; ce ne peut donc être un accident ou une propriété du corps; Et ainsi on ne peut pas dire qu'il n'y ait dans le monde que des substances corporelles, puisque nous savons qu'il y a des choses qui pensent, & que la pensée n'appartient point du tout au corps, ni comme son essence, ni comme un acci-



accident ; Il faut donc qu'elle fasse un genre de substance à part.

Mr. le Roi pour éluder cette démonstration, que nous tirons de ce que la Pensée & l'Etendue peuvent être conçues séparément l'une de l'autre, apporte cette comparaison dans la réponse aux notes de Mr. Descartes sur son placard, laquelle est entièrement contre lui, quoi qu'elle semble le favoriser. Il dit, que s'il y avoit un homme qui eût une croix d'argent dans sa poche, & qu'il sçût seulement qu'il auroit une croix, sans sçavoir de quoi elle seroit faite, il pourroit dire, je connois clairement & distinctement que j'ai une Croix dans ma poche, sans concevoir que j'y aie de l'argent, & en niant même qu'il y en ait au monde ; Et toutefois il ne pourroit pas conclure que la Croix & l'argent fussent des choses séparées, bien qu'il les puisse concevoir séparément ; De même il prétend avoir aussi droit de dire que nous n'avons pas plus de raison de conclure que le Corps & la Pensée sont deux Substances différentes, à cause que nous voyons que nous les pouvons concevoir séparément. Mais il est aisé de répondre, qu'il y a une totale différence entre l'exemple de la Croix & ce que nous disons ; parce que l'argent n'est pas le premier sujet de la figure de la Croix, mais l'étendue ; c'est à dire, l'argent dont la Croix est faite n'est pas susceptible de cette figure, parce que c'est un métal de telle nature, autrement il n'y auroit que l'argent qui en fut capable ; mais c'est à cause que l'argent est un Corps.  
c'est

c'est à dire une Substance étendue , qu'on en peut faire une Croix. Au contraire cela confirme nôtre opinion : Car si de ce que celui qui a une Croix dans sa poche , & qui le remarque, on ne peut suposer qu'il n'y a point de Corps au monde, il s'ensuit que cette figure doit être un accident du Corps; pourquoi ne pouvons-nous pas conclure que la pensée n'est point une propriété du Corps , puisque nous pouvons suposer qu'il n'y a aucun Corps au monde, dans le temps même que nous sentons que nous pensons? Mr. Gassendi entre les objections qu'il a fait contre les meditations de Mr. Descartes met celle-ci comme une des principales; De même, dit-il, qu'un aveugle né, en sentant la chaleur du Soleil, & n'apercevant pas la lumiere, ne pourroit dire autre chose sinon que le Soleil est une substance qui échaufe, & que néanmoins il ne s'ensuivroit pas que la même chose qui l'échauffe, ne fût pas aussi lumineuse; de même l'Ame, qui est aveuglée par une ignorance volontaire, prenant le parti de douter de tout ce qu'elle ne voit pas clairement, peut bien dire qu'elle est une chose qui Pense, lors qu'elle s'en aperçoit, mais elle ne peut pas nier qu'elle ne soit aussi étendue, bien qu'elle ne l'aperçoive pas encore évidemment. A cela je répons deux choses; 1°. , que la comparaison de l'aveugle n'est pas juste, parce que ne connoissant point la lumiere, il ne peut pas nier que ce qui échauffe soit aussi lumineux. Car n'ayant aucune idée de la lumiere, il ne peut pas sçavoir si elle est différente de la chaleur,

ni supposer qu'il n'y ait aucun Corps lumineux au monde ; Que si nous prenons le parti de douter de tout, nous ne nous dépoüillons pourtant pas de toutes nos anciennes opinions dans lesquelles nous trouvons quelque incertitude ; mais nous retenons nos premières idées , entre lesquelles celle de la Pensée & de l'Étendue se rencontrent ; Et nous avons raison de conclure qu'elles sont différentes , puisque nous nous apercevons que nous pensons, dans le même tems que nous nions qu'il y ait aucune Substance étendue ; Car cela ne se pourroit faire , si nous ne pouvions concevoir l'une sans l'autre ; A cette occasion je dirai en passant , que le principal but de Mr. Descartes dans sa seconde Meditation , est de montrer qu'il a l'idée d'une substance qui pense, existente , dans le tems même qu'il nie qu'il y ait au monde aucune substance étendue , afin de faire par là bien concevoir la Nature de la Substance qui pense , & donner en même temps à connoître que toutes les propriétés qu'il découvre ensuite nécessairement attachées à elles n'appartiennent en aucune façon à la Nature Corporelle ; puis qu'il sçait qu'elles existent sans qu'elle suppose l'existence d'aucun Corps.

La seconde chose que je répons est, que cette comparaison est entièrement contre Mr. Gassendi : Car comme il s'ensuit que la lumière & la chaleur peuvent exister séparément , parce que l'Aveugle peut concevoir l'une sans penser à l'autre ; Il faut conclure par la même raison, que la Pensée & l'Étendue peuvent se rencontrer séparément.

Mais

Mais il me semble que j'aperçois Mr. Hobbes qui s'imagine que nous l'en croirons sur sa parole, & qui nous dit que bien que la Pensée puisse être conçue sans le Corps par une abstraction mentale; ce n'est pas à dire qu'elle soit distinguée d'avec lui: Voici ses paroles, comme on les lit dans la 22. page de son livre de Corpore: *Hinc originem trahunt quorundam Metaphysicorum crassi errores, qui ex eo quod considerari potest cogitatio sine consideratione Corporis, inferre volunt non esse opus Corporis cogitantis; Et ex eo quod quantitas considerari potest, non considerato Corpore, existere putant quantitatem sine Corpore, & Corpus sine quantitate; Ita ut addita ad Corpus quantitate, tum demum fiat quantum. Ab eodem fonte nascuntur illæ voces insignificantes, substantiæ abstractæ, essentia separata, aliæque similia &c.* Quand je ne répondrois autrement à cette objection qu'en la niant simplement, Mr. Hobbes ne pourroit pas s'en plaindre, puisque lui-même n'apporte aucune raison pour la soutenir. Cependant, pour la confirmation de la vérité, & pour lui faire voir que ces Metaphysiciens qu'il accuse, ne se sont pas trompez si lourdement que lui; Il est bon d'examiner la chose de plus près, suivant ses principes mêmes; Prenez donc garde 1°. qu'en cet endroit par le mot de Pensée il n'entend pas la Substance, qui pense, mais seulement ses operations, qui sont seulement des modes de cette Substance.

Observez 2°. que chez lui les noms de sujet, de Corps, & de substance ne signifient que la même chose, qu'il appelle sujet

jet par rapport aux accidens qui y sont reçus, substance entant qu'elle subsiste indépendamment de notre imagination, & enfin la nomme Corps, parce qu'elle remplit un espace. Cela supposé, j'avoüe, que lors que je conçois deux attributs ou deux proprietes l'une sans l'autre, il ne s'ensuit pas toujours qu'elles soient distinguées réellement, comme il arrive quand je ne les puis considerer separément qu'avec confusion & par abstraction, soit à la maniere que les Metaphysiciens conçoivent le genre sans penser aux especes qui lui sont inferieures, ou quand ils considerent un accident en particulier, p. ex. une pensée, en faisant abstraction de son sujet; soit de la maniere que les Geometres regardent l'Etendue sans considerer les Corps, dans lesquels elle est reçue; Et alors tant s'en faut que je puisse conclure qu'elles peuvent exister separément, qu'au contraire la confusion que je remarque dans l'idée que j'en forme, & la violence que je me fais pour concevoir separément des choses qui n'ont pas une idée separée, me doit faire soupçonner que ce n'est en effet que la même chose, & qu'il n'y a tout au plus entre elles qu'une difference modale, ou rationnelle, pour parler en termes de l'Ecole. Mais lors que je puis apercevoir separément deux attributs ou deux proprietes, telles que la Pensée & l'Etendue, reciproquement l'une sans l'autre, en sorte que je vois qu'elles ne se présuposent point l'une l'autre, ni une troisième commune aux deux, & que je puis

CON-

concevoir que quand l'une des deux ne seroit point, l'autre ne laisseroit pas d'être, & tout cela avec une connoissance claire & distincte; C'est tellement la marque d'une distinction réelle, qu'il n'est pas même possible d'en feindre & d'en imaginer une autre dans les choses que nos sens ne nous font jamais voir séparées.

Je finirois ici ce Chapitre, si je ne voyois que nos Adversaires se vantent d'avoir des démonstrations, que toute Substance est étendue. En effet je me souviens d'avoir lû trois divers ouvrages qui le pretendoient prouver, ou que du moins nôtre Ame étoit Corporelle; Mais parce que les raisons du premier des trois ne prouvent autre chose sinon que l'union du Corps & de l'Esprit de l'homme seroit impossible s'il n'étoit Corporel, nous attendrons à en parler lors que nous traiterons de cette union, qui étant une fois bien conçûe, réduit au néant toutes les objections que l'on tire de la sympathie du Corps & de l'Esprit de l'Homme. Pour en venir à Mr. Hobbes, qui est l'auteur du second, & qui se vante dans le premier Chapitre de son Livre de *Corpore*, que la Philosophie, qui avant sa naissance étoit reduite à manger du gland, lui a l'obligation de ce qu'elle mange à présent un peu de pain; Il dit en mille endroits, que les Substances intellectuelles sont des termes qui se détruisent, que tout Homme est Corps d'autant qu'il est Animal, qu'il n'y a rien d'opposé au Corps que l'accident; mais il n'entreprend de le prouver que dans son

son Leviathan , dans lequel il raisonne ainsi , page 34. *Le Corps est ce qui est capable de remplir un lieu , & d'être une partie réelle de l'Univers ; Car l'Univers n'étant qu'un assemblage de Corps , tout ce qui ne l'est point n'en peut faire partie , de même qu'il ne peut y avoir de Corps qui n'en soit une. Le Corps s'appelle Substance , parce qu'il est sujet au changement , c'est-à-dire , au mouvement & au repos , &c. Donc le Corps & la Substance ne signifient que la même chose , ainsi ces mots Substances incorporelles , sont des termes frivoles , qui se détruisent mutuellement étant joints ensemble , comme qui diroit un corps incorporel : Voilà cette celebre demonstration qui égale les Geometriques , qui le met au dessus de tous les Philosophes , & nous fera perdre l'immortalité , si nous n'y prenons garde. Mais n'en ayons point de peur ; Mrs. de l'Academie d'Oxford y ont déjà pourvû ; Et nous ne ferons point reduits au rang des Bêtes , s'il ne démontre auparavant , ce qu'il ne fera jamais , que l'Univers n'est qu'un assemblage de Corps , qu'il n'y a que le Corps qui soit sujet au changement , & qui merite le nom de Substance ; Jusques-là il nous pardonnera si nous ne recevons pas sa demonstration , qui est bâtie sur ces deux fausses propositions. Le docte Wardus page 270. de la recherche qu'il a faite de la Philosophie de Mr. Hobbes , pretend même le convaincre du contraire , & lui faire voir que selon ses propres principes l'Ame doit être Incorporelle. Vous avancez , dit-il , dans l'onzième Chapitre du Livre du Corps , que c'est le même Homme*

me

me qui est vieux & qui est jeune, non pas à raison de son Corps qui n'est pas le même, mais de sa forme qui est la même qui a été dans sa Generation, & qui est le principe du mouvement; Donc il faut que vous concluyez que cette forme n'est ni le Corps ni son mouvement; Elle est d'ailleurs une Substance, puisque vous dites qu'elle est le principe du mouvement, & le sujet de quelques accidens; cette forme est donc selon vos maximes une Substance Incorporelle. Il me semble qu'on peut encore convaincre Mr. Hobbes de la même verité sans sortir de ses principes. en raisonnant ainsi avec lui. La Pensée, selon vous, ne peut être un Corps, ni un accident du Corps; Car si c'étoit un Corps elle ne pourroit être conçüe sans lui, & toutefois dans le passage allegué ci-dessus vous êtes demeuré d'accord qu'elle le pouvoit être: Ce n'est pas aussi l'accident d'un Corps; Car vous définissez l'accident une manière de concevoir le Corps, & vous avez dit le contraire dans le même passage; Il faut donc que la Pensée soit la propriété d'un Etre Incorporel. Le troisième ouvrage que j'ai vû sur cette matiere porte pour titre, *Preuve de la vraye Philosophie demonstrative, que toute Substance finie est un Corps.* Le premier raisonnement de l'Auteur auquel tous les autres se reduisent est tel. *Toute Substance divisible en parties divisibles à l'infini est Corps; Or est-il que toute Substance finie est telle, & que toute Substance créée est finie, donc &c.* Je répons, sans examiner s'il peut y avoir quelque chose de créé qui soit infini, que chaque Creature est finie dans sa nature & selon



Ion ce qu'elle est ; Ainsi les Corps sont finis dans leur étendue, & les Esprits dans leurs Pensées ; Et de même qu'on ne peut pas dire que le Corps soit fini dans la Pensée, de même l'Esprit n'est ni fini ni infini dans l'Étendue ; Or bien qu'un Esprit soit fini dans sa faculté de penser, & dans son action, il n'est pas pour cela divisible en parties, parce que la divisibilité est une suite de l'Étendue, qui ne lui convient pas : En effet qui a jamais conçu la moitié ou le quart d'une Ame ? Voit-on que les grandes Ames occupent plus d'espace que les petites, & lors que nous comprenons beaucoup de choses, notre Esprit est-il plus gros, que lors que nous en comprenons moins ? Je sçai bien que l'on me dira que les Esprits n'étant pas par tout, doivent être bornez & finis, non seulement dans leur Pensée, mais encore dans leur Substance ? Mais je ne répondrai pas ici à cette objection, non plus qu'à beaucoup d'autres qu'on pourroit faire touchant les obstacles que le Corps met aux fonctions de l'Esprit, parce que leur solution dépend d'une plus ample explication de sa Nature, & de la manière qu'il est quelque part ; Mais je répondrai plus bas à chacune en son lieu. Il est tems de passer à une autre matière ; Finissons ce Chapitre, & concluons, que tout ce qui Pense étant Immateriel, on ne peut pas douter qu'il n'y ait des Substances Spirituelles.

## C H A P. V I.

*Que tout ce qui Pense , Pense toujours ,  
tandis qu'il Existe.*

**L**E témoignage de nôtre conscience nous assure si certainement & si évidemment que nous avons la faculté de penser, que je serois ridicule, si je voulois apporter d'autres preuves de cette verité que celle de nôtre propre experience; C'est pourquoy ayant tâché de montrer dans les Chapitres precedens que la Pensée ne scauroit se rencontrer avec l'Etenduë dans le même sujet simple, je ne pense pas que personne puisse à present douter que l'Homme ne soit un composé d'une substance Etenduë, que nous appellons Corps, & d'un autre qui Pense que nous nommerons toujours desormais Esprit, quand même je ne pourrois concevoir la maniere de l'Union de ces deux choses si differentes. Car il y auroit de l'Imprudence de douter d'une Verité constante & manifeste, parce que nous remarquerions de l'obscurité dans une autre. Cette Verité étant donc établie, tâchons maintenant d'en deduire tout ce qui peut nous découvrir la Nature de cet Esprit, soit en general, en le considerant seulement comme une chose qui Pense; soit en particulier, en examinant quelles sont les proprietétez qui lui apartiennent entant qu'il est uni au Corps. Ce n'est pas assez de sçavoir en general que l'Esprit est une chose qui Pense, si l'on ne sçait de plus quel.

*De l'Esprit de l'Homme.* 51

quelle est la Nature de la pensée , & que c'est en elle précisément que consiste l'essence de l'Esprit. Après avoir examiné toutes les diverses actions & passions de l'Esprit, après avoir considéré ce qui se trouve de particulier en chacune d'elles, & ce qu'elles ont de commun ; il me semble qu'on peut dire que la Nature de la Pensée consiste dans ce témoignage , dans ce sentiment intérieur par lequel l'Esprit est averti de tout ce qu'il souffre, & généralement de tout ce qui se passe immédiatement en lui , dans le tems même qu'il agit , ou qu'il souffre. Je dis *immédiatement* , afin de vous faire connoître que ce témoignage & ce sentiment intérieur , n'est pas différent de l'action ou de la passion, & que ce sont elles mêmes qui l'avertissent de ce qui se fait en lui ; & qu'ainsi vous ne confondiez pas ce sentiment intérieur avec la Reflexion que nous faisons quelquefois sur nos actions, laquelle ne se trouve pas dans toutes nos pensées, dont elle est seulement une espece ; J'ai dit de plus , *dans le tems même qu'il agit ou qu'il souffre*, afin que vous ne pensiez pas , quand l'Esprit n'agit plus , c'est à dire quand il a changé de pensée, qu'il soit nécessaire qu'il se ressouvienne d'avoir agi , & de s'en être apperçu. Ainsi la substance qui pense n'est autre chose qu'un Etre qui s'aperçoit de tout ce qui se passe en lui, soit qu'il agisse lui-même, ou qu'un autre agisse sur lui, & qui s'en aperçoit précisément dans le tems même que la chose se fait ; d'où vous pouvez conclure cette importante vérité,

que tout ce qui se fait en nous sans que l'Esprit s'en aperçoive, ce n'est pas l'esprit qui le fait; Et que tout ce qui ne dépend point directement de ses pensées lui est absolument étranger; vous pouvez encore conclure de là qu'il y a de la contradiction à dire que l'Esprit ne Pense pas toujours pendant qu'il existe : Car puis que l'Esprit n'est autre chose qu'une substance qui s'aperçoit de tout ce qui se passe en soi; s'il agit ou patit, il doit s'en apercevoir; Il doit donc toujours s'apercevoir de quelque chose; & par conséquent il est impossible qu'il ne pense pas toujours. Eclaircissons un peu d'avantage cette matiere, afin de lever toute la difficulté que sa nouveauté lui donne. Ceux qui ont considéré de plus près les Essences des choses, ont remarqué qu'entre les attributs essentiels qui appartiennent à un même sujet, il y en a toujours quelque un duquel les autres dérivent comme des ruisseaux de leur source; Ainsi nous voyons que toutes les propriétés de l'Homme viennent de l'Union de l'Ame & du corps, comme de leur origine; & que l'étendue est la base & le fondement de tout ce que nous apercevons clairement dans le Corps. Or pour reconnoître ces attributs, il faut considérer quel est celui de tous les attributs d'un sujet qui n'en presupoise aucun autre, & à cause duquel tous les autres lui conviennent; Lors qu'on l'a trouvé, il n'y a pas lieu de douter que celui-là ne doive passer pour la source de tous les autres. C'est ainsi qu'on a remarqué que dans la Nature du Corps l'Eten-

duë

duë tient le premier lieu ; parce que tout ce qui est mû est étendu , tout ce qui est figuré est étendu , tout ce qui est divisible est étendu, tout ce qui a une certaine quantité , & qui remplit un lieu est étendu, & si le Corps n'étoit point étendu il ne seroit pas capable d'être le sujet d'aucun de ces accidens ; Mais tout ce qui est étendu n'a pas de nécessité un mouvement, une certaine figure , une telle situation, ou une telle quantité ; Et bien qu'il soit nécessairement divisible , & naturellement impenetrable, toutefois ces deux propriétés ne sont que des sujets & des dépendances de l'Etendue, puis qu'elles en dérivent, & qu'elles la presuposent. Ceci confirme ce que nous venons de dire de la Pensée à l'égard de l'Esprit, & nous apprend quelle est la différence essentielle & la racine de tous les attributs de nôtre Ame : Car si je sens, si je vois, si j'imagine, si j'entens, si je me ressouviens, si je veux, ou si je ne veux pas, la Pensée se trouve dans toutes ces Actions ; Mais si je pense, il n'est pas nécessaire que je produise aucune de ces actions en particulier, c'est à dire, que je voie, que je sente, que j'imagine &c. Ce qui fait voir que toutes ces diverses facultez, comme autant de diverses branches, sortent de la Pensée comme de leur tronc, & que les actions particulieres en sont comme les fleurs ou les fruits. C'est donc dans la Pensée que reside l'essence de l'Esprit, puisque toutes les autres facultez en dérivent, & qu'à proprement parler toutes leurs fonctions ne sont que des différentes manieres de penser.

Or, comme nous le montrerons plus bas, toutes nos diverses Pensées se reduisent manifestement à deux branches, dont l'une est la faculté que nous avons de connoître, & l'autre celle de vouloir ou de choisir, c'est-à-dire, de nous déterminer à quelque chose que nous preferons à son contraire: & de fait, sentir, imaginer, se ressouvenir, entendre, &c. n'est-ce pas apercevoir ou connoître? Et de même vouloir, consentir, refuser, juger, désirer, craindre, hesiter, &c. ne sont-ce pas des suites & des dépendances du pouvoir que nous avons de nous déterminer? Vous pouvez donc voir que c'est au seul Mr. Descartes que nous avons l'obligation de nous avoir fait connoître la nature de l'Esprit; Car bien que devant lui plusieurs grands Philosophes, en qualifiant les Esprits du nom d'Intelligences, ayent en quelque sorte découvert quelle étoit leur Essence; Il est pourtant certain que, l'Entendement presuposant la faculté de penser, & ne renfermant pas toutes les qualitez qui appartiennent à l'Esprit, l'on ne peut pas dire qu'ils nous ayent entierement enseigné quel étoit le fond de sa nature. Puis que c'est donc dans la faculté que l'Esprit a de penser que sa nature consiste, ce ne peut être qu'une même chose avec lui; Autrement le même Etre seroit différent de lui-même, s'il pouvoit y avoir une distinction réelle entre une Substance & son Essence; Or comme nous ne pouvons concevoir clairement cette faculté sans l'Esprit, ni lui sans elle, il n'y a tout au plus entre eux qu'une distinction de raison.

son. Il n'en va pas de même de cette faculté & de ses actions ; Car parce que nous pouvons apercevoir la Substance qui Pense sans aucune de ses Pensées en particulier ; nous disons qu'il y a une différence modale entre la Substance & son action , semblable à celle que nous reconnoissons entre l'Étendue d'un Corps & sa figure particuliere. Il ne me semble pas que ce que disent les Theologiens, lors qu'ils assùrent qu'une Creature ne sçauroit être le principe prochain de son action , s'oppose à ce que nous venons de dire, que l'Esprit & la Faculté de penser ne sont que la même chose : Car il ne faut pas expliquer leur proposition , comme s'ils prétendoient qu'il y eût nécessairement une distinction réelle entre une chose , & la faculté par laquelle elle agit ; parce qu'ils se contrediroient eux-mêmes : car suivant cette distinction , cette Faculté seroit elle-même une Creature séparée de son sujet , laquelle ou seroit le principe prochain de son action , ou auroit besoin d'une seconde faculté, & celle-ci d'une troisième, & ainsi jusques à l'infini , ce qui est absurde. De plus, par quelle probabilité pourroient-ils dire que l'accident pourroit être le principe prochain de son action, & qu'une substance ne le pourroit pas être ? Je crois donc qu'ils veulent seulement dire, qu'il n'y a point de Creature qui puisse agir sans le secours actuel du Créateur. Ce qui est très-veritable.

Revenons maintenant à nôtre première proposition, que l'Esprit doit penser toujours.

Je ne crois pas que qui que ce soit l'ait avancée avant Mr Descartes ; mais j'espère qu'on la trouvera véritable , si outre ce que nous avons déjà dit , l'on considère que de même que nous ne voyons aucun Corps qui ne soit actuellement Étendu , non seulement en Puissance , & qui ne doit avoir actuellement quelque figure , & non seulement être capable de recevoir celles qu'on lui voudra donner ; de même la Nature de l'Esprit ne consiste pas seulement à avoir la faculté de Penser , mais encore il est nécessaire qu'il ait toujours quelque Pensée pendant qu'il existe , de laquelle il s'occupe , qui l'entretienne , & qui soit le soutien de sa vie. Considérez 2°. , que tout ce qui existe doit être actuellement quelque chose , & non pas seulement en Puissance ; car ce qui n'est qu'en Puissance n'est rien , à dire le vrai : cela étant , comment pouvez - vous concevoir une chose qui Pense , si vous ne supposez qu'elle ait quelque Pensée ? Vous me direz , qu'il suffit que l'Esprit ait la Puissance de Penser , encore qu'il n'en exerce aucune fonction ; Mais avez - vous bien pris garde que le Corps ne seroit rien , s'il n'étoit actuellement Étendu , & qu'il fût seulement capable de l'être ; Il en est de même de l'Esprit , lequel étant essentiellement une chose qui Pense , cesseroit aussi - tôt d'être , s'il cessoit un moment de Penser ; Et comme l'Étendue d'un Corps en particulier ne peut subsister sans être bornée par quelque figure , de même la Pensée de l'Esprit créé ne peut exister sans



sans être déterminée par la forme de quelque Pensée particulière. Considérez encore, je vous prie, que si la Substance qui pense ne produit aucune Pensée, il faut que ce soit, ou parce qu'elle ne le veut pas, ou parce qu'elle ne le peut pas; Si c'est le dernier, elle n'a donc pas la puissance de penser, & par conséquent ce n'est pas un Esprit; & si c'est parce qu'elle ne veut pas, elle pense déjà, parce que ne vouloir pas, sont des façons de penser, d'où il s'ensuit clairement que l'Esprit ne sçauroit être sans penser toujours. Vous me direz, peut-être, qu'un Peintre peut avoir la puissance de peindre, quoi qu'il n'en puisse faire aucun acte faute de toile ou de couleur, & que l'œil ne laisse pas d'avoir la faculté de voir, quoi que la nuit il ne puisse rien apercevoir, faute de lumière, & qu'ainsi l'Esprit peut n'avoir aucune Pensée, non pas manque de volonté ou de puissance, mais par le défaut des especes ou des Idées qui servent à sa connoissance. Je répons qu'il y a bien de la différence entre ces choses & l'Esprit, parce que le Peintre travaille au dehors, & que la perception des sens presupose l'action de l'objet, lequel ne peut être aperçu par la faculté visuelle, s'il n'est capable d'agir sur elle; Mais la faculté de penser ne presupose pas dans toutes ses fonctions l'existence d'un objet extérieur: Et quand il seroit vrai que l'Esprit ne pourroit avoir l'idée d'aucune chose qui soit hors de lui, si elle ne lui étoit envoyée de dehors, au moins l'idée de soi-même & de sa propre existence ne lui sçauroit manquer, &c.

comme il est essentiellement connoissant , il ne sçauroit être sans Pensée.

Un sçavant Homme de mes amis m'objecta un jour , que l'Esprit pourroit bien ne pas penser , parce qu'il ne le voudroit pas , sans toutefois que l'on pût dire qu'il pensât. Je lui répondis que cette volonté ne pouvoit pas venir à un Esprit sans qu'il s'en apperçût , & par conséquent sans qu'il en eût la Pensée ; à quoi il repartit , que cela n'étoit vrai que simplement dans le tems que sa volonté le déterminoit à ne point penser , & qu'après que l'acte de cette détermination seroit passé , l'Esprit ne penseroit plus. Je lui répondis encore , ou l'Esprit changera de volonté un moment après qu'il se sera déterminé , ou il n'en changera pas ; Si c'est le premier , il s'apercevra de ce changement , & s'il n'en change pas , la première Pensée par laquelle il s'est aperçu de cette volonté demeurera , & ainsi il pensera toujours : Car comme le Corps retient toujours la même figure pendant qu'il n'arrive rien qui la change , ainsi la même Pensée est toujours présente à l'Esprit jusques à ce qu'il en succede une nouvelle.

La plus forte objection qu'on puisse faire contre nôtre proposition vient de ce qu'il semble que si l'Esprit pensoit toujours , & qu'il eût toujours pensé depuis le premier instant qu'il a été uni au Corps , nous devrions nous ressouvenir de quelques unes des pensées que nous avons eues dans le ventre de nos meres. A quoi je répons , que nous ne doutons pas que nous n'ayons tous les jours

mil.

mille & mille Pensées, soit en veillant, soit en dormant, desquelles toutefois nous ne gardons aucun souvenir; Par conséquent il ne s'ensuit pas que l'Esprit n'ait pas pensé dès le premier moment qu'il a été créé & uni au Corps, encore qu'il ne se ressouvienne d'aucune Pensée qu'il ait eu alors; Mais je parlerai plus au long de cette matière, en traitant de la Mémoire. Remarquez seulement que l'École même d'Aristote auroit dû par ses propres Principes reconnoître que l'Esprit pense toujours; Car il n'y a aucun de ses Sectateurs qui ne mette l'Esprit de l'Homme au rang des choses vivantes & qui n'établisse l'essence de la vie, non seulement dans le pouvoir d'agir, mais dans l'action; d'où il s'ensuit manifestement que l'Esprit ne pouvant être sans vivre, ni vivre sans agir, ni agir sans s'en apercevoir, il doit penser continuellement, & qu'il cessera d'être quand il cessera de penser.

C H A P. V I I.

*Que l'Ame est Immortelle.*

**Q**uoique tous les Hommes souhaitent d'être Immortels, & qu'il n'y en ait presque aucun qui ne tâche par ses Ouvrages, ou par ses enfans, ou par ses bâtimens, ou par ses conquêtes de se dérober à la mort, il s'en trouve pourtant quantité qui déclarent une guerre ouverte à l'Immortalité de leur Ame, ou qui en font plutôt un Article de leur Foi,

qu'une conséquence de leur raisonnement. Il est vrai que comme cette vérité si importante à la conduite de la vie a eu des ennemis, elle a eu aussi de puissans deffenseurs ; Toutes les Religions la suposent, toutes les Sectes des Philosophes, si vous en exceptez celle d'Epicure, ont entrepris de la prouver ; Mais quoi que je croye qu'ils sont tous venus à bout de leur dessein, & qu'il n'y ait point d'Esprit raisonnable qui ne se doive rendre à la force de leurs raisons ; ils me pardonneront pourtant si je dis, qu'il n'y a aucune Secte, ancienne ni moderne, des principes de laquelle cette vérité suive si necessairement & si manifestement que de la nôtre, dans laquelle cette conclusion est si aisée à tirer, si facile & si évidente, que je m'étonne comment on a pû reprocher à Mr. Descartes qu'il ne l'avoit pas prouvée. Il est vrai qu'il ne l'a pas mise à la tête de ses Meditations, ni traitée expressement dans sa Metaphysique, mais cela n'empêche pas qu'on ne doive dire qu'elle y est contenuë, comme une conséquence qui suit infailliblement de ses principes. Et de fait, que pretendent autre chose ceux qui veulent que leur Ame soit mortelle, sinon qu'elle ne puisse exister ou agir sans le Corps ? Cela étant, n'est-il pas clair qu'il a prouvé qu'ils se sont trompez, en faisant voir que la chose qui pense est réellement distincte du Corps, & que par conséquent elle peut être sans lui. D'où il s'ensuit clairement qu'elle n'a pas non plus besoin de lui pour exercer ses Pensées ; puis qu'elle ne peut pas être sans Pen-

fer. Au contraire quelque forte, & quelque étroite que nous paroisse l'union de l'Esprit & du Corps, comme elle ne les peut pas rendre une même chose, nous avons plutôt lieu de croire, vû les obstacles que nous sentons, que le Corps apporte tous les jours aux fonctions de nôtre entendement, que la mort mette l'Esprit en liberté, que de penser qu'il doit suivre le sort du Corps lors qu'il meurt. Je sçai bien que quelques-unes des operations de l'Esprit se ressentent de la bonne ou mauvaise constitution du Corps, pendant le tems de leur union, d'où quelques-uns pretendent avoir droit de conclure, que quand ils ne seront plus unis, l'Esprit n'agira plus, & ne pourra plus exister; Mais cette conclusion est aussi peu soutenable, que seroit celle d'un Homme, qui voyant un sçavant Peintre engagé par sa promesse à imiter parfaitement de bons ou de mauvais Tableaux faits par un autre Peintre ignorant, pendant tout le tems qu'ils seroient ensemble, lui attribueroit toutes les fautes de l'original & qui ne pourroit rien faire de lui-même, lors qu'ils seroient separez; parce qu'il lui auroit vû imiter pendant quelque tems l'ignorance de son associé. Il en est de même de l'Esprit de l'Homme, les loix de son union avec le Corps, comme nous le ferons voir en son lieu, l'obligent à imiter, autant que sa Nature lui permet, la constitution du Corps auquel il est joint par celles de ses Pensées qui en dependent; Mais néanmoins nous ne pouvons pas pour cela conclure qu'il se ressente de ses infirmités, ou qu'il

qu'il ne doive plus exister, quand une fois leur liaison sera rompuë; Car nous sçavons d'ailleurs très - parfaitement que ce sont deux Substances non seulement distinctes, mais même totalement différentes, & cela ne nous doit porter tout au plus qu'à admirer la puissance & la sagesse de celui qui les a si étroitement unies, qu'il semble que ce ne soit que la même chose.

Je pourrois me contenter de cette démonstration, si je ne voulois prouver simplement que l'immortalité de l'Ame: mais désirant d'éclaircir entièrement l'état de la question, & ôter tous les scrupules que vous pourriez avoir, je vous prie de considérer avec moi que la vie est un terme fort équivoque, non seulement à cause des diverses choses auxquelles on l'attribuë, mais encore à cause des diverses significations qu'on lui donne, dont les principales se raportent à trois; Car tantôt ce mot est pris pour signifier l'existence simple, tantôt pour une existence accompagnée d'action, & enfin quelquefois pour la coexistence ou la demeure d'une chose avec une autre; Mais de quelque façon qu'on le prenne, l'Esprit de l'Homme doit être immortel: Et pour vous le faire voir commençons par la première de ces significations.

La *Vie* est prise pour l'existence simple dans ce passage de Boëce, où il définit l'Eternité, la possession entière & parfaite d'une vie sans fin. C'est aussi dans ce même sens que dans l'Écriture Dieu jure par sa vie, c. d., par la nécessité de son existence, & qu'Aristote

a dit, que la vie des Animaux étoit leur Etre; C'est encore suivant la même signification que nos adversaires disent, que l'Ame meurt avec le Corps, c. d., selon leur langage, qu'elle cesse d'exister; & par conséquent mourir, dans un sens opposé à celui dans lequel nous prenons à présent la vie, c'est n'être plus. Or entre les choses qui cessent d'être, les unes sont composées, les autres sont simples: les premières perdent leur existence, lors que les parties qui les composent se separent; mais les secondes ne scauroient la perdre que par un anéantissement, lequel étant au dessus de la force de toutes les Créatures, aussi bien que la Creation, on peut assurer que tous les changemens qui arrivent dans la Nature ne sont pas capables de faire perir les choses simples; Comme donc on ne peut pas ignorer après ce que nous avons dit, que l'Esprit n'en soit une, puisqu'il est immatériel, & n'a point de parties, on ne peut pas douter non plus qu'il ne soit immortel & incorruptible. L'Ecole d'Aristote est en ceci d'accord avec Mr. Descartes, elle convient que les Substances simples ne peuvent cesser d'être que par un anéantissement, & que cet anéantissement est au dessus des forces de la Nature, puisque c'est sur ce fondement qu'elle établit l'incorruptibilité & l'immortalité de la matière première.

Mais quelqu'un dira peut-être que je ne prouve pas que l'Auteur qui a créé ces sortes de Substances ne les puissent faire perir; Je le  
sçai:

ſçai bien ; auffi cela n'eſt-il pas en queſtion ; car qui a jamais ignoré qu'il n'y a que Dieu ſeul qui exiſte neceſſairement , & que parce qu'il eſt encore plus ſimple que les autres Eſprits , il ne peut commencer ni ceſſer d'être ; & que tout le reſte n'exiſte qu'autant de tems qu'il lui plait ? Mais néanmoins je pretens avoir ſuffiſamment démontré l'immortalité de l'Ame , ayant fait voir qu'aucune Creature n'eſt capable de la détruire , & qu'il n'y a que la volonté du Createur qui la puiſſe faire mourir : Nous ne voyons rien qui nous puiſſe faire ſouſçonner qu'il ait cette volonté. Bien loin de l'avoir revelé , toutes les Religions qui raportent leur origine a quelque revelation divine pretendent qu'il a aſſuré le contraire , & l'on n'a jamais remarqué dans la Nature aucun exemple d'un pareil aneantiſſement. Nous ſçavons d'ailleurs que Dieu eſt un Etre très-parfait , & par conféquent immuable dans ſes volontez ; S'il nous ſemble que les changemens de la Nature en marquent quelqu'un en lui , ſ'il nous parle même quelquefois dans l'Ecriture comme ſ'il s'étoit repenti , & comme ſ'il avoit changé de volonté , c'eſt qu'il ſ'accommode à la foibleſſe de nôtre Entendement , qui eſt trop petit pour concevoir toutes les choſes qu'il renferme dans l'étenduë de ſon decret , & la maniere avec laquelle il change toute la Nature ſans ſe changer. C'eſt par l'Immutabilité de ce decret que nous ſommes aſſûrez qu'il n'aneantira jamais les choſes qu'il a une fois créées , & c'eſt par la connoiſſance que



Mr. Descartes a eue, qu'il a avancé dans ses principes, que Dieu conseruoit par la même action, la même quantité de mouvement & de matiere qu'il a produite la premiere fois; C'est de cette unité d'action, & de cette Immutabilité, que naît la force que chaque chose a de se maintenir dans l'état où elle est, sc. celles qui se meuvent dans le mouvement, celles qui se reposent dans le repos, les choses separées dans leur separation, & celles qui sont unies dans leur union, jusques à ce qu'elles en soient chassées par une autre plus forte.

Avant que de passer outre il ne sera peut-être pas mal à propos que je tâche de resoudre une difficulté qu'on m'a proposée autrefois sur une matiere fort aprochante de celle ci; la voici. Comment doit-on accorder ce que dit Mr. Descartes sur la fin de la 3<sup>e</sup>. Meditation, que considerant la nature du tems, il remarque qu'il ne s'ensuit pas qu'une chose qui est à present doive continuer d'être un moment après, avec ce qu'il dit dans ses Principes de la force qu'a chaque chose pour se conserver dans l'état où elle est? Quand il dit cela dans ses Méditations, il feint ne sçavoir pas encore s'il y a un Dieu, & pour ce sujet il examine le pouuoir qui doit être à tous les momens en chaque chose pour se conserver dans l'être qu'elle a; & il conclut qu'il doit être le même dans chaque moment pour se conserver que pour être la premiere fois, à cause que toutes les parties du tems sont independantes les unes des autres; de sorte que

ce qui n'a pas le pouvoir de se donner l'Être au premier moment, n'en peut aussi avoir de se conserver dans le second, & ce qui ne se donne pas l'Être presentement ne peut aussi se conserver à l'avenir. Mais parce qu'il se consideroit alors soi-même, & qu'il ne reconnoissoit point qu'il eût en lui le pouvoir qui le faisoit être en ce moment là, car s'il l'eût eu il en auroit eu connoissance, parce qu'il ne se consideroit alors que comme une chose qui pense; Il a eu raison de dire que de ce qu'il étoit maintenant, il ne s'ensuivoit pas qu'il deût être un moment après. Il n'y a que Dieu seul en qui il remarque que ce pouvoir doit de necessité se rencontrer, par lequel il est & subsiste necessairement, & qui fait aussi être & subsister toutes les autres choses autant qu'il lui plaît; Et ce pouvoir n'est autre chose en Dieu que l'immensité même de son essence. Mais quand dans ses Principes il parle de la force que toutes les choses ont de se conserver dans l'état où elles sont, il considere cette force par dependance à l'ordre de Dieu, qui a lui-même établi les Loix de la Nature sur l'immutabilité duquel elles sont fondées, & non pas dans aucun pouvoir d'indépendance qui soit en elles.

L'on prend la vie pour une existence accompagnée d'action, quand on dit qu'un Homme est en vie lors qu'il est agissant, & qu'une flamme est vive, lors qu'elle échauffe & éclaire; C'est dans ce sens que Virgile chante; *Bello vivida virtus; Vivida bello dextra; vivo tentat pravertere amore; flamine vivo.*

*vivo.* L'écriture s'en sert aussi de la même façon, lorsqu'elle appelle *eaux vivantes* la force d'une fontaine qui rejailit. Cette sorte de vie Corporelle, n'est autre chose que le mouvement; & la mort qui lui est opposée c'est le repos. Il est vrai qu'on n'a pas accoutumé de donner le nom de vie au mouvement de toutes sortes de Corps, mais seulement à celui des parties intérieures des Corps Organisés, c'est-à-dire, des Plantes & des Animaux. Pour ce qui est de la vie Spirituelle on ne la sauroit mettre ailleurs que dans la Pensée. C'est pourquoi ayant à mon avis, suffisamment prouvé dans le Chapitre précédent, que les Esprits pensent toujours pendant qu'ils existent, & dans le commencement de celui-ci ayant montré que rien n'est capable de les faire cesser d'exister; Il n'en faut pas d'avantage pour conclure qu'ils vivront toujours, non seulement de la vie qui consiste dans l'existence simple, mais encore de celle qui est accompagnée d'action. Platon est de ce même sentiment lors qu'il dit dans le X<sup>e</sup>. Liv. des Loix, que les choses qui ont le pouvoir de se mouvoir sont vivantes, & plus bas, qu'avoir une telle faculté, c'est l'attribut de cette Substance que nous appellons Ame; Enfin de peur que nous n'estimassions qu'il veut parler de quelques mouvemens Corporels, il s'explique un peu plus bas, & il dit, que les mouvemens de l'Ame sont, vouloir, considérer, avoir soin, consulter, décider, bien ou mal, se réjouir, s'attrister, oser, craindre, haïr, aimer. Cicéron prend aussi  
la

la Pensée pour la vie de l'Esprit, lors qu'il dit dans ses Tusculanes, *Loquor autem de homine docto & erudito, cui vivere, cogitare est.*

Enfin l'on prend le terme de vie pour la demeure d'une chose avec une autre, ou d'une Substance qu'on considère unie avec un accident qui la perfectionne: C'est en ce sens qu'on a dit, *Vivere, non vivere, visa est* C'est encore en ce sens que Catulle dit, *Vivamus; mea Lesbia*, & qu'on appelle un homme vivant, pendant que son Ame est unie à son Corps; C'est dans ce même sens qu'Aristote appelle la vie, *permanfionem animæ cum calore*, & que les Medecins la définissent la demeure de la chaleur dans l'humide; C'est encore de cette façon que l'union des Fideles avec Dieu est appelée *la vie éternelle*; & que Platon a dit, que la Philosophie étoit la contemplation de la mort. Il est évident que le nom de vie, dans tous ces passages y est pris pour signifier l'union de deux substances ensemble, ou d'une substance avec un accident qui la perfectionne, & qu'en ce sens le tout est appelé vivant, lors que ses parties sont jointes, & qu'il est censé mort quand elles sont séparées. Suivant cette signification, il est manifeste que tout Corps est mortel, parce qu'on peut le considérer comme un tout, à raison des parties dont il est composé, qui ne sont point si étroitement liées qu'elles ne puissent être divisées; Au contraire, tout Esprit, c. d. toute substance qui Pense, est Immortelle, parce qu'elle n'est

com-

composée d'aucune partie ; Car on ne demande pas, si l'Âme peut être séparée du Corps, ou privée de quelque qualité qui la perfectionne, comme de la joie ou de la grace de Dieu : Mais seulement si en la regardant comme un tout, elle peut être détruite par la dissolution de ses parties ; Or non seulement elle n'en a point, n'étant pas étendue, mais il n'est pas même possible d'y en imaginer aucune, car on n'a jamais conçu la moitié ni le tiers d'un Esprit ; Par conséquent, comme l'Âme est indivisible, elle est aussi immortelle de sa nature. Ciceron l'a dit avant moi, dans l'endroit que j'ai allégué, & qu'il avoit lû dans le Phædon de Platon. *Animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in Phisicis plumbei simus, quin nihil sit admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum ; nihil duplex ; quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest ; nec interire igitur ; est enim interitus quasi discessus & secretio ac direptus earum partium, quæ ante interitum junctione aliqua tenebantur.* Concluons donc que l'Âme étant une chose entièrement distinguée du Corps, étant un être simple, qui ne peut périr que par un anéantissement total, dont nous n'avons jamais vû aucun exemple dans la nature, & dont la revelation Divine ne nous assure point qu'il doit arriver ; Puis qu'enfin l'Âme pense toujours, & qu'elle est indivisible, elle ne doit aussi jamais cesser de vivre, & elle est tellement indépendante du Corps, que lors-même que le Corps cessera d'exister, elle sera toujours stable, & subsistera éternellement.

## C H A P. VIII.

*Des facultez inseparables de l'Esprit,  
& de celles qui sont particulieres  
à celui de l'Homme.*

**S**I nous aportions autant de soin à examiner les operations de nôtre Esprit, que nous en aportons à considerer les objets de nos sens, & si nous faisons aussi souvent reflexion sur nos Pensées que sur les mouvemens de nôtre Corps, nous nous étonnerions comment il est possible qu'il se trouve des personnes qui croient connoître plus aisément leur Corps que leur Esprit, dont la Nature est telle qu'il ne se peut rien passer en lui sans qu'il ne s'en aperçoive. Laissons dans cette erreur ceux qui ne suivent d'autres guides que leurs sens & leur imagination, & qui ne voudront pas avec nous reflechir sur leurs Pensées pour contempler la Nature de leur Esprit. Nous nous sommes trop bien trouvez des reflexions que nous avons déjà faites pour ne les pas continuer, & comme elles nous ont appris l'Existence, la Nature, & l'Immortalité de nôtre Ame, nous avons lieu d'esperer qu'elles nous découvriront de même toutes les autres choses qui nous restent à connoître sur ses facultez, ses actions, & ses diferentes manieres de Penser. Pour venir à bout de ce dessein, il me semble que nous ne devons pas seulement considerer quelles sont les facultez qui accompagnent necessairement le pouvoir que nous avons de Penser & qui

sont

font comme les apanages d'une Nature qui Pense, mais que nous devons encore nous consulter nous mêmes, entant que composez de Corps & d'Esprit, & voir quelles sont celles de nos actions qui sont accompagnées de Pensées, ou qui en dépendent en quelque maniere; car nous ne voulons pas tant parler de l'Esprit en general considéré comme une chose qui pense, que de celui de l'Homme en particulier, entant qu'il est uni au Corps; & de cette façon nous ne découvrirons pas seulement toutes les diverses facultez de penser qui sont en nous, & qui nous conviennent entant qu'Hommes, mais aussi celles qui sont inseparables de nôtre Ame, & qui la touchent, pour ainsi dire, de plus près, c'est à dire, qui lui conviennent essentiellement en qualité d'une chose qui pense.

Toutes nos operations qui sont accompagnées de Pensées, se peuvent rapporter à deux especes; La 1<sup>re.</sup>, est de celles qui partent de la faculté que nous avons d'apercevoir ou de nonnoitre; La 2<sup>de.</sup>, est de celles qui viennent de la faculté de vouloir ou de nous déterminer. En effet toutes les actions de nos sens & de nôtre imagination, toutes celles de l'entendement & de la memoire, ne sont autre chose que des differentes manieres d'apercevoir; de même aussi nos jugemens, nos inclinations, nos desirs, & tous les divers mouvemens de la volonté ne sont que differentes manieres de vouloir & de se déterminer, dont la faculté de mouvoir est une suite, mais un peu plus éloignée: Toutes les autres fonctions qui  
sont

sont en nous sont à la vérité des fonctions de l'Homme, mais hormis celles dont nous venons de parler qui entrent toutes quelques sortes de Pensées, il n'y en a point qui appartiennent à nôtre Esprit.

Quand je considère après cela la Nature de la Pensée, & de ce sentiment intérieur par lequel nous nous apercevons de nos actions, je vois que la Puissance de connoître en general en est une suite nécessaire; mais quand j'examine ensuite nos différentes manières de connoître, je ne trouve que l'Entendement pur que je puisse croire inséparable de l'Esprit; parce qu'il n'y a aucune autre faculté de connoître qui ne dépende du Corps en quelque façon, & cependant la notion que j'ai de l'Esprit me fait connoître qu'il en peut être séparé; & que je puis fort bien le concevoir sans lui. Pour mieux entendre ceci, sçachez que par la faculté de connoître en general, j'entens la faculté que nous avons d'apercevoir quoi que ce soit, de quelque manière que ce puisse être, sans en porter aucun jugement; & je prends l'Entendement pur pour cette faculté par laquelle l'Esprit aperçoit ses propres Pensées, & généralement tout ce qu'il conçoit sans l'aide d'aucune idée corporelle; L'on ne peut pas douter qu'il n'y ait plusieurs choses qu'il conçoive de cette façon, après ce que nous avons dit jusques ici de la Nature de la Pensée, & je crois que cette faculté est plus inséparable de l'Esprit qu'aucune autre; parce que, comme nous le dirons en son lieu, pour entendre, l'Esprit n'a besoin que de lui-même & de ses propres



propres notions , au lieu que pour sentir & imaginer il est nécessaire que le Corps soit touché & disposé d'une certaine façon par ses objets , ou du moins que l'Esprit se tourne vers le Corps.

La seconde espèce de nos Pensées vient , comme nous avons dit, du pouvoir que nous avons de nous déterminer , en donnant ou refusant nôtre aprobation aux choses que nous apercevons. Ce pouvoir considéré en general n'est pas moins essentiel à l'Esprit que la Faculté de connoitre : Car lors que l'Esprit s'aperçoit qu'il est attentif à quelque objet , quoi que si vous voulez il puisse douter qu'il soit tel qu'il l'aperçoit , on ne sçauroit néanmoins concevoir qu'il puisse ne pas juger qu'il existe, lui qui Pense à cet objet , & conséquemment il faut qu'il ait la faculté de juger , laquelle n'est qu'une suite de celle de se déterminer. De plus, si nous jugeons des autres Esprits par le nôtre, nous concluons encore la même chose : car nous remarquons en nous mêmes, que nous sommes interieurement poussez & incitez à juger ou à suspendre nôtre jugement, selon la clarté ou l'obscurité de nos idées, ce qui ne seroit pas, si la Faculté d'aprouver ou de désaprouver n'étoit une propriété de nôtre Esprit. Et n'est-ce pas presque la même chose, d'apercevoir qu'une chose est telle, & de le juger ? Ou s'il y a quelque chose de plus dans le jugement, n'est-ce pas seulement l'aprobation que nous donnons, aprobation que nous sentons fort bien venir de nous mêmes, quoi que nous experimentions que nous la

donnons infailliblement, quand nous apercevons la chose évidemment, & que nous la refusons, quand nous y remarquons quelque obscurité. Vous voyez donc que la Faculté de choisir, de vouloir, ou de se déterminer, car je prens tout cela pour la même chose, n'est pas moins une suite de la Pensée; que la faculté de connoître; D'où vous devez conclure que les autres inclinations ou les autres mouvemens de la volonté, comme ceux qui nous portent à la joye, à l'amour, au desir, du moins ceux qui sont, causés par une perception évidente, aussi une suite nécessaire de la nature de l'Esprit; puisque ce ne sont que des diverses manieres de nous déterminer, par lesquelles nous nous unissons, pour ainsi dire, par nôtre volonté aux choses que nous croyons nous être bonnes, ou nous nous separons de celles que nous jugeons être mauvaises. Car lors que nous apercevons quelque objet, ou nous le regardons simplement en lui-même, & alors si l'idée par laquelle il nous est représenté est claire & distincte, nous donnons nôtre aprobation à tout ce qu'elle nous en montre; & si elle est obscure, & que nous prenions garde à cette obscurité, nous la refusons; & cela s'appelle juger. Mais lors que nous considérons ce même objet par rapport à nous mêmes, si nous apercevons clairement qu'il soit capable de nous perfectionner, ou de nous nuire, alors nous nous sentons portez avec autant de force à nous y joindre, ou à nous en separer par nôtre volonté, que nous étions auparavant incitez à lui donner ou à lui refuser nôtre

nôtre aprobation, suivant que l'idée que nous en avions étoit claire ou confuse. Concluons donc de tout ceci que la Faculté de connoître & celle de se déterminer sont des ruisseaux qui coulent incessamment de la Pensée, & qui sont inseparables de l'Esprit. Mais comme il n'est pas nécessaire que l'Esprit ait en tout tems, & en toutes sortes d'états toutes les différentes manieres d'apercevoir dont il est capable, & qu'il n'y a que l'entendement pur qui n'en puisse jamais être separé; de même, de toutes les émotions de la volonté, il n'y a que celles qui dépendent d'une connoissance claire & distincte qui lui soyent propres, & qui l'accompagnent toujours. Pour les autres, qu'on nomme communément les passions de l'Ame, qui naissent de son union avec le Corps, & qui sont causées, entretenues, & fortifiées par quelque mouvement particulier des Esprits animaux, elles ne peuvent se rencontrer en lui, non plus que la Faculté de mouvoir le Corps, que pendant le tems de son union; par consequent elles n'en sont pas inseparables, & l'Esprit ne laisseroit pas d'être ce qu'il est, c'est à dire, une chose qui Pense, encore qu'il fût privé de ces sortes de passions. Mais quoi que ces deux facultez, sçavoir celle d'apercevoir & celle de vouloir, soient deux proprietes essentielles à la Pensée, & que nous concevions même dans l'idée d'une chose qui Pense la Faculté de connoître avant celle de vouloir; Celle-ci néanmoins est plus noble que l'autre; en ce qu'elle depend moins dans son action des choses exterieures; que l'Esprit en est plus

le maître, & qu'elle le perfectionne davantage : Car souvent nos connoissances ne dependent point de nous, au lieu que la Faculté de vouloir & de nous déterminer de nous mêmes est tellement à nous, qu'elle ne sauroit être esclave d'un autre. Car puis que vouloir c'est choisir, & que l'on ne choisit pas quand on est forcé, si nôtre choix dépendoit d'un autre que de nous, c'est à dire, si nous nous sentions portez à embrasser ou à fuir les choses que nous embrassons ou fuions, par quelque force étrangere, & non pas par celle de nos propres connoissances, nôtre Entendement seroit une Faculté inutile, & ce seroit en vain que nous nous vanterions d'avoir le pouvoir de nous déterminer; néanmoins comme ces deux facultez ne sont pas distinguées de l'Esprit ni de la puissance de Penser, & que ce sont seulement deux ruisseaux que nous ne sçaurions concevoir sans leur source, elles ne sont pas non plus distinguées réellement entr'elles; de même que la figure & le transport d'un Corps ne sont pas distinguez ni de lui ni de son étendue. Ces deux facultez ne sont donc que la chose même qui pense, laquelle tantôt connoit & tantôt se détermine; mais qui est bien plus noble par le pouvoir qu'elle a de se déterminer d'elle même, que par celui d'apercevoir & de connoitre. Or de même qu'il seroit inutile d'établir deux sortes de facultez, l'une pour reconnoitre le vrai d'avec le faux, l'autre pour discerner le bon d'avec ce qui est mauvais, de même l'Esprit n'a besoin que d'une seule faculté pour se déterminer à choisir le

le vrai & le bon, & à quitter le faux & le le mauvais. Nous apellons la première *Entendement*, quand le mot se prend généralement pour la faculté que nous avons d'apercevoir de quelque manière que ce soit, & nous donnons après Mr. Descartes le nom de *Volonté* à ce pouvoir que nous avons de nous déterminer, soit à l'égard du vrai, soit à l'égard du bien; ne restreignant pas simplement ce nom, comme on fait dans l'Ecole. au principe de nos actions morales, mais l'étendant généralement au principe de toutes nos déterminations; tant à cause des raisons que je viens d'alléguer, que parce qu'il ne me semble pas que l'Esprit agisse d'une autre façon pour embrasser le vrai & rejeter le faux, que pour suivre le bien & s'éloigner du mal, se portant également à l'un & à l'autre par la détermination de sa volonté; D'ailleurs nous ne voyons pas qu'il soit possible de donner un nom plus convenable à cette source commune de toutes nos déterminations, que celui que nous lui avons donné. En effet quelle autre différence remarque-t-on entre la manière de se déterminer à l'égard du bien, & celle de se déterminer à l'égard du vrai; sinon que le faux ne touchant point le Corps, nous ne sentons point de repugnance à nous y déterminer, ce qui n'arrive pas de même à l'égard du bien ou du mal; & ensuite, qu'avant que l'Esprit puisse se joindre de volonté au bien, ou se separer du mal, il aperçoit qu'il est nécessaire qu'il lui ait donné ou refusé auparavant son approbation. Afin donc de bien distinguer les

fonctions de ces deux premières & principales Facultez de nôtre ame & pour déterminer jusques où s'étendent leurs bornes ; Prenez garde que lors que nous concevons quelque chose, p. ex. la Pensée, l'idée que nous en avons est un acte de nôtre Entendement, c. d. de la puissance que nous avons d'apercevoir ; Mais lors qu'en conséquence de tout ce que nous apercevons en elles, nous demeurons d'accord que la Pensée n'est point étendue, ce consentement que nous donnons est un acte de nôtre volonté, aussi bien que lors que nous jugeons qu'une chose est bonne ou mauvaise, & qu'ensuite de cela nous nous resolvons à la poursuivre ou à la fuir ; ou s'il y a quelque difference entre ces deux actes de nôtre volonté, elle n'est pas assez grande pour nous empêcher de reconnoître qu'ils partent tous deux du pouvoir que nous avons de nous déterminer. Je n'ajouteraï rien ici sur la Nature de ces deux principales facultez de nôtre Ame, je ne répondrai point non plus à ceux qui pourront trouver mauvais que nous étendions de la sorte le nom & les fonctions de la volonté, parce qu'il est facile à un chacun d'y répondre, & que la dispute qu'on nous pourroit faire ici ne seroit presque qu'une dispute de nom. Ces deux facultez n'étant donc que la même chose en substance, c. d. n'étant toutes deux que des facultez de penser qui partent de la même source, il n'est pas surprenant que leurs divers actes soient aussi presque tous jours accompagnés les uns des autres ; & l'on peut

peut remarquer que comme nous ne sçaurions nous déterminer sur quoi que ce soit, si nôtre Entendement n'y intervient, de même il n'est pas moins évident, que si tôt que nous apercevons quelque chose, nôtre volonté s'émeut d'abord pour lui donner ou pour lui refuser son aprobation. La principale difference que je remarque entre les fonctions de l'une & de l'autre de ces facultez, c'est que généralement parlant toutes les operations de l'Entendement, & toutes les autres sortes de perceptions ou de connoissances qui se trouvent en nous, peuvent être prises pour des passions de l'Ame, de même qu'au contraire on peut nommer les actions, toutes les operations de la volonté; la raison en est que le plus souvent nos perceptions ne dépendent point de l'Ame, mais de l'action, des objets extérieurs, & de la diversité des mouvemens qui sont excitez dans le cerveau, qui est le lieu où nous expérimentons que nos volontez viennent directement de nôtre Ame, & semblent ne dépendre que d'elle.

Après avoir ainsi considéré les fonctions de l'Entendement & de la volonté, & vû en quoi elles conviennent, & en quoi elles diffèrent, il me reste ici à dire un mot de leurs diverses especes.

La faculté que nous avons d'apercevoir ou de connoître se peut diviser en quatre especes. La 1<sup>re</sup>. est l'*Entendement pur*, par laquelle, comme nous l'avons dit, l'Esprit sans aucune idée corporelle aperçoit toutes sortes d'objets, soit matériels soit immatériels; La 2<sup>e</sup>. est le *Sentiment* soit interieur, soit extérieur; La

3<sup>e</sup>. est l'*Imagination*, sous laquelle je comprends aussi le sens commun, à cause qu'ils n'ont qu'un même organe, & se servent des mêmes objets; Et la 4<sup>me</sup>. est la *Reminiscence*, c. d., cette faculté par laquelle nous apercevons que nous avons autrefois eu la même pensée, soit qu'elle se représente ainsi de nouveau à nôtre Esprit de dessein formé, ou par hazard. Je ne parle point ici de la mémoire, c. d., de cette faculté Corporelle, qui par le moien des vestiges qu'elle conserve des figures des objets Corporels, a le pouvoir de retracer une seconde fois ces figures, & de faire ainsi penser l'Esprit une seconde fois à la même chose, parce que la mémoire ainsi considérée sans aucun rapport à la pensée qu'elle produit dans l'Esprit, est une puissance purement Corporelle.

Je n'examine point ici non plus le nombre des sens, ni ce qu'ils ont chacun de particulier, par où ils diffèrent les uns des autres, tant parce que c'est une chose que tout le monde semble connoître par sa propre expérience, & dont on a les oreilles assez rebatuës, que parce que Mr. Descartes en a parlé assez clairement & suffisamment à la fin de ses Principes de Philosophie, & dans son Traité de l'Homme, auquel je vous renvoye, & aux Remarques que j'ay fait dessus.

L'autre grande source des facultez de nôtre Esprit se divise, ce semble, en beaucoup plus de ruisseaux que la première, parce que nous sentons que nôtre Ame s'émeut en beaucoup plus de différentes manières qu'elle n'a de di-  
verses



verses façons de connoître. Car 1°. , lors que par nos idées nous découvrons quelque chose qui nous étoit auparavant inconnu & sur quoi nous n'avions encore rien jugé, nôtre Esprit par le moyen de la volonté, c. d. , de cette puissance qu'il a de se mouvoir & de se déterminer, s'arrête, & suspend son jugement, s'il y voit quelque obscurité, ensuite il delibere, & sitôt qu'il y remarque quelque chose de clair, il y donne son consentement, & le refuse à tout ce qui ne lui paroît pas évident; 2°. , lors que ce même Esprit ne regarde plus la chose en elle même, mais par rapport à nous, la volonté se trouve aussi-tôt émuë de quelqu'une de ces six passions, l'admiration, l'amour, la haine, le desir, la joye, ou la tristesse, qui sont les especes principales & primitives des émotions de l'Ame, qui en comprennent encore sous elles une infinité d'autres; ainsi que l'on peut le voir dans le *Traité particulier* que Mr. Descartes en a fait exprés, où il a parlé si sçavamment du nombre, de l'ordre, des causes, & de l'utilité des passions. L'on peut encore regarder comme autant de ruisseaux qui dérivent de cette grande source, tous nos desirs naturels, aussi bien que nos passions, non pas entant que les uns & les autres sont des perceptions confuses de l'Ame, car en ce sens nous les avons mis au rang de nos sentimens intérieurs; mais entant qu'ils incitent l'Ame à vouloir les choses auxquelles ils preparent le Corps, ou auxquelles le Corps se trouve déjà disposé; C'est ainsi que la soif, p. ex. incite l'A-

me à vouloir boire, la faim, à vouloir manger, & que tous les autres désirs naturels font apliquer l'Ame, & lui font venir l'envie de pourvoir aux besoins & aux necessitez du Corps.

Il y a encore en nôtre Esprit d'autres facultez qui semblent venir de ces deux puissances conjointement, & participer de la nature de l'une & de l'autre; tel est le pouvoir que nous avons de teslechir sur nos pensées, de diviser, d'assembler, d'arranger & de comparer les unes avec les autres; tel est encore le pouvoir de raisonner, c. d. de découvrir une verité inconnüe par le moien d'une autre connue: Car toutes ces facultez participent de l'Entendement, à cause de la perception qui s'y rencontre & de la volonté; enant que c'est elle qui applique l'entendement à la recherche & à la consideration de son objet: Vous remarquerez ici en passant que cette faculté de raisonner semble être comme une suite de la Nature de l'Esprit créé; Car quelque grande que puisse estre l'étenduë de sa connoissance, toutefois estant bornée, il ne se peut faire qu'il n'ignore beaucoup de choses, & bien qu'entre les Esprits il y ait divers degrez de connoissance, neanmoins parce que toutes les veritez sont enchainées, il n'y en peut avoir de si bas, qu'il ne lui puisse servir comme d'échelon pour découvrir quelque verité; & vous ne le sçauriez mettre dans un degré si sublime, qu'il ne lui reste encore une infinité de choses à sçavoir; Plus vous lui aurez acordé de lumiere naturelle, plus vous lui aurez aussi donné

né de moiens pour en décorvrir, & cela n'est autre chose que raisonner. La puissance que nous avons de parler, c. d. d'expliquer nos pensées par quelques signes, semble aussi participer de l'Entendement & de la Volonté, qui attache comme il lui plait les perceptions de l'Esprit à certaines paroles ou à d'autres signes extérieurs qui n'ont point de rapport avec elles, & c'est proprement en quoi consiste la parole. Si nous en croions nôtre conscience nous ne douterons point non plus que la force de mouvoir le Corps ne soit aussi un apanage de l'Esprit & de sa pensée; mais elle semble principalement dépendre de la volonté; En effet si nous examinons la chose de près nous trouverons que nous n'avons point d'autre idée de cette force, sinon que nous remuons tous nos membres quand & comme nous voulons, sans en pouvoir donner d'autre raison principale que nôtre volonté même; Il est vrai que nous expérimentons aussi que ce n'est pas cette volonté qui remuë immédiatement & par elle même nos membres extérieurs; Car si cela étoit il n'y auroit point de Paralitiques, n'y ayant point d'Homme en qui cette volonté ne se rencontre; & même, comme dit fort bien Mr. Descartes dans la 21. lettre du 1<sup>r</sup>. volume, nôtre Ame ne conduit pas directement par sa volonté les Esprits animaux dans les lieux où ils peuvent être utiles ou nuisibles, c'est seulement en voulant ou en pensant à quelqu'autre chose, avec laquelle les mouvemens propres pour cet effet sont naturellement joints.

C'est ainsi qu'il faut entendre tous les endroits, où il dit que l'Ame n'a pas le pouvoir de faire mouvoir le Corps, c. d. de le mouvoir directement en remuant par elle même les muscles, ou augmentant le mouvement des Esprits qui y peuvent aller pour les mouvoir : mais il ne nie pas qu'elle n'ait le pouvoir de les déterminer à couler plutôt vers un muscle que vers un autre, sans rien changer dans leurs mouvemens que la seule détermination : Pour preuve que c'est la pensée, je pourrois alleguer mille endroits où il met la force de l'Ame entre les causes qui peuvent déterminer le mouvement de la glande & des Esprits ; mais nous parlerons plus amplement de ceci lors que nous traiterons en particulier de cette force ; outre que je croi qu'il est si évident que la détermination de nôtre Volonté fait que nous remuons quelques membres qui ne se remueroient point sans cela, qu'il n'est pas nécessaire que je m'amuse à le prouver, n'y ayant personne à qui l'expérience ne l'enseigne. Voilà quelles sont les principales facultez tant de l'Esprit en general que de celui de l'Homme en particulier, nous en parlerons encore plus amplement dans les Chapitres suivans.

## C H A P. IX.

### *De la Connoissance en general.*

**A**près avoir parlé de toutes les fonctions de l'Esprit en général, pour venir à une  
expli.

explication plus particuliere, il me semble qu'il faut sçavoir d'abord, ce que c'est que la connoissance, parce qu'elle est la base & le fondement de toutes les autres Pensées de l'Esprit. Ceux qui ont lû avec attention le traité des fonctions de l'Esprit de Mr. Chanut, peuvent voir combien il y a eu de diverses opinions touchant la Nature de la Connoissance; les uns croient qu'elle consiste dans l'union de l'objet avec la faculté, les autres dans la reception de l'espece, & d'autres enfin dans la perception. Pour lui il ne fait presque ce qu'il en doit dire: il se tourne de tous côtez sans sçavoir à quelle opinion il doit s'arrêter. Il n'est pas du sentiment de ceux qui mettent la nature de la connoissance dans la perception: parce qu'il dit ne sçavoir pas ce que ce terme veut dire; C'est pourquoy il auroit mieux fait de n'en point parler du tout, que de blâmer ce qu'il n'entend pas. Il n'est pas aussi de l'opinion de ceux qui la mettent dans la reception de l'espece, ou dans son union avec la faculté de connoitre, laquelle selon lui n'est pas differente de l'organe, parce qu'il a cru qu'il n'y avoit aucun endroit du cerveau où elle ne pût être reçue, & ainsi unie à la faculté de connoitre, sans être connue. Il semble véritablement d'abord dire que la connoissance consiste dans l'attention, mais il s'en dédit aussitôt, voyant bien que de quelque maniere qu'il explique cette attention, elle ne se rencontre pas dans toutes nos connoissances, principalement si l'on dit avec lui que l'attention n'est autre chose que la contraction des

ventricules du cerveau ; ce qui n'est pas probable , à moins que d'avancer qu'il n'y a que les animaux qui connoissent. Il conclut à la fin du Chapitre que nôtre connoissance n'est autre chose que le discernement. Il me semble toutefois , afin de dire aussi ce que je pense de ces diverses opinions , dans une matiere qui est , pour ainsi dire , obscure pour être trop claire , que dans cette dernière pensée il n'a pas mieux rencontré que dans les autres : Car s'il prend ce discernement pour la fonction de l'Esprit, par laquelle il juge que les choses qui ont des idées différentes ne sont pas les mêmes ; Il est manifeste que ce jugement présuppose la connoissance & n'en est qu'une suite ; & s'il veut que le discernement soit simplement, la première operation de l'Esprit par laquelle il sent & conçoit les objets differens diversement, sans assurer ou nier cette difference, outre que cela ne se peut pas proprement appeler discerner ; il s'en suivroit encore que tout discernement présupposant une comparaison de deux idées l'une avec l'autre, les premières perceptions de l'esprit ne meritoient pas le nom de connoissance , puis qu'estant les premières elles n'ont pû être comparées avec d'autres. Ce n'est pas non plus dans l'attention que reside l'essence de la connoissance ; J'avoüe qu'elle sert infiniment à la rendre plus évidente & plus distincte : mais nous ne pouvons pas dire qu'elle y soit necessaire, puisque l'experience journaliere nous fait observer en nous mêmes, que nous apercevons quantité de choses auxquelles nous ne sommes

mes point attentifs. De plus, soit qu'on regarde cette attention comme une action de l'Ame par laquelle elle s'attache à considerer un objet, puisque cet attachement suppose qu'il est déjà present intérieurement à l'Esprit, & qu'il ne le peut pas être sans être aperçu, parce que c'est en cela que consiste la nature de la chose qui pense, ce ne sauroit être dans cet attachement que reside nôtre connoissance. Soit d'autre côté que cette attention soit prise pour une contraction des ventricules du cerveau. ou pour le panchement de la glande apellée *conarion* vers un côté du cerveau plutôt que vers l'autre, lequel panchement détermine les Esprits animaux à prendre leur cours vers cet endroit, & fait qu'ils n'en peuvent pas être si aisément détournés, ni recevoir l'impression de quelque objet extérieur, & obligent ainsi l'Ame, pendant qu'elle est dans le Corps, à être attentive & à contempler l'espece qui se trace alors dessus la glande, on ne peut pas dire que la connoissance. consiste dans l'attention, puis que l'Ame separée du Corps & les Anges connoissent, dans ces cas toutefois ce panchement & cette contraction ne peuvent avoir de lieu.

Ces raisons feront peut-être qu'on aimera mieux mettre la connoissance dans l'union, ou dans la reception de l'espece dans la faculté même, & de fait je prefererois cette opinion aux précédentes; si je n'en étois détourné par ces considerations, 1°. il faudroit mettre l'air & les miroirs entre les substances qui connoissent, si connoitre en général n'est autre chose

se que recevoir une espèce ; Ce n'est pas non plus la reception de l'espèce dans les organes extérieurs des sens, ni même dans celui que on prend communément pour l'instrument de l'imagination qu'il faut établir la connoissance : car, pour parler du premier cas, l'œil d'un Bœuf mort reçoit aussi bien l'espece de l'objet extérieur qu'un œil vivant ; Car vous pouvez remarquer, suivant ce que dit Mr. Descartes dans sa Dioptrique, que si vous mettez un œil de Bœuf dans le trou d'une fenêtre, en sorte qu'il regarde d'un côté un lieu éclairé, & que de l'autre la chambre soit tellement fermée qu'il n'y puisse entrer de jour qu'au travers de cet œil, si vous en coupés ensuite la membrane apellée retine, & que vous mettiez en sa place une coquille d'œuf, ou quelque autre Corps blanc, vous pourrez remarquer, que la peinture des objets du dehors s'y fera aussi distinctement que sur la retine d'un œil vivant, pour le moins s'il n'est point trop ou trop peu pressé, suivant la distance des objets. Ajoûtez encore à cela nos divers songes, nos imaginations fausses, & celles que nous formons volontairement lors que nous pensons à quelque Palais enchanté, ou à d'autres choses que nous ne voyons pas ; Car il se trouve quelque connoissance dans tous ces actes, quoi que fausse en quelques uns, sans que l'on puisse dire qu'il se fasse aucune reception de l'espèce dans l'organe extérieur. Pour le second cas, c. d., la reception de l'espèce dans l'organe de l'imagination, cela ne sçauroit non plus suffire pour la connoissance ; car pour  
le dire



le dire en un mot, en quelque part & de quelque maniere que l'espèce materielle puisse être reçue, ce doit être une chose aussi différente de la connoissance, que le Ciel l'est de la terre, bien qu'il y ait quelques endroits où pendant l'union de l'Ame & du Corps elle ne peut être reçue sans lui donner occasion de penser, & de produire un acte de connoissance: parce que toutes les espèces des sens, de l'imagination, & de la memoire, ne sont autre chose que des suites du mouvement local que l'objet extérieur imprime sur nos sens, comme nous avons vû dans le *Traité de l'Homme*, ou du moins, suivant le sentiment de l'École; ce sont des accidens Corporels, entre lesquels, & nos Pensées & nos connoissances on ne peut concevoir qu'il y ait le moindre raport. Et pour parler ici nettement, si ceux qui donnent un principe de connoissance aux Bêtes Brutes ne conçoivent pas que leur connoissance soit autre chose que la reception de l'espèce materielle, ou, s'ils aiment mieux, que les divers mouvemens de quelqu'une des parties interieures de leur cerveau, nous voilà d'accord: car non seulement nous ne refusons pas aux bêtes ces divers mouvemens; mais mêmes nos adversaires ne sauroient nier que jamais Philosophe ne les a si bien expliquées que nous. Comme nous avons une idée de nôtre connoissance entierement différente de celle du mouvement local, on nous pardonnera si nous ne pouvons prendre l'un pour l'autre; Mais quand toutes ces raisons ne seroient pas suffisantes pour montrer que  
l'acte

l'acte de la connoissance est different de la réception de l'espèce materielle, cette dernière ne permettroit pas d'en douter; Nous voions que nous avons la perception des actes de nôtre Volonté, & de nos Jugemens, qui ne forment aucune espèce, aucune trace ni image dans l'organe de l'imagination, lors qu'ils se terminent à un Etre Spirituel, comme lors que nous méditons & que nous raisonnons sur la nature de la substance qui pense & de ses attributs, & toutefois on ne peut nier que ce ne soient des actes de connoissance.

Que sera-ce donc que cette admirable fonction, dont l'essence paroît si cachée? Pour moi je pense que la raison pour laquelle on a tant de peine à la trouver, c'est parce qu'on s'amuse à la chercher entre les Corps. & hors de la Nature de l'Esprit; En effet si toutes les fonctions de la connoissance sont des opérations, qui ne tiennent rien de la matiere, & qui ne sortent point de l'Ame; c'est s'abuser grossièrement de chercher ailleurs que dans l'Esprit même pour en découvrir les ressorts: Car quoi qu'il y ait quelques unes de nos perceptions qui dépendent du Corps, il n'y en a point toutefois qui n'appartiennent à l'Esprit, & qui ne soient reçues dans son interieur. Nous avons prouvé ci-devant que la Nature de l'Esprit étoit de Penser, & nous avons dit que l'essence de la Pensée consistoit dans ce sentiment & cette perception que l'Esprit a de tout ce qui se passe en lui. Par consequent tout ce qu'il apercevra immédiatement sera de nécessité quelque chose qui lui sera interieur: C'est  
pourquoi

pourquoi si nous nous arrêtons précisément à cela, & si nous séparons nos idées de nos Jugemens & de nos raisonnemens, comme nous le devons faire, puisque ce sont des opérations différentes; je pense que nous ne saurions mieux définir nos idées qu'en disant que connoître c'est simplement apercevoir ce qui est intérieurement présent à nôtre Esprit; & qu'à proprement parler rien ne lui est présent de la sorte que ce qui se passe en lui, c. d. ses actions & ses passions: Mais demande Mr. Chanut, qu'est-ce que cette perception, & quelle différence y a-t il entre elle & l'imagination? Je réponds que l'imagination en quelque endroit du cerveau qu'elle se fasse, est aussi différente de nôtre perception, que le Corps l'est de l'Esprit, & que ce n'est pas même la production de l'idée, qui représente, ni la reception dans l'intérieur de l'Ame; mais le sentiment intérieur ou la perception que l'on a de cette idée. Qu'il ne me demande rien, après cela, qu'il applique à la perception ce qu'il a dit de la connoissance des sens dans la 55. page de son Traité des Fonctions de l'Esprit, & qu'il considère lui-même que le seul moyen d'expliquer quelque chose, c'est de l'expliquer par une autre plus claire & plus évidente; mais n'y en ayant point qui le soit plus que nos pensées, & nos perceptions, c'est un dessein plein de témérité d'en vouloir décrire la Nature; Qui entreprend de la définir par d'autres noms que ceux auxquels nous avons attaché les premières idées que nous en avons, entreprend l'impossible. Ce qui est

est à peu près la même chose que ce qu'avoit dit auparavant Mr. Descartes, que les Philosophes se trompoient souvent en voulant définir des choses très-simples, & suffisamment connues d'elles mêmes, par des termes qui sont plus obscurs qu'elles. Ne perdons donc point de tems à expliquer la Nature des idées. Elle se découvre bien mieux par ce que l'expérience nous en apprend, que par le discours; ou si nous avons quelque chose à ajouter, que ce soit seulement pour vous faire souvenir que toutes nos perceptions peuvent passer pour les passions de l'Ame, parce qu'elles sont toujours excitées ou par le mouvement de quelque partie de nôtre Corps, ou par la détermination de nôtre volonté.

## C H A P. X.

### *Des Images Corporelles, & des Idées ou Notions Intellectuelles.*

**I**L y a deux raisons principales qui rendent la Nature de la connoissance difficile à découvrir; La première est, que la plû-part des Hommes s'imaginent que les Corps en sont capables aussi bien que les Esprits, & s'accoutument tellement peu à peu à regarder les idées comme des accidens de la matière, qu'il est très-difficile après cela de leur en donner des notions différentes, & de leur apprendre à distinguer les propriétés de l'Ame & du Corps. La seconde est que l'on confond presque toujours les Idées que l'Esprit aperçoit immédia-  
te-

tement, avec les images Corporelles qui servent à l'imagination & aux sens. Ainsi après avoir fait voir que les Corps ne pensent point, & qu'ils sont entièrement privez de connoissance, nous devons tâcher de montrer quelle est la Nature de ces images Corporelles qui viennent des objets, & sont reçues dans les organes des sens, & quelle est celle de ces Idées ou Notions intellectuelles & Spirituelles que nôtre Esprit contemple pour concevoir. Mais avant que d'entrer en matière, je dois vous avertir, qu'encore que dans les écrits de Mr. Descartes, le nom d'idée soit aussi bien donné aux images Corporelles, c'est à dire aux impressions des objets sur les sens, auxquelles les Pensées de l'Esprit sont attachées, comme aux Idées qui appartiennent particulièrement à l'Esprit, & qui sont les modifications de la Pensée; néanmoins dans ce Chapitre & même dans tout ce Traité, pour éviter la confusion & l'équivoque, je ne prens jamais le nom d'Idée que dans le dernier sens, & j'appelle les autres Idées du nom d'images Corporelles. Cela étant posé, nous définissons, après Mr. Descartes, les Idées ou Notions Spirituelles, cette modification de chacune de nos Pensées par la perception immédiate de laquelle nous connoissons ces mêmes Pensées, en sorte que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles, lors que nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit évident que nous avons en nous l'Idée de la chose signifiée par nos paroles; Nous apellons Images Corporelles, l'impression

pression que fait un objet interieur ou exterieur sur nos sens interieurs ou exterieurs, à laquelle la Pensée ou le sentiment que nous avons à son occasion est attachée. Mais nous n'expliquons point encore si cette impression à laquelle quelques unes de nos Pensées sont ainsi unies, n'est autre chose que le changement que l'objet apporte au cours des Esprits Animaux, en ouvrant quelques-uns des pores des ventricules du cerveau, auxquels aboutissent les fibres des nerfs sur lesquels il agit, ainsi que vous avez pû lire dans le Traité de l'Homme de Mr. Descartes; ou si ces Images sont réellement de petites Images dont nôtre Ame se sert pour concevoir les objets qui touchent nos sens, & par le moyen desquelles plusieurs se persuadent que toutes nos connoissances se forment.

Pour bien éclaircir cette matière qui est de très-grande consequence, il me semble que je dois d'abord expliquer en general la Nature de ces Images Corporelles, & leur difference d'avec les Idées Spirituelles; & ensuite montrer quelle est l'essence de ces dernières, leur cause, & leur difference.

Fracastor, célèbre Medecin, dans le discours qu'il a fait sur l'Entendement, croit que l'Esprit de l'Homme ne contemple point d'autres Images que celles qu'il se persuade que les objets exterieurs envoient à nos sens & à nôtre imagination; Erreur grossiere, mais commune: car il n'y a gueres de personnes qui ne s'imaginent que leur Ame est comme un petit Ange logé dans leur cerveau, où il contemple les

Images

Images qui lui viennent des objets, comme autant de divers petits Tableaux qui lui représentent tout ce qui se passe au dehors; à la manière à peu près d'un Homme qui regarde dans un Miroir. Je sçai bien qu'on me dira que la plûpart des autres Philosophes ne sont pas de son opinion, & qu'ils mettent de la difference entre les représentations de l'imagination, & les Idées de l'entendement; Mais je n'ignore pas aussi, que ceux-là mêmes, dans leurs Livres, n'en parlent pas d'une autre manière que s'ils ne les croyoient pas differentes les unes des autres; & qu'en tout ce qu'ils disent de l'action des sens & de l'imagination, ils font paroître qu'il ne pensent pas que l'Ame de l'Homme ait besoin d'autres Idées que de ces petites Images volantes, que les uns appellent espèces réelles & les autres espèces intentionnelles. Cette erreur, qui est très nuisible à ceux qui veulent connoître la Nature de leur Esprit, est un des prejugez de nôtre Enfance, pendant laquelle l'Esprit de l'Homme ne faisant aucune fonction qui ne soit accompagnée de quelque mouvement du Corps, & n'ayant alors aucune Pensée qui ne soit causée & entretenuë par quelque Image Corporelle, ou s'il en a, n'y faisant aucune reflexion, se persuade que le Corps auquel il est joint, n'est point different de lui, & qu'ils ne sont tous deux que la même chose, & que les Idées qu'il a ne sont point differentes des Images materielles qui les accompagnent inseparablement; Ce qui arrive, parce qu'alors il ne peut pas agir par l'Entendement

ment pur, par les raisons que nous dirons dans la suite, & qu'il ne remarque rien qui le puisse défabufer, Cette erreur fait encore tomber nôtre Esprit dans une autre; car la lumière naturelle nous dictant que les causes de nos Idées doivent contenir formellement, ou du moins éminemment, les qualitez qu'elles représentent, & qu'ainsi elles doivent être en quelque manière semblables aux choses dont elles sont les idées; & voyant qu'elles sont toujours jointes aux Images Corporelles, d'avec lesquelles l'Esprit ne les distingue pas alors, il a crû que ces images étoient toujours semblables aux objets, à l'occasion desquels il les a reçûs; & ainsi nous avons à peu près formé ce préjugé, que les images Corporelles sont entièrement conformes aux objets, & que les objets possèdent formellement tout ce qui nous est représenté par les Idées que nous en avons, quelque confuses qu'elles puissent être. Cela étant, il me semble qu'un des meilleurs moyens pour nous délivrer de ces préjugés, & reconnoître la différence de ces images Corporelles d'avec les Idées que l'Esprit contemple immédiatement, c'est de montrer que la plupart de ces Images ne sont point les Images, les Peintures, ni les Tableaux des objets, dont elles nous donnent la Pensée; & que même la ressemblance qui se peut trouver en quelques-unes n'est point ce qui nous les fait apercevoir, & par conséquent que les idées de l'Esprit doivent être toute autre chose que l'Imagination.

Pour voir cela clairement, prenez garde  
que



que l'opinion contraire ne sçauroit se soutenir, à moins que d'établir pour fondement, que l'Imagination n'a la force de nous faire penser à ces objets que parce qu'elle les représente à nôtre Esprit. comme dans un miroir. Secondement, qu'elle n'auroit pas cette force, si elle n'étoit semblable aux objets qui la produisent, & que c'est à cause de cette ressemblance qu'elle a la puissance de les représenter. Considérez de plus que l'École dit que ces Images peuvent être semblables aux objets, *vel in essendo vel in representando*, c'est à dire, selon leur être réel ou selon leur être intentionnel ou représentatif. Parlons un peu plus clairement afin que tout le monde nous entende. Une chose est dite être semblable à une autre réellement, non seulement quand elle est de même espece, comme un Homme ressemble à un autre Homme : mais encore lors qu'elle a quelque rapport avec elle ou de figure, ou de couleur, ou de quelque autre accident sensible, comme un tableau en a avec la chose qu'il représente, un Echo avec la voix de celui qui chante ; Et une chose est dite être semblable à une autre, selon son être représentatif seulement, lors que sans qu'elle ait aucun rapport réel, positif, & sensible avec l'autre, elle est pourtant capable de nous y faire penser, & de nous en donner le sentiment que nous en avons. Or la question n'est pas entre nous si les objets envoient quelque chose de solide qui leur soit entierement semblable, comme un homme l'est à un autre homme, person-

ne n'a jamais dit cela ; Et quoi que les especes dont parle Epicure en aprochent, il n'a pas été suivi en cela par ses plus grands admirateurs. Nos adverfaires ne peuvent pas dire auffi que les Images des objets ne font semblables à ces objets, & aux sentimens que nous en avons, que parce qu'ils ont le pouvoir de les exciter en nous, & non pas par aucun rapport sensible & formel qu'elles ayent avec eux : Car de cette façon nous ferions d'accord, & ils n'auroient pas droit de conclure comme ils font, qu'il y a dans les objets des qualitez sensibles semblables aux sentimens que nous en formons ; ils diroient seulement que les impressions qu'ils font sur nos sens, ou si vous voulez, leurs images, ne leurs ressemblent que selon leur Etre representatif. Il faudroit donc qu'ils établissent pour fondement de leur opinion, que les especes des sens & de l'imagination font conformes au sentiment que nous en avons, & aux objets qui les envoient, & que c'est à cause de cette conformité qu'ils ont la force d'exciter en nous ces sentimens ; d'où il s'ensuit manifestement, selon leur opinion, qu'aucune image Corporelle ne peut exciter en nous que la Pensée ou le sentiment qui lui ressemble, & consequemment à l'objet qui l'a envoyée. Cela étant ainsi supposé, si je puis faire voir dans une seule occasion que nous avons des Pensées qui ne peuvent être en aucune façon semblables, ni à ces images corporelles, ni à l'objet de qui nous la tenons, leur fondement tombe par terre, & j'aurai suffisamment démontré que ce n'est point

point cette conformité qui rend les Images des objets capables de nous donner les pensées que nous avons à leur occasion, puisque si cela étoit il seroit impossible qu'elles excitassent jamais en nous aucunes Idées que celles qui nous peuvent représenter quelque chose de semblable à elles. Or je ne pretens pas le faire voir seulement dans une rencontre, mais presque dans toutes.

Quand les Théologiens parlent de Dieu, comme d'un Esprit dur, Infini, & très Parfait; & quand nous examinons diverses pensées de nôtre Esprit, ses perceptions & ses volontés, il est impossible que les Idées que nous en formons puissent être semblables à aucune image Corporelle. Ce n'est pas que nous n'ayons le pouvoir d'attacher ces mêmes Idées à certains noms & à certains caractères, auxquels on ne peut pas feindre qu'elles ayent rien de semblable; néanmoins on ne scauroit nier qu'après que nous avons attaché ces Idées à ces noms, ils n'ayent le pouvoir d'exciter en nous les idées de Dieu & de nôtre Esprit; Et par conséquent il n'est pas nécessaire que les images Corporelles ressemblent aux Idées qu'elles excitent. 2<sup>o</sup>. Il est impossible que nôtre imagination se puisse représenter toutes les propriétés du Corps, comme son étendue sans bornes, au moins qui nous soyent connues; sa divisibilité infinie; ce grand nombre dont chaque Corps est susceptible; les divers changemens qui peuvent arriver à sa superficie; la grandeur du Firmament, la petitesse de certains Corps la rapi-

dité d'un boulet de canon & la lenteur de l'ombre du stile d'un quadran; Il est impossible, dis-je, que nous puissions concevoir toutes ces choses par la seule force que nous avons d'imaginer, & cela pour deux raisons; la premiere est, que les organes de nos sens & les filamens de nos nerfs étant d'une grandeur déterminée ne sçauroient recevoir l'impression que des objets qui leur sont proportionnez: La seconde, que toutes les images Corporelles qui servent aux sens & à l'Imagination sont singulieres & déterminées, aussi bien que les objets qui les envoient: c'est pourquoi vous devez encore conclure qu'il est impossible qu'aucune image puisse ressembler aux Idées que nous formons, quand nous considérons les proprietéz du Corps indéterminément & en général, ou si elles leur ressemblent, elles ne sçauroient être conformes aux objets qui les produisent. Personne ne peut ignorer néanmoins que nous pouvons parler & écrire de toutes ces choses; nous pouvons donc aussi lier les Idées que nous en avons les images des paroles & des lettres, & faire qu'elles les puissent ensuite exciter, bien qu'elles ne leur soyent pas semblables. A cela l'on objecte, 1°. que les paroles & l'écriture ne nous donnent point naturellement & directement d'autres pensées que celles qui nous representent quelque chose qui leur est semblable: 2°. que c'est nôtre volonté & non pas la nature, qui leur donne le pouvoir d'exciter en nous d'autres pensées que celles qui les representent, & enfin, qu'il ne s'agit pas

tant de cela que de sçavoir si les images des sens, dans leur être Naturel & hors de l'usage que nous en pouvons faire, sont semblables aux objets qui les envoient; & si c'est à cause de cette ressemblance que nous avons des pensées qui nous les font concevoir, en sorte qu'il soit vrai de dire, qu'il y a toujours quelque chose dans l'objet qui est formellement semblable à l'Idée que nous en avons à l'occasion d'une certaine image.

Je répons à la première objection, qu'à la vérité quand nous ne sçavons pas encore l'usage & la signification des mots, l'impression qu'ils font sur nos sens ne nous fait concevoir autre chose que les figures des Lettres; mais lors que nous l'avons apprise, & que nous y sommes accoutumés, je nie qu'il soit toujours vrai que cette impression nous donne premièrement la pensée qui nous représente ces paroles en elles mêmes, & ensuite celle de la chose qu'elles signifient. Au contraire je croi que chacun peut observer en soi-même que très-souvent la première Idée qui lui vient, lors qu'il laisse agir son Entendement sans l'obliger de réfléchir sur les lettres ou sur les mots, est celle de la chose signifiée, & souvent même sans être accompagnée de l'Idée naturelle des paroles ou de l'écriture.

Je répons à la seconde objection, qu'il n'importe pas qui ait fait cette union de l'Image Corporelle & de l'Idée qu'elle excite; si notre Volonté a le pouvoir d'unir nos pensées à des mouvemens qui ne leur ressemblent point, peut-on nier que celui qui a joint

nôtre Esprit & nôtre Corps n'ait pû de même unir toutes les pensées que nous avons à l'occasion des objets extérieurs, à des mouvemens Corporels qui ne leur fussent point semblables. Or si cela peut être, nous avons lieu de croire qu'il est en effet, par la difficulté de concevoir comment ces petites images se pourroient détacher de l'objet, & ne se point corrompre les unes les autres dans l'air; comment elles pourroient être reçues dans les organes de nos sens; & comment elles pourroient pénétrer jusques au cerveau, & s'y conserver si longtems sans perdre leur ressemblance; à quoi il faut ajoûter par le peu de nécessité qu'il y a d'avoir recours à ces Images.

Pour réponse à la troisieme objection, je dis que même dans leur Etre naturel ces especes ne sont pas toujours les représentations des objets, ni semblables aux choses qu'elles nous représentent. Car 1°. n'est-il pas vrai que les sens nous trompent très souvent, & que les objets ne sont pas toujours tels qu'ils nous paroissent? Et quand cela arrive, ne faut-il pas, ou que l'Image qu'ils nous envoient ne leur soit pas semblable, ou si elle l'est, que la pensée qu'elle excite ne lui soit pas conforme? Mais je vois bien qu'on dira que lors que toutes choses sont dans l'état où elles doivent être du côté de l'objet, du milieu, & de l'organe, alors les images des objets en sont les représentations & que les sens ne se trompent point. C'est pourquoi je vous prie de considérer avec moi les Idées que nous avons de l'Etendue, de la figure, de la situation, de la

la solidité ou de la fluidité, & d'autres semblables qualitez du Corps, & de les comparer avec les sentimens que nous avons des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, de la chaleur & du froid, du sec & de l'humide, de la douleur & du chatouillement, &c. Et vous reconnoîtrez évidemment que celles-là sont fort claires & fort distinctes, & que celles-ci sont fort obscures & confuses. Et ne vous trompez pas sur ce que vous reconnoissez très-clairement que le sentiment de la douleur est très-différent de celui du chatouillement, & ainsi des autres : car ce n'est pas à dire pour cela que vous connoissiez évidemment ce qui vous est représenté par la perception de la douleur ou du chatouillement ; ni qu'il y ait autant de différence entre la cause de l'un & celle de l'autre, qu'il paroît de diversité entre les sensations que nous en avons ; au contraire bien souvent leurs causes ne diffèrent que du plus au moins. Cela étant ainsi supposé, je dis qu'à la vérité lors que nous avons des Idées claires & distinctes nous pouvons bien croire qu'il y a quelque chose dans les objets de semblable à ce qu'elles nous représentent ; mais que lors que nous n'avons que des perceptions confuses, comme sont celles des sens, nous n'avons aucun lieu de soupçonner qu'il puisse rien y avoir dans l'objet qui leur soit conforme ; Car il est impossible qu'une image confuse puisse jamais être semblable à son prototype : Or, suivant les principes de nos adversaires, il faut que les images des sens soient confuses, autrement elles ne seroient

pas semblables aux sensations qu'elles causent en nous, lesquelles sont confuses, & par conséquent ces images considérées, en elles mêmes, ne sçauroient jamais être semblables à la cause qui les produit. Est-il possible qu'on se persuade que lors que nous sommes blessé d'une épée, ou qu'on nous passe une plume sur les levres, il y ait quelque chose dans l'épée ou dans la plume, ou si vous voulez même dans la partie blessée ou chatouillée, de semblable à la douleur ou au *chatouillement* que nous ressentons? Et ceux qui se le persuaderoient ne seroient-ils pas ridicules? La figure de l'épée & le mouvement que lui donne celui qui nous frappe, ont-ils quelque chose de semblable à la douleur qu'elle cause? Et ne devons-nous pas nous persuader la même chose de toutes nos autres sensations, puis qu'il n'y a pas plus de raison de l'affurer des unes que des autres: Mais quand toutes ces raisons ne seroient pas suffisantes, ne seroit-ce pas assez pour nous persuader cette vérité, de considérer que ces images Corporelles ne sauroient être autre chose que des modes ou des accidens de quelque Corps, lesquels ont ces deux propriétés; la première, de ne pouvoir sortir de leur sujet pour passer dans un autre; Et la seconde, que quand ils en pourroient sortir, ils ne pourroient néanmoins être reçus que dans un sujet étendu, d'où il s'ensuit manifestement, qu'ils ne sçauroient être reçus dans nôtre Esprit, & que toutes nos connoissances étant des actes qui ne sortent point du dedans de l'A-

me,



me, il est impossible que les images Corporelles puissent être telles qu'en les apercevant immédiatement nous ayons telles ou telles pensées; d'où il s'ensuit encore, ou qu'elles ne sont point conformes aux objets, ou que si quelques unes le sont, ce n'est pas cette conformité qui les rend capables de nous faire apercevoir une telle chose. Laissons donc là Fracastor & tous ses Sectateurs, & ne soions pas si simples que de croire que les objets envoient à nos sens de petites images volantes, ou que nôtre Esprit n'a besoin d'autres idées que de ces images Corporelles, auxquelles on a jusques ici mal à propos donné ce nom d'Images & de représentations; Car le plus souvent elles ne sont pas conformes, ni aux objets qui les envoient, ni aux pensées & sentimens que nous avons à leur occasion & quand même elles leur seroient semblables, cette conformité seroit inutile pour produire l'effet qu'on leur attribue.

Mais, dira quelqu'un, qu'est-ce donc que peuvent être ces *Especies Corporelles*, si ce ne sont pas des Images? Il me semble que le *Traité de l'Homme* & les autres *Ecrits* de Mr. Descartes les ont déjà suffisamment expliquées, cependant à cause de l'affinité de la matière, il ne sera peut être pas hors de propos que j'en dise encore ici un mot en general. Je dirai donc que ces *especies Corporelles* ne sont autre chose que le changement que les objets, & les autres causes qui obligent l'Âme de l'Homme à avoir quelque pensée qu'elle n'auroit pas sans-cela, apportent au mouvement

& à la manière du cours des Esprits qui sortent de la glande pineale, en agissant sur les fibres des nerfs, & ouvrant par leur moyen quelques pores des ventricules du cerveau, d'où elles tirent leur origine, un peu plus que leurs voisins, ce qui est capable d'obliger les Esprits Animaux à sortir de cette glande d'une autre manière qu'ils ne faisoient auparavant, & à entrer & passer dans ces pores ainsi ouverts d'une autre façon qu'ils ne passent par les pores voisins. Or ce qui fait que nous prenons ces changemens pour les especes dont nous parlons, c'est par ce que nous avons des raisons qui nous font croire que c'est à eux que les pensées de l'Esprit sont immédiatement attachées, comme nous l'avons déjà fait voir dans nos Remarques, & comme nous esperons de le prouver en parlant de l'Imagination; Parce qu'il est impossible que les objets extérieurs puissent communiquer autre chose aux fibres de nos nerfs que divers mouvemens, ni par conséquent que les mêmes nerfs puissent porter autre chose à l'organe de l'imagination & du sens commun que les suites du mouvement qui leur a été communiqué; outre que tous les modes corporels n'ayant pas plus de rapport les uns que les autres avec les pensées & les sentimens de l'Ame, il ne sert à rien d'en inviter d'autres qui sont inconcevables, au lieu du mouvement local sans lequel ils seroient même tous inutiles. L'on donne encore toutefois le nom *d'espece* à l'impression des objets sur l'organe des sens intérieurs, laquelle apporte ce changement au cours des Esprits, auquel nous avons dit qu'il appartenoit.

noit proprement ; enfin l'on appelle encore de ce nom les traces qui en restent dans la memoire. C'est pourquoi il me semble que pour bien connoitre la nature de ces *especes* il les faut considerer à quatre égards differens, sçavoir dans leur origine, dans l'organe du sens exterieur, sur la glande, & enfin dans la partie du cerveau qui sert d'organe à la memoire. Si vous les considerez 1°. dans leur origine, ou dans leur cause, ces *especes* ne sont autre chose que les diversitez qui se trouvent dans les Corps qui environnent le nôtre, soit dans la figure & l'arrangement de leurs parties, soit dans leur mouvement ou leur repos, à raison desquelles ils peuvent faire quelque impression sur les fibres des nerfs qui se rencontrent dans l'organe de quelqu'un de nos sens exterieurs ; si vous les considerez 2°. dans cet organe, ces *especes* sont toutes les manieres differentes dont ces Corps agitent ces nerfs, & ouvrent par leur moien certains pores des ventricules du cerveau d'une autre maniere que leurs voisins ; 3°. Sur la glande ces *especes* ne sont autre chose que la diversité que l'ouverture de ces pores apporte au cours des Esprits, & à la situation de la glande ; 4°. Enfin dans le siege de la memoire, ces *especes* sont la disposition que laisse le cours des Esprits en passant par ces pores qui ont été ouverts par l'action des objets de dehors, & en traversant les fibres du cerveau tant que cette disposition est capable de retracer une seconde fois la même image sur la glande.

Avant que de parler des Idées Spirituelles auxquelles ces Images Corporelles sont att-

chées, il me semble qu'il est nécessaire que j'ôte le scrupule qu'on pourroit avoir, que tout ce que je viens d'avancer ne soit pas conforme à la pensée de Mr. Descartes, parce qu'il parle en quelques endroits de son Traité de l'Homme, comme si ces images contenoient exactement la peinture de l'objet ; & qu'en d'autres il semble dire que l'Ame contemple immédiatement les Idées qui se tracent sur la glande ; c'est ainsi qu'il apelle ces images corporelles en ces endroits-là.

Pour le premier, il est vrai que les images & les impressions que font les objets sur nos yeux ont plus de ressemblance avec eux que celles qui se font par les autres objets des sens, mais Mr. Descartes dit en tant d'autres endroits que cette ressemblance ne sert à rien ou presque à rien pour les sensations, que ceux qui liront les passages que je m'en vai citer ne me pourront pas soupçonner de lui être opposé en ceci. Pour ce qui est des passages où il a écrit, que l'Ame contemple immédiatement les Idées qui se tracent sur la glande, comme lors qu'il dit qu'il n'apelle point du nom d'Idée les seules traces de l'imagination, entant qu'elles sont dépeintes corporellement, *sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant*, mais seulement entant qu'elles modifient l'Ame même qui s'applique à cette partie du cerveau ; Ces expressions quoi que très fortes ne se doivent pas entendre comme s'il avoit voulu dire, que ces images fussent reçues dans la propre substance de l'Esprit ; ou  
que.

que ces Idées lesquelles il contemple immédiatement & ces images ne fussent que la même chose ; Mais il appelle du nom d'Idée ces images Corporelles qui se tracent sur la glande, & dit que l'Âme les contemple immédiatement, parce que c'est à elles seules que les Idées de l'Âme qui nous représentent les objets sont immédiatement unies, & qu'à cause de l'étroite union qui est entre l'Esprit & le Corps l'on peut en quelque façon dire qu'elles modifient l'Esprit même, parce qu'il ne fait qu'un même tout avec lui. Voici quelques passages qui confirmeront ce que j'avance. Il faut outre cela, dit Mr. Descartes, dans le 4<sup>me</sup> discours de sa Dioptrique page 32, prendre garde à ne pas supposer que pour sentir l'Âme ait besoin de contempler quelques Images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, comme le disent communément nos Philoſophes ; Ou du moins, il faut concevoir la nature de ces Images tout autrement qu'ils ne font ; car ne considérant en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être formées par les objets, reçues dans les organes des sens extérieurs, & transmises par les nerfs jusques au cerveau ; Et ils n'ont eu aucune raison de les supposer, sinon que voyant que la pensée peut facilement être excitée par un Tableau enſorte que nous concevions l'objet qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devoit l'être

de

de même, à concevoir ses objets qui touchent nos sens par quelques petits Tableaux qui se formassent dans nôtre tête. Cela est si véritable, que si vous prenez la peine de lire le Livre de Mr. Chanut *des fonctions de l'Esprit*, vous verrez qu'il envisage l'imagination, comme une Peinture, les Esprits Animaux comme la Lumière qui la rend visible, & l'Ame enfin comme le spectateur qui les regarde. Au contraire, ajoute Mr. Descartes, nous devons considérer qu'il y a bien d'autres choses que des Images qui peuvent nous exciter à penser, comme par ex. les signes & les paroles qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient. Et si pour ne nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons envoient véritablement leurs Images jusques au dedans de nôtre cerveau; il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucune Image qui doive en tout ressembler aux objets qu'elle représente; Car autrement il n'y auroit point de distinction entre l'objet & son image; Il suffit donc qu'elle leur ressemble en peu de chose; & souvent même que sa perfection dépend de ce qu'elle ne leur ressemblé pas autant qu'elle pourroit faire. C'est ainsi que les tailles douces n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà & là sur du papier nous représentent des Forêts, des Villes, des Hommes, & même des Batailles & des Tempêtes, quoi-que d'une

d'une infinité de diverses qualitez qu'elles nous font concevoir dans ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule, dont elles ayent proprement la ressemblance fort imparfaite, vû que sur une superficie toute plate, elles nous représentent des Corps differemment relevez & enfoncez, & que même suivant les regles de la perspective, elles représentent souvent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles, des quarréz par des lozanges que par d'autres quarréz, & ainsi de toutes les autres figures; De sorte que souvent ces tailles douces pour être plus parfaites en qualité d'Images, & représenter mieux un objet, doivent ne lui pas ressembler. Peut-on après cela douter de la pensée de Mr. Descartes, principalement, si l'on prend la peine de lire le commencement de son *Traité de la Lumiere*, où il dit entre autres choses: « Quoi que chacun se persuade communément, que les Idées que nous avons en nôtre pensée sont entièrement semblables aux objets qui les excitent; je ne vois point toutefois de raison qui nous assure que cela soit vrai; Mais je remarque au contraire plusieurs experiences qui nous en doivent faire douter. Vous savez que les paroles n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, & c'est même souvent sans que nous prenions garde au son des mots ni à leurs syllabes, en sorte qu'il peut arriver, qu'après avoir

22 ouï un discours, dont nous aurons fort bien  
 22 compris le sens, nous ne pourrons pas dire  
 22 en quelle langue il aura été prononcé. Or  
 22 si des mots qui ne signifient rien que par  
 22 l'institution des Hommes, suffisent pour  
 22 nous faire concevoir des choses avec lesquel-  
 22 les ils n'ont aucune ressemblance, pourquoi  
 22 la Nature ne peut-elle pas aussi bien avoir  
 22 établi un certain signe qui nous fasse avoir  
 22 le sentiment de la lumière, bien qu'il n'ait  
 22 rien en soi de semblable à ce sentiment ?  
 22 N'est-ce pas ainsi qu'elle a établi les ris &  
 22 les larmes, pour nous faire lire la joye &  
 22 la tristesse sur le visage des Hommes ? Mais  
 22 vous direz peut-être, que nos oreilles ne  
 22 nous font véritablement apercevoir que le  
 22 son des paroles, ni nos yeux que la contenance  
 22 de celui qui rit ou qui pleure, mais  
 22 que c'est nôtre Esprit, qui ayant retenu ce  
 22 que signifient ces paroles & cette contenance,  
 22 nous le représente en même tems ? A  
 22 cela je pourrois répondre, que c'est nôtre  
 22 Esprit tout de même qui nous représente  
 22 l'idée de la lumière toutes les fois que l'ac-  
 22 tion qui la signifie, touche nôtre œil, &c.

Mr. Chanet qui sans doute avoit lû Mr.  
 Descartes, quoi-qu'il ne le nomme jamais,  
 lors même qu'il se sert de ses raisons mot à  
 mot, comme si elles étoient de son crû, ré-  
 pond à ceci, que les Lettres & les Paroles  
 n'excitent en nous l'idée de la chose qu'elles  
 signifient, que parce que les images qu'elles  
 envoient à nos sens, & celles des objets  
 qu'elles signifient, se rencontrent ensemble &



au même lieu dans nôtre cerveau, & que ces doubles images s'excitant en même tems, donnent lieu à l'Ame de penser à l'objet, lors qu'on lit, ou qu'on entend prononcer le nom de quelcun.

Pour répondre à Mr. Chanet, remarquez 1°. , que ce qu'il dit ne sauroit avoir lieu que lors que nous parlons des Corps ; car quand nous discouons de Dieu, des Anges, ou de nos pensées, il est impossible que les images de ces choses puissent être placées avec celles des Paroles qui les signifient, puisqu'elles n'en ont point, du moins qui leur puisse être semblable. 2°. Il suppose sans fondement que l'Image qui est reçûe par l'oreille, par ex., quand on prononce le nom de quelcun, peut se rencontrer dans le même lieu que celle qui nous a été envoyée par les yeux en le voyant, ce qui non-seulement n'est pas vraisemblable, parce que les nerfs qui vont à ces deux sens n'ont pas une même origine : mais encore quand cela seroit, comment concevoir que deux figures puissent subsister en même tems dans la même particule du cerveau ? Il y a encore moins d'apparence que les Images d'une trentaine de mots qui peuvent signifier la même chose, puissent se rencontrer toutes ensemble dans le même endroit du cerveau qu'est l'image de l'objet. 3°. Lors qu'un Livre nous fait concevoir des choses que nous n'avons jamais ni vûes ni entendûes, & auxquelles nous ne penserions peut-être jamais si nous ne les lissions, peut-on dire que la nature avoit eu  
soin

soin long-tems auparavant de mettre leurs images avec celles des mots & des lettres dans le même lieu. Quand nous parlons d'une figure de dix mille angles, nôtre imagination n'en forme pas d'autre image que quand nous pensons à une figure de mille angles, bien que nôtre entendement en ait des notions fort différentes; il ne sert donc de rien de dire que cette Image confuse que forme nôtre imagination est jointe avec l'image du son des paroles, parce que la confusion l'empêche de ressembler à la figure qu'elle représente. Enfin vous pouvez avoir expérimenté par vous même, comme il est arrivé & comme il arrive tous les jours à plusieurs, que vous avez lû quelquefois & entendu ce que signifioit ce vers de Virgile,

*Tityre, tu patula recubans sub tegmine fagi,*  
sans vous imaginer un berger couché sous un arbre. Il est vrai qu'il est difficile de faire cette observation si ce n'est par hazard; & que vous ne la ferez jamais quand vous aurez envie de la faire, qu'alors vôtre imagination ne manquera jamais d'exciter en vous l'Image de l'objet. Je sçai bien que souvent aussi en lisant ce vers on se représente un Berger couché sous un arbre: mais il suffit que le contraire arrive quelquefois, pour montrer que ce n'est pas la ressemblance de l'image qui est imprimée dans l'organe du sens ou de l'imagination, qui nous fait penser à lui; car on ne peut pas dire que les lettres de ce vers ressemblent en aucune façon à un Berger. D'ailleurs quand nous regardons une taille-  
douce,

douce, combien nous fait-elle concevoir de choses différentes de la simple delineation des objets? Ne nous semble-t-il pas que les uns sont enfoncez & les autres relevez, & ne diroit-on pas qu'ils sont animez & qu'ils se remuent? Fracastor à beau qualifier du nom de *sub-notion* l'action de l'imagination qui nous fait observer toutes ces choses, cela n'ôte pas la difficulté, & n'empêche pas que nous n'ayons droit de conclure que l'objet n'envoie aucune Image qui lui soit semblable, puisque nos yeux ne reçoivent l'impression que de la lumiere & de la figure de la Taille-douce, & qu'elle ne sçauroit ressembler à toutes les diverses qualitez dont elle excite en nous la pensée. Y a-t-il rien de plus foible que ce raisonnement de Fracastor, qui dit que les idées de l'Entendement & de l'Imagination sont les mêmes, parce que deux images différentes ne sçauroient représenter ou être semblables à un même objet, puisque nous avons vû qu'il n'est pas nécessaire que les impressions des objets sur les sens soient semblables aux objets qu'elles représentent. Mais quand cela seroit, il y auroit toujours un parallogisme fort évident; car il s'ensuit seulement du raisonnement de Fracastor, que deux images ne sçauroient être diverses entant qu'elles ont la force de représenter un même objet; mais cela n'empêche pas qu'elles ne puissent être fort diverses, quand on les considère seulement en elles-mêmes; de même l'Image d'un Tableau & celle d'un Miroir peuvent faire concevoir

cevoir le même Homme, quoi qu'elles soient très-différentes entre elles. Après tout ce que nous venons de dire, il est aisé de voir ce que nous devons penser de cet axiome vulgaire, qu'il n'y a rien dans l'Entendement qui n'ait été auparavant dans les sens; Car non seulement cela n'est pas vrai, si l'on parle des images Corporelles, telles que nous les avons définies ci dessus, & que je les prends toujours dans ce Traité, parce que ce ne sont que des accidens ou des modes du Corps, dont aucun ne peut être reçu dans l'Esprit; Mais quand même on ne voudroit dire autre chose par cet axiome, sinon que toutes nos connoissances tirent leur origine de l'observation des sens, cela ne seroit pas non plus soutenable; car, comme dit fort bien Mr. Descartes dans sa réponse au placart de Mr. le Roi, » Quiconque a bien compris jusques où s'étendent nos sens, & ce » que ce peut être qui est précisément porté à » la faculté que nous avons de penser, ne peut » ignorer qu'aucune Idée des choses ne nous » est représentée par eux telle que nous la » formons par la pensée; en sorte qu'il n'y » a rien dans nos Idées qui ne soit naturel à » l'Esprit ou à la faculté qu'il a de penser, » si seulement on en excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'Expérience, p. ex. c'est la seule expérience qui » fait que nous jugeons que telles ou telles » Idées que nous avons maintenant présentes à » l'Esprit, se rapportent à certaines choses qui » sont hors de nous; Non pas à la vérité que

ces choses les ayant transmises à notre Esprit par les organes des sens, telles que nous les sentons; mais parce qu'elles y ont transmis quelque chose, qui a donné occasion à nôtre Esprit, par la faculté naturelle qu'il a, de les former en ce tems-là plutôt qu'en un autre. Car rien ne peut venir des objets extérieurs jusques à nôtre Ame par l'entremise des sens; que quelques mouvemens Corporels; mais ni les mouvemens mêmes, ni les figures, ne sont point connues par nous telles qu'elles sont dans les organes des sens extérieurs ou intérieurs, d'où il suit que les Idées mêmes des mouvemens & des figures sont naturellement en nous; & à plus forte raison les Idées de la douleur, de la couleur, & de toutes les autres choses semblables, nous doivent être naturelles; afin que nôtre Esprit, à l'occasion de certains mouvemens Corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. Mais que peut-on imaginer de plus absurde que de dire que toutes les notions communes qui sont dans nôtre Esprit, procedent de ces mouvemens, & qu'elles ne peuvent être sans eux? Je voudrois bien que l'on m'aprit quel est le mouvement corporel qui peut former dans nôtre Esprit une Notion commune; p. ex. celle-ci; *Que les choses qui conviennent à une troisième conviennent entr'elles*: Car tous les mouvemens ne sont que particuliers, & les Notions sont universelles, & même n'ont aucune affinité ni aucun rapport avec le mouvement. C'est sur ce  
for-

fondement ruineux, sçavoir que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, qu'il y en a qui soutiennent que l'Idée de Dieu ne vient pas de la faculté que nous avons de penser, comme une chose qui lui est naturelle; mais qu'elle vient de la revelation Divine, ou de la tradition, ou de l'observation des choses: Et pour mieux connoitre l'erreur de cette assertion, il faut considerer que l'on peut dire en deux sens qu'une chose vient d'une autre, sçavoir ou parce que cette autre en est la cause prochaine & principale sans laquelle elle ne peut être, ou parce qu'elle en est la cause éloignée, & l'accidentale seulement, qui donne occasion à la principale de produire son effet en un tems plutôt qu'en un autre. C'est ainsi que tous les ouvriers sont les causes prochaines & principales de leurs ouvrages, & que ceux qui leur ordonnent de les faire, & qui leur promettent quelque récompense s'ils les font, en sont les causes accidentales & éloignées, parce qu'ils ne les feroient peut-être point si l'on ne leur commandoit. Or il n'y a point de doute que la tradition ou l'observation des choses ne soit souvent la cause éloignée qui fait que nous venons à penser à l'Idée que nous avons de Dieu; & à la rendre presente à nôtre Esprit; Mais qu'elle soit la cause prochaine & effective de cette Idée, cela ne se peut dire que par celui qui croit que nous ne concevons jamais rien autre de Dieu, sinon quel est ce nom-là *Deus*, ou quelle est la figure Corporelle sous laquelle il nous est

repré-

representé par les Peintres ; Effectivement  
si l'observation s'en fait par la veüe, elle  
ne peut d'elle même représenter autre chose  
à l'Esprit que des Peintures, & même  
des Peintures dont toute la variété ne consiste  
que dans celle de quelques mouvemens  
Corporels : Si elle se fait par l'ouïe, elle ne  
peut représenter que des sons & des paroles ;  
Que si c'est par les autres sens qu'elle se fa-  
se, une telle observation ne scauroit rien con-  
tenir qui puisse être raporté à Dieu. Cela est  
si certain, que la veüe ne représente par soi-  
même autre chose à l'Esprit que des pein-  
tures, ni l'ouïe que des sons & des paroles,  
que personne ne le revoque en doute ; si bien  
que tout ce que nous concevons de plus  
que ces paroles & ces peintures, comme les  
choses signifiées par ces signes, doit necessai-  
rement nous être représenté par des Idées  
qui ne viennent point d'ailleurs que de la fa-  
culté que nous avons de penser, & qui par  
consequent sont naturellement en elle. Elles  
ne sont donc pas venuës par les sens, mais  
elles sont entierement distinctes des repre-  
sentations de l'imagination, c'est à dire, de  
ces impressions que l'action de l'objet exte-  
rieur a produites dans le cerveau. Ceci nous  
fait encore voir ce que nous devons penser  
de cette proposition de l'Ecole d'Aristote, *Intelligentem speculari oportet phantasmata* ; Car  
il n'y a rien de plus faux si par ces *Phantasmata*  
il a entendu les especes Corporelles des  
objets de nos sens ; & s'il a voulu dire qu'ils  
fussent les seules modifications de nos  
pen-

pensées que l'Esprit contemple immédiatement, & s'il a pris ces Images pour les Notions de l'Esprit il leur a donné un nom qui ne leur appartient pas, & qui n'est dû qu'aux représentations de l'imagination.

Mais c'est assez parlé de ces Images Corporelles, venons maintenant aux Idées de l'Esprit, dont la nature ne nous sera pas difficile à découvrir si nous avons une fois bien compris, qu'elles sont tout autre chose que ces Images Corporelles auxquelles quelques-unes d'elles sont attachées, comme nous l'expliquerons plus bas en parlant de l'union de l'Esprit & du Corps. On les peut considérer en deux manières, ou en elles mêmes, ou par rapport aux choses qu'elles représentent, & qu'elles nous font concevoir. Quand on les regarde en elles mêmes, on les peut définir *des modifications ou des pensées de l'Esprit, par la perception immédiate desquelles nous apercevons la chose qu'elles nous représentent, & nous sommes certains que nous avons une telle pensée.* Je les appelle des modifications parce qu'il n'y en a aucune que je puisse concevoir sans une substance qui pense; quoi que je puisse fort bien concevoir cette Substance sans aucune d'elles en particulier; Et ainsi elles ne diffèrent point de la Substance de l'esprit, ni même entre-elles, autrement que comme les modes diffèrent de la Substance à laquelle ils appartiennent; Ces modifications ne sont pas différentes de nos pensées en particulier, ou si elles en sont différentes, c'est seulement de la même façon que les figures le sont de l'étendue

par-



particuliere de chaque Corps ; mais elles sont réellement distinguées des images Corporelles, & je conçois fort clairement les unes sans les autres, bien que quelques-unes d'entr'elles se trouvent presque toujous unies ensemble.

Pour rendre ceci plus facile à entendre, & faire mieux connoître la nature de ces modifications à ceux qui sont plus accoutumés à se servir de leur imagination que de leur entendement, il faut que je mette ici l'Esprit en parallèle avec le Corps ; Car quoi que ces deux substances ayent une essence entièrement différente, néanmoins comme les propriétés qui appartiennent à chacune d'elles leur conviennent de la même façon, il n'y a peut-être pas de meilleur moyen pour bien concevoir la nature des Idées, qui sont des modes de l'Esprit, que de les comparer avec les modes du Corps, & d'examiner de quelle façon ces modes leur conviennent.

Considérons donc 1°. , que comme le Corps est une substance, l'Esprit en est aussi une ; Et comme celui-là a un attribut essentiel, sçavoir l'étendue, qui le fait être ce qu'il est, de même celui-ci a la pensée qui le fait être ce qu'il est c'est à dire un Esprit. 2°. , de même que le Corps n'est figuré, mobile, & divisible que parce qu'il est étendu, ainsi l'Esprit n'auroit pas les facultez de vouloir, d'entendre, de sentir, d'imaginer, de se ressouvenir, de raisonner, s'il n'étoit une chose qui pense : 3°. , comme chaque Corps en particulier a nécessairement pendant chaque instant de sa durée quelque figure qui borne son étendue, de même l'Es-

prit a toujours quelque Idée qui lui est présente & qui termine sa pensée ; & comme l'étendue générale du Corps est indivisible , le Corps en général étant inseparable de toutes ses parties , qu'il comprend toujours toutes en soi , & qu'on ne peut aussi assigner des bornes ni une figure déterminée à son étendue , de même la pensée de l'Esprit Souverain & Infini ne peut être divisée par aucune Idée particuliere ; & comme elle est sans bornes & elle ne peut être limitée par aucune de ces modifications ; mais elle enferme tout ce qui peut être connu dans une seule & même pensée ; de sorte que ceux qui ne veulent pas que l'Esprit de l'Homme ait toujours quelque Idée particuliere qui limite sa pensée & qui la determine , le rendent sans y penser en quelque sorte Infini. 4°. , de même que les diverses figures du Corps ne sont que des modes differens qui diversifient & bornent sa superficie ; de même aussi les Idées , & les Notions Spirituelles ne sont autre chose que les différentes modifications dont les actes de la pensée de l'Esprit sont revetus , limitez & terminez. Enfin comme toutes les figures dont un Corps peut être doué sont semblables entre elles , quand on les considère seulement comme les manieres dont la superficie est terminée , & que nonobstant cela elles ne laissent pas d'avoir de fort différentes propriétés ; de même les Idées de l'Esprit , quoi que semblables , quand on les regarde seulement comme les modifications de nos pensées , sont néanmoins fort différentes , eu égard

égard à diverses choses qu'elles nous représentent.

Soit qu'après avoir considéré les Idées en elles mêmes, on les envisage par rapport aux objets qu'elles nous font concevoir; on peut dire que ce sont les Images, & les portraits de tout ce que nous concevons, non seulement de Corporel, mais encore de Spirituel, & c'est sans doute pour cela que les Grecs & les Latins leur ont donné le nom d'*Idee* & d'*Especce*. Je sçai bien qu'on ne manquera pas de me demander ici, comment il est possible que des choses Spirituelles, telles que sont les idées, nous puissent faire concevoir le Corps & ses propriétés, avec lesquelles elles n'ont aucun rapport ni ressemblance. Cela n'est pas sans difficulté; mais néanmoins vous ne devez pas douter de ce que je viens de dire, principalement si vous prenez garde à deux choses. La première, que l'Esprit étant une chose qui pense, sa nature est nécessairement telle qu'il peut par ses propres pensées se représenter toutes choses à lui même; Et la seconde, que nôtre Esprit est *divina quasi particula mentis*: Or cet Esprit Infini qui connoit toutes choses par lui même, ne pourroit pas connoître les Corps, s'il étoit impossible que sa pensée, toute Spirituelle qu'elle est, les lui pût représenter; Il n'y a donc point d'inconvenient de dire, que nos Idées, quoi que Spirituelles, ont le pouvoir de nous faire concevoir les Corps aussi bien que les Esprits; Au contraire, nous devons croire que c'est une suite de l'essence de la pensée, de pouvoir re-

présenter l'objet auquel nous pensons, & d'en être ainsi l'image & le Tableau; Et je ne pense pas qu'Aristote même ait voulu dire autre chose, lors qu'il a dit que l'entendement, *intelligendo fit omnia.*

Parlons maintenant de la cause de ces Idées, & principalement de celle qui produit cette modification que nous apercevons dans chacune de nos pensées. Il me semble qu'on en peut assigner deux, l'une principale & effective, & l'autre éloignée & seulement occasionnelle. Pour bien concevoir l'une & l'autre, il est bon de remarquer 1°. , que toutes les Idées, quand on les considère par rapport aux choses qu'elles représentent, se peuvent réduire à deux Classes. La première est de celle qui nous font concevoir l'étendue, les propriétés & les modes qui la suivent nécessairement, ou du moins qui la présupposent : La seconde est de celles qui renferment la pensée dans leur conception & qui en font des suites; nous n'avons point d'idée qui ne se rapporte à l'une ou à l'autre. c. d. qui ne contienne en soi la Notion de l'étendue ou de la pensée. Remarquez 2°. , que les unes & les autres de ces Idées se présentent quelquefois à notre Esprit parce que nous les y apellons, en appliquant & déterminant la puissance que nous avons de connaître, à certains objets, & en la détournant de quelques autres; & d'autres fois elles s'y présentent malgré nous, ou du moins sans demander le consentement de notre volonté, comme il arrive dans tous les sentimens que nous avons à l'occasion des objets

jets de nos sens , soit interieurs ou extérieurs, que nous ne pouvons nous empêcher d'avoir, pendant qu'ils sont presens , & qu'ils agissent sur leurs organes. Or quoique l'on puisse dire que les Corps qui environnent le nôtre, & generalement tout ce qui peut nous obliger à penser à des Corps, ou même à des Esprits , quand cela ne vient pas de nôtre volonté , sont en quelque sorte la cause des Idées que nous avons alors , parce que nous ne les aurions pas dans toutes les circonstances que nous les avons, s'ils n'avoient agi sur nôtre Corps; Cependant parce que ce sont des substances materielles, dont l'action ne s'étend pas jusqu'à l'Ame , entant qu'elle est simplement une chose qui pense, mais entant qu'elle est unie à un Corps de la maniere que nous décrivons ci-après, ils n'en peuvent être tout au plus que la cause éloignée & occasionelle, laquelle par le moien de l'union de l'Esprit & du Corps, oblige la faculté que nous avons de penser, & la determine à la production de ces idées dont elle est la cause principale & effective.

Quant aux idées que nous formons parce que nous nous déterminons à penser à une chose plutôt qu'à une autre, elles sont de trois sortes; les unes nous representent des objets Corporels particuliers ou quelques unes de leurs proprietéz; les autres nous les font concevoir en general; & enfin les troisiemes appartiennent aux Natures Spirituelles, telles que sont Dieu, les Anges, & nôtre Ame, & elles nous découvrent leurs proprietéz & leurs

operations. Pour les 1<sup>es</sup>, c'est cette même union de l'Esprit & du Corps, ou du moins son Auteur, qui en est la cause principale, entant que c'est d'elle que resulte la puissance que nous avons d'imaginer, comme nous l'expliquerons plus au long en son lieu. Mais c'est le seul pouvoir que nous avons de vouloir & de nous déterminer qui est la cause efficiente des idées que nous formons des substances Spirituelles & de leurs propriétés, lors que sans nous arreter à toutes les imaginations des Peintres, nous attachons nôtre entendement à les considerer seulement comme des choses qui pensent, & que ce n'est point à l'occasion de quelque objet Corporel, mais par un simple effet de nôtre Volonté, que nous nous portons de nous mêmes à y penser, ou du moins lors que nous ne nous servons pour cela d'aucune espece Corporelle. Pour les Idées des choses Corporelles, considerées en general & indefiniment, elles semblent dépendre en quelque façon de l'imagination, parce que nous nous sommes tellement habituez à former quelque image Corporelle, lors que nous pensons à la Nature du Corps, que lors même que nous ne la considerons qu'en general, la faculté que nous avons d'imaginer trace toujours quelque image sur la glands, qui est son instrument, par laquelle l'Ame ne conçoit pas seulement la Notion generale de la Nature Corporelle, mais se represente confusément quelque chose de Corporel, comme present à ses yeux. Mais ces Idées dépendent bien davantage dans leur  
pro-

production, lors qu'elles sont claires & distinctes, d'une autre cause qui les dépouille de toutes les conditions qui les rendent particulieres pour en faire des Notions generales.

Afin d'entendre mieux cette verité & d'oter la difficulté qu'on y pourroit rencontrer, considerez je vous prie avec moi que l'Esprit est une substance qui a la faculté de penser, laquelle a deux branches, qui sont la puissance d'apercevoir, & la volonté. Or cette premiere est en quelque façon une puissance passive & indeterminée, & qui, comme nous l'avons dit, n'a point d'autre operation que de connoitre & apercevoir sans affirmation ou negation tout ce qui lui est représenté intérieurement ; Il est donc necessaire qu'il y ait quelque cause ou au dedans ou au dehors de l'Ame, qui ait le pouvoir de determiner la pensée, de lui donner une forme, & de lui représenter par ce moien l'objet que conçoit la faculté d'apercevoir dans toutes les circonstances de sa connoissance. Prenez garde aussi pour ne vous pas tromper, que nous ne cherchons pas ici la cause objective des Idées ; car il n'y a point de doute qu'elle ne sçauroit être autre que l'objet qui est représenté, lequel doit posséder formellement ou éminemment tout ce que son Idée nous fait concevoir, lors qu'elle est claire & distincte ; Mais la cause que nous cherchons ici c'est l'efficiente, c. d. celle qui donne cette forme à nos pensées, par la perception de laquelle nous sommes certains que nous avons une telle pensée ; Or cette cause est souvent

fort différente de la cause objective qui n'est pas même toujours dans la nature.

Cela étant posé, je dis 1°. , que toutes nos Idées considérées en elles mêmes, entant que ce sont seulement des différentes façons de penser, n'ont pas besoin, non plus que toutes nos autres pensées, d'autre cause qui les produise que nôtre Esprit. Mais outre cela je dis, qu'il y a trois causes principales qui déterminent nôtre Esprit à produire l'Idée qui nous doit représenter une telle chose plutôt qu'une autre dans une telle circonstance du tems. La première, c'est l'Auteur de l'union de l'Ame & du Corps, pour toutes les Idées que nous avons sans le concours de nôtre volonté à l'occasion des images qui se tracent sur la glande par quelque cause que ce soit; La seconde, c'est nôtre volonté, pour toutes les Idées des choses auxquelles nous ne pensons que parce que nous y voulons penser; Et la troisième, c'est en partie cette union & en partie nôtre volonté, pour toutes celles que nous n'avons pas seulement, parce que nous nous y attachons librement, mais encore parce que les images Corporelles avec lesquelles la nature ou nôtre volonté ont lié ces Idées, sont pour lors excitées dans l'organe de l'Imagination.

Mais, dira quelqu'un, il est impossible que ce soit la Volonté qui forme les Idées des choses auxquelles nous voulons penser; Car il faut de nécessité que j'aie l'idée d'un Cheval, p. ex. auparavant que je puisse avoir la volonté d'y attacher ma pensée; & il semble qu'il



qu'il seroit bien plus raisonnable de soutenir que ce sont les premières Idées qui sont les causes des secondes qui les suivent, que non pas nôtre Volonté, parce que nous voyons qu'elles s'entre-suivent les unes les autres, comme si elles étoient enchainées, & qu'elles se pouffent, pour ainsi dire, comme les flots de la Mer ? Je répons 1°. , qu'on peut dire en deux manieres que l'on a l'Idée d'une chose, ou parce qu'on y peut penser & en former l'idée toutes les fois que l'on veut ; & en ce sens-là, il est vrai de dire qu'il faut que l'on ait l'Idée de cette chose avant que de se déterminer à y penser, c. d. il faut qu'on en puisse former l'Idée, avant que la Volonté se déterminer à reduire cette puissance en acte.

L'autre maniere selon laquelle on peut dire qu'on a l'idée de quelque chose, c'est lors que l'Esprit a non seulement la puissance de la former, mais encore qu'elle est actuellement présente à l'Esprit ; & en ce sens il n'est pas toujours vrai de dire qu'il faut que j'aie l'idée de la Chose à laquelle je veux penser, avant que j'en aye la volonté ; mais il suffit que dans le même tems précisément que la Volonté se determine, & qu'elle applique l'Entendement à penser à une telle chose, il en forme l'Idée. 2°. , je répons qu'encore que nos pensées se suivent les unes les autres, & que ce soit les objets extérieurs ou les premières pensées qui donnent occasion à la volonté de se déterminer & de former l'Idée des secondes, cela n'empêche pas qu'on ne doive dire que c'est elle qui en est la cause prochain-

ne & principale, ou bien il faudroit dire que ce sont les objets extérieurs qui produisent les Idées que nous avons d'eux, & non pas l'Esprit; parce que c'est leur présence qui lui donne occasion de penser à eux. Je répons 3<sup>o</sup>, que nos premières pensées ne nous obligent pas nécessairement à former les Idées des secondes, & nous sentons bien que c'est librement que nous y appliquons nôtre Esprit; Ce qui ne seroit pas, s'il n'avoit en lui qu'une faculté passive d'apercevoir, & qu'il n'eut pas aussi une puissance active de produire les Idées, & au moins celles des choses auxquelles il s'applique volontairement, & qui ne sont point au dessus de ses forces. Nous ne devons donc point douter qu'il ne se trouve dans l'Esprit une puissance active qui produit & forme les idées dont il s'aperçoit volontairement, & nous devons être certains que cette puissance est la Volonté, tant parce que nous donnons ce nom au Principe de toutes les opérations de l'esprit qui passent pour des actions, qu'à cause que les fonctions de la Volonté étant revêtues de quelque modification particulière par laquelle nous nous en apercevons aussi bien que des autres pensées de nôtre Esprit, nous ne pouvons douter qu'elle n'ait la force de produire des idées; parce que leur nature consiste en ce que ce sont des pensées de l'Esprit revêtues de quelque modification, & par conséquent nous avons lieu de croire que la volonté qui détermine l'Esprit à penser à quelque chose, est aussi bien la cause de l'idée de la chose à laquelle elle l'applique, que

de

de celle de ses propres fonctions; L'on n'aura pas de peine à se persuader cette verité, si l'on prend garde qu'il n'y a que les idées des Substances Spirituelles, de leurs proprietéz & de leurs operations qui puissent quelquefois venir dans l'Esprit par la simple determination de la volonté, parce qu'il n'y a qu'elles qui n'ayent aucun commerce avec le Corps, & à la production desquelles assez souvent il ne contribüé point.

Quoi que toutes nos pensées ou nos idées soient semblables en ce que ce sont des modes ou des différentes façons de penser, que l'on appelle pensées, quand on les regarde simplement comme des operations de l'Esprit, & des Idées, quand on considere qu'il n'y en a aucune qui ne nous represente & ne nous fasse apercevoir quelque chose; je trouve néanmoins qu'elles sont bien différentes, quand on les oppose les unes aux autres, ou selon la maniere de represente, ou selon les choses qu'elles representent, ou selon les facultez auxquelles elles servent, ou selon les causes qui les produisent, ou enfin selon le raport qu'elles ont avec nôtre Esprit. Quand on les considere selon la maniere dont elles nous representent les objets, les unes sont claires & distinctes, les autres obscures & confuses; Mr. Descartes appelle une *idée claire* celle qui est évidente & manifeste à un Esprit attentif, de même que nous disons voir clairement les objets, lors qu'étant presens, ils agissent assez fortement pour être aperçus, & que nos yeux sont disposez pour les regarder: & il appelle

distincte celle qui est tellement précise & différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paroît manifeste à celui qui la considère comme il faut. L'*Idee obscure* est opposée à la claire, & la *confuse* à la *distincte*. Or vous remarquerez ici qu'une *Idee* n'est pas plus distincte pour comprendre peu de choses, mais pour n'en comprendre aucune qui ne soit claire.

La seconde différence des *Idees*, qui se prend des choses qu'elles représentent, est la plus considérable, & celle qui a le plus grand nombre d'espèces; Car les unes nous font concevoir l'Être & la Substance en general, & nous montrent les propriétés qui appartiennent à tous les Êtres, & les autres nous font concevoir quelque substance particulière, comme celle de l'Étendue, ou du Corps, ou celle de la Pensée ou de l'Esprit. Les unes nous représentent des Êtres simples, les autres des Êtres composés; c'est pour cela que les unes sont dites des *Idees simples*, & les autres des *Idees composées*: Et ce que vous devez ici remarquer, c'est que les *Idees simples* sont toujours véritables, parce que la chose qu'elles nous font connoître existe, ou du moins peut exister dans la Nature, de la manière que nous la connoissons; parce qu'une *Idee simple* ne nous représentant jamais qu'un attribut essentiel, ne peut manquer d'être claire & distincte; parce que l'obscurité & la confusion qui se rencontre quelque fois dans les *Idees composées*, vient de ce que nous joignons ensemble des Notions & des propriétés

qui.

qui sont incompatibles. Vous remarquerez encore que pour connoître si une Idée est simple ou composée, il faut prendre garde si l'on ne peut point apercevoir les propriétés qu'elle renferme les unes sans les autres; car lors que cela arrive, c'est une marque infail-  
lible qu'elle est composée: ainsi l'Idée de Homme qui comprend la pensée & l'étendue, est l'Idée d'un Etre composé; car je puis apercevoir réciproquement l'une de ces propriétés sans l'autre, & par conséquent elles peuvent être mises séparément.

Il y a encore quelques unes de nos Idées qui nous représentent seulement les divers actes de l'entendement ou de la volonté; & les autres nous font de plus concevoir quelque objet extérieur; enfin il y en a une qui nous représente un Etre nécessaire, que nous appelons Dieu; les autres des Etres qui existent bien actuellement, mais non pas nécessairement, & les autres des choses purement possibles. Surquoi il y a encore deux choses à remarquer, 1°. que toutes les Idées que nous avons des choses enferment la Notion de l'existence actuelle ou possible. mais qu'il n'y a que l'Idée de Dieu dans laquelle l'existence nécessaire soit comprise. 2°. que bien qu'il n'y ait point d'Idée qui contienne tant d'attributs que celle de Dieu, néanmoins parce qu'elle les comprend d'une manière qui les rend tous incomparables & identifiés, l'on peut assurer qu'il n'y en a point de plus simple qu'elle.

La troisième opposition des Idées se tire des facultés auxquelles elles servent: car les unes  
apart.

appartiennent aux sens, les autres à l'imagination, & les autres enfin à l'entendement pur.

La quatrième se tire des causes qui contribuent à leur production ; car les unes viennent simplement de l'Esprit, & bien que les autres en procedent aussi, néanmoins c'est à l'occasion de son Corps qu'il les produit.

Enfin, avant que de finir ce Chapitre il faut que je dise un mot de cette celebre question, sçavoir, si les Idées de l'Esprit sont nées avec lui, ou si elles sont acquises ; je répons qu'elles sont l'un & l'autre ; Elles sont nées avec lui, non seulement parce qu'il ne les a jamais reçues des sens ; mais encore parce qu'il est créé avec la faculté de penser & de les former, laquelle en est la cause immédiate & principale : de même que l'on dit que la goutte ou la gravelle sont naturelles à certaines familles, quand les personnes qui y naissent apportent les dispositions prochaines à ces maladies. Mais ces Idées sont acquises, & non pas naturelles, si par ce mot de naturelles on entend qu'elles soient dans la substance de l'Ame comme dans un réservoir, à la manière qu'on dispose des tableaux dans une galerie, pour les considérer quand on veut ; Car il n'y a aucune d'elles en particulier qui doive par sa nature être actuellement présente à notre Esprit, qui étant une Substance qui pense, ne peut rien avoir actuellement de présent dont il n'ait connoissance. C'est pourquoi elles ne sont contenues dans l'Esprit qu'en puissance & non pas en acte, à peu près à la manière que les figures sont contenues dans un morceau

de cire ; en quoi il y a cette difference à remarquer , que dans la cire cette puissance est seulement passive , au lieu que dans l'Esprit elle est aussi active.

Je conclus donc avec Mr. Descartes , que l'Esprit n'a besoin d'aucunes Idées naturelles qui soient différentes de la faculté qu'il a de penser ; Ce qui me semble si clair , que j'avoüe ingénument que je ne vois pas quelle raison M. le Roi peut avoir eu de contredire cette proposition : car vous devez remarquer , que lors que Mr. Descartes a dit que quelques-unes des Idées de l'Esprit étoient nées avec lui , ce n'a pas été son dessein d'avancer que l'Esprit eût besoin d'aucunes Idées qui fussent différentes de sa faculté de penser ; mais ç'a été seulement pour distinguer les Idées qui sont les plus familières & les plus naturelles à l'Esprit , d'avec celles qui ont plus de commerce avec les sens. Il semble que Porphyre ait été dans le même sentiment que Mr. Descartes , lors qu'il a ainsi défini la mémoire , *Memoria non est imaginum Custos, sed facultas quæ ex rebus mente conceptis propositum denuo promere potest.* Car en effet , quoi que ces Idées soient les tableaux de tout ce que nous concevons , il ne faut pas se persuader que l'Esprit en apporte aucuns en naissant , ni qu'il reserve ceux qu'il a une fois formez ; Au contraire les premiers s'évanoüissent lors que les seconds sont produits , de même que les figures qu'on donne à un morceau de cire détruisent celles qu'il avoit déjà ; Et s'il reste quelque chose des premières Idées , c'est seulement

lement qu'elles acquierent une plus grande familiarité avec l'Esprit, ce qui fait qu'il les reproduit & les conçoit mieux la seconde fois que la première.

## C H A P. XI.

### *De la Volonté.*

**N**OUS n'avons pas seulement la faculté d'apercevoir, qui est une faculté passive; mais nous en avons encore une autre active que nous apellons la faculté de vouloir, c'est à dire de choisir ou de nous déterminer de nous mêmes à tout ce à quoi nous nous déterminons, que nous nommons *Volonté* ou libre Arbitre: Pour bien connoître cette faculté active nous devons 1°. considérer quelle est sa nature. & en quoi elle consiste; 2°. nous prouverons que nous avons en nous une telle puissance; Et enfin, qu'elle ne laisse pas d'être libre quoi qu'elle dépende de Dieu.

L'essence de cette faculté consiste 1°. en ce qu'elle est le principe actif de toutes les actions de l'Esprit, qui de lui même & par lui même, sur ce que l'entendement aperçoit, choisit, & se détermine ou demeure suspendu quand la chose n'est pas encore assez clairement aperçue. 2°. elle consiste en ce qu'elle est telle, que dans le même tems précisément que l'Entendement lui propose le vrai ou le mal, distinctement & sans obscurité, elle se détermine infailliblement à embrasser l'un & à fuir l'autre; Mais lors que la vérité ou la fausseté,



té, le bien ou le mal, ne lui est proposé qu'obscurément & confusement, & que l'Esprit s'aperçoit de cette obscurité, cette faculté ne lui permet pas de se déterminer, mais elle le tient suspendu autant de tems que demeure cette obscurité. 3°. la nature de cette faculté consiste en ce qu'elle est tellement libre, qu'il y auroit de la contradiction à dire qu'aucun agent extérieur pût tellement violenter sa liberté, qu'il lui pût faire vouloir quelque chose malgré elle. La source de cette liberté vient premièrement de ce que c'est l'Esprit qui se détermine de lui-même; Et secondement, de ce que quoi qu'il suive & embrasse infailliblement le bien qu'il connoit clairement, toutefois par le moyen de cette faculté, c'est toujours librement qu'il le fait, & il pourroit, absolument parlant, ne le point faire, comme nous le dirons tantôt, » Nous apellons » donc volonté dans tout ce Traité, cette Puif- » sance d'agir & de choisir, par laquelle l'Es- » prit se détermine librement à faire ou à ne » pas faire une telle chose, à affirmer ou nier; » & en un mot, cette force qu'il a de pro- » duire de lui-même, & sans y être forcé, tou- » tes les actions & toutes les pensées qui mar- » quent quelque choix & quelque discerne- » ment. Ceux qui font consister l'essence de la liberté dans l'indifférence, ont pris ce terme dans un sens bien éloigné de celui que lui donne Mr. Descartes dans sa 4<sup>me</sup>. Meditation, où il le prend pour cet Etat de l'Ame dans lequel l'Esprit ne voyant rien de clair & de distinct dans son objet, n'a pas plus d'inclina-  
tion

tion à le fuir qu'à l'embrasser. C'est de cette maniere qu'il faut entendre ces paroles, *Neque enim necesse est in utramque partem ferri posse ut sim liber*, c'est à dire, il n'est pas necessaire que je me sente plus de panchant d'un côté que d'un autre pour être libre. Car dit-il ensuite, *Contra, quo magis in unam partem propendeo, sive quia rationem veri & boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intimam cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent, & corroborant, indifferentia autem illa quam experior, quum nulla esse ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam testatur, nam si semper quid verum & bonum sit clarè viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita quamvis planè liber nunquam tamen indifferens esse possem: C'est à dire, Au contraire, plus je panche vers un côté, soit que je connoisse évidemment que le bien & le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'interieur de ma pensée, & plus librement j'en fais choix & je l'embrasse; ainsi la grace Divine & la connoissance naturelle, bien loin de diminuer la liberté, l'augmentent plutôt, & la fortifient. De sorte que cette indifference que je sens lors que je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est*

le plus bas degré de la liberté, & fait plutôt paroître un défaut dans la connoissance, qu'une perfection dans la volonté: Car si je vois toujours clairement ce qui est vrai & ce qui est bon, je ne serois jamais en peine de deliberer quel jugement & quel choix je devrois faire, & ainsi je serois entierement libre, sans jamais être indifferant. C'est donc seulement lors que l'indifference est prise pour cet état neutre de l'Ame, dans lequel elle se trouve quand elle ne sçait à quoi se déterminer, que Mr. Descartes a avancé que la liberté ne consistoit pas dans l'indifference: En quoi certainement il a bien eu raison; car qui peut nier qu'il n'y ait rien que nous fassions si volontiers & si librement que les choses où nous ne veions pas la moindre raison de hesiter ou de douter? D'un autre côté il n'a pas nié que ce ne fut dans l'indifference que la liberté se rencontre, lors que ce terme est pris, comme il l'est ordinairement dans l'Ecole, pour le pouvoir que nous avons de faire ou de ne pas faire une même chose, & afin que vous n'en doutiez pas, voici comment il a lui-même expliqué sa pensée dans la 112. Let. du 1<sup>er</sup>. Vol. Pour le libre Arbitre, je suis entierement d'acord avec le R. P., & pour expliquer encore plus nettement mon opinion je desire premierement que l'on remarque que l'indifference me semble signifier proprement cet état, dans lequel la Volonté se trouve, lors qu'elle n'est point portée par la connoissance de ce qui est vrai, ou de ce qui est bon à suivre un parti plutôt

20tôt que l'autre ; Et c'est en ce sens que je  
 20l'ai prise, quand j'ai dit que le plus bas dé-  
 20gré de la liberté consistoit à se pouvoir dé-  
 20terminer aux choses auxquelles nous sommes  
 20tout à fait indifferens. Mais peut être que  
 20par ce mot d'indiffetence , il y en a d'autres  
 20qui entendent cette faculté positive que nous  
 20avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre  
 20de deux contraires, c. d. à rechercher ou  
 20à fuir, à affirmer ou à nier une même cho-  
 20se : Surquoi j'ai à dire que je n'ai jamais nié  
 20que cette faculté positive ne se trouvat pas  
 20dans la Volonté ; j'estime au contrai-  
 20re qu'elle s'y rencontre, non seulement  
 20toutes les fois qu'elle se determine à ces sor-  
 20tes d'actions, où elles n'est point emportée  
 20par le poids d'aucune raison vers un côté  
 20plûtôt que vers un autre ; mais même qu'el-  
 20le se trouve mêlée dans toutes ses autres  
 20actions ; en sorte qu'elle ne se determine ja-  
 20mais qu'elle ne la mette en usage ; jusques  
 20là même que lors qu'une raison fort éviden-  
 20te nous porte à une chose, quoi que mora-  
 20lement parlant il soit difficile que nous puis-  
 20sions faire le contraire, néanmoins absolu-  
 20ment parlant, nous le pouvons, car il nous  
 20est toujours libre de nous empêcher de re-  
 20chercher le bien qui nous est clairement  
 20connu, ou d'admettre une vérité qui paroît  
 20évidente, pourveu seulement que nous pen-  
 20sions que c'est un bien de témoigner par là  
 20la liberté de nôtre franc Arbitre. De plus  
 20il faut remarquer que la liberté peut être  
 20considérée dans les actions de la Volonté,

ou avant qu'elles soient exercées, ou au moment même qu'on les exerce. Or il est certain qu'étant considérée dans les actions de la Volonté avant qu'elles soient exercées, elle emporte avec soi l'indifférence prise au second sens comme je viens de l'expliquer, & non point dans le premier; c. d. qu'avant que nôtre volonté soit déterminée, elle est toujours libre, & a la puissance de choisir l'un ou l'autre de deux contraires; mais elle n'est pas toujours indifférente, prenant ce mot dans le premier sens; au contraire nous ne délibérons jamais que pour sortir de cet état où nous ne sçavons quel parti prendre, ou pour nous empêcher d'y tomber. Et bien qu'en opposant nôtre propre jugement au commandement des autres, nous ayons coutume de dire que nous sommes plus libres à faire les choses qu'on ne nous prescrit pas, & où il nous est permis de suivre nôtre propre penchant, qu'à faire celles qui nous sont commandées ou défendues, cependant en opposant nos jugemens ou nos connoissances les unes aux autres, nous ne pouvons pas dire de même que nous soions plus libres à faire les choses qui ne nous semblent ni bonnes ni mauvaises, ou dans lesquelles nous voyons autant de mal que de bien, qu'à faire celles où nous voyons beaucoup plus de bien que de mal: Car la grandeur de la liberté consiste, ou dans la grande facilité que l'on a à se déterminer, ou dans le grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre

le plus mauvais parti, encore que nous connoissions le meilleur. Or si nous embrassons les choses que nôtre raison nous persuade être bonnes, nous nous déterminons alors avec beaucoup de facilité; que si nous faisons le contraire, nous faisons alors un plus grand usage de cette puissance positive; & ainsi nous pouvons toujours agir avec plus de liberté à l'égard des choses où nous voions plus de bien que de mal, que sur celles que nous apellons indifferentes. Et en ce sens là aussi, il est vrai de dire, que nous faisons beaucoup moins librement les choses qui nous sont commandées, & auxquelles sans cela nous ne nous porterions jamais de nous mêmes, que nous ne faisons celles qui ne nous sont point commandées; parce que le jugement qui nous fait croire que ces choses-là sont difficiles, s'oppose à celui qui nous dit qu'il est bon de faire ce qui nous est commandé; & plus ces deux jugemens, nous meuvent également, plus ils mettent en nous de cette indifférence prise dans le sens que j'ai d'abord expliqué, c. d. qui met la volonté dans un état à ne sçavoir à quoi se-determiner. Que si on considère après cela la liberté dans les actions de la Volonté au moment même qu'elles sont exercées; alors elle ne contient aucune indifférence en quelque sens qu'on la veuille prendre; parce que ce qui se fait, ne peut pas ne se point faire, dans le tems même qu'il se fait; mais elle consiste seulement dans la facilité qu'on a d'operer & à mesure

mesure qu'elle croit la liberté augmente;  
Et alors, faire librement une chose, ou la  
faire volontiers, ou la faire volontairement,  
ne sont qu'une même chose; & c'est en ce  
sens que j'ai écrit, que je me portois d'au-  
tant plus librement à une chose, que je m'y  
sentois poussé par plus de raisons; parce  
qu'il est certain que nôtre Volonté se meut  
alors plus facilement, & avec plus d'impe-  
tuosité.

Il y a encore un autre endroit dans la 115.  
Let. du 1<sup>er</sup>. Vol. où il repète presque les  
mêmes choses, mais parce qu'il me semble  
qu'il s'y est mieux expliqué, je crois qu'il est  
à propos de l'ajouter ici; Et l'on ne doit pas  
trouver mauvais si je rapporte ainsi plusieurs  
passages de Mr. Descartes, puis que je ne  
pretens debiter ici que ses pensées, & donner  
seulement un supplement de ce qu'il auroit  
dit de la nature de l'Esprit, à la fin du Trai-  
té de l'Homme, si la mort ne l'eut empêché  
de l'achever.

Je vous prie de remarquer, dit-il, que  
je n'ai point dit que l'Homme ne fut indif-  
ferent que là où il manque de connoissance,  
mais qu'il étoit d'autant plus indifferant  
qu'il connoit moins les raisons qui le portent  
à choisir un parti plutôt que l'autre: ce qui  
ne peut, ce me semble, être nié de per-  
sonne; & je suis d'accord avec vous en ce que  
vous dites qu'on peut suspendre son juge-  
ment; Mais j'ai tâché d'expliquer le moien  
par lequel on le peut suspendre: Car il  
est, ce me semble, certain que *ex magna luce*

*in intellectu sequitur magna propensio in voluntate* ; En sorte que voiant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très-mal aisé, & même comme je croi impossible, pendant qu'on demeure dans cette pensée, d'arrêter le cours de nôtre desir. Mais parce que la Nature de l'Ame est de n'être presque qu'un moment attentive à une même chose, dès que nôtre attention se detourne des raisons qui nous font connoître que cette chose nous est propre, & que nous nous souvenons seulement qu'elle nous a paru desiderable, nous pouvons représenter à nôtre Esprit quelque'autre raison qui nous en fasse douter, & ainsi suspendre nôtre jugement, & même en former un contraire. Ainsi puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifference precisement, c. d. dans une certaine neutralité, mais dans une puissance réelle & positive de s'y déterminer, il n'y a de difference entre nos opinions que dans les mots ; Car j'avoüe que cette puissance est dans la volonté ; mais parce que je ne vois point qu'elle soit autre, lors qu'elle est accompagnée d'indifference, que vous avoüez être une imperfection, que quand elle n'en est point accompagnée, & qu'il n'y a rien dans l'entendement que de la lumiere, comme dans celui des bien-heureux, qui sont confirmez en grace, je nomme generalement libre tout ce qui est volontaire ; & vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer qui est accompagnée d'indifference ;

Mais



\* Mais je ne desire rien tant touchant les mots  
que de suivre l'usage & l'exemple. Il dit  
encore un peu plus bas : Je vous avoie  
que par tout où il y a occasion de pecher  
il y a de l'indifference ; Et je ne croi point  
que pour mal faire il soit besoin de voir  
clairement que ce que nous faisons est mau-  
vais, il suffit de le voir confusement, ou  
seulement de se souvenir qu'on a jugé autre-  
fois que cela l'étoit, sans le voir en aucune  
façon, c. d. sans faire attention aux rai-  
sons qui le prouvent : car si nous le voions  
clairement, il nous seroit moralement par-  
lant impossible de pecher, pendant le tems  
que nous le verrions de cette sorte. C'est  
pourquoi l'on dit que *omnis peccans est igno-  
rans*. Et on ne laisse pas de meriter, quoi  
que voiant très-clairement ce qu'il faut faire  
on le fasse infailliblement, & sans aucu-  
ne indifference, comme a fait J E S U S-  
C H R I S T en cette vie : car l'Homme  
pouvant n'avoir pas toujours une parfaite  
attention aux choses qu'il doit faire, c'est  
une bonne action que de l'avoir, & de faire  
par son moien que nôtre volonté suive tel-  
lement la lumiere de nôtre entendement,  
qu'elle ne soit point du tout indifferente. Au  
reste, je n'ai point écrit que la grace em-  
pechât entierement l'Indifference ; mais seu-  
lement qu'elle nous fait plus pancher vers  
un côté que vers l'autre, & ainsi qu'elle la  
diminuë, quoi qu'elle ne diminuë pas la li-  
berté ; D'où il suit ce me semble que cette  
liberté ne consiste pas dans l'indifference.

Vous pouvez voir par ces passages, que suivant la pensée de Mr. Descartes la volonté & la liberté, *Tantum in eo consistit*, comme il dit dans la 4<sup>me</sup>. Meditation, *quod idem facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi, vel fugere) possimus; Vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur, affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut à nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus: c. d. la volonté ou la liberté du franc Arbitre, consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose, ou ne la pas faire; p. ex. affirmer ou nier, rechercher ou fuir; ou plutôt elle consiste seulement en ce que pour affirmer ou nier, rechercher ou fuir les choses que l'Entendement nous propose, nous agissons de telle sorte, que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne; & ainsi quand il dit que la liberté ne consiste pas dans l'indifférence, c'est qu'il prend ce nom pour cet état dans lequel l'Esprit ne voit point de raisons qui le portent plus d'un côté que d'un autre, & non pas comme on fait dans l'Ecole pour cette puissance positive que nous avons d'agir ou de n'agir pas, qu'il reconnoit que la Volonté met en usage dans toutes ses actions. Vous pouvez voir aussi qu'il dit que lors que l'Entendement est attentif à contempler la bonté ou la vérité d'une chose qui lui paroît si clairement & si distinctement qu'il ne reste dans l'Esprit aucune raison d'en douter; La Volonté s'attache d'elle même,*

& se joint infailliblement à cette vérité ou à cette bonté ; ce qui est très-vrai & conforme à cette maxime de la Morale , que *Voluntas non potest amplecti malum quâ malum*, c. d. que la Volonté ne peut embrasser un mal en qualité de mal , & qu'elle reconnoit clairement être tel à son égard ; Elle doit donc s'attacher infailliblement au bien qu'elle reconnoit pour tel sans qu'il lui reste aucun lieu de hesiter. C'est en ce sens que Mr. Descartes a dit qu'il suffisoit de bien juger pour bien faire ; Car si l'Entendement ne représentoit jamais rien à l'Esprit qui ne fut si clair, & si évident qu'il n'en pût douter, la Volonté ne pourroit jamais manquer dans le choix qu'elle fait ; Mais parce que pendant que nôtre Esprit est uni au Corps, il ne peut être longtems attentif à la même chose , & que l'Entendement n'a pas souvent des connoissances claires & distinctes du bien & du mal , & sans aucun mélange d'obscurité & de confusion , & que quand même il en auroit, la Volonté l'en peut détourner, & l'obliger à considérer l'exercice de sa liberté comme le plus grand de tous ses biens ; quoi qu'elle s'attache infailliblement au bien reconnu pour tel ; elle retient pourtant toujours , absolument parlant , la puissance de lui refuser son consentement, de suspendre son jugement, ou d'en former un contraire au precedent, & de dire avec Medée, *Video meliora ; proboque, deteriora sequor*, ce qui n'arrive pourtant presque jamais.

Pour concevoir en tout ceci comment nô-

tré Volonté se meut, remarquez 1°. que lors que l'Esprit a quelque Idée, la première chose qu'il fait, c'est de s'y joindre par sa Volonté, si cette perception est claire & distincte, c'est à dire, d'y acquiescer & d'y consentir; mais s'il y reconnoit quelque obscurité, ne pouvant pas y acquiescer pendant ce tems-là il refuse son consentement, & cela s'appelle juger, ce qui n'est autre chose que donner ou refuser son consentement aux choses que l'Entendement aperçoit. Or comme la vérité consiste dans un point indivisible, parce qu'une chose est, ou n'est pas, & qu'il n'y a point en cela de milieu; la Volonté ne peut pas suspendre son jugement ou refuser son consentement, entre deux propositions contraires ou contradictoires, dont l'une paroît plus claire, autrement qu'en détournant l'entendement, & en l'empêchant d'y être attentif. Après cette première action de l'Esprit, si cette Idée contient quelque perfection qui lui soit propre, alors la Volonté n'acquiesce pas seulement à cette perception; mais elle s'achemine de plus vers elle, & se joint à son objet par ses desirs, ses amours & ses autres mouvemens; & si cette Idée au contraire lui représente quelque imperfection qui lui puisse nuire & l'offenser, alors l'Esprit par sa Volonté se separe de cet objet autant qu'il peut par des mouvemens oposés aux premiers, & n'a pour lui que de la haine & de l'aversion; Mais si on lui propose deux objets, la Volonté se porte infailliblement à celui qui paroît le meilleur à l'Entendement,

pour.

pourvû qu'il soit aperçû clairement, & sans qu'il reste aucun lieu de hesiter, pendant que l'Esprit est attentif à le contempler; Car si tôt que son attention se perd, la Volonté peut suspendre ou changer son premier mouvement.

Observez, 2<sup>o</sup>. qu'encore que la volonté & la liberté ne soient réellement que la même chose, néanmoins elles sont en quelque façon différentes: Car par la volonté nous entendons principalement τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ αὐτοκίνητον τὸ ἐνδοιον ἢ αὐτέξοδοιον, c. d. ce principe par lequel l'Esprit se determine de lui même, & fait tous les mouvemens & toutes les actions que nous sentons venir de nous mêmes; & par la Liberté nous entendons τὸ ἀρετινόν, ἢ προαρετινόν, c. d. ce même principe entant qu'il a le pouvoir de choisir. C'est par l'une & l'autre que nous portons principalement l'Image de Dieu; Car toutes nos autres facultez, l'entendement, la memoire & l'imagination, sont extrêmement bornées, & nous formons fort aisément l'Idée d'autres facultez semblables, mais plus amples, & même infinies, que nous reconnoissons sans difficulté ne pouvoir convenir qu'à Dieu; Mais pour nôtre volonté, si nous la regardons formellement en elle même, entant que c'est cette puissance par laquelle nous nous portons de nous mêmes à faire librement une chose ou à ne la pas faire, nous l'experimentons en nous si grande, que nous n'en concevons point d'autre qui soit plus ample & plus étendue, & ainsi

il me semble que nous ne possédons point de faculté qui nous approche davantage de Dieu, & nous en fasse avoir la ressemblance. Ce n'est pas que la volonté divine, à la regarder d'un autre côté, ne soit infiniment plus parfaite que la nôtre, parce qu'elle est accompagnée d'une puissance & d'une connoissance infinie, & qu'elle s'étend à bien plus d'objets, outre que nôtre volonté presupposant l'action de l'entendement pour agir, a coutume de pancher du côté qu'elle aperçoit quelque clarté, & quelque bonté, & ainsi n'est jamais indifférente, à proprement parler, que là où elle manque de connoissance; Mais celle de Dieu est souverainement indifférente, parce qu'en Dieu connoître & vouloir ne sont qu'une même chose, dont l'une ne presuppose pas l'autre, & que de plus il ne veut pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais qu'elles sont bonnes parce qu'il les veut; Car étant le premier de tous les Etres duquel toutes choses dépendent, aussi bien dans leur essence que dans leur existence; comme de leur cause principale & en quelque façon totale, qui fait qu'elles sont & ce qu'elles sont, elles ne sont bonnes & vraies, que parce qu'il les a ainsi vouluës, entendues, & produites. S'il y a quelque difficulté à comprendre cette vérité, la connoissance que nous avons que nôtre entendement est d'une fort petite étendue; & que la grandeur de Dieu est infinie, la doit adoucir; principalement si nous prenons garde que l'Idée que nous avons de cet Etre supreme nous enseigne qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple & toute pure.

pure, ce que ces mots de Saint Augustin expriment fort bien, *quia vides, ea sunt*; parce qu'en Dieu *videre* & *velle* ne sont qu'une même chose; D'où il s'ensuit, comme nous venons de le dire, que sa volonté a dû être souverainement indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais; puis qu'elle ne suppose aucune connoissance de vérité ou de bonté dans l'entendement Divin qui la puisse faire pencher avant qu'elle agisse, mais qu'au contraire, parce que Dieu s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cela, comme il est dit dans la Genèse, elles sont très-bonnes, c. d. que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a voulu faire telles. Mais revenons à nous, pour examiner si nôtre Esprit possède véritablement le pouvoir de se déterminer librement de lui-même.

Est-il possible qu'il y ait des Hommes assez insensibles pour en douter? Et si le témoignage de leur conscience n'est pas suffisant, quelle autre preuve peut-on apporter pour les convaincre? Il faut sans doute qu'il n'ayent jamais fait réflexion sur aucunes de leurs actions. Pour les obliger à en faire quelque-une, je voudrois bien leur demander s'ils ne se sont jamais repentis de quoi que ce soit? Je ne pense pas qu'ils l'osent dire; Or s'ils se sont repentis, c'est sans doute de n'avoir pas fait ce qu'ils ont pû & dû faire, ou d'avoir fait le contraire de ce qu'ils devoient & pouvoient: car on ne sçauroit se repentir d'autre chose; Ils doivent donc reconnoître qu'ils ont eu le pouvoir de

faire autre chose que ce qu'ils ont fait, & ainsi qu'ils ont le pouvoir de choisir, qui est ce que nous apellons la Volonté ou la Liberté. Je ne sçache que deux raisons qui puissent leur donner lieu d'en douter, l'une est, qu'ils ne voient pas comment la Volonté suit infailliblement le Bien qui lui est clairement représenté; & qu'elle puisse néanmoins ne le pas suivre si elle veut; Cette difficulté n'est pas bien grande, & s'ils prenoient bien garde à mille choses qui arrivent tous les jours, ils n'y en trouveroient point du tout; N'est-il pas vrai qu'un Homme transi de froid, qui voit près de lui un grand feu, ne manquera pas de s'en aprocher s'il le peut, quoi qu'absolument parlant, il pourroit ne le pas faire? L'infailibilité de l'action ne détruit donc pas la puissance d'en faire une contraire.

Les Sceptiques, qui doutoient de tout, semblent pourtant n'avoir pas révoqué en doute ce pouvoir absolu de la Volonté, puis qu'ils ont voulu qu'on le mit en usage, en ne choisissant pas ce qui paroît le meilleur; & en ne laissant pas de douter & de suspendre son jugement sur une proposition qui paroît claire. Pourriez-vous penser que Sextus Empiricus eut prescrit une semblable chose à ses Disciples, s'il n'avoit ressenti en lui-même qu'il pouvoit suspendre son jugement, lors même que la chose qu'on lui proposoit étoit si claire & si évidente, qu'il ne voioit pas comment la pouvoir résoudre: „Lors que quelqu'un, c'est ainsi qu'il s'explique dans la 8<sup>me</sup>. Pag. de son Ouvrage dont je ne fais que traduire les paroles,



nous apporte une raison que nous ne pouvons  
 détruire, nous lui disons qu'avant la naissan-  
 ce de celui qui a introduit la Secte à laquelle  
 il s'est adonné; la raison que cette Secte  
 lui fournit ne paroïssoit pas bonne, & toute-  
 fois cette raison ne laissoit pas d'être dans la  
 Nature, quoi qu'elle ne fut pas connue, de  
 même il se peut faire que la raison qui peut  
 détruire celle qu'il apporte, se rencontre dans  
 la Nature, bien qu'elle ne soit pas encore con-  
 nue; Et par consequent, il ne faut pas ceder  
 à la raison qu'il allegue, quelque forte qu'elle  
 paroisse à present.

Y a-t-il rien de plus ridicule que ce que dit  
 ici Sextus Empiricus? Et ne diroit-on pas que  
 c'est quelque Rabin qui attend qu'Elie ou le  
 Messie tombe des Nuës pour lui éclaircir les  
 difficultez de la Bible & du Talmud? Quoi  
 qu'il en soit, un exemple de cette nature doit  
 empêcher tout Homme sensé de ravoquer en  
 doute, s'il a le pouvoir & la force de donner  
 ou de refuser son consentement.

Mais ce n'est pas ici la plus grande difficulté  
 qu'aportent ceux qui doutent de leur liberté,  
 ils tirent leur plus forte objection de la consi-  
 deration de la grandeur de la toute-Puissance  
& de la Prescience de Dieu, de laquelle tous  
 les Etres libres & nécessaires dépendent, &  
 de la difficulté qu'il y a de concevoir comment  
 nôtre Volonté en peut dépendre, & demeurer  
 néanmoins libre. Mr. Descartes a si bien traité  
 cette question que je ne sçauois la résoudre ni  
 l'expliquer mieux, qu'en raportant ce qu'il en  
 dit en divers endroits de ses ouyrages. Dans

une des Lettres qu'il écrit à la Princesse Elizabeth, qui est la 8<sup>me</sup>. du premier Volume ; il dit,

Que toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, & qu'il est la cause première & immuable de tous les effets qui ne dépendent point de la liberté des Hommes, prouvent ce me semble de même qu'il est aussi la cause de toutes les actions qui en dépendent. Car on ne sçauroit démontrer qu'il existe, qu'en le considérant comme un Estre souverainement parfait ; Et il ne seroit pas souverainement parfait, s'il pouvoit arriver quelque chose dans le monde qui ne vint pas entièrement de lui. Il est vrai qu'il n'y a que la foy qui nous enseigne ce que c'est que la grace par laquelle Dieu nous élève à une beatitude surnaturelle ; Mais la seule Philosophie suffit pour connoître qu'il ne sçauroit entrer la moindre pensée dans l'Esprit d'un Homme, que Dieu ne veuille, & n'ait voulu de toute Eternité qu'elle y entrât. La distinction de l'Ecole entre les causes universelles & particulieres n'a point ici de lieu ; car ce qui fait que le Soleil, p. ex. étant la cause universelle de toutes les Fleurs, n'est pas cause pour cela que les Tulipes different des Roses, c'est que leur production dépend aussi de quelques autres causes particulieres, qui ne lui sont point subordonnées ; Mais Dieu est tellement la Cause universelle de tout, qu'il en est en même tems la Cause totale, & ainsi rien ne peut arriver sans sa Volonté. J'ajouterai à ce que dit Mr. Descartes, que bien que  
toutes.

toutes choses dépendent de Dieu, comme il le dit, c'est toutefois différemment; car dans la production des effets auxquels nôtre Volonté, ni celle d'aucun autre Agent libre ne contribüë rien, on peut dire qu'il a seulement eu égard à la sienne propre, par laquelle il s'est absolument déterminé de les produire d'une telle manière dans un tel tems; mais pour les effets auxquels nôtre Volonté contribüë, il n'a pas seulement considéré la sienne, mais il a aussi renfermé le consentement de la nôtre dans son decret, & ce n'est qu'après avoir prévu de quelle manière elle se détermineroit dans une telle circonstance, qu'en conséquence il a voulu absolument que tels effets arrivassent. Il y a un autre passage presque semblable dans la Lettre suivante du même Volume. » Pour ce qui est de la Liberté, dit-il, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous mêmes, nous ne pouvons nous empêcher de la regarder comme indépendante; mais lors que nous pensons à la Puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons pas ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, & par conséquent que nôtre liberté n'en est pas indépendante; car il implique contradiction de dire, que Dieu ait créé des Hommes de telle nature que les actions de leur Volonté ne dépendent point de la sienne, parce que c'est de même que si on disoit que la Puissance est en même tems Finie & Infinie; Finie puis qu'il y a quelque chose qui n'en dépend point, & Infinie puis qu'il a pû créer cette chose indépendante. Mais

comme la connoissance de l'existence de Dieu  
 ne doit pas nous empêcher d'être assurez  
 de nôtre liberté, parce que nous l'experi-  
 mentons & que nous le sentons en nous-mêmes,  
 ainsi l'existence de nôtre liberté ne nous  
 doit pas faire douter de celle de Dieu; car  
 l'indépendance que nous sentons en nous, &  
 qui suffit pour rendre nos actions louïables ou  
 blamables, n'est pas incompatible avec une  
 dépendance qui est d'une autre nature, & selon  
 laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu.

Il me semble qu'il a encore expliqué cette  
 question plus clairement dans la premiere par-  
 tie de ses Principes, article 39<sup>me</sup>. à peu près  
 en ces termes: Il est si évident que  
 nous avons une Volonté libre, qui peut  
 donner son contentement, ou ne le pas don-  
 ner quand bon lui semble, que cela peut  
 être compté pour une de nos plus communes  
 Notions; Nous en avons eu au commence-  
 ment une preuve bien claire; car au même  
 tems que nous doutions de tout, & que nous  
 suposions même que celui qui nous a créé  
 employoit son pouvoir à nous tromper en  
 toute façon, nous apercevions en nous une  
 liberté si grande, que nous pouvions nous  
 empêcher de croire ce que nous ne connois-  
 sions pas encore parfaitement bien. Or ce que  
 nous apercevions distinctement pendant une  
 suspension de jugement si generale, & dont  
 nous ne pouvions douter, est aussi certain  
 qu'aucune autre chose que nous puissions ja-  
 mais connoitre. Et deux articles plus bas,  
 pour répondre à la difficulté que l'on peut a-  
 voir:

voir à accorder la liberté de nôtre Volonté avec l'ordre de la Providence eternelle de Dieu, il ajoute ces mots. " Nous n'aurons point du tout de peine à la résoudre, si nous remarquons que nôtre pensée est finie, & que la Science & la Toute puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute Eternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi il l'a voulu, est infinie; ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connoître clairement & distinctement que cette Puissance & que cette Science sont en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement leur étendue, que nous puissions sçavoir comment elles laissent les actions des Hommes entierement libres & indeterminées. Toutefois la Puissance & la Science de Dieu ne nous doivent pas empêcher de croire que nous avons une Volonté libre: car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons interieurement, & de ce que nous sçavons par experience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous sçavons être incomprehensible de sa nature. M. Descartes aporte un exemple fort propre pour bien faire entendre cette matiere; Il est couché dans la 10<sup>me</sup>. Lét. du 1<sup>er</sup>. Vol. adressée à la Princesse Elisabeth, où il parle ainsi. " Si un Roi qui a deffendu les Duels, & qui fait très-assûrement que deux Gentils-Hommes de son Royaume, qui demeurent en diferentes Villes sont en querelle, & tellement animez l'un contre l'autre que rien

ne ſçauroit les empêcher de ſe battre, ſ'ils ſe  
rencontrent; ſi, diſ-je, ce Roi donne à l'un  
d'eux quelque Commiſſion pour aller en un  
certain jour vers la Ville où eſt l'autre, &  
qu'il donne auſſi Commiſſion à cet autre,  
pour aller au même jour vers le lieu où eſt  
le premier, il ſçait bien aſſeurement qu'ils  
ne manqueront pas de ſe rencontrer, & de ſe  
battre, & ainſi de contrevenir à ſa deſſence;  
mais il ne les y contraint pas pour cela &  
ſa connoiſſance, & même la volonté qu'il  
a eüe de les y déterminer en cette façon,  
n'empêche pas que ce ne ſoit auſſi volontai-  
rement, & auſſi librement qu'ils ſe batenſent lors  
qu'ils viennent à ſe rencontrer, comme ils  
auroient fait ſi ç'avoit été par quelque au-  
tre occaſion qu'ils ſe fuſſent rencontrez, &  
ils peuvent auſſi juſtement être punis, parce  
qu'ils ont contrevenu à ſa deſſence. Or ce  
qu'un Roi peut touchant quelques actions  
libres de ſes Sujets, Dieu qui a une Pré-  
ſcience & une Puiffance Infinie, le fait in-  
failliblement touchant toutes celles des Hom-  
mes; Et avant qu'il nous ait envoyez en ce  
monde, il a ſçu exactement quelles ſeroient  
toutes les inclinations de nôtre volonté, c'eſt  
lui même qui les a miſes en nous, c'eſt lui  
auſſi qui a diſpoſé toutes les autres choſes  
qui ſont hors de nous, pour faire que tels  
ou tels objets ſe preſentaſſent à nos ſens, en  
tel & tel tems, à l'occaſion deſquels il a ſçu  
que nôtre liberté ſe détermineroit à telle ou  
telle choſe, il l'a voulu ainſi, mais il n'a pas  
voulu pour cela l'y contraindre. Or comme  
on peut diſtinguer en ce Roi deux différens

degré de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces deux gentilshommes se batissent, puis qu'il a fait qu'il se rencontraient, & l'autre par lequel il ne l'a pas voulu, puis qu'il a deffendu les duels; de même les Theologiens distinguent en Dieu une Volonté absolue & independante, par laquelle il veut que toutes choses arrivent comme elles arrivent & une autre qui se rapporte au merite ou au démerite des Hommes, par laquelle il veut qu'on obeisse à ses loix.

Il y a même bien de la difference entre le devoir d'un Roi & le pouvoir absolu de Dieu, parce que les Rois & les Magistrats sont obligez d'empêcher tous les maux dont ils ont connoissance, quand ils y peuvent mettre ordre, en telle sorte qu'ils sont en quelque façon complices de tous les maux qu'ils souffrent qu'on commette, parce que l'autorité qu'ils ont reçue ne leur a été donnée de Dieu que pour le bien de leurs sujets; Mais celle de Dieu est souveraine & absolument independante, & quoi qu'il prevoie les maux qui doivent arriver, il n'est pas obligé de les empêcher, c'est assez qu'il ne les commande pas, & que bien loin de nous y contraindre, il nous donne les moiens de les éviter.

Mais c'est assez parlé de l'existence de la Liberté, & de la nature de la volonté considerée en elle même; Cela peut suffire pour connoitre son essence: toutefois, afin de rendre tout ce que nous en avons dit plus intelligible, il est bon de la mettre en parallele avec la faculté d'apercevoir, qu'on appelle

*l'Entendement*, quand ce terme est pris généralement. Nous avons déjà dit ci-dessus que cette faculté étoit en quelque façon une puissance passive ; parce qu'elle presuppose toujours l'action de la cause qui a donné la modification aux pensées dont elle s'aperçoit, & que la Volonté étoit une puissance active, parce que toutes les opérations viennent tellement d'elle même, qu'elles ne peuvent proceder d'ailleurs ; c'est en ce sens que *l'Entendement* est comme un valet qui porte le flambeau pour éclairer sa Maitresse ; mais c'est un Valet infidele qui ne lui obeit pas bien, & qui ne l'éclaire pas toujours, comme il seroit à souhaiter. Nous avons dit, de plus, qu'il sembloit que la Volonté procedoit plus du fond de l'Esprit, que l'Entendement, parce que nous sommes toujours les Maitres des opérations de nôtre Volonté, pour donner ou pour refuser nôtre consentement ; mais nous ne le sommes pas ainsi de l'Entendement, pour apercevoir tout ce que nous voudrions, ou n'apercevoit précisément que ce que nous souhaiterions.

L'on pouroit demander ici, s'il est vrai que l'opération de la Volonté supose toujours la perception de l'Entendement, ou si cette dernière ne suposeroit point quelquefois la première ? Pour résoudre cette question, remarquez 1°. que ces deux facultez, quoi qu'elles semblent différentes, quand on les opose l'une à l'autre, ne sont pourtant autre chose que l'Âme considérée diversément, selon qu'elle patit ou qu'elle agit, c. d. qu'elle aperçoit ou qu'elle veut. Remarquez 2°. que  
cette



cette Ame n'aperçoit rien immédiatement que les diverses modifications de sa pensée, quelquesunes desquelles lui representent ce qui se passe en elle, & les autres, ce qui se fait au dehors; & que bien qu'il soit vrai que la perception de l'Entendement suppose toujours l'action de la cause qui donne la forme à la pensée dont il s'aperçoit, cependant, comme il ne se rencontre que rarement pendant cette vie que nôtre Volonté soit cette cause, & que cela n'arrive que dans les pensées auxquelles nous nous déterminons volontairement, & en celles que nous avons des choses purement Spirituelles, que nous avons pris grand soin de separer de toutes les images Corporelles, nous avons lieu de croire que la perception de l'Entendement ne suppose jamais, ou du moins fort rarement pendant cette vie, l'action de la Volonté; au contraire comme il est impossible que nous puissions forcer la volonté d'attacher nôtre Entendement à la considération d'aucune Idée, que nous n'en ayons auparavant quelque connoissance du moins grossiere & confuse, nous avons lieu de penser que l'operation de la Volonté qui arrête ainsi l'Entendement à la considération d'un objet, suppose elle même quelque perception precedente dans l'Entendement, qui ait donné occasion à l'Esprit de former cette Volonté. Remarquez 3°. , qu'il n'est pas necessaire non plus que la perception de l'Entendement precede toujours l'action de la Volonté, enforte qu'il soit vrai de dire que l'Entendement a achevé d'apercevoir avant que la

la Volonté ait commencé d'agir : Car quoi que l'Esprit puisse apercevoir par l'Entendement, sans que la Volonté se determine à nier ou à affirmer, toutefois, si nous examinons bien sa nature, & si nous considérons qu'un Homme ne travaille pas moins lors qu'il s'empêche de tomber dans un precipice, & qu'il se retient sur le bord du panchant, que quand il descend ou qu'il monte, nous concevrons que la Volonté n'agit pas moins lors qu'elle delibere & qu'elle suspend son jugement, ou qu'elle oblige l'Entendement à être attentif à ce qu'il aperçoit, pour distinguer ce qu'il y a de clair & d'obscur, que lors qu'elle choisit & se determine à l'affirmation ou à la negation de ce que l'Entendement conçoit ; Et nous connoitrons que l'Esprit n'aperçoit jamais par l'Entendement, sans qu'il mette en usage le pouvoir qu'il a d'affirmer, de nier, ou de deliberer, & ainsi sans qu'il agisse par la Volonté.

Quoi que les objets de l'Entendement & de la Volonté soient en quelque façon semblables, parce qu'il n'y a rien qui ne soit connoissable, & à l'occasion de quoi nous ne puissions exercer le pouvoir que nous avons de choisir ; néanmoins ces deux facultez considerées dans l'exercice de leurs operations, ne sont pas d'une égale étendue ; non seulement parce que l'Entendement n'opere point hors de l'Esprit, comme fait la Volonté, lors qu'elle remue nos membres comme il lui plait ; mais encore principalement parce que la Volonté peut donner son consentement à beaucoup plus

plus de choses que l'Entendement n'en connoit dans le tems qu'elle le donne. Cela est si évident que je m'étonne comment il se peut trouver des personnes capables de nier cette Verité; car qui est celui qui ne s'est jamais trompé, & qui par conséquent ne doit avouer que sa Volonté a donné son approbation à beaucoup plus de choses que son Entendement n'en connoissoit, & cela parce que nous ne connoissons proprement que ce que nous apercevons clairement, puisque c'est par là seule évidence que nous nous assurons de la vérité des choses. Si nous nous trompons donc, c'est que nous donnons nôtre approbation à des choses que nous ne connoissons point; puisque nous ne les apercevons pas évidemment.

Les perceptions de l'Entendement ne me semblent pas avoir autant de diversité entre elles qu'en ont les actions de la Volonté. En effet ne paroît-il pas plus de différence entre aimer & haïr, affirmer ou nier, & même encore entre juger, & se joindre, ou se separer de volonté, qu'entre sentir, imaginer, & entendre? Cependant cette diversité n'est point si grande que celle qui se trouve entre juger & se joindre de volonté; c'est toujours agir & choisir, donner ou refuser son consentement; Mais apercevoir, (au jugement même d'Aristote) c'est pâtir, voilà pourquoi Mr. Descartes a eu raison d'attribuer l'action de juger, non pas à l'Entendement, qui est un principe passif, mais à la Volonté, qui est le principe de toutes les actions de l'Esprit. Ce n'est pas que la perception de l'Entendement

ne

ne se rencontre aussi dans le Jugement, mais comme elle y paroît moins que celle de la Volonté, & que c'est elle qui lui donne sa forme, il est bien plus raisonnable de lui attribuer cette fonction, comme à la plus noble, qu'à l'autre. Mr. Hobbes objecte à ceci, „ que non seulement sçavoir qu'une chose est vraie, mais aussi la croire ou lui donner son aveu, sont des choses qui ne dépendent point de la Volonté; Car, dit-il, les choses qui nous sont prouvées par de bons argumens, ou seulement racontées comme croyables, soit que nous le voulions, ou non; nous sommes contraints de les croire. A quoi M. Descartes répond; „ Que quand il dit ici, soit que nous voulions ou que nous ne voulions pas, nous donnons nôtre créance aux choses que nous concevons clairement, c'est comme si on disoit, soit que nous voulions, ou que nous ne voulions pas, nous voulons & nous désirons les choses qui sont bonnes quand elles nous sont clairement connues: car cette façon de parler, n'a point de lieu dans une telle occasion parce qu'il y a de la contradiction à vouloir & ne vouloir pas la même chose. Au reste Mr. Descartes n'est pas le premier qui a mis le Jugement entre les choses qui appartiennent à la Volonté; Car Simplicius, sçavant Peripatéticien, & Epictète, semblent être de cet avis, lors qu'ils placent *l'Opinion* entre les choses qui sont, en nôtre puissance, & du ressort de la Volonté: Voici les paroles de Simplicius comme on les lit dans la 7<sup>me</sup>. pag. de son Commentaire sur Epictète.

La Volonté ne peut être émuë par ce qui est au dehors, & bien que son objet soit extérieur, toutefois la Volonté & son mouvement sont quelque chose d'intérieur; comme d'avoir telles ou telles opinions; p. ex. que les richesses, la mort, ou autres choses sont bonnes, mauvaises ou indifférentes; Car bien que ce que nous entendons dire aux autres nous puisse obliger à être d'une telle ou telle opinion; néanmoins nous ne proposons pas nos opinions & nos jugemens comme des Perroquets, sans sçavoir ce que nous disons; ainsi, quoi que l'opinion puisse être provoquée & excitée en nous, elle ne peut néanmoins y être inferée ni mise, parce que c'est là un mouvement intérieur de notre Esprit.

## C H A P. XII.

*De l'Esprit, considéré par rapport à la durée, & au lieu.*

**A**PRES avoir expliqué en quoi consiste la nature de l'Esprit, & avoir montré qu'il pense toujours, & qu'il est immortel; après avoir aussi fait voir en quoi consiste l'essence des deux principales facultez qui composent sa nature, & qui en sont inseparables; l'ordre voudroit que je vinssé ensuite à l'explication de toutes les facultez inférieures qui dépendent de ces deux premières. Mais parce que la plupart ne se trouvent dans l'Âme que  
pen-

pendant qu'elle est unie au Corps, ou du moins qu'il n'est pas aisé de les connoître sans sçavoir ce que c'est que cette union, car comment expliquer sans cela ce que c'est que les sens, l'imagination, la memoire Corporelle, la puissance de mouvoir, de parler, & enfin les passions de l'Ame, & même que celles qui sont les plus détachées du Corps se connoissent mieux en les comparant avec les autres; il me semble qu'avant que devenir à une declaration plus particuliere de la maniere dont l'Esprit exerce toutes ces fonctions; il faut que j'explique quelle est la maniere dont ces deux substances peuvent être unies. Et comme c'est une espece d'union que d'être en même tems & en même lieu, avant que de parler plus expressément de cette union, je dois ce me semble considerer comment la durée & le lieu peuvent convenir à l'Esprit.

Pour la durée, il est indubitable qu'elle convient à l'Esprit & au Corps de la même maniere, parce que l'un & l'autre n'étant rien de soi, & chacun d'eux ayant besoin que l'Être souverain les produise, non seulement au premier instant de leur création, mais encore dans tous les momens qu'ils perseverent d'être, leur durée ne peut être autre chose qu'une continuelle reproduction par laquelle ils perseverent dans leur existence autant de tems qu'il plait au Createur de les conserver; ce qui rend bien le Corps & l'Esprit capables de l'éternité qu'on appelle posterieure, c. d. de la durée qui ne doit jamais finir, mais non pas de celle qui n'a point eu de commencement

ment. Cela est à mon avis bien clair à ceux qui prennent garde que l'Idée de cette Eternité ne peut convenir avec celle qu'ils ont de la Creature ; Car d'un côté ils verront que la Creature, qui n'est rien de soi-même, est tellement imparfaite qu'il faut nécessairement que sa durée soit successive parce que la Creature ne sçauroit posséder en même temps, tous les attributs, les modes, & les accidens dont sa nature est capable en plusieurs instans separés : Et de fait le Corps ne sçauroit être en même tems rond & quarré, dans le repos & dans le mouvement, ni l'Esprit non plus ne sçauroit dans le même tems affirmer, & nier la même chose, donner ou suspendre son Jugement ; & enfin il ne sçauroit par un seul acte de pensée avoir la perception de toutes les choses qu'il est capable de connoître. D'un autre côté, si l'on considère ce que c'est que l'Eternité, l'on connoitra que c'est comme un centre autour duquel les tems & les durées passageres roulent sans cesse ; & de même que quelque lieu que vous designiez dans la superficie d'un cercle vous trouverez toujours des parties antérieures & postérieures ; mais qu'au contraire le centre est indivisible & immobile ; de même on ne sçauroit concevoir le tems sans partie antérieure & postérieure, ni l'Eternité avec elles, puisque c'est une perfection de l'Être simple de Dieu ; Boëce la définit admirablement bien, quand il dit, que l'Eternité n'est autre chose que *interminabilis vite tota simul & perfecta possessio* ; c. d. la possession entière, parfaite, & sans succession d'une

d'une vie sans fin. Surquoy vous remarquerez que le mot de *Vie* se prend là pour l'existence d'une chose accompagnée de toutes les perfections dont elle est capable ; c'est pourquoy selon cette definition être éternel , c'est posséder entierement, parfaitement, & tout à la fois tous les attributs & toutes les perfections que la chose qui est dite éternelle peut posséder. Et dans cette definition ces mots de *totâ simul*, ne signifient autre chose que posséder en même temps toutes ces perfections, & non pas successivement les unes apres les autres, d'où il s'ensuit manifestement que les Creatures Corporelles & Spirituelles ne scauroient avoir toujours été, parce qu'il est impossible qu'elles puissent posséder en même tems tous les attributs, dont elles sont capables ; elles ne scauroient donc être éternelles de cette espede d'Éternité.

Je passe à la seconde Question, & je dis qu'être dans un lieu, étant une propriété du Corps & de la Substance étendueë, elle ne peut en aucune façon convenir à la substance qui pense, qui n'a point d'étendueë en elle même, & à qui l'on n'en peut attribuer que relativement au Corps auquel elle est unie. La raison en est évidente ; car si on veut parler du lieu interieur, ce n'est autre chose que l'espace qu'occupe chaque Corps, lequel ne differe de son étendueë que selon nôtre maniere de penser, en ce que nous la considerons dans le Corps déterminée & singuliere ; mais dans l'espace on considere cette étendueë en general & indéterminement, comme pouyant être

rem.



remplie par tous les Corps qui succedent à celui qui sort de sa place; lesquels nous disons occuper le même espace, lors qu'ils sont de même grandeur, de même figure, & qu'ils sont dans le même lieu. Alors, quand nous disons qu'ils occupent la même place, cela se doit entendre de la même manière que quand nous disons que c'est la même Riviere qui coule aujourd'hui, que celle qui couloit hier, ou que c'est le même vent qui souffle, ou le même feu qui brule; dans toutes ces façons de parler le mot de *même* ne désigne qu'une unité de genre ou d'espece, & non pas une unité de nombre.

Pour le lieu extérieur, il est manifeste qu'il n'est que l'espace ou le lieu intérieur, seulement dans celui-ci on considère d'avantage la figure & la grandeur du Corps qui est placé, & dans celui-là on prend principalement garde à la situation & au rang que tient ce Corps entre les autres. De là il suit clairement que l'on ne peut pas dire que l'Âme puisse être d'elle-même en aucun lieu. Elle ne peut pas être dans le lieu intérieur; car n'étant pas étendue, le moyen qu'elle pût remplir aucun espace; & si elle n'en remplit aucun, quelle situation & quel rang peut-elle avoir entre les Corps? Toutefois, quand on considère l'Esprit comme étant joint à un Corps, l'on peut dire qu'il est dans un lieu plutôt que dans un autre. à raison de cette union; car il n'est pas possible que le Corps auquel il est uni n'occupe quelque espace, & ne tienne quelque rang, & ne garde quelque si-  
H tuation

tuation entre les autres Corps; mais quand on dit que l'Esprit est dans un tel lieu, & non pas dans un autre; cela ne doit signifier autre chose, sinon que cet Esprit est uni à un certain Corps, & non pas à un autre; car hors de cet étant d'union, soit qu'il y ait des Corps au monde, ou qu'il n'y en ait point, il n'est pas possible de concevoir qu'une substance, dont toute l'essence consiste à penser, puisse être dans un lieu, *Neque definitivè neque circumscriptivè*, ni que sa pensée lui puisse faire remplir aucun espace, ni lui donner aucun rang.

Je sçai bien que l'on ne manquera pas de m'objecter deux choses; la 1<sup>re</sup>. qu'être dans un lieu est un attribut de l'Être créé aussi bien que d'être dans un certain tems, & ainsi ce qui n'est en aucun lieu n'est point du tout. La 2<sup>e</sup>. que l'Esprit est fini, & ne peut pas être par tout, & par consequent, que quand il ne seroit joint à aucun Corps, ou que même il n'y en auroit aucun dans le monde, il ne seroit pas moins nécessaire que cet Esprit répondit à une certaine partie déterminée de l'immensité de Dieu, à raison de laquelle il seroit vrai de dire qu'il occuperait un certain lieu.

Pour réponse à la première objection, je dis qu'elle n'est appuyée sur aucune raison, & qu'elle n'a point d'autre fondement que la mauvaise coutume que nous avons contractée de concevoir tous les Êtres à la manière des Corps, & de leur attribuer toujours quelque étendue; C'est pourquoi ayant montré que l'Esprit n'en

n'en a point, l'on n'a pas droit d'attribuer à l'Etre en general une propriété qui ne convient qu'aux choses étendue. Le docte Clau-berge dans son Livre *De Cognitione Dei & nostri*, remarque fort bien que c'est le peuple qui a le premier donné cours à cette maxime, que tout ce qui est, occupe un certain lieu; Aussi observe-t-il qu'il n'a pas été en cela suivi des plus sçavans; Car Platon dans son *Timée* n'attribuë cette propriété qu'aux choses qui s'engendrent, lesquelles sont toutes Corporelles; Et Porphire dans le petit livre qu'il a fait des choses qui nous conduisent à la connoissance des natures Spirituelles, dit manifestement, que tout Corps est dans un lieu, mais qu'aucune chose Spirituelle n'y est; St. Augustin dans l'Épître 57<sup>me</sup>. semble aussi de cet avis, lors qu'il dit, *Tolle spatia sua Corporibus nusquam erunt, & quia nusquam erunt, nec erunt*. Vous voyez qu'il restraint cette maxime au seul Corps, & qu'il soutient même l'opinion de ceux qui ne distinguent pas l'étendue de l'espace, de celle du Corps.

La seconde objection est plus considerable, il la faut diviser pour l'affoiblir, & répondre à la premiere partie, qui dit que l'Esprit étant fini ne peut pas être par tout. Il est vrai qu'il est fini par son essence & par son operation, mais non pas par sa quantité; Car n'étant point étendu il n'est proprement à cet égard ni fini ni infini, ni par tout ni dans un lieu déterminé. C'est la reponse du celebre Mr. Hereboord sçavant Peripateticien, qui se moque de cette opinion de Scaliger le pere, qui

dit. que *Quanta sunt intelligentiæ, haud quantitate prædicamentali, sed quantitate intelligibili, ut intellectus in eis intelligat unam partem quæ non sit alia.* Et c'est bien avec raison qu'il s'en moque : car s'il étoit vrai que l'Idée de l'Esprit nous representat plusieurs parties distinguées les unes des autres, il seroit vrai de dire, que cet Esprit seroit contenu dans le predicament ou dans la catégorie de la quantité, & il ne seroit pas seulement étendu de la quantité qu'il apelle intelligible, mais aussi de la predicamentale, parce qu'à lors ce seroit une marque qu'elles pourroient exister separement, du moins par la toute Puissance de Dieu. Scaliger ajoûte encore plus bas, que si les Intelligences ont des bornes, au delà desquelles on ne les peut plus designer il est necessiare qu'elles ayent quelque figure ;

Car la figure n'est pas, dit-il l'extremité du Corps, comme ont pensé les Anciens, mais la disposition de cette extremité ; Or tout ce qui est terminé l'est par quelque figure *In quibus verbis* (dit le sçavant Hereboord) *Scaliger revera à janua aberrat, confundit enim terminos essentiæ cum terminis quantitatis ; neque veram figuræ rationem tenet, sed quod formæ proprium est figuræ tribuit ; Nitens falsissimo principio, nempe quod omne terminatum figurâ sit terminatum.* Il ajoûte plus bas : *Hoc ejus argumentum sic redigimus ad absurdum. Omne terminatum figurâ terminatur ; Essentiâ finita, præcisâ etiam figurâ) est terminata ; Ergo essentiâ finita (præcisâ etiam figurâ) terminatur figurâ.*

Passons à la seconde Partie de cette objection,

tion, qui soutient que l'Ame doit répondre à une certaine partie de l'Immensité de Dieu, ce qui est très-vrai, & non seulement l'Ame, mais même toutes les Créatures quelles qu'elles soient sont enfermées & comprises dans cette immensité. Mais il se faut bien garder de la concevoir comme une étendue infinie; qui contienne une infinité de parties réelles ou virtuelles; Car Dieu n'est point étendu, & cette manière de regarder l'Immensité de Dieu vient encore de la mauvaise coutume de ne rien concevoir qui ne soit étendu. L'Immensité de Dieu n'est autre chose que sa Toute puissance, par laquelle il est présent à toutes les Créatures en general, à cause qu'il les produit & les conserve; aux Corps en particulier, parce qu'il les étend & les contient, les arrange, les remue, ou les arrête; & aux Esprits en particulier, parce qu'il assiste à toutes leurs pensées & qu'il concourt à toutes les déterminations de leurs volontez. Au reste, quand je dis qu'il est présent à toutes choses par sa Toute puissance, je ne prens pas nier qu'il ne le soit aussi par son Essence & par sa Substance, car tout cela n'est qu'une même chose en Dieu; mais je le fais seulement pour expliquer la manière de sa Présence; C'est en ce sens qu'on peut maintenir que chacune des Créatures n'occupe qu'une partie de son immensité; parce qu'il n'y en a aucune qui soit capable de remplir la secondité de sa Toute-puissance; & non pas en considérant son Immensité, comme on a accoutumé de faire les espaces imaginaires.

## C H A P. XIII.

*De la maniere dont l'Esprit & le Corps  
en general peuvent être unis.*

**L'**UNION qui est entre l'Esprit & le Corps est si admirable, que je ne pense pas que dans l'ordre naturel des choses il y ait rien qui soit plus capable de causer de l'étonnement, & de faire connoître la grandeur de la puissance & de la sagesse de Dieu. Elle semble même si difficile à concevoir, que cette seule difficulté a fait tomber dans l'erreur tous ceux qui croient que leurs Ames sont mortelles & materielles; Il est donc très-important de la bien faire connoître, non seulement parce que la connoissance en est très-belle, à la considerer en elle même, & que c'est le seul moyen de retirer ceux qui y sont tombez, mais encore parce que sans elle il n'est pas possible de bien comprendre la nature de l'Homme, qui n'est autre chose qu'un composé d'Esprit & de Corps, ni de concevoir ce que l'Esprit de l'Homme a de particulier & de different des autres Esprits, ni enfin de se tirer d'une infinité de difficultez & d'objections que l'on peut faire contre tout ce que nous avons dit jusques ici, auxquelles on ne sçauroit mieux répondre, que par une claire & distincte exposition de la maniere dont l'Esprit & le Corps sont unis ensemble.

Pour y réussir, je pretens faire voir dans ce Chapitre & dans les deux suivans; 1°. quel-  
les

les sont les causes qui rendent cette union difficile à concevoir, & de quelle façon en general la substance étendue & celle qui pense peuvent contracter alliance ensemble; 2°. , quelles sont les choses qui nous font connoître que l'Esprit de l'Homme est ainsi uni à son Corps, & quelle est la maniere particuliere de son union, en quoi elle differe de l'union de ce même Esprit avec les objets interieurs ou extérieurs, & les Corps differens du sien; quelle difference il y a entre cette union & celle qui se trouve entre le Pilote & son Navire, le Cavalier & son Cheval, le Demon & le Corps d'un Demoniaque; 3°. je dirai quelles sont les causes de cette union, quand & comment elle a commencé, combien elle durera, ce qui la peut rompre; enfin quelles sont les principaux Articles de cette Alliance; 4°. , j'essayerai de montrer quelle est la partie que l'on peut soupçonner avec le plus de probabilité être le siege principal de l'Esprit de l'Homme; Et 5°. enfin je répondrai en divers endroits aux plus importantes objections que l'on puisse faire, en tâchant principalement d'expliquer clairement & nettement toutes ces choses.

La difficulté que beaucoup de personnes trouvent à concevoir l'union d'un Esprit & d'un Corps, ne vient pas tant de la nature de la chose, que d'eux mêmes; & de la façon que l'on est obligé de la considerer, selon les Principes de la Philosophie Peripateticienne; elle vient d'eux mêmes, par les préjugez, de l'Enfance, qui étant fortifiez par une longue ha-

bitude leur font trouver une si grande difficulté à concevoir quelque chose qui n'ait pas d'étendue, que cela leur semble impossible. Mais la Philosophie de l'Ecole rend cette union aussi difficile à connoître pour le moins que les prejugez de l'Enfance; car faisant d'un côté consister l'essence de l'Esprit à n'être point étendu, & établissant de l'autre la nature de l'union de deux substances dans la présence locale de l'une à l'autre, elle ôte ainsi tous les moyens de concevoir celle de l'Esprit & du Corps; car comment comprendre qu'un Esprit, c. d. selon eux, une substance dont la nature est de n'être point étendue, puisse devenir étendue; & toutefois il n'y a pas moyen de concevoir comment il peut être présent localement à une Substance étendue, si on ne le conçoit lui-même étendu. Ils disent pour éviter cette difficulté que l'Esprit n'est pas étendu réellement, mais virtuellement, & que cette étendue virtuelle suffit pour être coétendu, permettez moi ce terme, & présent localement à un Corps qui a une étendue réelle. Je ne les accuserai pas ici de n'entendre pas ce qu'ils veulent dire, quoi qu'il y ait lieu de croire que cela leur arrive assez souvent, lors qu'ils alleguent de belles paroles auxquelles aucune Idée qu'ils puissent expliquer ne répond dans leur Esprit; Mais accordons leur qu'ils comprennent fort clairement ce que c'est qu'une étendue virtuelle, il faut aussi qu'ils m'accordent qu'on ne sçauroit concevoir aucune sorte d'étendue, sans concevoir en même tems plusieurs



ieurs parties, dont l'une soit hors de l'autre; Or des qu'on aperçoit qu'une partie est hors d'une autre; on voit par là que ce sont deux parties dont l'une peut être conçue sans l'autre, & par conséquent exister séparément; Et ainsi c'est une étendue réelle, & ce sont des parties réelles qu'ils attribuent à l'Esprit, lors qu'ils pensent ne lui donner qu'une étendue & des parties virtuelles. Il est donc impossible de comprendre l'union de l'Esprit & du Corps suivant les Principes de la Philosophie scholastique.

Mais dira, quelqu'un, n'est-ce pas aussi le sentiment de Mr. Descartes, que l'Esprit n'est point étendu? Je l'avoue; Mais il ne dit pas avec l'Ecole que ce soit cela qui le fasse esprit, & qu'il n'a point d'étendue, au contraire il dit, que c'est parce qu'il est esprit, c. d. une chose qui pense, qu'il n'est pas étendu. Or il n'est pas si difficile de concevoir qu'une chose qui pense & une autre qui est étendue contractent l'alliance de laquelle elles sont capables, & si vous voulez même qu'elles soient présentes localement, l'une à l'autre, pourveu que vous entendiez cela dans un bon sens, qu'il est difficile de concevoir qu'une chose dont l'essence consiste à n'avoir point d'extension soit unie & coétendue à un Corps & qu'ainsi deux Substances soient jointes par cela même en quoi elles sont formellement opposées, Il me semble même, que tant s'en faut que l'union de l'Esprit & du Corps exige cette présence locale, de la manière qu'ils l'entendent, que même ce

n'est pas une condition nécessaire dans l'Union de Corps, à Corps; Car autrement, n'y ayant point de Corps qui puisse être naturellement dans le même lieu qu'un autre, il n'y auroit point de Corps au monde qui pussent être unis ensemble. Certainement c'est une chose admirable que ceux qui conçoivent, à ce qu'ils disent, avec tant de facilité les formes Substantielles & les qualitez réelles, comme étant distinguées de leur sujet, & qui croient concevoir très facilement comment elles sont unies à la matiere, bien qu'ils ne leur attribuent aucune étendue, autrement il y auroit penetration, ayent néanmoins tant de peine à comprendre que l'Esprit puisse s'unir à un Corps sans être en quelque façon étendu. C'est pourquoi Mr. Descartes a eu bonne raison de dire, qu'il ne concevoit pas l'union de l'Ame & du Corps autrement que l'on conçoit dans l'Ecole celle de la pesanteur & de la matiere; & que parce que nous nous étions servis de la notion de l'union de l'Ame & de Corps, pour connoître celle de la matiere & des qualitez réelles, nous nous étions rendu la connoissance de l'union de l'Esprit & du Corps plus difficile; parce que cela nous avoit obligé de chercher une autre espece d'union que celle dont ils sont véritablement unis.

Il y en a d'autres entre les Disciples mêmes de Mr. Descartes, qui se persuadent que l'alliance de l'Esprit & du Corps se fait par le moyen d'un certain mode qu'ils appellent union, lequel sert comme de lien & de ciment  
pour

pour joindre ces deux substances ; surquoy j'ai à leur dire, que s'ils ne conçoivent pas que ce mode soit quelque chose de distingué de l'Esprit & du Corps, ils ne disent rien qui soit contraire à ce que nous avancerons ci-après, car qui est-ce qui ne reconnoit que le Corps & l'Esprit sont d'une autre façon quand ils sont unis, que quand ils ne le sont pas ; & qu'ainsi cette union, est un mode ou une façon d'être à l'égard de l'un & de l'autre ? Mais cela n'est pas suffisant, à mon avis, pour lever toutes les difficultez qui se trouvent dans cette matiere. Que si par cette union ils entendent quelque chose qui soit distingué réellement de l'Esprit & du Corps, par où ils se lient & s'assemblent, de la même manière à peu près que quelques autres Philosophes conçoivent que la matiere & la forme sont unis par le moyen d'une union qui est différente de l'une & de l'autre ; ils me pardonneront si je leur dis que cette opinion n'est pas moins contraire à Mr. Descartes qu'à la vérité ; car qui est celui, qui ait tant soit peu lu ses écrits, qui ne sçache qu'il est entièrement opposé à ceux qui introduisent ces sortes de qualitez ? mais quand cela ne seroit pas, je voudrois bien leur demander, si cette union est un Etre étendu ou un Etre non étendu ? lequel que ce soit des deux, elle ne peut pas être le ciment de l'Esprit & du Corps si elle ne leur est jointe immédiatement ; Or comment peut elle être jointe à un Corps si elle est un Etre non étendu ; & si elle est un Etre étendu comment peut elle être jointe à un

Esprit? Pourquoi trouvent-ils plus de facilité à concevoir que cette qualité puisse être unie à un Corps qu'un Esprit, si ni l'un ni l'autre ne sont pas étendus? Ou pourquoi trouvent-ils plus de difficulté à comprendre la jonction immédiate de l'Esprit avec le Corps qu'avec cette qualité, si elle n'est pas moins étendue que le Corps? Il est donc inutile d'avoir recours à cette prétendue union, qui bien loin d'ôter les difficultés en apporte encore de nouvelles.

Si nous voulons nous délivrer des unes & des autres, & découvrir quelle peut être l'union que l'Esprit & le Corps peuvent contracter ensemble; rejettons 1°. l'Idée de toutes sortes de presences locales, ou du moins tâchons de la concevoir sans aucune étendue réelle ou virtuelle; L'Esprit n'est pas capable de la première, & la seconde n'est qu'un beau terme qui cache l'idée confuse d'une chose qu'on ne conçoit point, & qui ne sert de rien pour comprendre cette union. 2°. , prenons garde de nous persuader que cette union, quelque étroite qu'elle puisse être, ne fasse qu'une substance simple de ces deux, & que l'Esprit devienne par là matériel, ou que le Corps se spiritualise; ils demeurent l'un & l'autre après leur union ce qu'ils étoient auparavant, & ce ne sont pas moins deux substances; qui retiennent tout ce qu'elles avoient de différent l'une de l'autre selon leur être absolu. 3°. ; ne pensons pas que cette union se fasse par ce en quoi ces substances sont opposées; & parquoi elles sont absolument ce qu'elles

qu'elles sont; Il y a bien plus d'apparence que ce doit être par ce en quoi elles ont quelque rapport, quelque ressemblance, & quelque dépendance l'une de l'autre. Et afin de voir en quoi cette conformité se peut rencontrer, je vous prie de considérer qu'il ne peut y avoir plus de quatre genres de choses qui se peuvent unir ensemble; car ou c'est une substance qui est unie à une autre; ou c'est une substance qui est unie avec son attribut essentiel; ou bien cette union se rencontre entre le mode & la substance, ou enfin entre deux modes. Je pense même qu'à regarder la chose de plus près, ces trois derniers genres d'union ne méritent pas ce nom, parce que toute union dit deux choses distinguées entr'elles, ce qui ne se rencontre pas entre la substance, l'attribut & le mode, qui ne sont que la même chose, non plus qu'entre les modes qui se trouvent ensemble dans le même sujet simple.

Les partisans des qualités réelles s'oposent peut-être à ceci, mais inutilement, parce qu'il est impossible de comprendre comment elles peuvent être unies à leur sujet; Car ou on les conçoit unies à la matière, comme une chose étendue à une autre qui l'est aussi; ou comme une chose non étendue à une qui est étendue; si c'est le premier c'est à la manière des Corps, si c'est le second c'est l'union qui est propre à l'Esprit & au Corps; Or les qualités réelles, n'étant ni l'un ni l'autre, ne peuvent pas être unies, de l'une ou de l'autre façon; Il n'y en a  
pour.

pourtant point d'autre qui leur puisse convenir, donc il ne reste aucun moyen de concevoir comment ces qualitez peuvent étre unies à la matiere; ce qui, ce me semble, seroit suffisant pour nous obliger de rejeter ces qualitez réelles, quand nous n'aurions point d'autre raison de le faire; mais revenons à nôtre sujet.

Nous n'avons l'Idée que de deux sortes de Substances, savoir du Corps & de l'Esprit, c'est pourquoy nous ne sçaurions concevoir plus de trois différentes manieres d'union; Car ou elle sera entre deux Corps, ou entre deux Esprits, ou entre un Corps & un Esprit, & je pense que nous concevrons mieux cette dernière union, si nous la comparons avec les deux premières, que si nous la considérons toute seule. Il me semble donc qu'il faut remarquer que toute sorte d'union dit un certain raport, une certaine ressemblance, & une certaine dépendance, selon laquelle nous considérons deux choses comme n'en faisant qu'une en un certain sens. Or une chose peut avoir raport à une autre ou par ses attributs essentiels & absolus, ou par ses attributs relatifs; & il est manifeste que la ressemblance qui est entre deux choses selon leurs attributs essentiels n'est pas le raport qui les unit; quoi que tous les Corps soient semblables en ce qu'ils sont étendus, figurés & mobiles, ils ne sont pas néanmoins tous unis. Il faut donc chercher l'union de tout ce qui s'unit, dans les attributs qui sont relatifs ou respectifs; je n'en trouve point d'autres par lesquels deux

Corps

Corps, deux Esprits, ou un Corps & un Esprit puissent avoir quelque rapport, que premierement & en general l'action & la passion pour toute sortes d'Etres, & dans toute sorte d'union, parce que de tous les attributs respectifs il n'y a que ceux-là qui sortent de leur sujet, & qui puissent s'attacher à un autre : Mais je trouve de plus la proximité, pour la liaison qui est entre les Corps, laquelle les rend capables d'agir & de pâtir dépendamment l'un de l'autre ; L'amour, pour la liaison de deux Esprits ; & enfin la volonté, pour l'union qui est entre l'Esprit & le Corps, en tant que cette volonté sort hors de son sujet par ses operations. Je ne pense pas qu'on puisse trouver d'autres attributs que ceux-là, qui soient capables d'unir deux Substances. Or de même que deux Corps sont unis lors qu'ils sont aussi proches qu'ils peuvent être pour agir & pour pâtir dépendamment l'un de l'autre, soit qu'ils agissent ou patissent en même temps & de la même maniere, soit que quand l'un agit l'autre patisse ; Et comme deux Esprits sont en parfaite union lors qu'ils s'aiment tellement, qu'ils viennent à ne vouloir plus rien & à n'avoir plus aucune pensée que l'un pour l'amour de l'autre ; nous devons dire de même que le Corps & l'Esprit sont unis, lors que quelques mouvemens du premier se font dépendamment des pensées du second, & que reciproquement quelques pensées du second dependent des mouvemens du premier, soit que la cause de cette dépendance vienne de la volonté de l'Esprit qui est uni,

uni, soit qu'elle procedé d'une autre volonté qui est supérieure à la sienne. Comme donc nous ne concevons rien qui assemble les Corps que cette proximité & cette dépendance mutuelle, ni qui unisse les Esprits que l'Amour reciproque qu'ils se portent; de même, nous ne saurions rien concevoir clairement & distinctement qui puisse unir un Esprit à un Corps, ni qui puisse attacher les pensées de l'un au mouvement de l'autre, & les en faire dépendre, que sa volonté propre, ou quelque autre volonté supérieure à la sienne; Et comme les Corps qui agissent & patissent dependemment les uns des autres, ne laissent pas de retenir leur propre nature, dans laquelle ils sont capables d'agir & de pâtir les uns sans les autres, lors qu'ils seront séparés, de même le Corps & l'Esprit qui sont unis ne laissent pas de conserver leur essence particulière, & d'être capables d'agir ou de pâtir independemment l'un de l'autre, quoi que pendant le tems de cette union, il y ait quelques-unes des pensées de cet Esprit, & quelques-uns des mouvemens de ce Corps, qui dépendent tellement les uns des autres, qu'il soit absolument impossible que l'un se puisse faire sans l'autre, & qu'ainsi cette union soit aussi étroite que leur nature le sauroit permettre. Enfin comme l'union de deux Esprits durera autant que leur Amour, & que celle de deux Corps ne cessera point que lors qu'ils cesseront d'être proches; de même l'union de l'Esprit & du Corps ne se rompra que lors que celui qui les a unis, c.

d. qui



d. qui a fait dépendre les mouvemens de l'un, des pensées de l'autre, changera de volonté, ou que le Corps ne sera plus capable de produire les mouvemens auxquels les pensées de l'Esprit sont attachées. Nous disons donc, generalement parlant, que l'union d'un Esprit & d'un Corps consiste dans une mutuelle & reciproque dépendance des pensées de l'un & des mouvemens de l'autre, & dans le commerce mutuel de leurs actions, soit que ce soit la volonté de l'Esprit qui est uni qui l'ait obligé à cette dépendance, soit qu'un autre l'y ait contraint.

Je ne vois que deux choses qu'on me puisse objecter ; La 1<sup>re</sup>. est, que cette dépendance & ce commerce mutuel d'actions & de passions qui est entre l'Esprit & le Corps presupose qu'ils sont déjà unis, n'étant pas possible que l'Esprit puisse avoir aucune pensée, à l'occasion de son Corps, si déjà il n'est dans ce Corps & ne lui est joint. Je répons à cela, qu'il n'est pas nécessaire qu'il soit dans le Corps avant qu'il y agisse ; parce que l'Esprit considéré en lui même n'est à proprement parler en aucun lieu, ou si l'on peut dire qu'il soit en quelque lieu. c'est seulement à cause de son operation ; Mais comme son existence ne precede point en temps son operation, il n'est pas nécessaire qu'il soit dans le Corps avant qu'il y opere ; au contraire, comme l'Esprit n'a point d'autres operations que ses pensées, & qu'il ne peut pas être autrement dans un lieu que parce qu'il y opere, on ne peut pas dire que l'existence d'un Esprit dans

un Corps, soit autre chose que de penser dans ce Corps, c. d. avoir quelque pensée dépendamment de lui; au moins si nous ne voulons parler sans entendre ce que nous disons.

L'on m'objectera 2°. que cette union ne seroit pas naturelle, mais seulement morale, parce que ce ne seroit que l'effet de la volonté d'un Esprit libre? A quoi je répons premièrement, que la conséquence n'est pas bonne, si l'on ne veut soutenir, que lors que je pousse librement une boule, le mouvement que je lui donne, & tous les effets qui s'en ensuivent, ne sont pas naturels, parce que c'est moi qui les ai causez volontairement & librement. Mais je veux que cette union soit seulement morale, lors que c'est l'Esprit qui est uni à un Corps, & qui a attaché lui même ses pensées à certains mouvemens de ce Corps, & qui peut ainsi, quand bon lui semble, rompre ou changer cette union; on ne peut pas dire la même chose lors que cette liaison n'est pas en son pouvoir, & qu'il ne dépend pas de lui d'être uni ou de ne l'être pas; au contraire, lors que cette union est une suite du decret de Dieu, par lequel il a resolu de gouverner toutes ses Créatures, de la maniere que nous voions qu'elles le font, elle doit passer pour une chose aussi naturelle qu'aucune autre qui soit au monde: Car qu'est-ce que la Nature, quand on ne prend pas ce mot pour l'essence particuliere de chaque chose, sinon l'ordre selon lequel Dieu gouverne ses Créatures? Tout ce qui se fait  
donc

donc en vertu de cet ordre se fait naturellement.

On pourroit bien m'objecter encore, que si c'est dans cette dépendance reciproque que consiste l'union de l'Esprit & du Corps, si tôt que les actes de l'Esprit & du Corps cessent de concourir & de trouver ensemble, comme on peut croire qu'il arrive dans les lethargies, les extases & les profondes Meditations, il faudroit dire que l'Esprit est separé du Corps, & par consequent que l'Homme meurt toutes les fois qu'il tombe dans ces accidens, &c. Je répons, que c'est pour cette même raison que je ne mets pas l'essence de l'union de ces deux Substances, dans le concours & dans le commerce actuel de leurs operations, bien que ce soit la pensée du sçavant Clauberge, mais dans la dépendance reciproque de l'un & de l'autre, laquelle ne laisse pas de subsister, quoi que le commerce actuel soit interrompu pour peu de tems; pourvu seulement, comme nous avons dit, que celui qui les a jointes ensemble ne change point de volonté, & que le Corps ne soit pas incapable d'avoir les mouvemens auxquels les pensées de l'Esprit sont immédiatement attachées. Mais ceci paroitra bien plus clairement, lors que j'aurai expliqué la maniere particuliere dont l'Esprit de l'Homme est uni à son Corps. Toutefois avant que d'en venir là, il n'est pas mal à propos de dire encore un mot de cette union en general, & même de retoucher quelque chose de ce que j'ai déjà avancé, afin que lors que je parlerai de ce qu'il y a ici de particulier à l'Homme, je ne suppose

pose rien qui ne soit suffisamment éclairci. Toute sorte d'union, comme nous l'avons dit, est un certain rapport qui de deux choses n'en fait qu'une en quelque sorte, & qui nous donne occasion de ne les regarder que comme une même chose; Or comme dit fort bien Mr. Clauberge, il n'y a que trois especes generale de relation ou de rapport; il appelle la premiere la relation d'affirmations, qui se trouve dans la ressemblance que deux choses ont l'une à l'autre; La seconde, de negation, qui se rencontre dans la difference qu'elles peuvent avoir; La troisieme, d'origine, qui est entre l'effet & la cause. Pour la seconde, comme c'est un rapport d'oposition ou de difference fondé sur la diversité qu'ont les choses qui sont oposées, il est évident qu'il n'est pas capable de les unir, & que ce n'est pas dans cette espèce de rapport que nous devons chercher les fondemens de l'union de l'Esprit & du Corps. Il faut donc que ce soit dans l'une des deux autres, ou peut être dans toutes les deux. La premiere, qui procede de la ressemblance que deux choses ont l'une avec l'autre, n'est pas capable de les unir fort étroitement, elle ne fait tout au plus que les y disposer, lors qu'elles se trouvent seulement entre leurs attributs simples, essentiels, & absolus. Ainsi bien que le Corps & l'Esprit soient semblables en ce que ce sont deux Substances créés, capables d'être le sujet de diverses propriétés, cela n'est pas suffisant pour les unir, & pour nous faire dire qu'un certain Esprit est joint à un certain Corps.

Corps. Il faut donc que cette ressemblance, qui doit unir l'Esprit & le Corps, se rencontre entre leurs propriétés respectives, c. d. dans leurs opérations; & en ce qu'ils sont capables d'agir & de pâtir; Car il n'y a que celles-là par le moyen desquelles on puisse dire qu'une Substance puisse se lier à une autre entrer en elle, ou la recevoir en foy. Or personne ne doute que le Corps, & l'Esprit ne soient semblables en ce point & ne soient tous deux susceptibles d'action & de passion: car le Corps pâtit quand il est mis en mouvement, & il agit quand il en pousse un autre. Nous avons déjà dit que les perceptions de l'Esprit étoient ses passions, & les déterminations de sa volonré ses actions. Ce doit donc être dans le rapport ou dans le concours des actions & des passions de l'Esprit & du Corps que consiste la liaison qu'ils ont ensemble; mais ce n'est pourtant pas encore assez: Car de cette façon on pourroit soutenir qu'un Esprit Angelique seroit uni à tous les Corps, avec le mouvement desquels il arriveroit par hazard que les pensées viendroient à concourir en même tems; Il faut donc outre cela pour achever cette liaison, que les actions de l'Esprit & du Corps dépendent mutuellement les unes des autres, c. d. que les actions du Corps fassent impression sur l'Esprit, & que les actions de l'Esprit fassent impression sur le Corps; & ainsi il ne faut pas seulement que la première espece de relation, qui est celle de la ressemblance, mais encore la troisième, qui est celle de la cause & de l'effet, se ren-

contrent, pour former cette union. Or entre les causes, les unes sont univoques, quand l'effet ressemble à sa cause, & les autres équivoques, quand il ne lui ressemble pas; Et il est manifeste que ce n'est pas en qualité de cause univoque que l'Esprit peut agir sur le Corps, en l'obligeant à produire quelque pensée, & que le Corps n'agit pas aussi sur l'Esprit en lui communiquant quelque mouvement, parce que l'Esprit ne peut pas être mis en mouvement, ni le Corps penser; ce doit donc être comme cause équivoque que l'Esprit par sa pensée oblige le Corps à se mouvoir; & que le Corps en se mouvant donne occasion à l'Esprit de produire quelque pensée. Il ne faut pourtant pas conclure que le Corps ne soit pas la cause des pensées qui naissent dans l'Esprit à son occasion, ou que celui-ci ne soit pas non plus la cause des mouvemens qui se trouvent dans le Corps en suite de ses pensées, parce que ce sont seulement des causes équivoques; Car Dieu n'est pas moins Createur de toutes choses, & les ouvriers auteurs de leurs ouvrages, quoi que toutes ces choses ne soient que les causes équivoques de ces effets. Mais nous parlerons de ceci plus au long quand nous traiterons de la manière que l'Esprit & le Corps de l'Homme agissent l'un sur l'autre. Remarquez seulement que comme il n'est pas nécessaire qu'un Corps en touche un autre dans toute sa superficie, pour dire qu'ils sont unis, pourveu qu'ils se touchent en quelque endroit seulement; de même il suffit que quelques-unes des pensées de l'Esprit soient

soient liées avec quelques mouvemens du Corps, pour dire qu'ils soient joints & unis ensemble; & il n'est pas nécessaire que toutes les pensées de l'Esprit & tous les mouvemens du Corps ayent une dépendance reciproque; Mais comme deux Corps sont d'autant plus attachez l'un à l'autre qu'ils se touchent en plus d'endroits, ainsi la liaison de l'Esprit & du Corps est d'autant plus étroite, qu'il y a plus de pensées & de mouvemens liez ensemble. Or comme nous ne concevons rien dans la nature du Corps, qui puisse obliger un Esprit à dependre de lui en quelques-unes de ses pensées; & que nous n'apercevons rien, ni dans le mouvement & dans la pensée en general, ni dans les mouvemens & dans les pensées en particulier, qui puisse attacher nécessairement une telle pensée à un tel mouvement, & que nous ne voyons aucune affinité ni aucune ressemblance entre ces choses, que celle d'action & de passion que nous avons remarquée ci-devant; Il faut chercher dans la nature de l'Esprit & dans celle de ses facultez la cause efficiente de cette dépendance, qui se trouve néanmoins entre une telle pensée & un tel mouvement. Ce ne peut pas être l'entendement qui en soit la cause, parce que c'est une faculté passive, qui ne sort point hors de son sujet; ce doit donc être la volonté de l'Esprit qui est uni, ou celle de quelque autre Esprit qui n'ait pas moins de force que lui sur ses pensées, laquelle en attache quelques-unes à certains mouvemens du Corps; & qui en determine la maniere & la durée. Mais il est tems de passer

ser à une explication plus particuliere de ces choses.

## C H A P. XIV.

*De la maniere dont l'Esprit & le Corps de l'Homme en particulier sont unis ; & quelles sont les choses qui nous font connoitre leur union.*

**C** O M M E nous avons trois Idées primitives, par lesquelles nous pouvons connoitre la nature des substances simples & composées, sçavoir l'idée de l'étenduë pour les Corps, sous laquelle celle de la figure & du mouvement sont comprises ; l'idée de la pensée pour les Esprits ; & enfin l'idée de leur union pour l'un & l'autre joints ensemble ; nous avons aussi trois facultez différentes pour les bien concevoir, sçavoir l'Imagination, l'Entendement pur, & les Sens ; car comme le dit Mr. Descartes dans la 3<sup>o</sup>me. Lettre du 1<sup>er</sup>. Volume adressée à la Princesse Elizabeth ;

» L'Ame, c. d. la substance qui pense ne se  
 » peut comprendre que par l'entendement pur ;  
 » & le Corps, c. d. la substance étenduë avec ses  
 » figures & les mouvemens, se peuvent bien  
 » aussi connoitre par l'entendement seul, mais  
 » beaucoup mieux par l'entendement aidé  
 » de l'imagination ; Enfin l'union de l'Ame  
 » & du Corps & les choses qui y ont du ra-  
 » rapport ne se connoissent qu'obscurément  
 » par l'entendement pur, ni même par l'en-  
 » tendement



entendement aidé de l'imagination ; mais on les aperçoit très-clairement par les sens : De là vient que ceux qui ne philosophent jamais , & qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'Ame ne meuve le Corps , & que le Corps n'agisse sur l'Ame ; mais ils considerent l'un & l'autre comme une seule chose ; c. d. qu'ils les conçoivent comme unis ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule & même chose.

C'est donc par le moyen de nos sens, tant intérieurs qu'extérieurs, par les mouvemens de nôtre volonté, & par l'empire que nous avons sur nos membres, que nous connoissons très-clairement que nous ne sommes pas seulement composez d'un Corps ou d'une substance étendue, mais encore d'une substance qui pense , & que ces substances sont très-étroitement jointes & unies ensemble : Et comme tout cela ne nous fait voir autre chose, sinon qu'il y a un concours mutuel ; un commerce, & une dépendance reciproque de quelques mouvemens de nôtre Corps avec quelques pensées de nôtre Esprit ; nous aprenons aussi beaucoup mieux par là, que c'est en cela que consiste uniquement l'union de l'un & de l'autre, que par toutes les raisons que nous avons alleguées ci-dessus. Il n'y a aussi que les sens qui nous puissent instruire de tout ce qui est propre & particulier à l'Homme dans cette union ; ce sont les seuls temoins que j'ay ouïs, & dont j'ay reçu les depositions, & ce doivent être aussi les seuls Juges qu'il

faut consulter, pour connoître la vérité de ce que je vai dire.

Ce qui rend la liaison de l'Esprit & du Corps de l'Homme si admirable, consiste 1°. en ce qu'elle est reciproque; 2°. en ce qu'elle est universelle, & cependant en quelque façon particuliere; 3°. en ce qu'elle est immediate, & qu'en quelque manière elle ne l'est pas; 4°. en ce qu'elle est très-constante, & néanmoins sujette à quelque sorte de changement; 5°. parce qu'elle est très étroite, mais qu'elle auroit pû l'être davantage; 6°. à cause qu'elle est indépendante de nôtre volonté, & qu'elle en dépend néanmoins en quelque chose; 7°. parce qu'elle est très forte, & qu'elle se peut pourtant rompre; 8°. enfin, en ce qu'elle est la plus convenable, la plus conforme & la plus étendue qu'on puisse imaginer entre un Esprit & un Corps sans nuire ni prejudicier à l'un ni à l'autre. Reprenons tout ceci.

Je dis donc que *cette union est reciproque*; En effet non seulement le Corps peut exciter diverses pensées dans l'Esprit, mais aussi l'Esprit peut causer divers mouvemens dans le Corps. *Elle est universelle*, parce que l'Esprit ou l'Ame de l'Homme est véritablement jointe à tout le Corps, & qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause que le Corps est un, & en quelque façon indivisible, par la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lors que quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout

tout le Corps defectueux ; Et parce que l'Esprit est d'une telle nature que n'ayant aucun rapport avec les dimensions de la matiere, l'union qu'il a avec le Corps regarde principalement l'assemblage de ses organes ; Mais *cette union est aussi particuliere*, parce que toutes les pensées de l'Esprit ne sont pas dépendantes des mouvemens du Corps, ni tous les mouvemens du Corps ne dépendent pas des pensées de l'Esprit ; Et comme le Corps a ses fonctions naturelles & vitales sur lesquelles l'Ame n'a aucun pouvoir, si ce n'est indirectement ; l'Esprit a aussi ses pensées intellectuelles, & les inclinations de la volonté qui les suivent, lesquelles ne dépendent point du Corps, si ce n'est aussi indirectement. *Cette union est immediate* ; car comme il n'y a que les mouvemens propres de nôtre Corps qui se fassent sentir & apercevoir par l'Ame, l'Ame de son côté n'employe aussi que ses propres volontez pour faire agir & mouvoir le Corps. Elle est encore immediate, parce que les mouvemens du Corps portent en un instant leur sentiment à l'Ame, & que l'Ame meut le Corps si tôt qu'elle en forme la volonté. C'est pour cela que l'union de l'Ame & du Corps differe de celle que l'Esprit peut avoir avec ses objets ; Car si par le mot d'objets vous entendez les Idées que l'Esprit aperçoit, ce n'est pas proprement une union, l'Idée & l'Esprit n'étant pas deux substances ; & si vous entendez les causes exemplaires de ces Idées, l'union qu'elles peuvent avoir avec l'Esprit ne sçauroit être mutuelle, nôtre vo-

lonté le plus souvent n'ayant sur elles aucun pouvoir ; Que si par le mot d'objets vous entendez les Corps qui nous environnent, lesquels faisant impression sur le nôtre donnent occasion d'avoir diverses pensées, il est manifeste que la liaison que nôtre Esprit a avec eux n'est pas immediate, & que ce n'est que par l'entremise de nôtre Corps qu'ils agissent sur nôtre Esprit : nous apporterons ci-après encore une autre raison, qui fera paroître davantage cette difference. Il faut observer aussi que cette union n'est pas également immediate dans toutes les parties de nôtre Corps ; Car nous ferons voir aussi ci-après qu'il y en doit avoir une, à laquelle l'Esprit est plus particulièrement uni qu'à aucune autre. En 4<sup>e</sup>. lieu, *cette union est très-constante*, & nous aprenons par l'experience de tous les jours, que depuis que la nature, ou le hazard, ou nôtre volonté ont joint quelcune de nos pensées à quelcun des mouvemens de nôtre Corps, qui sont particulièrement destinez pour exciter des pensées dans l'Ame, le même mouvement ne revient plus, sans que la même pensée ne se represente de nouveau à l'Esprit. Au contraire la même pensée ne peut plus se presenter à l'Ame, sans qu'aussi-tôt le même mouvement auquel elle est liée ne le reproduise dans le Corps, principalement quand c'est la nature qui les a joints la premiere fois l'un à l'autre. C'est pour cette raison que les objets de même espece nous donnent les mêmes pensées, parce qu'ils excitent la même sorte de mouvement dans nos nerfs ;  
C'est

C'est aussi pour la même raison que les traces de la mémoire nous obligent à repenser une seconde fois à la même chose, lors qu'ils donnent occasion aux Esprits animaux de sortir de la glande sous la même forme qu'ils avoient la première fois que cette chose s'est présentée à nous, car j'espère de prouver ci-après que c'est à ces modifications & aux divers mouvemens de la glande, que les pensées de l'Âme sont plus particulièrement jointes; Et pour cette raison, je vous avertis ici, comme je l'ay déjà fait, que je les appellerai toujours du nom d'espèces matérielles ou d'Images, afin de réserver celui d'idée pour les seules modifications de nos pensées. C'est encore pour cela que quand la volonté applique l'imagination à penser à quelque chose, l'idée qui la représente s'offre à l'Esprit, aussi tôt que l'image, à laquelle elle étoit unie la première fois, se retrace sur la glande. Ainsi, parce que la première fois que nous avons pris médecine, nous en avons conçu une fort grande aversion, & que nous avons joint alors ces pensées de haine à l'image que la médecine excitoit sur la glande, nous ne pouvons plus voir une médecine ni même en entendre parler, que la même aversion ne revienne dans l'Esprit; en suite de quoi les Esprits Animaux venant à sortir de la glande, de la même manière qu'ils ont fait lors que nous avons pris la première fois médecine, nous croions encore ressentir la même amertume. Mais cette constante union n'est pas sans quelque inconstance; & nous remarquons que nôtre volonté a le pouvoir

de joindre nos pensées à d'autres mouvemens que ceux auxquels elles ont été jointes la première fois.

Et 5<sup>e</sup>. lieu, *cette union est très-étroite*, premièrement parce qu'elle n'est pas fort souvent interrompuë par les letargies & les extazes, & autres semblables ravissémens; & que quand cela arrive, ce n'est que pour fort peu de temps. Secondement, parce que le commerce de l'Esprit & du Corps ne s'exerce pas dans une ou deux actions seulement, mais dans un très-grand nombre, plusieurs desquelles se trouvent assez souvent ensemble. En troisième lieu, parce que les pensées de l'Âme, qui sont principalement unies aux mouvemens du Corps, ne sont pas tant les perceptions claires & distinctes de l'Entendement, ni les inclinations de la Volonté qui les suivent, lesquelles rendroient cette union moins serrée, que les perceptions confuses des Sens, comme la Faim, la Soif, la Douleur, le Chatouillement & les mouvemens, de la Volonté lesquels la serrent bien davantage. Et enfin, parce que cette union n'est pas volontaire, au moins pour la plus grande partie; car il n'y a point de doute que si l'Esprit de l'Homme étoit seulement uni au Corps par sa volonté, & qu'il lui fût libre de s'y unir ou de s'en séparer quand bon lui sembleroit, de la même sorte qu'un Pilote est joint à son Navire; si nôtre Esprit apercevoit clairement tout ce qui chatouille ou blesse son Corps, de la même façon que le Pilote connoit ce qui fait du bien ou du mal à son Vaisseau;

seau ; si nous ne sentions point autrement la secheresse de la gorge , qu'il fait celle de ses voiles ; & si nous ressentions la morsure de la liqueur acide qui cause la faim , de même qu'il voit la Carië qui ronge son Vaisseau , il n'y a point de doute , dis-je , que cet Esprit auroit bien plus de sujet de se considerer comme une chose entierement separée d'interet & distinguée de son Corps , qu'à present qu'il y est uni dès le premier moment de sa création , sans qu'il s'en puisse separer , sans qu'il l'ait voulu , ni qu'il ait peut être jamais eu de pensée qu'à l'occasion de son Corps ; à present , dis-je , que les sentimens de la faim , de la soif , de la douleur , du chatouillement , & de toutes les autres passions , l'obligent de regarder comme son propre , tout le bien & tout le mal qui arrive au Corps auquel il est joint. Cela est si vray ; que plus l'Esprit se dégage des pensées confusées des Sens , & se considere comme une substance qui peut se passer du Corps , & moins il trouve de sujet d'aimer & d'estimer ce Corps. Mais cette union quoy que très-étroite , auroit encore pû l'être davantage , si , comme nous voyons dans les plus jeunes Enfans , Dieu avoit tellement assujetti toutes les pensées de l'Esprit aux mouvemens du Corps , qu'il n'en eût jamais aucune , qui ne lui vint des Sens , ou qui lui pût faire connoitre la noblesse de son extraction , & qu'il est distingué de son Corps ; mais cela ne convenoit ni à l'Homme ni à son Esprit , & auroit porté trop de préjudice à sa liberté.

En 6<sup>e</sup>. lieu, cette union dépend si peu de nôtre Volonté, qu'on ne peut presque pas dire qu'elle y contribüe en quelque chose; En effet elle n'en dépend point, ni quant au sujet auquel l'Esprit est uni, ni quant à la maniere, ni quant à la durée; & il est certain que l'Esprit de l'Homme ne choisit, ni son Corps, ni les mouvemens, ni le tems, ni celles de ses pensées qui doivent se joindre à un Corps; il ne peut pas non plus le quitter, ni changer, ni lui en associer un autre, ni apporter aucun changement à la maniere dont ils ont accoûtumé d'agir l'un sur l'autre; ni s'empêcher d'apercevoir les objets qui agissent assez fort sur les Sens, pour en porter le contre-coup jusques à son siege, ni les apercevoir d'une autre maniere: sa Volonté ne peut pas non plus empêcher que les pensées qui viennent dans l'Esprit à l'occasion du Corps, ne fassent impression sur elle; tout ce qu'elle peut faire en cette rencontre, c'est de n'y pas consentir. Cependant la Sageffe du Créateur a été si grande, qu'il a fait que nôtre Esprit n'a pas sujet de se plaindre de cette union, tant parce qu'il est redevable à son Corps d'un grand nombre de connoissances qu'il a par son moyen, que parce que sans lui il ne seroit pas susceptible de ces plaisirs qui lui viennent par son entremise; Que si cette union lui donne quelquefois occasion de se tromper, cela ne lui fait pas néanmoins haïr son Corps; parce qu'il lui reste toujous assez de lumiere pour se garantir de l'erreur. Si l'union de l'Esprit & du Corps peut en ce

sens



sens être appelée volontaire, puis qu'il l'a-  
grée, & qu'il en appréhende la séparation ;  
elle peut encore, à plus juste titre, être  
appelée de ce nom, puis que sa volonté a le  
pouvoir d'unir quelques-unes de ses pensées à  
des mouvemens du Corps, auxquels elles ne  
l'étoient pas auparavant, & d'en séparer quel-  
ques autres auxquels elles l'étoient, pour en  
substituer d'autres en leur place ; le premier se  
remarque lors que nous parlons, ou insti-  
tuons quelque signe pour exprimer nos pen-  
sées, & le second, lors que nous surmontons  
quelques-unes de ces inclinations naturelles qui  
dépendent du Corps ; car cela ne se peut faire  
qu'en séparant un mouvement corporel de la  
pensée à laquelle il étoit joint auparavant, & en  
lui en substituant un autre.

Enfin il n'y a pas moyen d'imaginer une  
autre manière d'union plus capable de lier  
un Esprit & un Corps, ni plus convenable à  
la nature de l'un & de l'autre, que celle que  
nous sentons entre nôtre Esprit & nôtre  
Corps, à moins de faire trop de préjudi-  
ce à l'un ou à l'autre : car si l'Esprit dé-  
pendoit moins du Corps, il auroit moins de  
sujet de l'aimer, & s'il en dépendoit davan-  
tage, il perdrait quelque chose de sa liberté,  
& ni l'un ni l'autre ne rendroit l'Homme plus  
parfait.

Pour faire connoître encore davantage la  
manière de cette union, il faut dire un  
peu plus en détail quels mouvemens du Corps,  
quelles perceptions & quelles volontés de  
l'Esprit sont unies ensemble. Tous les mou-

vemens qui se font dans nôtre Corps n'ont pas le pouvoir de donner une nouvelle pensée à l'Esprit, & ne sont pas soumis à sa volonté : Car l'expérience nous fait connoître que nous n'apercevons que ceux qui étant communiqez aux nerfs sont portez jusques au cerveau ; Et qu'il n'y a que les parties, où les tuyaux des nerfs conduisent quelques Esprits animaux, qui soient sujettes à sa volonté. Or comme les nerfs ne versent pas les Esprits animaux seulement dans les muscles, mais encore dans plusieurs autres parties, comme l'anatomie nous le découvre, & qu'il est mal aisé de concevoir que ces Esprits, qui sont des Corps, ayent pû descendre en quelque partie, sans s'y être fait des conduits semblables à ceux que nous avons dit dans nos Remarques sur le Traité de l'Homme se rencontrer dans les muscles ; & sans y exciter quelque mouvement sensible ou insensible ; de même nôtre volonté n'a pas seulement pouvoir sur les muscles, mais encore sur toutes les parties où aboutissent quelques tuyaux des nerfs ; Avec cette différence toutefois, qu'elle a le pouvoir de mouvoir nos membres directement en les voulant mouvoir ; Mais ce n'est qu'indirectement qu'elle cause quelque mouvement dans les autres parties ; Car l'expérience fait voir que la volonté n'a pas la puissance d'ouvrir & de resserrer les orifices du cœur, en voulant simplement les ouvrir ou les resserrer, mais en excitant en elle même les passions auxquelles ces sortes de mouvemens sont joints ; de même aussi elle

elle n'a pas la puissance d'exciter une passion en la voulant avoir, mais en appliquant l'imagination à penser aux objets qui peuvent causer cette émotion : Car pour lors l'Idée Spirituelle est toujours accompagnée de l'Image corporelle, qui détermine les Esprits pour aller dans les lieux par l'ouverture desquels les mouvemens qui excitent cette passion sont produits, comme le précédent Traité l'a fait voir. Tout ceci vient de ce que rien ne peut agir sur l'Esprit, non pas même sa volonté, soit pour lui donner une nouvelle pensée, soit pour l'émouvoir, que par la voye de l'entendement, en l'appliquant aux Idées qui le peuvent faire apercevoir d'une chose, & ensuite l'émouvoir, comme si l'entendement étoit l'unique porte pour entrer dans l'Esprit, de même que rien n'en peut sortir que par la voye de la Volonté.

Mais passons outre. Mille diverses expériences & mille maladies nous font connoître, que quand les mouvemens de nos Membres ne sont pas portez jusques au cerveau, nous ne pouvons pas les apercevoir, & que nous ne saurions remuer aucun membre, lors que les esprits Animaux n'en peuvent descendre ; de sorte que, généralement parlant, on peut assurer que ce sont les mouvemens de quelques parties intérieures du cerveau qui sont joints immédiatement aux pensées de l'Esprit.

Voyons maintenant quelles sont les pensées qui leur répondent. Je trouve qu'elles sont de deux sortes, conformément aux deux

puissances que nous avons remarquées être en l'Ame. Et 1<sup>o</sup>. pour les perceptions de l'entendement, il n'y a, à proprement parler, que ces pensées confuses des sens, de l'imagination, & de la memoire, & ces sentimens obscurs qui se trouvent dans la faim, la soif, & les autres desirs naturels, & dans les passions, qui soient attachées à quelque mouvement du Corps, & non pas ces notions claires & distinctes qui lui servent de fondement pour juger de la vérité. Or ces pensées sont confuses, & à l'égard des choses qu'elles représentent, & à l'égard de la maniere de les représenter; car bien qu'elles soient seulement jointes aux images sous lesquelles les Esprits sortent de la glande; elles ne nous font apercevoir, ni ces formes, ni les objets qui les causent, comme étant dans le cerveau; mais elles nous représentent l'action de l'objet, ou comme dans l'objet même, & hors de nôtre Corps, ou du moins dans l'extrémité de quelcun de nos Membres. De là vient que nous avons attribué la faculté de sentir aux parties de nôtre Corps, ou du moins que nous avons crû que l'Ame l'exerçoit dans les organes extérieurs, parce que les pensées des Sens nous représentent l'action des objets, comme dans nos Membres extérieurs, & non pas comme dans le cerveau; ce qui n'arrive pas seulement aux perceptions des Sens, mais encore aux opérations de l'Imagination & de la Memoire, qui nous représentent les objets comme présents.

sens à nos sens, bien qu'il ne se passe rien alors que dans le cerveau.

L'autre sorte de confusion, qui se rencontre dans la connoissance des sens, à l'égard des choses qu'ils représentent, est un peu trop longue à déduire; C'est pourquoi je remets ce que j'en devrois dire ici au Chapitre où je dois parler particulièrement des sens. Admirons cependant l'immutabilité & la sagesse de Dieu; son immutabilité en ce qu'agissant toujours de même, il continuë d'unir ensemble les pensées & les mouvemens qui se sont une fois unis, faisant par ce moyen qu'ils ne se présentent plus les uns sans les autres; Et sa sagesse, en ce que pouvant joindre à chaque image, c'est-à-dire à chaque forme que prend le cours des esprits animaux en sortant de la glande, telle pensée qu'il lui auroit plû, il a voulu que ce fut celle qui nous représente la cause la plus ordinaire qui lui fait prendre cette modification; Car y ayant plusieurs causes qui peuvent obliger les esprits animaux à sortir de cette glande de la même façon, & sous la même forme, comme vous avez pû le voir dans le Traité de l'Homme, il arrive néanmoins bien plus souvent, que c'est par le moyen du mouvement que les objets extérieurs impriment aux fibres des nerfs, qu'ils prennent cette forme, que par aucune autre cause; Et quoi que le même mouvement puisse être quelque fois aussi bien communiqué aux fibres des nerfs quand on les touche dans les parties du milieu,

que

que quand on touche leurs extrémités, néanmoins parce qu'il arrive plus souvent qu'un certain mouvement soit excité par l'impression que fait un objet sur l'extrémité de quelque nerf, qu'autrement; il étoit plus convenable, & cela nous devoit donner moins de sujet de nous tromper, que la pensée qui devoit être jointe à ce mouvement, fut celle qui nous représente la plus ordinaire, sçavoir l'objet présent devant nos Sens, que quelqu'autre que ce pût être; & quoique cette union ne soit pas tout à fait exemte d'erreur; toutefois nous avons sujet de louer la Bonté de Dieu, d'avoir choisi la plus convenable de toutes, & de nous avoir donné les moyens de corriger les défauts mêmes de cette union.

L'autre espèce des pensées de l'Esprit ce sont les inclinations & les déterminations de la Volonté, entre lesquelles celles qui partent d'une connoissance claire & distincte, ne sont pas celles qui ont le plus de commerce avec le Corps, & le plus de pouvoir pour l'ébranler; mais celles qui tirant leur origine des connoissances confuses des Sens sont unies aux mouvemens du Corps; car ces pensées confuses représentant à l'Esprit le bien ou le mal du Corps comme lui appartenant, le portent & l'excitent à consentir confusément, & comme en trouble, à toutes les actions auxquelles le mouvement des esprits animaux, l'action des objets, & les autres circonstances disposent en même tems le Corps auquel il est uni; car l'Esprit est de telle nature qu'il ne  
peut.

peut avoir aucune perception claire ou confuse, qui ne l'émeuve en quelque sorte, & souvent même les plus confuses l'agitent davantage que les plus claires.

De plus toute sorte de mouvement n'est pas joint indifferemment à toute sorte d'inclination de la Volonté; car, p. ex. le mouvement des Esprits Animaux qui sous une certaine forme seroit capable de nous faire imaginer une telle chose, ou d'exciter en nous une telle passion, ou de remuër tel ou tel membre, n'est pas jointe avec la volonté de mouvoir la glande d'une telle maniere, de pousser les Esprits Animaux d'une telle façon, ni de les envoyer par tels tuyaux en tels muscles, &c. Mais ce mouvement est joint immédiatement avec la volonté de penser à une telle chose, ou avec la pensée qui peut exciter une telle passion, ou avec le dessein de mouvoir un tel membre; & bien que de cette volonté de penser à une telle chose, il ne s'ensuive rien autre précisément, sinon que la glande se tourne de divers côtez, jusques à ce qu'elle vienne à rencontrer certains pores, par l'ouverture desquels l'Image Corporelle à laquelle l'Idée d'une telle chose est attachée, peut être reproduite, & que de la volonté de mouvoir un tel membre, il ne s'ensuive aussi rien autre précisément, sinon qu'elle fait sortir les Esprits Animaux de la maniere propre à les porter dans les muscles qui le peuvent mouvoir, ainsi que les Paralyties le montrent clairement; Toutefois nous aurions beau avoir

la volonté de faire mouvoir çà & là cette glande; ou de pousser les Esprits Animaux de la façon nécessaire pour faire mouvoir quelque membre, l'expérience fait voir que cela seroit absolument inutile.

Voilà quelle est la nature de l'union qui est entre l'Esprit & le Corps. • Elle est particulière à la nature de l'Homme: Car toutes les autres sortes d'union que nous pouvons concevoir, comme celle d'un Pilote avec son Navire, d'un Ecuyer avec son Cheval, de nous-mêmes avec les autres Corps que le nôtre, & autres semblables sont fort différentes de celle là; 1°. le Pilote pour l'ordinaire est uni volontairement à son Navire, 2°. il connoit clairement le bien ou le mal qui lui arrive; 3°. la joye & la tristesse qu'il en ressent est bien différente du sentiment de la faim, de la soif, de la douleur & du chatouillement, que l'Esprit de l'Homme a à l'occasion de son Corps; Enfin, ce n'est pas simplement en voulant mouvoir les diverses parties de son Vaisseau qu'il a la puissance de le faire avancer, & d'en changer la situation; mais c'est par une connoissance distincte qu'il a des instrumens dont il se doit servir, & par l'employ qu'il en fait; au lieu que l'Esprit de l'Homme n'a de sa nature aucune connoissance des moyens nécessaires pour mouvoir son Corps; & quand même il l'auroit, elle lui seroit inutile: la seule Volonté qu'il en a étant suffisante à cet effet.

Vous pouvez voir par là que les Mécaniques & l'Anatomie, dont la science est très-utile



utile pour connoître comment le Corps a la puissance de se mouvoir, sont très-inutiles pour concevoir comment la pensée de l'Homme a le pouvoir de le faire; & qu'ainsi c'est une chose non seulement inutile, mais même ridicule, de vouloir expliquer par elle le mouvement des membres des Bêtes; car si leur Ame n'a une connoissance plus grande que la nôtre, celle qu'on leur attribue leur est aussi peu avantageuse pour l'effet qu'on en pretend, que le seroit à un Pilote la connoissance de la Mer, des Vents & des Ports, s'il ne connoissoit pas les Instrumens de son Vaisseau, & s'il ne sçavoit pas l'art de s'en servir.

Mais revenons à l'union de l'ame avec le Corps. Il y a aparence qu'elle commence aussi tôt que le Corps peut donner occasion à l'Esprit d'avoir quelque pensée; & que l'Esprit peut exciter quelque mouvement dans le Corps; & qu'elle finit dès que le Corps ne peut plus entretenir ce commerce: Car comme cette union consiste dans la dépendance où ils sont l'un de l'autre, à l'égard de quelques unes de leurs actions & de leurs passions, elle ne peut commencer plus tôt ni finir plus tard. Pour parler plus clairement, la durée de cette union commence dès l'instant que le cœur, le cerveau, les nerfs, & les muscles sont suffisamment ébauchés pour faire que l'action des objets puisse être portée jusques au siege de l'ame, & que les Esprits animaux puissent aller dans les muscles: Et elle finit lors que quelque partie du Corps ve-

nant

nant à manquer, le cœur ne peut plus faire monter ses Esprits au cerveau, ni le cerveau envoyer les siens dans les nerfs & dans les muscles, pour mouvoir les uns & tenir les autres en état. Vous voyez par là que l'Esprit ne donne jamais sujet au Corps de rompre cette alliance, mais que la cause en vient toujours du côté du Corps; Que si vous m'en demandez la raison, je vous dirai que l'Esprit étant incorruptible ne peut manquer de son côté que par le défaut de sa volonté; mais comme cette union n'en dépend pas, ce défaut aussi ne sçauroit rompre cette alliance; par conséquent la cause de cette rupture ne peut venir que de la part du Corps: car elle ne peut venir du côté de Dieu, parce qu'il est immuable.

## C H A P. X V.

*Des Causes, des Circonstances de cette Union, & de son Siege principal.*

**P**OUR parler des Causes générales & particulières de cette alliance, & de la manière qu'elle est en chaque Homme, comme cela dépend des circonstances de l'Union de l'Esprit & du Corps, il faut que je tâche de les expliquer auparavant. Il étoit bien raisonnable que ces deux Substances si contraires convinssent, pour ainsi dire, de quelques articles avant que de s'allier, & que Dieu qui s'est prescrit de certaines Loix dans le gouverne-  
ment

ment du grand Monde, fit aussi quelques constitutions particulieres pour la conduite du petit, qu'il a établi comme l'abregé du plus grand.

Le 1<sup>er</sup>. article de cette Alliance est, que chaque mouvement des Esprits Animaux, ou pour mieux dire, chaque modification particuliere de leur cours, lors qu'ils viendront à sortir de la glande d'une autre façon qu'ils n'ont accoutumé de faire, sera accompagnée d'une certaine Idée qui fera avoir une certaine pensée à l'Esprit.

Le 2<sup>e</sup>. est que chacune de ces modifications ne sera unie naturellement qu'à une seule Idée ou à une seule pensée, qui l'accompagnera toujours.

Le 3<sup>me</sup>. est que cette pensée sera conforme à l'état du Corps, c. d. gaye ou triste, confuse ou distincte, selon la disposition où il s'est trouvé la premiere fois, & qu'il se trouve ordinairement, quand la modification à laquelle cette pensée est attachée s'exerce sur la glande.

Le 4<sup>me</sup>. est que l'Ame n'aura pas le pouvoir de separer cette pensée de la modification du mouvement des Esprits à laquelle elle est naturellement jointe; je dis naturellement jointe, afin de distinguer l'union des pensées que l'habitude ou la volonté de l'Ame a jointes dans quelques Hommes à certains mouvemens particuliers, union que l'Ame peut separer de la liaison des pensées que la nature a unies à certains mouvemens dans tous les Hommes, laquelle l'Ame ne scauroit changer.

Le 5<sup>me.</sup>, est que reciproquement les pensées de l'Esprit, qui ont le Corps pour objet, seront accompagnées du cours des Esprits animaux au sortir de la glande de la maniere la plus convenable pour l'execution de ses desfeins.

Le 6<sup>me.</sup>, est que le mouvement qui aura une fois accompagné une pensée, l'accompagnera toujours, en sorte qu'ils ne se quitteront plus, si l'ame elle même n'en change l'habitude.

Le dernier article enfin est que cette alliance durera autant de tems que le cœur pourra envoyer ses Esprits vers la glande, & celle-ci les renvoyer par les nerfs dans les muscles.

Tous ces articles sont tellement prouvez par l'experience, qu'il n'est pas besoin que je les démontre ici davantage. Ce que nous dirons ci dessous du siege de l'Ame prouvera le premier. Le second & le troisieme seront prouvez par la Soif des hydropiques, & par l'exemple de cette fille qui ne laissoit pas de sentir de très-grandes douleurs dans le poulce, quoy que les Chirurgiens le lui eussent coupé quelques jours auparavant: Car pourquoy un hydropique, qui n'a pas besoin de boire, auroit-il soif, si ce n'est que la secheresse de sa gorge, agitant les nerfs qui y aboutissent, de la même façon qu'ils le font quand nous avons besoin de boire, cela excite le sentiment de la soif & l'envie de boire, à cause que la même pensée est toujours unie au même mouvement; Et bien qu'elle soit  
nuisi-

nuisible alors à l'Hydropique, c'est toutefois la plus convenable pensée qui puisse être jointe à ce mouvement, car il est plus souvent excité, quand il est bon de boire, que quand cela est préjudiciable.

Pour preuve du 4<sup>me</sup>, je n'ai qu'à dire, que par les pensés, qui sont naturellement unies à certaines modifications du cours des Esprits, que la volonté de l'Ame ne sçauroit separer, j'entens seulement ces sentimens confus qui sont causez par l'action des objets sur nos sens, lesquels il est manifeste que l'Ame ne peut ni oter ni changer; mais elle a bien le pouvoir d'en faire des signes de ses pensées, en y attachant de plus une idée qui ne leur appartient pas naturellement. Et quand Mr. Descartes a dit en quelque endroit, que nous pouvions separer certaines pensées du mouvement auquel elles étoient unies naturellement; il n'a pas entendu parler de celles-là, mais des autres.

L'Article 5<sup>me</sup>. est assez clair, puisque c'est en cela seul que consiste la faculté que nous avons d'imaginer, de nous ressouvenir, & de remuer nos membres. Au reste je me suis restraint dans cet Article aux seules pensées qui ont le Corps pour objet, à cause que les idées des choses Spirituelles ne peuvent être excitées dans l'Esprit par les Sens, l'Imagination, & la Memoire, si ce n'est entant qu'il les a lui-mêmes volontairement attachées à certains noms, ou à d'autres signes Corporels, par le moyen desquels elles peuvent avoir place entre les especes de l'Imagination & de la Memoire.

La preuve de cet Article, qui consiste dans cette mutuelle liaison des mêmes pensées aux mêmes mouvemens, se tire de l'Immutabilité de Dieu, qui a donné la force à chaque chose de se conserver dans l'état où elle est, jusques à ce qu'elle en soit chassée par un autre. Nous en parlerons plus au long, quand nous traiterons des aversions & des inclinations naturelles, qui n'ont pour cause que le Corps.

Enfin le dernier Article est suffisamment prouvé par ce que nous avons dit ci dessus.

Les causes de l'Union de l'Esprit de l'Homme avec son Corps, sont generales ou particulieres: La cause generale de cette union ne scauroit être autre que la Volonté Divine: car bien que nous convenions que le Corps de l'Homme n'a rien en soy qui resiste à l'union, & qu'ainsi naturellement il soit capable d'être uni à quelqu'autre chose, néanmoins nous ne reconnoissons rien en lui, qui puisse être la cause efficiente de l'union qu'il a avec son Ame. Il faut donc la chercher entre les Substances Spirituelles: Or l'Esprit de l'Homme n'a que sa Volonté par laquelle il puisse sortir de lui même, & se joindre à quelque autre chose, & cette Volonté peut bien être la cause efficiente de toutes les choses que nous remarquons dans cette alliance & qui dependent immediatement d'elle, mais elle ne le peut pas être d'une infinité d'autres qui n'en dependent point; il faut donc que cela depende de la volonté d'un autre Esprit. Je s'ai bien qu'il n'est pas impossible que Dieu ait employé la

la Volonté d'un Esprit Angelique pour faire cette union; Mais parce que d'un côté nous n'avons aucune raison qui nous persuade que cela soit, & que de l'autre nous savons que la Volonté de l'Ange toute seule n'est pas suffisante, si celle de Dieu n'y concourt & n'y intervient, nous ne saurions, sans courir risque de nous tromper, assigner d'autre cause generale de cette union, de la maniere qu'elle se trouve universellement en tous les Hommes indépendamment de leur Volonté, que la Volonté de Dieu même. Un Philosophe ne doit pas avoir plus de honte de reconnoitre Dieu pour l'Auteur de cette Union, que pour le Createur de l'Ame, & de son Infusion dans le Corps; car en effet l'Infusion & l'union ne sont qu'une même chose. Dieu est donc la Cause totale & prochaine de l'Union des pensées que l'on voit dans tous les Hommes unies aux mêmes mouvemens.

Mais pour les conditions particulieres de cette union, & s'il faut ainsi dire, les conditions individuelles à chaque Homme, elles ont deux causes particulieres, dont l'une est Corporelle & l'autre Spirituelle; La premiere se prend de toutes les conditions singulieres qui se rencontrent dans le Corps de chaque Homme, soit par rapport à son temperament, à la conformation de ses parties, au mouvement des humeurs, du sang, & des Esprits; soit par rapport au changement que le Pere, la Mere, & les autres Corps étrangers y peuvent apporter. Cette cause a le pouvoir de

un tel mouvement dans un tel Homme, suivant l'Article 3<sup>me</sup>. qui porte que la pensée qui sera jointe à chaque mouvement sera conforme à l'état du Corps selon la disposition où il s'est trouvé la première fois, & qu'il se rencontre le plus souvent, lors que les esprits animaux sortent de cette manière de la glande. Voilà une des sources les plus considérables de la diversité des mœurs & des inclinations des Hommes. Pour la bien expliquer il faudroit faire des Livres entiers; mais le dessein de ce Traité n'étant que de parler de l'Esprit de l'Homme en general, & non de la différence des Esprits en particulier, je n'en dirai pas davantage, peut être qu'un jour je le ferai plus au long.

L'autre cause particulière & Spirituelle de cette union, c'est la volonté de l'Esprit de l'Homme, à laquelle nous ne pouvons refuser le pouvoir d'unir certaines pensées à certains mouvemens de la glande & des Esprits, auxquels elles n'étoient point jointes, avant qu'elle les eût unies elle même; Car c'est en cela seul que consiste la faculté que nous avons de faire connoître nos pensées. Il est vrai que d'abord cette liaison est très-foible, parce qu'ordinairement la nature a joint une autre idée au mouvement dont la volonté se veut servir, qui empêche au commencement l'Esprit de penser à la seconde Idée que la volonté y veut ajouter; Mais peu à peu, la persévérance l'emporte tellement par une forte habitude, qu'on ne s'aperçoit presque plus que de la signification des paroles, sans prendre



dre garde au son des syllabes, ou aux figures des lettres.

Il ne me reste plus, pour achever d'expliquer entièrement la maniere de cette union, qu'à vous faire connoître quel est le siege principal de l'Esprit de l'Homme, & où il exerce immédiatement ses fonctions; Quoi que j'en aye déjà assez dit dans mes remarques, & dans les choses que j'ay avancées jusques ici, pour faire voir quelle est ma pensée sur ce sujet, toutefois je pense qu'il n'est pas mal à propos que j'en dise encore quelque chose, pour convaincre davantage les Esprits, & pour répondre en même tems à deux ou trois objections qui ne sont pas moins importantes que celles auxquelles j'ay tâché de satisfaire dans mes Remarques.

Afin que vous sçachiez quel est l'état de la question, je vous avertis, que par *le siege principal de l'Ame*, j'entens cette partie du Corps humain, au mouvement de laquelle les pensées sont tellement attachées, qu'il est impossible que l'une se puisse trouver sans l'autre; C'est à dire que j'entens cette partie qui ne peut être muë d'une façon qui n'est pas ordinaire, car les mouvemens ordinaires ne donnent aucune pensée à l'Esprit, en quelques parties qu'ils soient reçus, sans que l'Ame s'en aperçoive, ni l'Ame avoir la volonté de mouvoir quelqu'un de ses membres, sans que cette partie se remuë. Il est manifeste qu'il doit y avoir une ou plusieurs parties du Corps Humain, auxquelles l'Esprit soit ainsi uni, puisque son union avec le Corps ne con-

siste que dans ce concours & dans cette dépendance mutuelle, dans la pensée de l'un & du mouvement de l'autre.

Je remarque 2°. qu'il est évident que l'Âme n'est pas jointe de cette manière à tout le Corps; Car il est indubitable, que nous ne nous apercevons d'aucune chose, soit du dedans du Corps, soit du dehors, que de ce qui a le pouvoir d'agiter & d'ébranler les fibres de nos nerfs; Et bien que nous ayons ci-devant dit que l'Âme étoit unie à tout le Corps immédiatement, cela se doit entendre seulement par rapport à l'union qu'elle a avec nôtre Corps, en comparaison de celle qu'elle a quelquefois par son entremise avec les autres, & non par rapport à toutes les parties de nôtre Corps entre elles, qui bien qu'elles soient toutes unies à l'Âme, ne le sont pourtant pas également.

Je dis 3°. que les Paralyties, les Apoplexies, les Letargies, les Meditations profondes, & mille autres rencontres, font voir manifestement que ce n'est pas assez pour causer quelque pensée ou quelque sentiment en l'Âme, que les parties de nôtre Corps soient muës, & même que nos nerfs soient agitez, si l'impression n'en est portée jusques au cerveau: comme aussi l'Âme ne peut causer aucun mouvement dans les membres, si ce n'est en faisant descendre du cerveau les esprits animaux. Et ainsi il est évident que ce siege principal de l'Âme, & cette partie à laquelle elle est plus étroitement unie ne scauroit être hors du cerveau; mais que ce doit être  
ou

ou tout le cerveau, ou bien quelques unes de ses parties. Ce qui, à mon avis, ne peut être contesté par aucun de ceux qui ne prennent l'Ame de l'Homme que pour le principe de toutes ses pensées, & qui ne lui attribuent point d'autres operations que celles que les Medecins appellent animales.

Je dis 4°. que ce ne peut être le cerveau tout entier; Car personne ne doute que tout le cerveau, ou du moins une bonne partie, ne soit l'organe de la Memoire, c. d. le lieu où les vestiges des mouvemens des objets extérieurs ou intérieurs sont reçus. Or le cerveau étant mol, comme il est, ces vestiges ne sçauroient presque être sans quelque mouvement dont l'Ame devoit s'apercevoir, & par consequent sans avoir presque continuellement presens devant elle, tous les objets dont elle a la faculté de se ressouvenir, s'il étoit vrai qu'elle fut jointe immédiatement & étroitement à tout le cerveau, il faut donc que ce soit seulement à quelques-unes de ses parties qu'elle soit ainsi unie.

Je ne vois que deux choses qui nous puissent découvrir quelle est cette partie, la premiere desquelles se prend du Corps, & la seconde de l'Esprit; Et de plus il est nécessaire qu'elles se rencontrent toutes deux dans la même partie, sans quoi elle ne pourroit être le siege principal de l'ame.

Celle qui se prend du Corps, consiste en ce qu'il faut que quelque part que soit porté le mouvement qu'imprime l'objet, par son action dans le nerf, il parvienne enfin à un

lieu d'où il puisse obliger les esprits animaux à descendre dans les muscles qui doivent mouvoir les membres, de la maniere qu'ils le font après une telle action, lors que nous les mouvons sans en avoir le dessein. Cela, ce me semble, ne se peut contester; Autrement pourquoi est-ce que telles actions seroient suivies de tels mouvemens. Il faut donc que ce mouvement soit porté par les nerfs jusques à la source des Esprits, & que par ce moyen fermant quelques pores, & en ouvrant d'autres, ou même en les ébranlant quelque peu, ils soient obligez de descendre vers certains muscles plutôt que vers d'autres. Et l'on ne peut douter non plus qu'il ne faille que le siege de l'Ame soit dans la partie la plus proche de cette source, afin qu'elle puisse aussi mouvoir nos membres quand elle veut, & avoir la pensée, qui est unie à ce mouvement que les nerfs y portent.

L'autre condition qui vient de l'Esprit, est, qu'il est nécessaire que cette partie soit simple & unique; car tous les organes des Sens étant doubles, il n'y a pas de raison pourquoi l'Ame n'aperçoit pas deux objets au lieu d'un, quand un objet vient à faire impression en même tems sur les deux organes d'un même Sens, si ce n'est que les deux impressions sont portées jusques à une certaine partie qui est simple & unique, laquelle les réunit en une. De plus, il est nécessaire qu'elle soit mobile, afin que l'Ame la faisant mouvoir immédiatement, puisse pousser les Esprits animaux vers certains muscles plutôt que vers les

les autres. Concluons donc que le siege principal de l'Ame doit être une partie simple, unique & mobile, & enfin la plus proche qu'il est possible de la source des esprits animaux. Tâchons de trouver premierement cette source, c. d. le lieu où s'engendrent les esprits animaux, & puis nous chercherons quelle est la partie, de toutes celles qui sont autour d'elle, à laquelle les conditions que nous venons d'alleguer peuvent convenir.

Les anciens Medecins ont tous crû unanimement que les ventricules du cerveau étoient le lieu où les esprits animaux s'engendroient; les modernes le nient, parce que l'on trouve quelque-fois des serosités dans ces ventricules. Nous avons répondu à cette objection dans nos Remarques; c'est pourquoi je n'en dirai rien ici. Je les prierai seulement de considerer, 1°. qu'il n'y a aucunes veines ni arteres répandues dans la substance du cerveau, où ils veulent que cette generation se fasse; 2°. que de tous les rameaux des arteres carotides & autres, il n'y en a aucun qui ne s'attache à quelque partie du cerveau, à la reserve de ceux qui composent le lassis choroïde, lequel après avoir environné la petite glande apellée *conarion*, nage librement dans les ventricules du cerveau, sans se joindre à aucune partie. Ainsi, s'il y a quelque artere dans tout le cerveau, à laquelle on puisse attribuer un autre usage que celui de le nourrir, ou pour mieux dire, s'il y en a quelqu'une que l'on puisse soupçonner de n'être pas destinée pour cet usage, ce doivent

être les arteres du lassis choroïde, vû qu'il est impossible qu'elles nourrissent aucune partie, étant separées presque de toutes: Mais si cet usage leur manque, quel autre leur donnerait-on plus probablement, que celui de répandre cette flame très-subtile, qu'on appelle les esprits animaux; & quelle autre artere sera plus capable qu'elles de cette fonction? Le très-sçavant & très-expert Anatomiste Willis, dans son Anatomie du cerveau, semble tomber d'accord de cette verité, lors qu'il dit, que l'usage de ces petites arteres n'est pas de nourrir quelque partie, mais de servir comme de réchaud, pour ainsi dire, au reste de la substance du cerveau; car selon les Principes elles ne seroient pas capables d'un tel effet, si elles ne remplissoient toute cette cavité d'esprits. Je ne pretens pourtant pas nier que les esprits animaux en passant par les pores des ventricules, n'achevent de se purifier & de se perfectionner en se démêlant des autres parties plus grossieres qui sont sorties avec elles des pores des arteres; ni qu'entre les parties fibreuses que versent les arteres, qui sont dans la superficie extérieure du cerveau, pour la nourriture de sa substance, il n'y en puisse avoir de plus subtiles, qui se mêlant avec les esprits qui viennent des ventricules, & coulant avec eux le long des fibres dans les nerfs & dans les muscles, prennent la forme des esprits animaux; mais je soutiens que la principale, la plus considerable, & la premiere source est autour de cette petite glande appelée *Conarion*, car c'est autour d'elle

le que la plupart des arteres du lassis cho-  
roïde sont répandues, & c'est en elle que  
la plus subtile partie du sang qu'elles versent,  
commence, en passant au travers de ses pores,  
à prendre la forme de l'esprit animal.

Ceux qui soutiennent l'opinion contraire,  
répondent à cela, 1°. , qu'il n'y a point de  
ventricules dans le cerveau; 2°. , que cette  
cavité, à laquelle on a donné ce nom, n'a  
été faite par aucun dessein de la nature, mais  
seulement par hazard. & parce que les par-  
ties du cerveau ne pouvoient se joindre, sans  
laisser entre elles cette cavité. A quoi je ré-  
ponds, qu'il importe peu si l'on apelle cette  
cavité un ou plusieurs ventricules, ou même  
si on lui ôte entierement ce nom, pourvû  
que l'on tombe d'accord qu'il y a une cavité  
au milieu du cerveau, ce que personne ne  
sçauroit nier; & quand on dit que la na-  
ture n'a pas eu intention de la former, je  
voudrois bien demander ce qu'on veut dire;  
car si l'on veut parler de la nature particu-  
liere du Corps de l'Homme, entant qu'elle  
est separée de l'Esprit, elle est aveugle, &  
n'agit point avec dessein; mais si l'on parle de  
la Nature Universelle, c. d. de Dieu, il est  
ridicule de dire qu'il fasse quelque chose sans  
dessein; ce qu'on dit aussi que cette cavité  
s'est formée par hazard, & parce que les di-  
verses parties du cerveau ne peuvent pas s'a-  
puyer ni replier les unes sur les autres, sans  
laisser entre elles quelque espace, ne peut être  
veritable, qu'en suposant que dès le tems  
de la premiere formation de ces parties, elles

n'ont pas été moins solides qu'elles le sont dans un âge plus avancé; mais tant s'en faut que cela ait été ainsi, qu'au contraire elles étoient alors tout à fait molles, & comme fluides; Qu'est-ce donc qui les auroit empêché en ce tems là d'aller remplir cet espace vuide, s'il n'y avoit eu alors aucun Corps assez fort pour les en chasser? Mais quel a pû être ce Corps, sinon les Esprits qui montoient du cœur au cerveau par les arteres du plexus choroïde, ou autres? Car il n'y a pas d'apparence que ç'ait pû être les excremens du cerveau qui n'étoit pas encore formé; Or s'il est vrai qu'on doive attribuer cet effet à la force des Esprits, n'y a-t-il pas bien de l'apparence que ce sont eux encore qui remplissent cette cavité, & qui en chassent autant qu'ils peuvent tous les autres Corps, & que par conséquent ce doit être là le lieu de leur première & principale origine?

Voyons maintenant si nous pouvons trouver auprès de cette source, quelque partie simple, unique, & mobile, laquelle puisse réunir la double impression que font en même tems les objets qui frappent les deux organes d'un même sens. Je ne pense pas qu'on en puisse trouver d'autre que cette petite glande apellée *Conarion*; Car toutes les autres parties du cerveau sont doubles, ou ne sont pas auprès de cette source. C'est donc là la seule partie que nous pouvons le plus raisonnablement prendre pour le siege principal de l'Âme, non seulement parce qu'elle est simple & unique, au lieu que tous les organes des  
sens



sens sont doubles, mais aussi parce qu'elle est mobile, & qu'elle est environnée de toutes parts des arteres du lassis choroïde; Ce qui fait qu'elle est au milieu de la source des Esprits, ou pour mieux dire qu'elle est elle même cette source, puis que c'est en elle que la plus pure portion du sang arterial prend la forme de l'Esprit animal, en se dégageant des autres parties plus grossieres.

Il ne reste plus qu'une chose pour faire voir que cette petite glande est le siege principal de l'Ame, je veux dire de montrer comment elle réunit l'action des objets, & comment les fibres de tous les nerfs peuvent agir sur elle; Mais cela a déjà été expliqué si au long dans le Traité de l'Homme, qu'il n'est pas necessaire que j'en parle ici davantage; Ceux qui desireront d'en être plus amplement éclaircis prendront la peine de le lire pour s'en instruire. Je ne puis toutefois m'empêcher de répondre à quelques objections importantes qui m'ont été faites depuis. L'on dit que cette petite glande ne peut servir à l'usage que nous lui donnons, 1°. parce qu'elle n'est pas unique; 2°. parce qu'elle n'est pas dans les Ventricules; 3°. parce qu'elle ne se peut mouvoir; Et enfin, parce qu'elle n'est pas dans la source des esprits, animaux. Je répons premierement, qu'encore qu'il se rencontre quelquefois d'autres glandes, & dans le lassis choroïde, & ailleurs dans le cerveau, toutefois elle ne laisse pas d'être unique, n'y en ayant point d'autre qu'elle, qui soit attachée à cette par-

tie du cerveau qu'on appelle le tronc medullaire, duquel, au Jugement des plus doctes Anatomistes, sortent generalement tous les nerfs; outre que les autres glandes qui se rencontrent quelquefois dans ce lassis, doivent plutôt passer pour des maladies, ou du moins pour des parties excrémentieuses, comme seroit un sixième doigt, parce qu'on ne les y trouve pas toujours, qu'elle ne doivent être mises dans le rang de nôtre glande, qui est une partie permanente, & qui occupe toujours la même place, non seulement dans l'Homme, mais encore dans tous les animaux parfaits.

Je dis 2°. que ceux qui nient qu'elle soit dans les Ventricules, prennent plaisir à se tromper: car enfin elle n'est ni sur la superficie externe du cerveau, ni au dedans de sa substance, il faut donc qu'elle soit comprise sous sa superficie interne, c. d. dans les ventricules; Leur teneur vient premierement, de ce que les diverses cavitez de ces ventricules ne sont pas toutes situées dans un même plan, au contraire, chacune a le sien à part, bien qu'elles ayent toutes quelque communication. Secondement, cela vient de ce que cette glande est située justement à l'extrémité du troisième ventricule, au dessus du quatrième; d'où il arrive que lors qu'on a levé d'autour du cerveau toute cette membrane qu'on nomme la dure mere, si on lève ses extrémités qui sont couchées sur le cervelet, & qu'on les élève un peu en haut, on decouvre, sans donner le moindre

dre coup de rasoir, la pointe de nôtre petite glande, qui paroît alors être hors de tous les ventricules, parce que le troisiéme, qui est derriere elle, ne paroît pas encore, & que le quatriéme, qui descend dans le cervelet, ne peut être vû dans cette situation. Mais quel moyen y a-t-il de nier que cette glande appartienne aux ventricules, puisque tous les Anatomistes tombent d'accord qu'elle nait de deux ligamens nerveux de la superficie du tronc medullaire, qui fait une partie de celle du troisiéme ventricule.

En 3<sup>me</sup>. lieu, sur ce qu'ils objectent que cette glande ne se peut mouvoir, je repons, que s'ils nous pouvoient persuader que toutes les parties du cerveau d'un animal vivant, sont aussi pressées que celles de la tête d'un veau mort; l'objection qu'il nous font pourroit être recevable, & peut-être y donnerions nous les mains; mais il n'y a aucun lieu de croire que cela soit pendant la vie de l'animal, ni que les Esprits animaux n'ayent pas assez de force pour élever & écarter les parties qui sont autour de cette glande; car nous voyons même qu'après la mort, en soufflant dans les tuyaux des apophyses mammillaires, on fait enfler toute la masse du cerveau, comme Mr. Willis l'a fort bien remarqué.

Enfin, je répons qu'on ne doit pas nier que cette glande soit située dans la source des esprits animaux, par ce qu'on observe peut-être quelque veine entre les arteres du lassis-choroïde; car au contraire, le mélange de ces deux sortes de Vaisseaux est une marque

de quelque élaboration particuliere , & montre qu'en cet endroit il se fait quelque separation des plus grossieres parties du sang d'avec les plus subtiles.

Il n'y a donc rien qui empêche que nôtre petite glande ne puisse être le siege principal de l'Ame; Au contraire, je suis certain qu'on ne sauroit trouver en tout le cerveau , aucune autre partie qui ait toutes les conditions necessaires pour le pouvoir être. Toutefois, je suis obligé d'avertir ici le Lecteur , que le reste des choses que j'ai avancées touchant l'union de l'Esprit & du Corps , & l'alliance des pensées de l'un avec les mouvemens de l'autre , ne dépend point de la verité de cette opinion ; & que quand même elle seroit fautive, ce que j'en ai dit ne laisseroit pas d'être veritable: C'est pourquoi, s'il fait difficulté de recevoir cette opinion comme une verité constante, qu'il me permette au moins de m'en servir comme de l'hypothese la plus intelligible de toutes celles qu'on a jusques ici aportées pour expliquer toutes les fonctions animales; Cependant s'il est dans quelque autre opinion, il la peut retenir, si bon lui semble, pourvû seulement qu'il attribüe au mouvement de la partie, qu'il prend pour le siege principal de l'Ame, tout ce que je dirai de ceux de la glande. Mais je suis presque assuré qu'il reconnoitra évidemment: qu'il n'y a aucune autre opinion qui explique toutes ces choses si clairement que la nôtre, & dans laquelle il ne se trouve de plus grandes difficultez.

## C H A P. X V I.

*Comment l'Esprit & le Corps agissent l'un sur l'autre ; Et comment un Corps en meut un autre.*

**S**I je disois qu'il n'est pas plus difficile de concevoir comment l'Esprit de l'Homme, sans être étendu, peut mouvoir le Corps, & comment le Corps, sans être une chose Spirituelle, peut agir sur l'Esprit, que de concevoir comment un Corps a la puissance de se mouvoir, & de communiquer son mouvement à un autre Corps; je ne pense pas que je trouvasse créance dans l'Esprit de beaucoup de gens, cependant il n'y a rien de plus véritable, & c'est ce que j'entreprends de faire voir dans ce Chapitre. Mais, quoi, me dira-t-on, n'est-ce pas une chose claire & évidente, que les choses pesantes se meuvent en bas; que les legeres montent en haut, & que les Corps se communiquent leur mouvement l'un à l'autre? Je l'avouë, mais il y a bien de la difference entre l'évidence de l'effet, & celle de sa cause, l'effet est ici fort clair; Car qu'est-ce que nos sens nous montrent plus manifestement que les divers mouvemens des Corps? Mais nous font-ils voir quelle est la cause qui porte les choses pesantes en bas, & les legeres en haut, & comment un Corps a la puissance d'en mouvoir un autre? Nos Sens nous aprennent. ils comment le

mouvement peut passer d'un Corps dans un autre? Pourquoi il n'y en passe qu'une partie, & pourquoi un Corps ne peut communiquer son mouvement, de même qu'un Maître communique sa science, sans rien perdre de ce qu'il donne? Ce n'est donc pas une chose si évidente, qu'on pourroit bien penser, que la cause du mouvement des Corps; & c'est pour cela que j'ay dit au commencement qu'il n'étoit pas plus difficile de concevoir comment l'Esprit meut le Corps, que de sçavoir comment un Corps en meut un autre; car en effet, dans l'un & dans l'autre il faut recourir à la même cause universelle; & comme c'est le point le plus important, il est nécessaire d'en parler ici pour ôter de l'Esprit de plusieurs cette malheureuse prévention, de croire que si leur Ame n'étoit Corporelle, elle n'auroit pas la force de mouvoir le Corps, parce, disent-ils, qu'elle ne le sçauroit faire sans le toucher, & que selon le dire du Poëte; *Tangere nec tangi nisi Corpus nulla potest res.* Comme si le mouvement ne se pouvoit communiquer que par le moyen de l'attouchement, ou comme s'il étoit aussi aisé d'apercevoir comment un Corps en meut un autre, qu'il est facile de voir comment il le touche.

Il n'y a rien de plus fréquent dans la bouche de quelques personnes, & même de ceux qui admettent des substances immatérielles, que de dire que nous ne concevons rien que de Corporel, ou du moins que sous une forme Corporelle; & néanmoins ces

per.

personnes-là doivent avouer, ou qu'ils ne connoissent rien dans la plûpart des choses naturelles, & qu'ils ne sçavent ce qu'ils disent lors qu'ils les expliquent par les Principes de l'École, ou du moins qu'ils se les representent d'une maniere & sous une idée tout à fait Spirituelle. Vous diriez qu'ils ont pris plaisir à renverser l'ordre des choses; & que comme ils veulent opiniâtement employer leur imagination à concevoir les choses Spirituelles, ils ne veulent aussi se servir que de leur entendement pour comprendre la maniere dont les Corps agissent les uns sur les autres. Ils devroient toutefois avoir remarqué, que comme nous ne connoissons rien, à proprement parler, que ce dont nous avons des idées claires & distinctes, de même aussi nous ne comprenons rien en matiere de corps, & n'en pouvons rien sçavoir, que ce qui peut tomber sous l'imagination, & dont cette faculté nous peut fournir une idée claire & manifeste. D'où il s'ensuit que tous ceux qui apportent pour principes prochains des Corps & des changemens qui leur arrivent, des causes que leur imagination ne peut concevoir, sont des aveugles qui en veulent conduire d'autres: Car quand même nous sçaurions par revelation que ces causes seroient les veritables principes de la Nature, leur obscurité néanmoins les rendroit entierement inutiles. Or je ne pense pas que qui que ce soit puisse nier, qu'entre toutes les idées de l'imagination, il n'y a que celles de l'étenduë, de la grandeur, de la figure, du

mouvement & du repos, de la situation & de la liaison des parties, que nous concevions évidemment; car pour celles de la chaleur, de la douleur, de la lumière, & autres semblables, elles sont si obscures & si confuses que par la seule connoissance des Sens & de l'Imagination, on ne sauroit découvrir ce que c'est. Concluons donc que dans la nature Corporelle nous ne connoissons rien que les choses auxquelles appartient ces premières Idées; & par conséquent que tout ce que nous supposons de plus dans les Corps outre ces propriétés, comme par exemple, cette qualité que l'Ecole appelle pesanteur, ou celle qu'elle appelle qualité *impreffe*, qui a la force de mouvoir les Corps, nous ne le concevons point du tout, puis que nous ne saurions imaginer ce que c'est, & qu'en matière de Corps nous ne comprenons que ce que nôtre imagination est capable de concevoir.

L'Ecriture Sainte nous apprend qu'un Ange porta un Prophète d'une Province dans une autre; nous voyons tous les jours que les Corps pesans tombent en bas, & que la qualité qu'une raquette imprime dans une balle, pour parler en Peripateticien, porte cette balle fort loin; Je voudrois bien que quelcun de ceux qui introduisent dans la nature des qualitez réelles, voulut m'expliquer comment ces trois causes, l'Ange, la pesanteur, & cette qualité *impreffe*, a agi sur le Corps qu'elle a mû: car étant toutes trois fort différentes, l'une Spirituelle & les deux autres Corporelles, mais dont l'une est naturelle & l'autre



tre étrangere , il faut qu'elles ayent des principes d'action fort differens. Et ceux qui apellent les dernieres à leur secours, doivent expliquer comment elles agissent, d'une maniere qui puisse être imaginée , ou bien ils doivent confesser qu'ils ont tort de les avoir introduites pour rendre raison du mouvement des Corps, puis qu'elles ne servent de rien pour expliquer comment ils se meuvent. Mais je les presse un peu trop; je me contenterai s'ils me peuvent seulement dire ce que sont ces qualitez , & pourquoi ils trouvent tant de difficulté à concevoir de quelle façon une substance non étendue peut être unie & agir sur un Corps, vû qu'ils n'en trouvent point à comprendre comment ces qualitez qui sont des êtres non étendus, sont jointes à des Corps , & ont la puissance de les mouvoir.

Mais pour voir ceci encore plus clairement, & pour découvrir, si nous pouvons, la cause de tous les mouvemens que nous remarquons dans les Corps, nous devons distinguer le mouvement d'avec sa détermination , & la cause du mouvement d'avec la cause qui le détermine, parce que l'une est souvent différente de l'autre, de même que le mouvement & la force qui fait mouvoir; Car le mouvement, considéré dans le Corps qui est mû, n'est autre chose que le transport d'un Corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement. Et que l'on considère comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. Ainsi le mouvement n'est autre chose qu'un mode, qui  
n'est

n'est point distinct du Corps auquel il appartient, & qui ne peut non plus passer d'un sujet dans un autre, que les autres modes de la matiere, ni convenir aussi à une substance Spirituelle. Mais la force de mouvoir, c'est à dire la force qui transporte un Corps d'un voisinage dans un autre, & qui l'applique successivement aux diverses parties des Corps qu'il abandonne, & qui est aussi appelée quelquefois *Mouvement*, est non seulement distinguée de cette application, mais encore du Corps qu'elle applique & qu'elle meut, comme Aristote l'a reconnu lui même dans le septieme Livre de sa Physique. Or si la force qui meut est distinguée de la chose qui est muë, & si rien ne peut être muë que ce qui est Corps, il s'ensuit manifestement que nul Corps ne peut avoir la force de se mouvoir de lui-même; Car si cela étoit, cette force ne seroit pas distinguée du Corps, puisque toute propriété n'est point distinguée de la chose à laquelle elle appartient. Que si un Corps ne peut pas se mouvoir, il est, à mon avis, évident qu'il n'en sauroit mouvoir un autre; Et ainsi il faut que tout Corps qui est dans le mouvement, soit poussé par une chose entierement distinguée de lui, laquelle ne soit pas Corps.

On me dira peut-être que c'est sans raison que je suppose que la force qui meut doit être différente de la chose qui est muë, mais il est aisé de le faire voir, parce que si cette force qui transporte, & qui applique ainsi les Corps les uns aux autres, leur pouvoit convenir, de telle

telle sorte, que la chose qui seroit mûe fut en elle même le principe de son mouvement, & que cette force ne fut qu'une même chose avec elle, il faudroit que la notion de cette force enfermât dans son idée l'idée de l'étendue, comme font les autres modes du Corps; Ce qui n'est pas; & ainsi nous avons lieu de croire, que la force qui meut n'est pas moins distinguée réellement de la matiere, que la pensée, & qu'elle appartient aussi bien qu'elle à une substance incorporelle.

Mais posons, si vous voulez, que cette force soit le mode d'un Corps, elle ne pourra donc pas être distinguée de lui, ni par conséquent passer d'un Corps dans un autre; Que si vous la concevez à la maniere que l'on conçoit dans l'Ecole les qualitez reelles, & si vous pensez qu'elle ne laisse pas d'être l'accident d'un Corps, bien qu'elle en soit distinguée, il faut ou que vous conceviez qu'elle se divise lors qu'un Corps en meut un autre, & qu'il lui donne une partie de son mouvement, & par conséquent qu'elle soit un Corps, dans le tems que vous supposez qu'elle est distinguée de la nature Corporelle: car tout ce qui est divisible, & qui a des parties qui peuvent exister les unes sans les autres, est Corps; ou il faut que vous disiez qu'elle ne se divise pas, mais que le Corps où elle est en produit une semblable dans celui qui le touche lors qu'il le pousse; & par là vous donnez au Corps la puissance de créer; car si la force de mouvoir est distinguée du Corps, c'est une véritable substance, quoi que  
vous

vous lui donniez le nom d'accident, dont l'entité, s'il m'est permis d'user de ce mot, n'étant point tirée d'aucune autre par division, ne peut être produite que par creation. De plus, que devient la premiere force de mouvoir, lors qu'il ne reste aucun mouvement dans le Corps qui étoit mû? Direz-vous qu'elle est aneantie?

Pour rendre ceci encore plus intelligible, supposons que Dieu fasse cesser entierement le mouvement qui est dans toutes les parties de l'Univers, & qu'il reduise par ce moyen toute la Nature dans un chaos, de sorte qu'elle ne soit plus qu'une masse informe sans aucune distinction; ce que vous ne devez pas faire difficulté d'avouer, principalement si vous considerez que toute la nature Corporelle n'est qu'un assemblage de divers Corps, diversement agitez, figurez & divisez, & que vous ne sçauriez concevoir distinctement d'autre difference entre ces Corps, que celle qui procede de la grosseur, du mouvement, du repos, de la situation, & de la liaison de ces Corps les uns avec les autres, & des parties qui les composent entr'elles; Car quoi que vous voulussiez dire qu'ils sont encore differens, en ce que les uns sont jaunes & les autres rouges, si vous n'expliquez en quoi consiste la difference du jaune & du rouge, vous n'avancez pas davantage que si vous ne disiez rien; & si vous voulez soutenir qu'ils different par leur forme, vous ne dites rien non plus, si vous ne declarez ce que c'est que la forme particuliere de chaque espece de Corps, d'une

d'une maniere qu'on puisse imaginer ce que vous direz; ce que je suis certain que ceux qui les défendent ne feront jamais. Or si nous ne pouvons imaginer d'autres diversitez entre les Corps que celles que je viens de dire, il est à mon avis manifeste, que si le mouvement étoit ôté de la nature, nous ne pourrions plus concevoir de distinction entre les Corps, parce que c'est lui qui fait naitre toutes ces diversitez.

Suposant donc que Dieu a ôté tout le mouvement, considerons maintenant la Nature dans ce chaos indéfiniment étendu, & voyons si entre toutes les parties de cette masse informe, il y en a quelqu'une qui se puisse mouvoir d'elle même, ou mouvoir sa voisine. Il est aisé de juger que non, parce que l'étendue en quoi consiste la nature du Corps en general, & qui est la seule qualité qui lui reste en cet état, n'est point active; & quand elle le seroit, qui sera la partie qui se remuëra la premiere, & vers quel côté devra-t-elle aller? Il n'y a, sans doute, pas plus de raison de le croire de l'une que de l'autre, & ainsi pas une ne se remuëra. Mais peut-être que cette grosse masse pourroit se mouvoir toute entiere; cela est également impossible; car où iroit-elle? elle qui est indéfiniment étendue; Et de plus, c'est une Creature c. d. un être qui n'est rien de lui-même, & qui ne subsiste que quand, & comme, & autant qu'il plait à celui qui l'a créé: Suposons donc, p. ex. que dans le premier instant de sa Création, il a été produit en repos, si cela est, comme Dieu est immuable, le moyen de  
croire

croire que cette masse informe, qui n'a pas seulement la puissance de continuer d'exister par elle même un seul moment, puisse dans le second instant se mouvoir toute entière par sa propre force, ou obliger quelqu'une de ses parties à changer de place. Mais non seulement elle ne peut pas d'elle même changer de situation : Je soutiens encore qu'il n'y a point de Creature Spirituelle ou Corporelle, qui lui en puisse faire changer, ni à aucune de ses parties, dans le second instant de leur Creation, si le Createur ne le fait lui-même; car comme c'est lui qui a produit cette partie de la matiere dans le lieu A. p. ex. il faut non seulement qu'il continuë à la produire, s'il veut qu'elle continue d'être; mais encore, comme il ne peut pas la créer par tout, ni hors de tout lieu, il faut qu'il la mette lui-même dans le lieu B. s'il veut qu'elle y soit; car, s'il la mettoit par tout ailleurs, il n'y a point de force qui fut capable de l'en ôter.

Pensons même que si Dieu donnoit à ce Corps A, pris en particulier, toute la force du mouvement qu'il employe maintenant à mouvoir toute la Nature, elle ne seroit pas suffisante avec tout cela pour lui faire changer de place, tant à cause qu'elle ne pourroit surpasser la resistance du reste de la matiere, que nous suposons être en repos; que parce que pour faire que le Corps A, pût quitter sa place pour entrer dans celle d'un autre, il faudroit que dans le même instant que le Corps A, commenceroit à se mouvoir, cet autre commençat aussi à changer de

de

de lieu, étant impossible que le premier puisse entrer dans la place du second, si dans le même tems qu'il fait effort, le second ne la quite & n'entre dans celle du troisième, & le troisième dans celle du quatrième, & ainsi de suite; Or le moyen que cela se pût faire où tout est en repos; Ainsi quelque force que Dieu donnât au Corps A, pour se mouvoir, elle seroit inutile. C'est pourquoi quand Dieu a résolu de mouvoir diversement la matiere, il a dû employer la force qu'il a voulu y mettre, sur plusieurs de ses parties tout à la fois, afin qu'elles pussent céder leur place les unes aux autres dans le même instant, sans quoi aucun mouvement n'auroit pû être produit, & faire aussi que cette force passât successivement d'un Corps à l'autre, c. d. s'appliquât successivement aux diverses parties de la matiere pour satisfaire aux Loix qu'il s'est lui même prescrites.

Concluons donc de tout ceci, 1°. qu'il est impossible qu'un Corps puisse avoir par foi même la puissance de se mouvoir, ni d'en pousser un autre; Car soit que vous supposiez la Nature dans le chaos dont nous venons de parler, soit que vous la supposiez telle qu'elle est, un Corps ne sçauroit jamais en mouvoir un autre, s'il n'est mû lui même le premier, & s'il n'a la force de mouvoir un cercle tout entier de Corps, à cause que naturellement deux Corps ne se peuvent pas pénétrer; Or il ne peut pas se remuer le premier avant que les autres se remuent, par la raison que je viens de dire, il ne peut pas non plus  
avoir

avoir la puissance de mouvoir un cercle tout entier du Corps, car quelque grand qu'il soit il ne le fera jamais tant que le cercle qu'il doit mouvoir. Et si l'on dit que cela seroit bon si toutes les parties de ce cercle étoient en repos. Je répons que si elles sont déjà en mouvement, ce n'est donc pas lui qui les meut, mais qu'il détermine seulement leur mouvement. Vous voyez donc par là qu'aucun Corps n'a la puissance de se mouvoir; mais que la force qui le meut doit appartenir à quelque autre substance.

Concluons 2°. que c'est Dieu qui est la cause premiere, universelle, & totale du mouvement; & que comme il a été nécessaire qu'il emploiat sa parole toute puissante pour tirer du néant toute la Nature, c'est aussi par le moyen de cette parole qu'il a tiré cette même Nature du chaos, en produisant en elle le mouvement; Et comme elle retourneroit dans son neant, s'il cessoit de l'en tirer à chaque instant qu'il la conserve, elle s'en iroit de même dans sa premiere confusion s'il n'entretenoit le mouvement qu'il a produit; Enfin comme ce seroit en quelque façon l'accuser d'inconstance que de croire qu'il ne conserve pas la même quantité de matiere qu'il a créé au premier moment, il n'y auroit pas moins de temerité à croire qu'il augmente ou diminue la quantité du mouvement qu'il a produit, c. d. de cette force avec laquelle il a d'abord agité les diverses parties de la matiere. Or quoi que cette force ne soit autre chose que Dieu, puisque tout ce qui est en



## De l'Esprit de l'Homme.

en Dieu, est Dieu même, & qu'à la regarder de ce côté-là elle soit indivisible, & ne puisse croître ni diminuer; cependant suivant la manière & les divers sujets sur lesquels il l'applique, il semble qu'elle se divise; Et bien qu'elle n'augmente & ne diminuë jamais dans toute la nature, elle augmente pourtant & diminuë eu égard aux divers Corps sur lesquels il l'exerce.

Or quoi qu'ainsi Dieu soit la cause universelle de tous les mouvemens qui se font au monde, je ne laisse pourtant pas de reconnoître les Corps & les Esprits pour les causes particulieres de ces mêmes mouvemens, non pas à la verité en produisant aucune qualité *impreffe*, de la manière que l'Ecole l'explique, mais en déterminant & obligeant la cause première à appliquer sa force & sa vertu motrice sur des Corps sur qui il ne l'auroit pas exercée sans eux, suivant la manière dont elle a résolu de se gouverner avec les Corps & les Esprits, c. d. pour les Corps, suivant les loix du mouvement, qui sont si bien expliquées dans le 2<sup>m</sup>e. Liv. des Principes de Mr. Descartes; & pour les Esprits suivant l'étenduë du pouvoir qu'il a voulu accorder à leur Volonté; c'est en cela seul que consiste la vertu que les Corps & les Esprits ont de mouvoir: Ainsi il n'est pas plus difficile de comprendre comment un Esprit peut agir sur un Corps & le mouvoir, que de concevoir comment un Corps en pousse un autre.

Venons maintenant à ce qu'il peut y avoir

ici de particulier pour le Corps & l'Esprit de l'Homme : Mais il me semble qu'il ne sera pas hors de propos de faire voir auparavant que tout ce que je viens de dire est conforme à la pensée de Mr. Descartes, parce que je connois quelques uns des ses Disciples qui se sont trompez lourdement dans la maniere dont ils conçoivent ce qu'il dit de la force qui meut la matiere, à cause qu'il a écrit que Dieu conservoit dans l'Univers la même quantité de mouvement qu'il y en avoit mis d'abord en le créant : Car ils se sont imaginez cette force comme un accident ou une qualité réelle, l'Ecole, laquelle ils conçoivent entièrement distinguée, & de Dieu qui meut, & du Corps qui est mû, ce qui est manifestement faux ; car comme nous avons dit, ce seroit une substance à laquelle ils donneroient le nom d'accident : & même une substance Corporelle, qui se pourroit diviser, & qui auroit la puissance de se mouvoir elle même en mouvant les autres ; ce qu'ils ne peuvent pas avancer ni reconnoître que cette force soit distinguée de la cause moitrice, sans s'écarter des Principes de Mr. Descartes, dont la pensée est que Dieu conserve la même quantité de mouvement dans toute la Nature, parce qu'il se sert toujours de la même force, sans l'augmenter ni la diminuer ; & que cette force passe d'un Corps à un autre, parce que Dieu l'applique successivement aux diverses parties de la matiere. Voyez comme il parle lui-même dans l'article 36<sup>me</sup>. de la 2<sup>me</sup>. partie des Principes.

Après avoir examiné la nature du mouvement, il faut que nous en considérons la cause, & parce qu'elle peut être prise en deux façons, nous commencerons par la première & la plus universelle, qui produit généralement tous les mouvemens qui sont au monde. (*Remarquez bien ces mots*) . . . Pour ce qui est de la première, il me semble qu'il est évident qu'il n'y en a point d'autre que Dieu, qui par sa Toute-Puissance a créé la matière avec le mouvement & le repos de ses parties, & qui conserve maintenant dans l'Univers par son concours ordinaire autant de mouvement & de repos qu'il y en a mis en le créant, &c. Et afin qu'on ne puisse pas douter du sens de ces paroles, voici comme il les interprète lui-même dans une des lettres qu'il écrit à Mr. Morus, qui est la 72. du 1<sup>er</sup>. Vol.

*Translatio illa, quam motum voco, est minoris entitatis quam sit figura, nempe est modus in Corpore; Vis autem movens potest esse vel ipsius Dei conservantis tantumdem translationis in materia, quantum à primo creationis momento in eâ posuit, vel etiam substantiæ creatæ, ut mentis nostræ, vel cujuslibet alterius rei, cui dederit vim corpus movendi; Et quidem illa vis in substantiâ est ejus modus, non autem in Deo.*

*Rectè advertis motum, quatenus est modus corporis, non posse transire ab uno subjecto in aliud; sed neque etiam hoc scripsi; quin imò puto motum, quatenus est talis modus, assidue mutari. Alius est enim modus in primo puncto*

22 corporis A, quod à primo puncto corporis B.  
 22 separetur, & alius quod separetur à secun-  
 22 do puncto, & alius quod à tertio &c. Cum  
 22 autem dixi tantumdem motus in materiâ sem-  
 22 per manere, hoc intellexi de vi ejus partes im-  
 22 pellente, quæ vis nunc ad unas partes ma-  
 22 teriæ, nunc ad alias se applicat, &c. C'est  
 22 à dire, ce transport d'une partie de la matie-  
 22 re, que j'appelle mouvement de cette partie,  
 22 n'a pas moins d'entité que la figure, étant  
 22 comme elle un mode du Corps. Mais la force  
 22 qui meut peut être considérée ou comme  
 22 appartenant à Dieu, lequel conserve dans les  
 22 parties de la matiere autant de transport ou  
 22 de mouvement qu'il y en a mis en la creant,  
 22 (Sçavoir, en continuant de les mouvoir avec une  
 22 égale force,) ou comme appartenant à une subst-  
 22 tance créée, p. ex. à nôtre Ame, ou à tel-  
 22 le autre chose que ce puisse être, à qui  
 22 Dieu a donné la force de mouvoir le Corps  
 22 (non pas en produisant un nouveau mouvement  
 22 dans l'Univers; mais en déterminant seulement  
 22 la premiere cause à exercer sa force sur un tel  
 22 sujet;) Et en verité cette force dans une subst-  
 22 tance créée est un mode de cette substan-  
 22 ce, mais il n'en est pas de même en Dieu.  
 Un peu plus bas il ajoute.

22 Vous remarquez fort bien que le mouve-  
 22 ment, entant que c'est un mode du Corps,  
 22 ne sçauroit passer d'un sujet dans un autre;  
 22 mais aussi je n'ai jamais avancé cela; au  
 22 contraire, j'estime que le mouvement, con-  
 22 sidéré comme étant un tel mode, change  
 22 continuellement. Car dans le Corps A,  
 22 c'est

c'est un autre mode de ce qu'une de ses parties se separe du premier point du Corps B, & un autre de ce qu'elle se separe du second, & du troisiéme, &c. Mais quand j'ai dit qu'il y avoit toujours autant de mouvement dans la matiere, j'ay entendu parler de la force qui fait mouvoir ses parties, qui s'applique tantôt aux unes & tantôt aux autres. Je ne crois pas que ces passages permettent de douter, que ce que j'ai dit de la cause du mouvement & de sa nature, ne soit conforme à la pensée de Mr. Descartes. Passons donc plus avant, & voyons de quelle maniere le Corps & l'Esprit de l'Homme ont la puissance d'agir l'un sur l'autre.

Toutes les proprietétez qui conviennent à l'Ame de l'Homme, lui appartient, ou entant qu'elle est une chose qui pense, ou entant qu'elle est unie à un Corps, de la maniere que nous avons décrite ci-devant. Et de même que nous ne nous sommes servis que de la notion de la pensée pour découvrir tout ce qui lui convient en qualité d'Esprit, de même nous devons tâcher de tirer de la notion de son union toutes les proprietétez qui lui appartient entant qu'elle est jointe à un Corps, qui a les organes convenables pour les fonctions auxquelles il est destiné; & par ce moyen nous verrons que la force qu'a l'Esprit de mouvoir le Corps, & celle qu'a le Corps d'exciter dans l'Esprit diverses pensées, sont des suites nécessaires de cette union. Car après avoir montré que cette union consistoit dans ce commerce, & cette dépendance reciproque

des mouvemens du Corps & des pensées de l'Esprit, il est aisé de voir que celui qui a voulu les unir de cette sorte, a dû se résoudre en même tems de donner à l'Esprit les pensées que nous remarquons qui lui viennent à l'ocasion des mouvemens de son Corps, & de déterminer les mouvemens de son Corps de la maniere qu'ils doivent être pour être soumis à la volonté de l'Esprit.

Vous ne devez pas néanmoins dire que c'est Dieu qui fait tout, & que le Corps & l'Esprit n'agissent pas véritablement l'un sur l'autre: Car si le Corps n'avoit eu un tel mouvement, jamais l'Esprit n'auroit eu une telle pensée, & si l'Esprit n'avoit eu une telle pensée, peut-être aussi que le Corps n'auroit jamais eu un tel mouvement.

Vous devez sçavoir de plus, que comme toutes les parties de nôtre Corps n'ont aucun pouvoir d'agir sur l'Esprit que par l'entremise de la glande, de même l'Ame n'a aucun pouvoir de mouvoir les membres du Corps que par son entremise, en déterminant le mouvement de la glande & le cours des esprits animaux vers le côté des ventricules du cerveau par où ils doivent sortir pour descendre dans la partie qu'elle veut mouvoir; car vous vous souvenez bien que cette glande est le siège principal de l'Ame, & le terme où commence & aboutit leur communication mutuelle. Il n'est pas nécessaire que j'explique ici de quelle maniere toutes les parties de nôtre Corps peuvent agir sur cette glande ni

com.

comment tout ce qui peut apporter quelque changement dans sa situation & dans son mouvement, a le pouvoir ensuite de remuer nos membres, & d'exciter diverses passions, cela a été expliqué si au long dans le *Traité de l'Homme*, que ceux qui l'ont vû n'ont sans doute pas besoin d'une plus ample explication.

Je passe donc plus loin, & je vous prie de remarquer 3<sup>o</sup>. que le Corps agit directement sur l'Entendement & indirectement seulement sur la Volonté; car ce n'est que par le moyen des perceptions & des idées que ces mouvemens font naître dans l'Esprit, qu'il a la force d'incliner & d'inciter la Volonté à consentir & à vouloir ce à quoi le mouvement qui a donné cette pensée à l'entendement a en même tems disposé le Corps; car comme nous avons déjà dit plusieurs fois, l'Esprit est de telle nature qu'il ne scauroit avoir aucune pensée, qui dans le même tems que l'entendement l'aperçoit, n'ébranle aussi la Volonté, & ne la porte à chercher le bien, ou à fuir le mal qu'elle lui montre à proportion de la clarté & de l'évidence avec laquelle elle le lui représente. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si les pensées confuses qui naissent dans l'Ame par l'action des objets de dehors, ne lui faisant voir que confusément le bien & le mal du Corps comme lui appartenant entant qu'elle est unie avec lui, ne la poussent aussi que confusement à condescendre à tous les mouvemens nécessaires pour obtenir ce bien ou éviter ce mal.

La 4<sup>me</sup>. chose qu'il faut remarquer ici c'est

que l'Ame n'a pas la puissance d'augmenter ni de diminuer le mouvement des Esprits qui sortent de la glande, mais seulement de les déterminer, c. d. de les fléchir vers le côté où il est nécessaire qu'ils aillent pour exécuter sa Volonté. Cela paroît clairement par ce que nous avons déjà dit que Dieu conservoit la même quantité de mouvement qu'il a mis dans la Nature, sans l'augmenter ni diminuer; & aussi en ce que si la Volonté avoit le pouvoir d'augmenter ou de diminuer le mouvement des esprits animaux selon son gré, nous ne serions pas soumis comme nous sommes à une infinité d'accidens auxquels nous sommes sujets; car p. ex. nous pourrions veiller & dormir quand bon nous sembleroit, & nous délivrer par ce moyen d'une infinité de fâcheuses maladies.

Remarquez en 5<sup>me</sup>. lieu qu'il y a certains mouvemens du Corps qui dépendent directement de l'Ame, & dont elle est absolument la maitresse quand le Corps est bien disposé, tels que sont les mouvemens qu'on appelle volontaires; car l'expérience nous apprend qu'il suffit de vouloir remuer le pied pour le mouvoir quand les chemins ne sont point bouchés. Mais il y en a d'autres qui n'en dépendent pas directement, tels que sont ces modifications du cours des Esprits, auxquels nos idées sont attachées, & celles qui peuvent causer en nous les passions, car l'expérience fait voir, que ce n'est pas directement en voulant que les Esprits sortent d'une telle manière, que nôtre Volonté a le pouvoir de les faire sortir,  
mais



mais indirectement, en appliquant l'Esprit à penser aux idées auxquelles ces modifications du cours des Esprits sont attachées. Et même cette volonté ne suffit pas pour faire venir ces pensées dans l'Esprit, s'il n'en est resté quelques vestiges dans la memoire, vers lesquels l'Ame tournant la glande, puisse obliger les esprits animaux à prendre la forme du cours qui est requise pour avoir une telle pensée. Car lors que j'ai dit ci-dessus qu'il suffisoit d'avoir la volonté de remuer le pied pour le mouvoir, cela ne doit pas être entendu comme s'il suffisoit que l'Esprit format l'acte de cette Volonté d'une maniere que l'on peut apeller intellectuelle; mais il faut que par cet acte la Volonté tende à l'action, & sorte, pour ainsi dire, d'elle même, comme pour l'execution de ses ordres, quoi que cependant par cette sortie elle ne fasse autre chose que se determiner à l'action.

Enfin, la derniere chose que vous devez remarquer est que l'Ame n'est maistresse de son attention & de ses pensées, que lors que le mouvement de la glande est soumis à sa Volonté, ce qui n'arrive pas toujours, comme je l'expliquerai plus au long en parlant de l'Imagination.

## CH A P. XVII.

### *De la Nature & de la Diversité des Sentimens de l'Ame.*

**A** PRES ce que j'ai dit jusques ici de la nature de l'Esprit en general & en particu-

culier, & de la maniere dont celui de l'Homme est uni au Corps, il me semble que je puis donner une definition qui explique nettement son essence, en disant que *l'Esprit de l'Homme est une substance qui pense, capable, étant unie au Corps de l'Homme de la maniere qui convient à sa nature, d'agir & de souffrir avec le Corps, & d'être ainsi la forme ou l'Ame de l'Homme, c'est à dire le principe de toutes les actions & de toutes les passions qui le distinguent de tout ce qui ne l'est pas.* Nous apellons cet Esprit *une substance qui pense*, parce que comme nous l'avons dit au commencement de ce Traité, nous entendons par le mot d'Esprit le Principe de la pensée, & le sujet dans lequel toutes les pensées en particulier sont reçûes; Nous disons qu'il est *capable d'être uni au Corps de l'Homme*; Car d'un côté, qui le peut empêcher d'avoir une certaine pensée, dans le même tems que le Corps a un tel mouvement? Et d'ailleurs, qui peut aussi empêcher que le Corps ne soit mù, dans le même tems que l'Esprit a une certaine pensée, & que tout cela se fasse avec dependance l'un de l'autre, de la maniere que nous avons décrit, & qui est particuliere à la nature de l'Homme? Nous apellons cet Esprit *la forme de l'Homme*, parce que c'est la pensée, dont il est le principe & le sujet, qui fait differer l'Homme de tous les autres animaux qui n'en ont point; Et que par l'union qu'il a avec le Corps, & la maniere dont elle est faite, l'Homme est distingué de toutes sortes de substances, non seulement de celles qui sont pu-

rement Corporelles, ou purement Spirituelles, mais encore de celles où le Corps & l'Esprit se pourroient trouver joints d'une façon différente de la sienne.

L'on m'objectera ici, sans doute, que la forme de l'Homme ne doit pas être seulement le principe de sa pensée, mais aussi de toutes ses fonctions vitales & naturelles, c. d. de toutes les fonctions par lesquelles les autres animaux différent des plantes, & les plantes des Corps inanimez. Je répons, que cela n'est pas nécessaire, puisqu'Aristote même & tous ses sectateurs définissent la forme de chaque chose, τὸ τιλὼ εἶναι. C'est à dire, comme ils l'interpretent eux-mêmes, *Forma est id quod facit ut materia sit hoc tale* : la forme est ce qui fait que la matiere est une telle chose ; Par ex. la forme de l'or est ce qui fait que l'or est or : Mais ce qui fait que l'or est or, n'est pas ce qui le rend simplement un métal, car il le pourroit être sans être or ; mais c'est ce qui le fait différer de tous les autres métaux, c. d. que c'est le Principe de toutes les propriétés qui lui sont particulières en qualité d'or : De même la forme des Bêtes & des Plantes ne doit pas être le Principe de ces fonctions qu'elles ont semblables les unes aux autres, mais seulement la source & l'origine de toute la diversité qui se remarque entre elles. Ainsi suivant la Doctrine même d'Aristote, afin que l'Esprit de l'Homme soit sa forme & son Ame, il n'est pas nécessaire qu'il soit le Principe de la végétation, de la nutri-

tion, & de la generation, ni même de tout ce qui appartient purement au Corps dans les fonctions animales, il suffit qu'il soit la cause prochaine de tout ce en quoi l'Homme differe de tous les animaux, & de tout ce qui n'est point Homme. Aussi l'experience nous fait elle voir que toutes les fonctions vegetatives ne dependent point, si ce n'est par accident, de la pensée, dans laquelle toutefois l'essence de l'Esprit consiste; Et on ne scauroit lui attribuer avec raison pas une de ces actions qui se font en nous, sans que nous nous en apercevions, & qui dans leur notion n'enferment aucune pensée; Or toutes les sortes de fonctions qui se trouvent en l'Homme, à la reserve des perceptions de son Entendement, & des determinations de sa Volonté, ont été expliquées si nettement dans le Traité de l'Homme, sans y employer aucune pensée, qu'il n'est pas besoin que j'ajoute ici rien davantage pour fortifier mon sentiment; Il suffit donc que l'Esprit de l'Homme soit le Principe & la Cause des operations qui enferment en elles la pensée pour être la forme de l'Homme; Passons donc plus loin, & considerons maintenant quelles sont les fonctions de l'Esprit entant qu'il est uni au Corps.

Elles se peuvent reduire à deux chefs, les unes sont ses perceptions, & les autres sont les mouvemens de sa volenté, & il me semble que je dois premierement parler de toutes les differentes manieres dont l'Esprit se sert pour apercevoir quelque chose pendant qu'il est  
dans

dans le Corps , avant que d'expliquer les fonctions de sa Volonté , parce qu'il est nécessaire que l'Esprit aperçoive avant qu'il se termine.

Si nous examinons la diversité de nos perceptions suivant la diversité des causes qui obligent l'Esprit à apercevoir quelque chose, nous trouverons qu'il y en peut avoir de deux sortes, les unes dépendent principalement de la Volonté, comme lors que l'esprit aperçoit ses propres actions, car il est impossible de vouloir quelque chose, sans s'apercevoir qu'on a cette volonté, quoi que peut-être un moment après on ne se souviennne pas de l'avoir eue ; & quand on dit quelquefois qu'on ne sçait ce que l'on veut, cela ne signifie autre chose sinon que l'Esprit est irresolu, & ne sçait pas encore ce qu'il doit vouloir. Il faut encore rapporter à cette première sorte de perception celle des choses purement intelligibles, non seulement lors que c'est l'Esprit qui se détermine de lui-même à y penser, mais encore quand il y est obligé par les paroles qu'il entend prononcer, parce qu'il n'y en a aucune qui lui en pût donner la pensée, si sa Volonté ne les y avoit attachées, ou du moins si elle n'avoit consenti à la signification qu'on leur a donnée. Mettez encore dans le même rang la perception des choses sensibles & imaginables, lors que l'Esprit, sans y être incité par la présence des objets, ou par les vestiges de la memoire, se porte de lui-même à contempler une chose qui n'est point, comme une chimere ou un palais enchanté,

ou à se ressouvenir de quelque objet qui ne lui reviendroit pas en memoire, si lui-même ne le cherchoit. La seconde sorte de nos perceptions est de celles qui sont excitées principalement par le Corps, sans le consentement de la volonté ; & souvent même lors qu'il y repugne, comme sont premierement toutes les perceptions des sens, & secondement toutes nos rêveries, nos songes, & generalement toutes nos imaginations que nous n'excitons pas volontairement.

Pour expliquer toutes ces sortes de perceptions par ordre, il est à propos de dire d'abord quelle est la nature de nos sens, parce que ce sont eux que chacun experimente plus facilement en soi-même.

Le mot de sens se peut prendre en trois façons, ou pour le simple mouvement que l'objet imprime sur les nerfs, ou pour la perception qui est attachée à ce mouvement, lors que l'impression est portée jusques au siege de l'Ame, ou pour le Jugement qui suit cette perception. Ces trois degrez se suivent de si près dans les sensations que la plupart ne les distinguent point ; Ils sont pourtant très differens ; Car les bêtes ne sont capables, que du premier, & nous ne voions rien en elles qui nous puisse persuader qu'elles sentent, si l'on prend ce mot pour autre chose que pour l'impression de l'objet extérieur sur l'organe de leurs sens ; Mais aussi nous sommes très certains que cette impression est portée par les fibres des nerfs jusques à la glande ; Puis que c'est  
l'im-

l'impression que ressent la glande qui est la cause de tous les mouvemens que les objets leur font faire à chacune suivant son espece, & selon la disposition qui se trouve pour lors dans le Corps de la bête. Le premier & le second degré ne sont jamais séparés dans l'Homme, lors que cette impression est portée jusques sur la glande, mais le second & le troisieme ne se trouvent pas toujours ensemble, principalement dans les plus sages, qui ayant remarqué que leurs sens les trompent souvent, s'accoutument à ne porter pas si vite leur Jugement sur toutes les choses que les sens leur font apercevoir. Le premier degré est une chose purement Corporelle, c'est pourquoi je n'en dirai rien ici, non plus que de la maniere dont les objets extérieurs ébranlent les nerfs, cela n'est pas de mon sujet, & je suppose que le Lecteur a déjà vû le Traité de l'Homme où cela est amplement décrit; ou si j'en dis quelque chose, ce ne sera qu'autant que je le jugerai nécessaire pour l'intelligence des choses que j'avancerai. Je ne parlerai pas non plus du troisieme degré, c. d. du Jugement qui suit la perception des sens, mais je m'arrêterai seulement à parler du second, qui est cette perception confuse qui accompagne toujours l'émotion des fibres des nerfs, quand elle est portée jusqu'à la glande.

Vous remarquerez 1<sup>o</sup>. que sentir, dans cette signification, n'est autre chose qu'avoir cette perception confuse, qui est attachée à chaque émotion dont les fibres des nerfs sont ébran-

ébranlées, quelle que puisse être la cause qui les agite; Et qu'ainsi la maniere d'apercevoir de l'Esprit, qui est propre à tous les sens en general, consiste dans cette confusion qui se rencontre dans la perception, & en ce qu'elle doit être causée par l'action de quelque objet extérieur; Car bien que dans les songes & les délires on croie sentir beaucoup de choses, & que même elles ne nous paroissent pas autrement que si nous les sentions, néanmoins quand aucun objet extérieur ne touche les sens, on n'a point accoutumé d'appeler cela sentir, mais on prend cela pour une illusion de l'Imagination.

Or pour bien concevoir quelle est cette confusion qui se trouve dans la perception des sens, il faut prendre garde que l'on peut dire que la connoissance des sens, selon la différente maniere de la considerer, est en même tems tres-claire, & très confuse; Car d'un côté, le sens ne nous fait-il pas voir clairement que quelque chose agit contre notre Corps? qu'il est touché d'une certaine maniere différente de toutes les autres; Et ne nous apprend-il pas si la chose qui le touche lui est nuisible ou profitable, avec tant de certitude qu'il n'arrive que fort rarement que nous nous y trompions.

Mais d'un autre côté, à considerer la chose autrement, il est constant que la connoissance des sens est très confuse, & que ceux qui n'ont point d'autres guides qu'eux mêmes dans leur Philosophie, sont sujets à faire de grands Paralogismes. Cette confusion consiste en quatre



quatre choses. La 1<sup>re</sup> vient de la manière dont ils nous représentent les qualités que nous apercevons par leur moien, lesquelles ils nous font concevoir comme dans nos membres, ou dans les objets qui les touchent, bien que la pensée par laquelle l'Ame les sent, soit seulement attachée à la forme du cours des Esprits au sortir de la glande, qui est excitée par l'action de leur objet.

La 2<sup>me</sup>. consiste en ce qu'au lieu de nous représenter cette action de l'objet, ou telle qu'elle est en lui, ou telle qu'il la communique à l'organe du sens, ou telle enfin qu'elle est portée sur la glande, ils excitent en nous les Idées ou les sentimens de la chaleur, de la lumière, & des autres qualités sensibles, qui n'ont nul raport à tout cela, & qui ressemblent aussi peu au mouvement & à la figure des objets qui les excitent, que le Ciel ressemble à la Terre; Et néanmoins il est impossible d'imaginer que les objets puissent agir autrement sur les nerfs, qu'en imprimant en eux divers mouvemens; ni que cette diversité de mouvemens puisse venir d'ailleurs que de la différence qui se trouve dans le mouvement, le repos, la figure, & la grosseur de leurs parties; ni que rien autre chose puisse être portée jusques sur la glande, ni réservée dans la mémoire, que le contrecoup ou les vestiges des mouvemens que les objets ont communiqué.

La 3<sup>me</sup>. chose dans laquelle consiste cette obscurité des perceptions des sens, est, qu'entre les Idées qui nous viennent à leur occasion, celles-

celles-là mêmes qui sont les plus claires, comme celles de la grandeur, de la figure, du mouvement, & de toutes les autres semblables propriétés de la matière, & qui à les regarder simplement en elles mêmes sont très évidentes, ne nous sont toutefois presque jamais représentées précisément de la manière dont elles se trouvent dans l'objet, & cela est si vrai qu'il faudroit qu'un Homme n'eut jamais rien vû pour en pouvoir douter.

La 4<sup>me</sup>. & dernière, qui est celle qui nous fait dire principalement que les perceptions des sens sont confuses, consiste dans les Idées que nous avons à l'occasion des objets particuliers des sens, sçavoir de la lumière & des couleurs pour la vuë, des sons pour l'ouïe, des odeurs pour l'odorat, des saveurs pour le goût, de la chaleur, du froid, du sec, de l'humide, de la douleur & du chatouillement pour l'attouchement, & enfin tous les sentimens qui accompagnent la faim, la soif, & les passions, lesquels sont tous si obscurs & confus, qu'il n'y a personne qui puisse dire ce qu'il y a dans l'objet que chacun d'eux representent en particulier, & en quoi l'un differe de l'autre. Je sçai bien qu'Aristote & Mr. Descartes ont tâché d'expliquer la nature des qualitez de l'objet qui excitoient en nous ces sentimens & ces Idées confuses, & qu'Aristote a dit, p. ex que la chaleur étoit une qualité qui assembloit les choses homogenes & qui separoit les heterogenes. Et que Mr. Descartes a dit que les Corps qui avoient le pouvoir d'ébranler les petites fibres des nerfs

destinez

destinez pour l'attouchement, en sorte qu'ils augmentassent le mouvement qui leur est naturel ou ordinaire, nous devoient paroître chauds, & que ceux qui faisoient le contraire nous devoient paroître froids; Mais sans examiner ici lequel a le mieux rencontré, je ne pense pas qu'aucun des sectateurs de l'un ni de l'autre fassent difficulté d'avouer, que le sentiment qu'excitent en lui les Corps chauds ou froids, & l'Idée qu'il en a, ne lui représente rien de tout cela. Et ce que je dis ici du froid & de la chaleur, peut être appliqué de même à proportion, aux autres idées que les autres sens nous font apercevoir.

Je dis plus, personne n'est assuré qu'un autre sente la chaleur & les autres qualitez comme lui, ni que la même idée lui en vienne par les sens, si ce n'est parce que comme tous les Hommes se ressemblent, nous nous persuadons facilement que tous ceux qui sont de même nature sentent les choses de la même manière. Mais il n'en est pas ainsi de ces autres qualitez, que nous concevons clairement appartenir à la matiere; car je suis très-certain que tous ceux qui entendent la signification de ces mots, *rond* & *quarré*, ont la même idée que moi de la figue ronde & de la quarrée; la raison de cette difference vient de ce que nous pouvons tous fort bien dire ce que nous représente l'idée du rond & du quarré; mais nous ne sçaurions ainsi expliquer ce que l'idée de la chaleur ou de quelque autre qualité sensible nous fait apercevoir.

L'on me peut faire ici deux questions auxquelles

quelles il est nécessaire que je réponde pour l'intelligence de cette matiere ; On demande 1°. pourquoi il a falu que les idées des sens fussent confuses ; & 2°. s'il est impossible , qu'outre le mouvement & la figure , & les autres proprietéz de la matiere , il y ait dans les objets des qualitez semblables aux idées que nous avons de la chaleur & de la froideur , & autres qualitez sensibles , vû que les idées que nous avons des unes & des autres sont fort différentes entre elles.

Je répons à la 1<sup>re</sup> question , qu'il est impossible , eu égard à la Nature de notre Corps , & à la maniere dont il est uni à nôtre Esprit , que les perceptions des Sens ne soient pas confuses ; Car 1°. pour ce qui est du Corps , quelques petites & délicates que les fibres de ses nerfs ayent pû être , elles ne peuvent toutefois l'être tellement qu'il ne se trouve dans la Nature des Corps plus petits qu'elles ; chacun desquels par consequent n'a pas été capable de les émouvoir tout seul , ni par consequent d'être aperçû en son particulier , & donner occasion à l'Esprit d'en connoître le mouvement , la grosseur & la figure ; mais plusieurs de ces petits Corps ont pû , se trouvant ensemble , avoir assez de force pour ébranler quelque une des fibres de nos nerfs , ce qui est suffisant pour donner occasion à l'Ame d'apercevoir fort évidemment que quelque chose frappe son Corps , mais non pas assez pour lui faire découvrir entierement la maniere de cette action , d'autant que ce que chacun de ces petits Corps y contribüë , quand on le regarde séparément,

rément, ne produit aucun effet qui puisse être sensible; Et ainsi le Corps contribué à la confusion de la perception des sens parce qu'il ne sçauroit rapporter l'action de tous les Corps qui le touchent.

La seconde cause de cette confusion se prend de la maniere dont le Corps & l'Esprit sont unis ensemble, selon les sept articles de leur Union, que nous avons raportez ci-dessus, dont le principal est que la même pensée doit toujours être jointe au même mouvement, par quelque cause qu'il puisse être produit; D'où il suit manifestement que si l'Idée qui est jointe au mouvement de la glande ne faisoit jamais concevoir à l'Ame que ce même mouvement, cela rendroit cette union moins étroite, & lui donneroit occasion de mépriser les autres parties de son Corps; Secondement, si sa pensée lui représentoit clairement & évidemment tout ce qui arrive à son Corps, l'Ame comprendroit aussi fort certainement que cela ne lui peut faire ni bien ni mal, & ne lui donneroit pas grand sujet d'y prendre beaucoup d'interet, non plus qu'un Pilote fort riche ne s'affligeroit pas beaucoup de la perte d'un vaisseau, s'il consideroit que bien loin de le faire perir, cela le délivreroit de captivité; Il en seroit de même de l'Ame, si ces pensées confuses des sens qui lui représentent le bien & le mal du Corps comme son propre bien & son propre mal, ne lui donnoient pas occasion de se regarder comme ne faisant qu'un même tout & une même chose avec lui. De plus, la  
même

même pensée étant toujours jointe au même mouvement, quelle qu'en soit la cause, ce que l'exemple que nous avons apporté de cette fille fait voir, l'Ame doit se tromper lors que la cause qui renouvelle & reïtere ce mouvement n'est pas la même que celle qui l'a excitée la première fois, & à laquelle la Nature l'a jointe.

Venons à la seconde question, par laquelle on demande si outre le mouvement, le repos, la situation, la grandeur & la figure, il ne peut pas y avoir d'autres qualités dans les objets semblables aux idées confuses que nous avons de la chaleur, de la lumière, & des autres qualitez sensibles. Je répons 1°. que non; Car s'il pouvoit y avoir une qualité semblable à l'idée que nous avons de la chaleur, p. ex. cette Idée seroit aussi semblable à cette qualité, & par conséquent ne seroit pas confuse, parce que tout ce qui existe est distinctement ce qu'il est, & ainsi l'idée qui le représenteroit tel qu'il est ne pouroit être confuse; Donc il ne peut y avoir aucune qualité dans les objets, semblable aux Idées confuses que nous en avons. 2°. s'il y avoit dans le Corps que je touche quelque qualité semblable à l'Idée de la chaleur qu'il me donne quand je le sens chaud, il y auroit aussi quelque chose de semblable à l'Idée de la froideur lors qu'il paroïtroit froid à un autre, & ainsi il faudroit dire que le même Corps seroit chaud & froid, absolument parlant, & en lui-même, puisque les sentimens qu'il causeroit le représenteroient & le feroient paroître

roitre tel, ce qui est ridicule. De plus, n'aurois-je pas aussi bien raison de croire qu'il y a dans l'épée qui me blesse quelque chose de semblable à la douleur qu'elle me cause, & dans la plume quelque chose de semblable au chatouillement qu'elle excite en moi, quand on la passe délicatement sur mes levres, ou qu'il y a dans l'estomach & dans le gosier quelque chose de semblable au sentiment que j'ai de la faim & de la soif, qu'ils pensent en avoir de croire qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable au sentiment de chaleur que j'ai à son occasion. Mais c'est assez parler de ces choses; il est tems de passer plus avant.

Ce seroit ici le lieu de parler du nombre des Sens & de leur difference, & de faire voir comment entre nos sentimens nous raportons les uns aux objets de dehors qui frappent nos Sens, les autres à nôtre Corps ou à quelques unes de ses parties, & enfin les autres à nôtre Ame; & que ceux-ci lui sont si proches & si interieurs, que nous pouvons bien être trompez sur les sentimens que nous raportons aux objets qui sont hors de nous, ou même sur ceux que nous raportons à quelques parties de nôtre Corps, mais que nous ne pouvons pas l'être sur ceux que nous raportons à nôtre Ame, parce qu'ils la touchent de si près, qu'il est impossible qu'elle en soit touchée, sans qu'ils soient veritablement tels qu'elle les sent; Mais parce que je serois obligé de ne faire ici autre chose que repeter ce que Mr. Descartes en a déjà lui-même enseigné à la fin de ses Principes de Philosophie, & dans le

Traité

Traité qu'il a fait des Passions, & que je ne pourrois pas même le dire aussi bien qu'il l'a fait, je prie le Lecteur de trouver bon que je le renvoie ici au Maître.

## C H A P. XVIII.

### *De l'Imagination.*

L'IMAGINATION se prend quelquefois pour la puissance que nous avons d'imaginer, & quelquefois aussi pour l'acte & la fonction de cette puissance; & en ce sens il me semble qu'on peut appeler de ce nom toutes les pensées de l'Esprit qui lui représentent un objet comme présent devant ses yeux, ou devant ses autres Sens; & qui ne sont point excitées en lui & ne dépendent point de la présence ni de l'action des objets extérieurs. Pour expliquer ceci nettement, je dois 1°. vous montrer quelle différence il y a entre les perceptions de nôtre Imagination, & les autres perceptions de l'Esprit; 2°. ce que c'est, & en quoi consiste la faculté que nous avons d'imaginer, & jusques où elle s'étend; & 3°. enfin quelle est la cause & la source des erreurs de l'Imagination de ceux qui revent en dormant, des Phrénétiques, & des autres especes de folie.

Toutes les perceptions de l'Esprit se peuvent réduire à trois especes générales, sçavoir, à celles des Sens, à celles de l'imagination, & à celles de l'entendement pur. Elles diffèrent entre elles, non seulement dans la ma-  
nière



niere dont les Idées qui servent à chacune d'elles sont excitées dans l'Esprit, mais aussi dans la maniere dont il les aperçoit; l'Entendement pur differe encore des autres, en ce qu'il peut concevoir des objets qui ne peuvent tomber ni sous les Sens ni sous l'Imagination. L'Entendement & l'Imagination sont fort differens quant à la maniere d'apercevoir, mais non pas tant, du moins en cette vie, quant à la façon dont chacune de ces facultés a acquis les Idées qui lui sont propres; & au contraire l'Imagination & les Sens different beaucoup dans la maniere dont les Idées de chacune d'elles sont excitées, mais non pas dans la maniere d'apercevoir. Ce qui vous paroitra clairement, si vous vous souvenez de ce que vous avez lû dans le *Traité de l'Homme*, sçavoir que ces modifications particulieres du cours des esprits animaux, & ces agitations de la Glande, que Mr. Descartes appelle du nom d'*Idées*, à cause des pensées de l'Ame qui y sont immediatement attachées, mais que j'ai mieux aimé nommer *Images Corporelles*. afin de reserver le nom d'*Idee* aux seules modifications de nos pensées; Ces modifications, dis je, ou ces especes peuvent être excitées par quatre causes differentes, sçavoir par l'action des sens, par les vestiges de la memoire, par l'action des esprits animaux qui montent du cœur au cerveau, & par la force de l'Ame.

Pour ce qui regarde *l'action des sens* qui excite ces especes, je crois que vous vous ressouvenez bien que nous avons dit que quand un objet frappe quelqu'un de nos sens, il frappe

en même tems plusieurs des fibres du nerf qui aboutit à l'organe de ce sens, & les tirant & l'ébranlant tant soit peu, il ouvre & dilate les pores de la superficie interieure des ventricules du cerveau où ces fibres se terminent. Car bien que les nouveaux Anatomistes remarquent que toutes les cordes des nerfs ne viennent point d'ailleurs que de cette partie du cerveau qu'ils appellent le tronc medullaire, toutefois ce n'est pas à dire que les fibres dont elles sont composées ne tirent leur origine que de la superficie des parties qui appartiennent particulièrement à ce tronc, & qu'elles n'aboutissent pas aux ventricules, puis que nous voyons qu'elles sont toutes continuës, ce qui fait que les esprits animaux qui sont dans cette cavité, sortent un peu plus vite par ces pores qui sont plus ouverts, ou du moins d'une autre maniere, qu'ils ne faisoient auparavant, & qu'ils ne s'écoulent par les pores voisins; Et comme les Esprits qui en sont les plus proches s'écoulent les premiers, ceux qui sont derriere eux les suivent de même, & ainsi de suite jusques à ceux que la glande verse par celles de ses ouvertures qui sont oposées aux pores que l'action de l'objet a ouverts dans la superficie interieure des ventricules du cerveau; Et ainsi les esprits animaux s'écoulant de la Glande d'une nouvelle maniere la font pancher vers ce côté-là. Et c'est ce panchement de la Glande, & cette forme que prend pour lors le cours des Esprits, que nous appellons du nom d'*espece*, non à cause de la ressemblance qu'elle a quelquefois avec l'objet qui

qui l'excite, mais à cause de l'Idée & de la pensée de l'Ame qui y est attachée, & qui représente ordinairement l'objet qui la cause.

Pour ce qui est des *vestiges de la memoire*, si on se ressouvient encore de ce qui a été dit dans le même Traité, l'on verra qu'ils ne consistent en autre chose, qu'en la facilité que les pores qui ont déjà été ouverts par l'action des objets ou par quelque autre cause que ce puisse être, ont à se r'ouvrir encore de nouveau; ou pour mieux dire, ce sont les traces que le cours des esprits animaux a laissées entre les fibres du cerveau, par où ils ont passé la premiere fois, qui sont capables d'attirer & de déterminer les Esprits à sortir une seconde fois par ces mêmes pores, de la même façon qu'ils ont fait la premiere fois, ce qui est suffisant pour reproduire de nouveau la même espece sur la glande.

L'*action des esprits animaux* qui monte du cœur au cerveau, que nous avons assignée pour la 3<sup>me</sup>. cause de ces especes, dépend de la diversité qui se trouve dans la grosseur, dans la figure & dans le mouvement des parties dont ils sont composez, de même que de la maniere dont le cœur les envoie, ce qui les oblige assez souvent de sortir de cette glande d'une certaine maniere particuliere, & de tendre à ouvrir certains pores plutôt que d'autres, & à couler vers certains tuyaux des nerfs plutôt que vers les autres; & par ce moyen de donner à l'Ame la pensée qui est jointe à cette modification de leur cours.

La 4<sup>me</sup>. cause est *la force de l'Ame*, de la

quelle je ne dirai rien à present, me réservant à en parler plus au long ci-après. Je ferai seulement remarquer ici que lors qu'il ne se trace aucune espee sur la glande, les Esprits n'éant pas portez à sortir d'un côté plutôt que d'un autre, le Corps alors n'a aucune de ses parties en mouvement, j'entens de celles qui se remuent par le moyen des muscles; & dont le mouvement n'est pas ordinaire & réglé, comme est celui des parties qui servent à la respiration, & de même l'Esprit ne pense alors à rien, il ne sent rien, il n' imagine rien, il n'a memoire de rien qui soit corporel; Mais si tôt que le cours des esprits animaux prend une autre modification que l'ordinaire, la pensée qui est jointe à cette modification nait aussi tôt dans l'Esprit, & il ne scauroit s'empêcher d'y être attentif, autant de tems que les Esprits gardent cette forme en sortant de la glande.

Vous remarquerez aussi qu'entre toutes les manieres dont ces Images peuvent être excitées, il n'y a que celles qui dependent de la presence & de l'action des objets qui apartiennent aux Sens. toutes les autres, soit que la volonté, la memoire, ou l'action des esprits animaux les produise, sont du ressort de l'Imagination.

Or avant que de passer outre, & de considerer la difference qui se rencontre entre les Sens & l'Imagination dans la maniere dont chacune de ces facultez aperçoit ses objets, il n'est pas hors de propos d'examiner & de comparer ici ces Images corporelles les unes avec les autres; parce

parce que nous remarquons, que conformément aux loix de l'union de l'Âme & du Corps, les Idées qu'elles nous donnent des choses sensibles & imaginables, sont confuses ou distinctes à proportion de ce qu'elles le sont.

Vous observerez donc 1°. que les Images qui sont causées par l'action que les objets extérieurs impriment sur les fibres des nerfs, doivent être ordinairement les plus distinctes de toutes, lors principalement que rien ne manque de la part de l'objet, du milieu, & de l'organe du Sens, & que l'Imagination n'étant point détournée ailleurs, rien n'empêche que l'image du Sens ne soit tracée, le plus exactement qu'il est possible. Après ces sortes d'Images, celles que la Volonté excite sur la Glande, lors que l'Esprit s'applique de lui-même à penser à quelque chose de corporel & de particulier, sont les plus nettes & les plus distinctes, pourvu que de la part des Sens, de la Memoire, & des Esprits animaux, rien ne l'empêche d'être attentif à l'idée qui lui est pour lors présente, & qu'il persevere quelque tems dans cette volonté. Après celles ci, les images que les vestiges de la memoire reproduisent, sont les plus distinctes, soit que les pores qui conservent ces vestiges viennent à se rouvrir d'eux mêmes, comme un Livre se rouvre de lui-même à l'endroit où il a été souvent ouvert, ou que ce soit la grande facilité qu'ils ont à s'ouvrir qui détermine les esprits animaux à repasser par ces mêmes pores plutôt que par leurs voisins; & il n'im-

M 3 porte

porte que cela arrive pendant le sommeil ou pendant la veille. Vous voyez donc que les images les plus confuses de toutes, sont celles qui ne dépendent que de l'action & du cours fortuit des esprits animaux : Car il est clair que ces especes-là doivent être d'autant plus distinctes, & les pensées de l'Esprit qui en dépendent d'autant plus nettes, plus claires, & plus évidentes, que la cause qui les trace sur la glande agit plus régulièrement & plus constamment, quand d'ailleurs il ne se trouve point d'autre cause qui ébranle déjà la glande, & qui l'empêche de suivre ses mouvemens. Or il est certain qu'entre les quatre causes que nous avons dit pouvoir exciter ces Images, le cours des esprits animaux est la plus irreguliere, la moins uniforme, & la plus inconstante de toutes, parce qu'il dépend de plusieurs causes qui changent à tous momens. Ce n'est pas que quelquefois la maniere de ce cours ne soit trop constante à couler de la même sorte & à entretenir la même image sur la glande, mais cela n'arrive que rarement quand on est en santé, & quand cela persevere quelque tems, on tombe dans quelque espece de folie.

Je serois trompé, si quelqu'un ne m'objectoit ici, que puisque nous croions que ces images corporelles ne sont pas d'ordinaire semblables aux objets qui les excitent, ni aux idées que nous avons à leur occasion, & que ce n'est pas la ressemblance que quelques unes ont avec les lineamens des objets, qui nous en donne la pensée, c'est mal à propos & sans

sans raison que nous en reconnoissons de plus distinctes & de plus confuses les unes que les autres. Il est aisé de repondre que nous apelons ces Images distinctes ou confuses, non pas par rapport au plus ou au moins de ressemblance qu'elles peuvent avoir avec l'objet qui les excite, mais à l'égard de la netteté ou de la confusion qui se trouve dans les Idées qu'elles font naitre dans l'Esprit; mais quand cela ne seroit pas, on pourroit néanmoins dire, qu'entre ces Images, celles-là sont les plus distinctes, qui aprochent davantage de la modification du cours des Esprits, à laquelle la nature a joint la pensée claire & évidente d'un certain objet, & que les autres sont d'autant plus confuses, qu'elles s'en éloignent davantage: Car l'expérience fait voir constamment qu'en certains cas & en certaines circonstances nous apercevons mieux les mêmes objets, qu'en d'autres, ce qui ne seroit pas, si les images qu'ils excitent n'étoient quelquefois plus distinctes, & quelquefois moins.

L'on m'accusera aussi peut-être de détruire ici ce que j'ai établi dans le Chap. precedent, sçavoir que les perceptions des sens sont très-confuses; A quoi il est aisé de répondre, que quand j'ai dit ci dessus que les perceptions des sens étoient confuses, ç'a été seulement en les comparant avec d'autres perceptions plus claires; par ex. en comparant l'Idée de la blancheur avec celle que j'ai de l'étendue & de la figure; Mais quand je dis ici que les Images des sens sont les plus distinctes de toutes, c'est en comparant ces

Images, c. d. ces modifications du cours des Esprits, lors qu'elles sont excitées par les objets des sens, avec les mêmes modifications, quand elles sont de nouveau reproduites par l'action de la Memoire, ou des Esprits, ou même de l'Ame; Et je ne vois pas qu'il puisse y avoir de la contradiction, à dire que l'Image & la perception de la blancheur que je vois, soit plus distincte que l'Idée & la perception de la même blancheur, quand je l'imagine seulement sans la voir, quoi que néanmoins la perception de la blancheur soit plus confuse & moins distincte que celle de la figure.

On peut encore comparer ces especes entr'elles, selon la force avec laquelle elles sont tracées sur la glande; Car c'est à proportion de cette force qu'elles agissent sur l'Ame; Et il n'y a pas de doute, que celles qui sont composées par le cours d'un plus grand nombre d'Esprits qui sortent tout à la fois, doivent être les plus fortes de toutes, & qu'elles attirent après soi davantage la glande, supposé qu'elles durent aussi long-tems que les autres. Et si pendant qu'une Image agit aussi fortement sur la glande, il se trouvoit en même tems un autre objet present à nos sens, il ne pourroit pas pour lors y exciter son Image, ni empêcher nôtre Esprit d'être attentif à celle là, s'il n'agissoit plus fortement qu'à l'ordinaire.

Vous remarquerez aussi que les plus fortes de ces Images ne sont pas toujours les plus distinctes: Et de même que nous voions que l'image qui est réfléchie à nos yeux par un



un miroir plat, ne les frappe pas quelquefois si fortement que celle qu'ils reçoivent d'un miroir concave, quoi que celle-ci ne soit pas si distincte que l'autre, de même vous ne vous étonnerez pas, si les images des sens qui sont les plus distinctes ne sont pas néanmoins toujours les plus fortes. Car il est à remarquer que les plus distinctes sont ordinairement celles qui ont coutume d'être excitées pendant la veille; Et cependant, quand nous veillons, les Esprits qui sortent en foule de tous les trous de la Glande, & qui remplissent abondamment tous les intervalles qui sont entre les fibres du cerveau, étant employez en même tems à plusieurs differens usages, ne peuvent pas alors couler en aussi grand nombre pour composer quelque image, ni chaque objet qui frappe nos sens faire une aussi grande ouverture dans la superficie interieure des ventricules du cerveau, ni les fibres s'écarter autant les unes des autres que pendant le tems du sommeil: Car alors il n'y a que peu ou même point du tout d'objets extérieurs qui agissent sur les nerfs, & les esprits animaux étant moins abondans, & ne remplissant pas tant les fibres du cerveau, leur permettent de s'écarter & de s'éloigner davantage les unes des autres; Et ainsi, quoi que les vestiges & les traces que les Esprits laissent dans ces fibres en y passant, ne soient que la peinture & l'image, ou si vous voulez, que l'ombre de l'image qui s'est tracée la première fois sur la glande; toutefois durant le sommeil, si le cours des Esprits vient à se porter vers quelques-uns

de ces vestiges , il peut les rouvrir bien davantage qu'ils ne l'ont été par l'action des sens, à cause que les fibres voisines ne sont pas si pressées ; Et cela peut quelquefois exciter sur la glande une image plus forte , & faire que les Esprits aillent plus abondamment vers le trou qui est dans les ventricules , qu'ils n'ont fait la première fois, quoi qu'il n'y ait pas alors tant d'Esprits dans le cerveau qu'il s'en rencontre lors que l'objet étoit présent aux Sens ; dont la raison est que tous les Esprits ou du moins la plupart de ceux qui se trouvent alors dans la glande, n'étant point détournés par aucune autre action, peuvent s'acheminer vers cet endroit-là.

Cependant tandis que le Corps est sain, les seuls vestiges de la mémoire ne sçauroient retracer, ni pendant le sommeil, ni pendant la veille, une Image ou espèce qui soit plus abondante en Esprits, ni même qui le soit autant, que celle que l'action des objets a produite ; parce qu'il est impossible que les pores qui sont entre les fibres où ces vestiges sont restés, se puissent jamais ouvrir d'eux-mêmes davantage qu'ils l'ont été la première fois par l'action des objets ; lors que le cours des Esprits n'y contribue point, & ne se porte pas de lui-même à sortir dans le même tems par les trous de la glande qui sont opposés aux pores des ventricules qui se rouvrent. Outre que pendant le sommeil, comme il monte moins d'Esprits au cerveau, les images que les seuls vestiges de la Mémoire reproduisent, ne sçauroient être aussi pleines d'Esprits qu'elles l'ont été.

été dans le tems de l'action des objets sur les sens. Et même pendant que nous veillons, si nous sommes en santé, ni l'action des esprits animaux, ni celle de la Memoire, ne peuvent tracer d'images qui soient plus abondantes en Esprits, que celles qui viennent des Sens; parce qu'alors il est presque impossible qu'il n'arrive beaucoup de choses qui partagent & divisent le cours des Esprits qui sortent de la glande. C'est pour cela que j'ai dit dans mes Remarques que les Idées, car je n'avois pas encore changé leur nom en celui d'especes, qui se forment par la seule force des vestiges de la Memoire, qui se rouvrent & attirent le cours des Esprits, doivent être plus vives & plus expressees dans les songes du sommeil que dans les rêves de la veille. Mais que ni les unes ni les autres ne le scauroient être autant que le sont les idées ou les especes de la veille qui ont produit ces vestiges. Et cela est toujours vrai, comme j'ai dit, dans le tems de la veille, quand on est en santé, & même pendant le sommeil, quand il ne se rencontre rien dans le Corps qui détermine le cours des Esprits à couler abondamment du côté que ces vestiges sont situez.

Mais si par ce moyen ces secondes Images de la veille & du sommeil sont moins fortes que les premieres images des Sens, elles peuvent par une autre raison agir bien plus fortement sur la glande que les autres; car si pendant la veille quelque objet frappe les nerfs un peu violemment, cela ne dure guere, & son action ne peut pas continuer long tems.

à cause que la machine du corps de tous les animaux est faite de telle sorte qu'ils ne manquent pas de se détourner d'eux-mêmes de cet objet. Mais quand les causes de ces images sont interieures, nous ne pouvons pas ainsi nous en détourner, & il s'en trouve quelque fois de si opiniâtres, qu'elles durent presque toujours; & alors il est évident qu'elles doivent agir plus fortement sur la glande, quoi que peut être elles soient moins fournies d'esprits que les autres, qui en sont plus remplies, mais qui ne font que passer.

Pour bien entendre ce que j'ai dit ici de la force & de la foiblesse de ces Images, il ne faut pas comparer toutes les images des Sens avec toutes celles de l'Imagination; car de cette maniere, j'avouë que soit pendant le sommeil, soit durant la veille, il s'en peut trouver quelques unes de l'Imagination, ou même de la Memoire, qui seront plus fortes que quelques unes de celles que l'action des objets excite; mais il faut comparer les images qui sont causees par la presence des objets, p. ex. l'image qu'imprime le feu par son action avec la même image, lors que nous nous en ressouvenons, ou que nous y apliquons volontairement nôtre pensée.

Revenons maintenant à l'explication de la difference qui se trouve entre le Sens & l'Imagination, selon la maniere d'apercevoir qui leur est propre, & qui consiste en cela seul que les images des Sens nous representent les objets comme presens devant nous, & que celles de l'Imagination nous en font seule-  
ment

ment concevoir l'image comme présente aux yeux de nôtre Esprit : Car lors que nous imaginons quelque chose , l'Esprit se tourne , pour ainsi dire , vers le Corps , pour y contempler l'image ou la peinture de la chose qu'il conçoit comme présente intérieurement à sa pensée , & il se sert de cette image pour mieux comprendre les propriétés de son objet ; mais lors que nous sentons , nous apercevons que l'objet est présent devant nous , & que c'est lui qui est cause du sentiment que nous avons. Or cette différence n'est pas bien grande , & ne dépend le plus souvent que de l'attention de l'Esprit & de la force ou de l'opiniâtreté de la cause qui produit cette espèce ; en sorte que souvent la même espèce qui nous a donné occasion de croire , lors que nous dormions , ou que nous n'étions pas bien attentifs , que nous sentions un objet , nous le fera seulement imaginer dans un autre tems.

Il y a bien plus de différence entre l'imagination & l'entendement qu'il n'y en a entre l'imagination & le sens ; Car l'imagination ne diffère pas seulement de l'entendement dans la manière d'apercevoir son objet , & dans la manière dont les Idées qui sont propres à chacune de ces facultez sont excitées dans l'Esprit , mais aussi en ce que l'objet de l'entendement est plus noble & plus étendu que celui de l'imagination. Car 1<sup>o</sup>. nous ne saurions rien imaginer qui ne soit Corporel , particulier , & déterminé , & dont nous ne puissions nous représenter la grandeur & la figure ;

Mais

Mais l'Entendement peut non seulement concevoir toutes ces choses, mais encore beaucoup d'autres, dont il ne se trace aucune image dans l'organe de l'imagination; Comme p. ex. lors que nous nous appliquons à penser aux substances Spirituelles, & que nous faisons diverses reflexions sur leurs pensées, leurs facultez, & leurs proprietéz; toutes ces choses ne sçauroient avoir place dans l'imagination; parce que leur Idée n'enferme pas la notion de l'étenduë; Et néanmoins puis que nous en discourons, & que nous entendons ce que nous disons, nous ne pouvons pas nier que nous ne les concevions, & que nous n'en ayons l'idée. 2<sup>o</sup>. nous apercevons par l'Entendement plusieurs proprietéz des Corps, p. ex. celle qu'ils ont d'être capables de recevoir une infinité de varietez dans leur mouvement, dans leur grandeur, ou dans leur figure, que nous ne sçaurions imaginer, parce que l'Imagination ne nous represente rien que sous quelque figure particuliere & déterminée, & qu'elle ne les sçauroit toutes parcourir. De plus nôtre Entendement nous fait comprendre que le Soleil est plusieurs fois plus grand que toute la Terre, & néanmoins nôtre imagination ne sçauroit en former une image qui nous le represente avec cette grandeur. Il en est de même de la delicateffe de certains Corps; Car p. ex. nous ne sçaurions rien imaginer de plus petit qu'un Ciron, & nous concevons néanmoins qu'il y a des Corps dans la nature mille fois plus petits. Tout ceci fait voir que  
dans

dans les Corps même, il y a une infinité de choses que nous entendons, que nous ne sçaurions imaginer. Mr. Gassendi lui même, qui s'étoit opposé si fortement à la distinction que Mr. Descartes mettoit entre l'Entendement & l'Imagination, a reconnu cette vérité, par des raisons semblables aux nôtres, dans la 140. pag. & dans la 463. du 2<sup>me</sup>. Vol. de ses Oeuvres; Et il la prouve si vigoureusement & si doctement, que je veux bien m'en tenir à ce qu'il en a dit; ce qui doit faire penser à ses Sectateurs, que tout ce qu'il a avancé contre cela dans les Instances qu'il a fait imprimer, n'est pas qu'il doutat de cette vérité, ni même de la bonté ou de la force des raisons de Mr. Descartes, puis qu'il se sert des mêmes ou de semblables, mais que cela est venu de ce qu'il étoit un peu piqué au jeu.

Pour la maniere dont l'Entendement aperçoit ses objets, elle est aussi fort différente de celle de l'Imagination & des Sens; car ceux-ci ne nous representent pas seulement les impressions des objets extérieurs, mais encote ces objets mêmes, comme étant véritablement devant nos Sens, & elles nous portent à leur attribuer toutes les qualitez que nous apercevons par leur moyen, parce que nous experimenterions que nous n'avons pas le pouvoir d'en exciter les sensations.

Il n'en va pas de même dans la maniere d'apercevoir de l'Imagination; car parce que nous sentons que ses Images ne sont pas si fortes, ni pour l'ordinaire si distinctes que celles des Sens, & que nous avons le pouvoir de les

les exciter hors de la présence de l'objet, nous ne jugeons pas qu'il soit nécessaire que cet objet soit dans la nature pour être imaginé, comme il est nécessaire qu'il y soit, & même présent à nos Sens, pour être senti. Mais néanmoins quand nous imaginons, nous considérons toujours la représentation de l'objet comme présente à nos yeux pour en mieux connaître la nature. De sorte qu'il semble que quand nous sentons, l'Esprit se tourne vers l'objet pour le considérer, & que lors que nous imaginons, il se tourne vers le corps, comme pour y contempler l'image de son objet. Mais dans les actes de l'entendement, l'Esprit se retire en quelque façon en lui même, ou s'il s'applique à quelque chose, c'est seulement à considérer la notion de son objet, qu'il a en lui. Par ex. lors que nous voyons un triangle, nous n'en contemplons pas seulement la figure, mais nous le considérons outre cela comme présent réellement à nos yeux, & quand nous l'imaginons, nous ne concevons pas simplement que c'est une figure à trois angles, mais encore nous nous en figurons les trois côtés, l'espace qu'ils renferment, & nous nous servons de cette figure pour concevoir que le plus grand côté, est opposé au plus grand angle; mais quand nous apercevons quelque opération de notre Volonté, ou que nous pensons à la nature de notre Esprit, nous concevons simplement que notre Volonté se détermine, ou que notre Ame est une chose qui a la puissance d'apercevoir & de



de vouloir ; & nôtre Esprit ne se figure rien en cela , mais il se tourne simplement vers la notion qu'il a en lui , & non vers l'objet même ou vers sa peinture. Il est vrai que dans l'exemple du triangle , la différence de l'acte de l'Entendement d'avec celui de l'Imagination ne paroît pas si bien , à cause que la facilité que nous avons d'imaginer un triangle , fait que l'action de l'Entendement n'est presque jamais sans celle de l'Imagination ; mais on ne doit pas pour cela douter qu'elle ne soit telle que je viens de dire ; car si nous montrons par degrez du triangle au quarré , & de celui-ci au pentagone , & enfin à la figure de cent , ou de mille angles , nous reconnoissons sensiblement , qu'encore que nous entendions également bien ce que sont toutes ces figures , toutefois à mesure que le nombre des côtez & des angles croit , nous avons aussi plus de peine à les imaginer ; & bien qu'en parlant d'un chiliogone ou d'une figure de mille angles , nous imaginons en même tems une figure à plusieurs angles & à plusieurs côtez , parce que nous sommes accoutumés à nous servir de nôtre Imagination , en toute rencontre , nous reconnoissons pourtant bien que ce que nous nous figurons alors n'est pas la représentation d'un chiliogone , parce que cela ne differe pas de ce que nous imaginons lors que nous pensons à un myriogone , ou à une figure de dix mille angles , & ne nous sert de rien pour concevoir les propriétés de l'une ni de l'autre de ces figures.

Ceci nous fait connoître évidemment la  
manie-

maniere d'agir de l'Entendement , & fait voir la grande difference qu'il y a entre cette maniere d'agir & celle de l'Imagination ; Mais la difference qui se trouve dans la maniere dont les perceptions de l'une & de l'autre de ces facultez sont excitées dans l'Esprit n'est pas si considerable ; Car elle consiste seulement en ce que l'union qui est entre les Idées des choses purement sensibles & imaginables, & les Images que ces choses tracent sur la glande, ne depend point de nôtre volonté, mais vient immediatement de la nature. Et au contraire, la liaison qui se rencontre entre les Images qui sont excitées sur la glande, & les pensées ou les Idées des choses qui sont du ressort de l'entendement, est un effet de nôtre volonté, qui les a attachées à certaines paroles, ou à d'autres signes Corporels, ou du moins a consenti à la volonté de ceux qui les y avoient auparavant attachées, & ne vient point du tout de la nature. Mais hors de cela, toutes les mêmes causes qui peuvent nous obliger à penser à des Corps, peuvent aussi réveiller en nous la pensée des choses intelligibles ; Car de même que nous avons l'Idée d'un Cheval présentée à nôtre Esprit, au même moment que l'espece à laquelle cette Idée est jointe est excitée dans l'imagination, quelle que soit la cause qui l'y excite, soit que ce soient les sens, ou la memoire, ou les esprits animaux, ou la force de l'Ame ; de même depuis que nôtre volonté a uni l'Idée d'une chose Spirituelle à une image Corporelle, p. ex. celle d'un être tout parfait, à l'Image Corporelle de ce mot-  
là

là Dieu, son image en excite nécessairement l'Idée; & toutes les causes qui peuvent reproduire cette image ont aussi le pouvoir de réveiller l'Idée que nous y avons jointe, quand on s'y est une fois habitué. Or c'est justement dans ces mêmes choses que se trouve la faculté que nous avons d'imaginer, c. d. qu'elles ont aussi le pouvoir de nous faire concevoir les images des objets & d'en reproduire les especes. Et parce qu'entre ces causes, il n'y a que la force que l'Esprit a sur le mouvement de la glande & des esprits animaux, qui soit Spirituelle, & que les deux autres, sçavoir les vestiges de la Memoire & l'action des esprits animaux, sont Corporelles, & que l'organe même de l'imagination est un Corps, vous jugez bien que la faculté que nous avons d'imaginer est une faculté mixte, qui tient du Corps & de l'Esprit, mais pourtant plus de l'un que de l'autre; Et ainsi vous ne vous étonnerez pas, si elle n'est pas égale dans tous les Hommes, bien que peut-être tous les Esprits soient égaux dans leur nature, & que la volonté soit égale en tous; Et vous ne serez pas non plus surpris de ce que nous ne pouvons pas toujours imaginer aussi promptement & aussi distinctement que nous souhaiterions, à cause du trouble qui arrive souvent dans quelque-une des causes dont cette faculté dépend. Vous remarquerez même qu'il n'y a que la partie de cette faculté qui est purement Corporelle, qui se trouve dans les bêtes; & que celle qui est spirituelle ne se rencontrera pas après la mort dans l'Esprit de l'Homme, quand

quand il sera séparé de son Corps, parce que cette faculté d'imaginer est manifestement une suite de l'union qu'il a avec lui.

Mais avant que j'explique jusques où s'étend cette force qu'a l'Esprit sur l'Imagination, il est à propos que je parle de celle que le Corps a sur elle.

Vous remarquerez donc, en second lieu, que tous nos songes, & toutes les rêveries d'un Homme qui veille, & qui laisse errer nonchalemment la pensée; en un mot, toutes les Imaginations qui ne dépendent point de la Volonté, laquelle applique l'Esprit à penser à ce qui lui plait, se rapportent toutes aux vestiges de la Memoire, ou à l'action des esprits animaux, & quelquefois à tous les deux ensemble.

Je ne dirai rien de la maniere dont ces vestiges sont produits, parce que cela est clair; mais je ferai remarquer 3°. que ces deux causes n'ont pas seulement la puissance de retracer ces images, mais encore d'en composer de nouvelles, qui ne sont point venuës des Sens de la maniere qu'elles sont sur la glande, ce qu'elles font en diminuant, en augmentant, ou en composant les images qui sont premièrement venuës par les Sens; car il est manifeste, suivant les articles de l'alliance que nous avons posée, que l'Esprit doit avoir la même pensée, quand la même image se retrace exactement de la même sorte sur la glande; c'est pourquoi lors que quelques pores des ventricules du cerveau, où ont été empreintes les traces qu'un objet a imprimées, viendront à se

ouvrir d'eux-mêmes un peu plus ou moins que la première fois, & à renouveler ainsi la première Image qui avoit été formée un peu plus grande ou plus petite, l'idée que cette image excitera dans l'Esprit lui représentera la chose un peu plus ou moins grande à proportion de cette image; & par la même raison, lors que deux images se traceront si près l'une de l'autre qu'elles viendront à se mêler, la pensée de l'Esprit qui sera jointe à cette image totale, lui représentant ces deux choses comme une, lui fera imaginer des hypogrifés & autres chimères.

Mais on pourroit me demander ici avec raison, si dans les maladies, ou dans quelque autre agitation violente, les esprits animaux ne pourroient pas quelquefois sortir d'une manière tout à fait différente de celle qui a été causée par l'action des objets sur les Sens, & nous donner ainsi la pensée d'une chose différente de tout ce que nous aurions jamais vû, ou senti. Je repons hardiment, que cela n'est pas absolument impossible, ni selon nôtre Philosophie, ni même selon quelque opinion que ce soit, de ceux qui croient l'Âme Spirituelle, & qui reconnoissent que les objets extérieurs ne peuvent envoyer autre chose au cerveau que la suite des mouvemens qu'ils excitent dans les organes des Sens. Mais néanmoins je ne crois pas que cela soit jamais arrivé, & peut-être même que cela ne se rencontrera jamais; En voici la raison.

Comme les objets extérieurs ont laissé dans les pores des ventricules du cerveau, qu'ils ont

ont ouverts, & par lesquels les esprits animaux sont sortis plus abondamment qu'à l'ordinaire, une plus grande facilité à se rouvrir de nouveau, que dans ceux par où ils n'ont point encore passé; de même les trous de la glande par où ces Esprits se sont écoulés, ont acquis une plus grande disposition à se rouvrir que ceux où il n'est rien arrivé de semblable.

Or il est impossible qu'il n'y ait un très-grand nombre de trous dans la glande, qui ont retenu cette facilité, qui est suffisante pour attirer & pour déterminer le cours des esprits animaux, & les porter dans les pores qui s'opposeront le moins à leur détermination; quoi que peut-être ils ne s'y fussent jamais adressez, si tous les trous de la glande n'eussent pas été plus ouverts les uns que les autres.

On pourroit encore répondre, & avec raison, que la nature n'a pas joint les pensées de l'Esprit à toutes les modifications que le cours des esprits animaux pourroit prendre de lui-même, mais seulement à celles qui seroient excitées par les sens, ou qui auroient quelque ressemblance & quelque proportion avec elles; Et ainsi quoi qu'il ne soit peut-être pas impossible, que le mouvement des Esprits qui montent du cœur, leur puisse faire prendre une forme entièrement différente de toutes celles qui sont venuës par les sens; Néanmoins, parce que quand ils sont arrivez dans la glande, ils trouvent des trous de tous côtez qui ont été ouverts par l'action des sens, vers lesquels il leur est plus aisé d'aller en se détournant un peu,  
que

que d'en percer d'autres, il n'arrive jamais qu'ils prennent une forme tout à fait différente de celles qui sont excitées par les Sens. Et même quand ils en prendroient une, on peut dire que nous n'aurions point pour cela de pensée qui nous representat quelque chose que nous n'aurions jamais senti parce que la nature n'a point uni de pensée à cette forme.

C'est pour ces raisons qu'il est vrai de dire, non pas que *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, mais qu'il ne se trace aucune Image sur l'organe de l'Imagination qui ne tire son origine de quelques unes de celles qui sont venues par l'action des Sens; mais remarquez, s'il vous plaît, que je ne parle que des images Corporelles, & non des Idées de l'Esprit.

Vous remarquerez 4<sup>o</sup>. que l'inegalité qui se trouve dans la faculté qu'ont les Hommes, d'imaginer, vient de la disposition plus ou moins avantageuse de l'organe de l'Imagination, & je trouve quatre qualitez qui contribuent à sa bonté, & ensuite à la perfection de l'Esprit, sçavoir *la promptitude, la netteté, la force & la delicateffe*; Car en effet ceux qui imaginent ce qu'ils ont à dire ou à faire le plus promptement, le plus nettement, & le plus fortement, & qui outre cela remarquent jusques aux moindres circonstances, qui est ce que j'apelle delicateffe d'Imagination, doivent passer pour avoir l'Esprit le meilleur; Il me semble même que la promptitude & la delicateffe s'accordent assez bien ensemble, parce que pour avoir l'Esprit delicat, il

il faut que l'organe de l'Imagination soit si aisé à remuer que peu de chose suffise pour l'ébranler; & l'expérience fait voir que ceux qui sont ainsi disposez ont aussi l'Imagination très prompte. Ces deux qualitez dépendent de deux autres choses, sçavoir, de la promptitude qu'a la glande à se mouvoir, & de la facilité qu'ont les pores des ventricules à s'ouvrir; Et ces deux dépendent de trois autres. La 1<sup>re</sup>. est la petitesse de la glande suivant la nature de l'Animal; car il est évident qu'un petit Corps est plus aisé à mouvoir qu'un grand; c'est pourquoi nous voyons que l'Homme, qui a les autres parties du cerveau plus grosses que les autres animaux à proportion du reste de son Corps, a cette partie-là plus petite, & nous ne devons pas douter que ce ne soit en partie ce qui rend le Corps de l'Homme capable de beaucoup plus de sortes de mouvement qu'aucun de ceux des bêtes, entre lesquelles le Singe qui approche davantage du Corps de l'Homme est aussi une des plus agiles & sans doute que cette petitesse de la glande ne contribuoit pas peu à faire avoir aux anciens Pantomimes cette agilité qui les rendoit si admirables.

La 2<sup>me</sup>. qui contribuë à la facilité & à la promptitude du mouvement de la glande, est l'abondance des esprits animaux, lors qu'il n'y a rien de violent ni de trop inégal, soit dans la manière de leur cours, soit dans la grosseur de leurs parties; car comme un balon est plus aisé à mouvoir quand il est plein d'air, ainsi la glande est bien plus aisément portée de  
 tous



tous les côtez, & il faut beaucoup moins de force pour l'ébranler, lors qu'elle est autant pleine d'Esprits qu'elle en peut contenir naturellement, que lors qu'elle en a moins; car quand elle en a moins son mouvement doit être fort lent, & ne faire, pour ainsi dire, que ramper & se coucher le long des parois des ventricules.

La 3<sup>me</sup>. est la facilité & la promptitude avec laquelle les pores des ventricules du cerveau s'ouvrent; de laquelle la delicateffe de l'imagination, dont je parle, procede principalement. Or cette facilité se rencontre davantage dans ceux dont les fibres des nerfs ont une secheresse mediocre, & sont aussi delicates & subtiles que la Nature de l'Homme le peut souffrir; Et deplus, cette facilité s'acquiert par habitude, lors que ces pores sont souvent ouverts, & que les organes des sens sont fort exercez; Aussi voions nous que nous concevons bien plus facilement & plus promptement les choses que nous avons déjà vuës & pratiquées, que les autres; Et que de même chaque artisan aperçoit bien mieux & plus facilement toutes les particularitez d'une chose qui regarde son metier, que ne fera un autre Homme qui aura peut-être d'ailleurs plus d'Esprit que lui.

La force de l'imagination ne dépend que de deux conditions, dont la 1<sup>re</sup>. est la vehemen-  
ce & la durée de l'action qui produit l'Image qui est alors sur la glande, soit que cette action procede des Sens ou des Esprits; La 2<sup>me</sup>. est l'abondance & l'égalité du cours & des par-

ties des Esprits qui composent cette image ; cette force paroît principalement dans les grands & extraordinaires mouvemens, & dans celles de nos actions qui partent d'une forte resolution & d'une attention telle que nous en voyons dans les danseurs de corde.

La netteté est la meilleure & la plus avantageuse de toutes les qualitez de l'Imagination ; Et il n'y en a point qui contribuë tant au raisonnement & à l'éloquence : Car quoi que nous ayons l'avantage d'avoir la conception prompte, nous ne sçaurions pourtant jamais, ni nous bien exprimer, ni raisonner, si nous ne concevons nettement les choses dont nous voulons discourir. Cette qualité fait les Orateurs, quand elle se rencontre avec la promptitude, comme elle fait les Sçavans, quand elle se trouve avec la force ; Enfin elle fait les grands Peintres, les Architectes & les Ingenieurs, quand avec une promptitude mediocre, la force & la delicateffe se trouvent jointes. Cette qualité si avantageuse & si desirable demande une certaine mediocrité de toutes les circonstances qui perfectionnent les autres, mais elle veut de plus de l'habitude & de l'attention ; car il est certain que nous concevons plus nettement les mêmes choses la seconde fois que la premiere, & quand nous sommes attentifs que quand nous laissons errer nonchalamment nôtre pensée. Les autres qualitez, sçavoir, la promptitude, la force & la delicateffe ne s'accordent pas si bien avec le jugement ; car elles empêchent le plus souvent que l'Ame ne soit maitresse de  
 son

son attention ; & par leur moien les images ne faisant que passer sur la glande, les pensées de l'Ame qu'elles excitent lui font faire plusieurs jugemens legers & precipitez , dans lesquels il n'est pas suprenant qu'elle se trompe souvent. Elle ne sçauroit même l'éviter , qu'en arrêtant ou en detournant le mouvement de la glande , ce qui n'est pas toujours en son pouvoir. Or parce que ce n'est pas tant la puissance que nous avons d'apercevoir les Idées des choses Corporelles, que les divers mouvemens des Esprits font naître dans l'Ame, que je prens pour la faculté d'imaginer, comme ce pouvoir & cette force que l'Esprit a sur le mouvement de la glande, & sur les modifications du cours des Esprits, par laquelle il peut faire naître ou détruire les idées des choses qu'on peut imaginer, en excitant ou en détruisant sur la glande les figures auxquelles ces idées sont attachées ; Il me semble que je dois presentement dire en quoi consiste ce pouvoir, & jusques où il s'étend, & nous découvrirons ainsi la source de toutes les fausses imaginations de ceux qui dorment, ou qui sont en delire.

Cette force & ce pouvoir de l'Ame, qui est assurément la plus noble de toutes celles de nos facultez qui regardent le Corps, ne consiste pas dans un indivisible, & n'est pas égale dans tous les Hommes, ni dans le même Homme, considéré en divers tems, & en différentes circonstances. Je ne sçauois vous faire voir cela clairement, sans repeter quelque chose de ce que j'ai dit ci-dessus du

pouvoir de l'Esprit ou de l'Ame de l'Homme sur le Corps ; mais cette matiere est si belle que j'ose esperer que la repetition n'en sera pas ennuyeuse.

Il me semble que tous les mouvemens de nôtre Corps, & même plusieurs autres, auroient aussi bien pû dépendre de nôtre volonté que ceux que nous voyons qui lui sont soumis : car je ne vois point qu'elle ait plus de rapport avec les uns qu'avec les autres ; Et à ptoprement parler, il n'y en a aucun entre les actes de nôtre volonté & les mouvemens de nôtre Corps, que celui que Dieu y a mis, de la maniere que je l'ai décrite ci-devant. Puis donc qu'il ne nous a point revelé quels étoient les mouvemens qu'il vouloit être soumis à nôtre volonté, il n'y a que l'experience seule qui nous puisse apprendre ceux qui en dépendent, & la maniere de cette dépendance. Aussi est-ce par elle que nous avons appris que nous n'apercevions les actions des objets extérieurs, ni le mouvement des parties de nôtre Corps, que quand il se fait quelque impression sur nos nerfs, & que cette impression est portée jusques à une certaine partie du cerveau, que nous avons montré devoir être la glande pineale ; dans laquelle elle ne peut être receüe sans que l'Ame s'en aperçoive, & sans qu'elle soit attentive à l'idée qui est jointe à la figure, qui est alors sur la glande, autant de tems qu'elle y demeure, quelle que puisse être la cause qui l'y a produite. 2°. La même experience nous apprend que le pouvoir de l'Ame sur le Corps

ne s'étend pas au delà du cerveau, c. d. comme je lai déjà dit, au delà de la glande & des esprits animaux qui en sortent, car c'est là son siege principal, c'est à cette partie qu'elle est plus immédiatement unie, & par qui ses volontez & les ordres sont portez par tout le reste du Corps. Elle nous apprend encore que ce pouvoir qu'a l'Âme sur les esprits animaux n'est pas absolu, puis qu'il ne va pas jusques à pouvoir augmenter ou diminuer leur mouvement; car si cela étoit, la veille & le sommeil dépendroient de nôtre Volonté; Il ne s'étend pas aussi jusques à les pousser hors de la glande, de la maniere qu'ils le devroient la être, pour retracer la Figure de la chose à la quelle nous voulons penser; car si cela étoit nous ne sentirions jamais aucune peine à imaginer tout ce que nous voudrions, ni à nous en ressouvenir; mais cette faculté de l'Âme consiste seulement dans le pouvoir qu'elle a de diriger & de terminer le mouvement de la glande, & par son moyen le cours des esprits animaux, autant que les deux liens qui l'attachent au tronc medullaire le lui peuvent permettre, ce qui est cause que les esprits animaux venant à rencontrer les vestiges de la Memoire ou les pores par l'ouverture desquels la figure de la chose à la quelle on veut penser a été tracée la premiere fois, ils les rouvrent, & reprenant ainsi leur premiere forme, ils donnent à l'Âme la pensée qu'elle vouloit avoir, à laquelle elle peut s'arrêter autant de tems qu'elle est maitresse de son attention.

Or il faut sçavoir qu'elle n'est maîtresse de son attention, & qu'il ne lui est libre d'être attentive & de s'appliquer à la pensée qu'elle veut, que dans le tems que le mouvement de la glande lui est soumis; Car il est évident que sans cela, elle ne peut pas la détourner du lieu d'où lui viennent les images qui sont sur elle, ni l'Ame s'empêcher alors d'y être attentive, ni changer sa disposition & la porter vers les lieux qui lui en pourroient faire avoir d'autres.

Sçachez de plus que dans cet état où ses pensées ne sont pas libres, elle n'est aussi gueres capable de raisonnement, de reflexion mentale, ni d'aucune des opérations de l'Entendement pur; Car pour discourir & raisonner, & pour produire les actes de l'Entendement pur, il faut qu'elle gouverne elle-même ses pensées, qu'elle les arrête, qu'elle les étende, & qu'elle s'applique à tel objet qu'il lui plait; Ce qu'elle ne sçauroit faire pendant qu'il n'est pas en son pouvoir de détourner la glande des lieux d'où lui viennent ces images, ni de s'empêcher d'y être attentive, suivant les loix de son union avec le Corps. Il est donc manifeste que toutes les causes qui tirent la glande hors du pouvoir de l'Ame, diminuent aussi la faculté d'entendre & de raisonner que nous avons, du moins quant à l'exercice, à proportion de ce qu'elles la retirent hors de sa puissance.

Ces causes sont ou les objets extérieurs, ou la glande même, ou les esprits animaux; car nous experimentons que quand quelque objet

objet agit fortement sur nos sens, ou d'une façon nouvelle, ou en des lieux qui ne sont pas frapés ordinairement, & qu'ils ouvrent par ce moyen beaucoup davantage que de coutume quelques pores des ventricules du cerveau, il ne nous est pas possible d'empêcher que la glande ne panche vers eux, & que nous ne nous apercevions de cette impression, si ce n'est en détournant le Corps de l'objet qui nous blesse; & s'il agit violemment, il est presque impossible de penser ni de raisonner que des moïens qui nous en peuvent éloigner. Toutefois une Ame forte peut à la longue effacer ou du moins obscurcir l'impression des Sens, en s'appliquant à penser à d'autres choses, & faisant ainsi détourner quelque peu la glande du lieu d'où lui vient l'Image exercée par les Sens; mais cela n'arrive que rarement, & par le moïen d'une longue & pénible contention.

Les autres causes, sçavoir le vice de la glande & des esprits animaux, nuisent bien davantage aux fonctions intellectuelles de l'Esprit, & à cette force d'Ame dont nous parlons, que ne font les objets par la violence de leurs actions. Et pour bien entendre ceci, il faut sçavoir que l'Ame n'a un pouvoir entier sur l'Imagination, que lors que les esprits animaux ont assez de force pour empêcher la glande de s'affaïsser & de ramper le long des parois des ventricules, & pour la remplir & la soulever de telle sorte qu'étant comme en équilibre, elle soit indifferemment mobile de tous côtez; & à mesure qu'elle sort

de cet état, soit par défaut, soit par abondance d'Esprits, à mesure aussi son pouvoir diminue; car nous expérimentons que nous ne pouvons arrêter nôtre Imagination, ni l'empêcher de s'attacher à quelque objet, lors que le cours des Esprits étant plus rapide ou plus inégal que la fanté de l'Homme ne le permet, l'emporte malgré elle; dont la raison est que la violence des Esprits entraîne quelquefois la glande vers un certain côté, & attache ainsi l'Imagination à une certaine Idée; ou bien l'inégalité de leurs cours jointe à leur violence lui fait prendre toutes sortes de formes, & alors cela rend l'Imagination vagabonde. Il en va de même lors qu'au contraire la glande n'est pas assez agitée, ou du moins n'est pas assez également agitée pour être à peu près dans l'équilibre, soit pour être humide & pesante, soit pour n'être pas suffisamment remplie d'Esprits; car alors l'Ame n'a pas la puissance de détourner la glande du lieu où son poids la fait pancher; parce que son pouvoir ne s'étend pas à augmenter ou diminuer son mouvement, mais seulement à diriger celui que les Esprits lui donnent.

Je ne scaurois donner d'exemple qui fasse mieux concevoir ceci, que celui d'un balon, que j'ay ci-devant apporté. Lors qu'il est enflé nous le poussons fort aisément de tous côtez; Mais quand il ne l'est pas, il nous faut autant de force pour le jeter à quatre pas de nous, qu'il en falloit auparavant pour l'élever une pique au dessus de nôtre tête. Il en est de même de la glande à l'égard de l'Ame; Lors qu'elle



qu'elle est dans l'équilibre, & qu'il n'y a point de disposition dans le reste du cerveau, ni dans les Esprits, qui les oblige à couler avec rapidité & avec opiniâtreté vers certains pores, elle obéit alors à son premier commandement; Mais lors que le cours des Esprits l'ôte de cet équilibre, & qu'il est plus rapide ou plus inégal que nôtre nature ne le requiert, la volonté, qui ne peut pas diminuer leur mouvement, ni les empêcher d'entrer alors dans la glande de la maniere que leur agitation les y porte, ne peut pas la détourner, ou lui faire changer la forme qu'ils lui font prendre. Et de même aussi lors que les Esprits ne sont pas suffisans pour la soulever, elle ne peut pas non plus la retirer du côté où son poids la fait pancher: car, comme j'ai dit, son pouvoir ne consiste pas à la mouvoir, mais seulement à diriger son mouvement. Ainsi vous voyez que nôtre Ame ne peut pas dans cet état se débarrasser de l'image qui se trace sur la glande, ni en détourner son attention, soit en y introduisant une autre image, soit en voulant être attentive aux seules Idées de l'entendement pur. Mais aussi quand une fois nôtre Esprit est dans cet état heureux auquel la glande est parfaitement soumise à sa volonté, il est alors maître absolu de ses pensées, & il les employe comme il lui plait, soit aux opérations de l'Entendement, soit à celles de l'Imagination.

Je n'ai rien à dire de plus sur la maniere dont l'Ame se sert de ce pouvoir, ayant dit assez de fois ci-dessus, que ce n'étoit pas di-

rectement en voulant faire sortir les Esprits de la glande d'une certaine façon, qu'elle avoit le pouvoir de les en faire sortir, mais indirectement, en s'apliquant à penser à telle ou telle chose, ou en voulant mouvoir un tel membre; En suite dequoi, quand le Corps est bien disposé, & qu'il n'y a aucun empêchement, la glande se tourne de tous côtez, jusques à ce qu'elle ait rencontré les vestiges de la Memoire, par l'ouverture desquels l'Image de la chose à quoi nous voulons penser ne manque pas de se tracer sur elle.

Il y a seulement une chose à remarquer, dont il n'est pas hors de propos de rendre ici raison; sçavoir, pourquoi lors qu'il n'y a aucun défaut ni dans les chemins, ni dans les Esprits, ni dans les organes, nous remuons alors nos membres dans le même instant que nous en formons la volonté; mais que nous ne pouvons pas ainsi avec autant de facilité & de promptitude imaginer ou nous ressouvenir de ce que nous voulons. Et il me semble que la raison en est, que le mouvement de nos muscles dépend de la maniere du cours des Esprits qui sortent de la glande, qui est jointe immédiatement avec l'acte de la volonté par lequel l'Esprit se determine à mouvoir un tel membre; & comme cet acte dépend entierement de lui, rien ne le peut empêcher de le former quand il lui plait, lors même que le Corps est malade. Mais pour avoir l'idée de la chose qu'il veut imaginer, ou dont il veut se ressouvenir, cela ne dépend pas simplement de lui; Il faut que l'Image à laquelle

le cette idée est unie , se trace sur la glande , ce qui ne se peut pas toujours faire au même tems qu'il en forme le désir ; soit parce que le cours des Esprits ne s'y accorde pas , ou que la glande est panchée vers un côté oposé à celui où sont les pores , par l'ouverture desquels cette image peut être excitée ; ou enfin parce que ces vestiges sont legers , ou ne s'ouvrent pas assez promptement & assez facilement.

Je ne dirai rien aussi de la diversité des opérations de l'Imagination , qui retrace quelque fois la même image qui lui est venuë des Sens , & quelquefois aussi en forme une nouvelle , en composant , augmentant , ou diminuant les premières qu'elle a reçues. Je n'ajouterai pas non plus quelles sont les causes naturelles & morales qui peuvent afoiblir cette force d'Ame , ni comment la Medecine & la Philosophie la peuvent fortifier ; Mais je finirai ce Chapitre en disant en peu de mots quelle est la cause des erreurs de nos songes , & des delires des mélancoliques ; Car c'est une chose admirable , qu'une Substance aussi divine qu'est l'Ame de l'Homme , ne se puisse pas empêcher de se tromper en ces sortes d'occasions. Au reste je ne veux pas parler ici des erreurs que nous commettons dans nos raisonnemens , ni même des tromperies de nos Sens qui dépendent de leurs organes ou de quelque condition de leur objet , ou du milieu au travers duquel il agit sur eux ; mais seulement des erreurs de nos songes , & des delires des Phrenétiques & des

Melancoliques. Je les divise en quatre especes ; la 1<sup>re</sup>. est de celles qui arrivent lors qu'on pense faire ou sentir quelque chose , qu'on ne fait & qu'on ne sent pas. La 2<sup>me</sup>. est de celles où l'on pense avoir fait ou dit quelque chose qu'on n'a point faite ni dite. La 3<sup>me</sup>. comprend toutes les paroles & toutes les actions des fous, qui ne sont pas dans l'ordre. Et la 4<sup>me</sup>. est lors qu'on se prend soi même pour quelque autre chose que ce l'on est, comme l'erreur de ce fou qui se figuroit être un Coq.

La cause generale de toutes ces erreurs vient de ce que toutes les idées qui sont jointes aux images de la glande, à la reserve de celles des passions, qui ont en ceci quelque chose de particulier, ne donnent pas lieu à l'Esprit de prendre garde qu'il n'aperçoit que l'Image des objets, qui n'envoyent rien jusqu'au cerveau & à la glande que la suite de quelques mouvemens ; au contraire elles lui representent des objets, comme étant hors de nous, & presents à nos sens, auxquels, ou du moins à nos membres extérieurs, il rapporte toutes les qualitez qui lui sont representées par les Idées qu'il a alors ; Et toutefois entre les images qui peuvent être excitées par les quatre differentes causes dont j'ai parlé, il n'y a que celles qui viennent de l'action des objets extérieurs sur nos sens où cela se puisse trouver veritable. Ainsi l'Esprit de l'Homme se trompera toujours, tandis qu'il ne pourra pas reconnoître, si c'est par les Sens plutôt que par l'action de la Memoire, ou des esprits animaux, ou de  
fa

sa propre volonté, que l'image qui excite l'idée qu'il a lui est venue.

Il est vrai que lors que c'est l'Esprit qui produit cette Image, en s'apliquant à penser à la chose à laquelle elle appartient, il ne peut jamais croire qu'elle vienne des objets, parce qu'il ne peut agir sans s'apercevoir de l'action par laquelle il s'applique; Mais si cette image est excitée par la Memoire ou par les Esprits, il ne sçauroit découvrir qu'elle ne vient pas des objets, que lors qu'elle est notablement plus legere & plus confuse que n'ont accoutumé de l'être celles qui procedent d'eux.

Or il me semble que dans ces trois circonstances l'Esprit ne peut pas reconnoitre cette confusion ou cette legéreté; 1°. lors que l'action des Esprits & de la Memoire concourent ensemble à produire une image aussi forte que celle des sens; 2°. lors qu'il n'en vient aucune des objets extérieurs avec laquelle il la puisse comparer; Et enfin, lors que l'Esprit n'étant pas maître du mouvement de la glande il ne l'est pas aussi de son attention: Car pour comparer ces Idées les unes avec les autres, il faut qu'il produise un acte d'entendement; & qu'il use d'une reflexion mentale, parce que quand les unes sont sur la glande les autres n'y sont plus; Ce qu'il ne sçauroit faire quand le mouvement de la glande n'est pas soumis à sa volonté; & ainsi il est necessaire qu'il se trompe.

L'on ne peut pas m'objecter ici qu'on raisonne quelquefois pendant qu'on songe, & qu'ainsi

qu'ainsi l'Esprit est alors capable d'une réflexion mentale ; Car il est aisé de répondre, que les raisonnemens qu'on fait alors ne sont que d'un moment, & que quand ils durent davantage ils nous réveillent ; ou qu'on peut à la vérité raisonner sur quelque chose de Corporel, sans qu'on soit capable néanmoins de produire un acte d'entendement, ou enfin que si quelquefois dans nos songes nous pensons à quelque chose de Spirituel, ce ne peut être en réfléchissant sur la force ou la légèreté des représentations de l'Imagination, parce qu'il ne sçauroit rien venir pour lors qui nous y puisse obliger, sans nous éveiller. Et si l'on ajoute que nous doutons quelquefois si nous dormons, je répons que cela ne dure pas long tems, & que si nous faisons quelque petite réflexion, ce n'est pas de celles qui peuvent nous détromper. Ceci paroitra encore davantage en expliquant en particulier les causes des diverses especes de ces erreurs.

La 1<sup>re</sup> espece est, lors que nous croions faire ou sentir quelque chose, quoi qu'en effet nous ne fassions ni ne sentions rien. La cause de cela est que les images qui se traacent alors sur la glande, par le moyen des vestiges de la Memoire, ou par le cours des Esprits, ne sont pas moins vives ni moins fortes que celles qui procedent des sens ; Et ainsi l'Âme ne peut pas deviner qu'elles n'en viennent point ; Comme il arrive dans les delires, dans des fièvres, dans quelques songes, & généralement dans toutes les occasions où les esprits animaux étant beaucoup plus forts & plus

plus agitez que la santé ne le demande, concourent avec les vestiges de la Memoire, à la production de quelque image. La cause de ces erreurs vient encore, de ce que les objets ne font alors aucune impression sur la glande, avec laquelle l'Ame puisse comparer les images que la Memoire ou les Esprits y reproduisent; Et c'est la cause ordinaire des erreurs de nos songes; Car quand l'Ame n'excite pas elle même ces images, elle n'a que ce seul moyen pour reconnoître celles qui apartiennent aux Sens, & les distinguer d'avec les autres. Ajoutez à ceci, que pendant le sommeil, ordinairement l'Ame n'est pas maîtresse du mouvement de la glande, qui n'est pas pour lors assez pleine d'Esprits, pour être dans cet équilibre nécessaire à l'Ame elle n'en useroit pourtant pas en cette occasion, où elle n'aperçoit rien qui la puisse faire soupçonner qu'elle se trompe.

La 2<sup>me</sup>. espece d'erreur est, comme nous avons dit, quand on croit avoir fait ou dit quelque chose qu'on n'a ni faite ni dite; Ce qui arrive quand ayant resolu ou du moins serieusement proposé de faire une chose, il se trouve néanmoins que par quelque rencontre imprevuë, ou par quelque subit & leger emportement on ne l'a pas executée; car alors la volonté qui tendoit & se dispoit déjà à l'action, a dû causer quelque pente & quelque inclination dans le cours des Esprits, qui les a disposez à executer ce que la volonté se propoist de faire; & bien que cette inclination soit très-legere, quand on n'en est pas ve-

nu à

nu à l'exécution, elle ne laisse pas néanmoins d'avoir pû faire quelque impression sur les fibres du cerveau, qui est capable de retracer la même image sur la glande, lors qu'on vient à penser ou à parler de la chose qu'on avoit eu dessein de faire; Ce qui doit donner lieu de croire qu'on l'a faite à ceux qui ne sont pas assez attentifs à ce qu'ils font, & qui ne font pas assez de reflexion sur leurs actions.

Pour ce qui concerne la 3<sup>me</sup>. espece d'erreur, sçavoir les actions des foux, qui se disent & se font hors de propos, il me semble qu'elles ne nous paroissent telles, que parce que nous ignorons ce qui se passe alors dans leur cerveau, & que nous nous persuadons qu'ils doivent agir & parler conformément à ce que nous leur disons; Ce qui leur est impossible, ou parce qu'ils ne nous entendent pas, leur imagination étant trop occupée d'autres objets, pour recevoir aucune impression de nos paroles; ou parce que s'ils nous entendent, l'agitation qui est dans leurs esprits animaux, ne permet pas que l'impression de nos paroles reste plus d'un moment sur la glande, sur laquelle la première image qui l'occupoit retournant aussi-tôt que nous cessons de parler, ils ne peuvent pas répondre conformément à ce que nous leur avons dit parce qu'ils ne l'aperçoivent plus; Mais seulement conformément à l'Idée qui est alors présente à leur Esprit. Je croi que ceux de cette categorie ne sont foux, que parce que le mouvement de la glande n'est pas soumis



à leur Ame, soit à cause de la violence & de l'inégalité du cours des Esprits, qui l'emporte sans regle & sans mesure, & y trace une infinité d'images qui n'y durent qu'un moment; ou bien à cause que ce cours l'atache opiniâtement à quelques uns des vestiges de la Memoire, & excite toujous la même idée dont l'Ame ne se sauroit débarasser. L'on peut dire dans l'un & dans l'autre cas, que cette pauvre Ame juge selon ce que les Idées qui sont jointes à ces images lui representent, & qu'elle agit selon ce qu'elle juge, sans qu'elle puisse s'en empêcher; Car elle ne peut s'abstenir de juger & d'agir conformément à ce qui lui paroît, quand elle ne voit aucune raison de douter; & elle n'en peut avoir aucune dans cet état, n'étant pas alors maitresse de ses pensées, mais étant contrainte d'être attentive aux representations de l'Imagination.

La 4<sup>me</sup>. & la plus grande des tromperies de l'Imagination, est lors que nous nous prenons pour quelque autre chose que nous ne sommes; Ce n'est presque qu'un excés de la troisième: Car si par quelque disposition opiniâtre des Esprits & de la Memoire, la glande vient à être tournée du côté du cerveau où se trouvent les pores par l'ouverture desquels la figure d'un Coq, p. ex. peut être retracée, & qu'elle le soit sans interruption, l'Ame vient à la fin à se considerer comme étant unie, non pas à l'image d'un Coq, car les images ne se representent pas elles mêmes, mais à un Coq, & comme ne faisant qu'un

tout avec lui, de même qu'elle est unie & ne fait qu'un tout avec son Corps; Ensuite la volonté est portée à imiter autant qu'elle peut le chant & toutes les autres actions d'un Coq; Et ce qu'il y a de plus admirable en tout ceci, c'est que ces misérables sont quelquefois fort sages en toute autre chose qu'en ce qui regarde le sujet de leur folie; Mais quand cela arrive, & qu'ils raisonnent juste, l'on peut dire que c'est parce que le cours des Esprits qui entraînoit auparavant leur glands a cessé alors dans le cerveau; Et que quand on ne leur dit rien qui le puisse exciter de nouveau, ils doivent être fort sages, jusques à ce que leur paroxisme ou leur accez revienne, comme celui de la fièvre.

## C H A P. XIX.

### *De la Mémoire, & de la Reminiscence.*

**M**R. Descartes a admirablement bien expliqué la plupart des choses qui se passent entre le Corps & l'Esprit, lors que dans le Traité de l'Homme il a comparé le Corps à une de ces machines hydrauliques dont l'eau fait mouvoir différemment plusieurs diverses figures, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent; & qu'il a dit que nôtre Esprit étoit semblable au fontenier, qui est sans cesse occupé à considérer le lieu où les eaux s'assemblent, & à observer les di-

vers cours qu'elles prennent, ou à en changer, ou à en arrêter, ou à en exciter les mouvemens. A quoi l'on peut ajouter, pour rendre la comparaison plus entière, qu'auprès de cette machine il y a un moulin qui envoie & chasse l'eau qui fait jouer tous ses ressorts, & que tantôt il lui en fournit davantage & tantôt moins; Et qu'au milieu de l'endroit où est la plus considérable décharge, il a une petite nacelle, tellement située que selon l'impulsion de l'eau qui vient du moulin, ou selon le branle que lui donne le fontenier, que je suppose couché dedans, & tellement attaché qu'il ne peut lever la tête au dessus des bords, elle pousse les eaux dans quelques-uns des tuyaux qui aboutissent à cet endroit, & fait par ce moyen mouvoir les petites statues auxquelles ils vont aboutir. De plus, il faut supposer que ces tuyaux au lieu d'être de bois, de plomb, ou de terre, sont faits d'un cuir qui peut s'élargir à proportion de l'eau qui y entre; Et l'on connoitra aisément que ce fontenier, ainsi couché dans cette nacelle, qui panche tantôt d'un côté tantôt de l'autre, selon le branle que lui donne l'eau qui vient du moulin, ou celui que lui font prendre les tuyaux qui viennent à s'ouvrir, doit s'apercevoir de quatre choses fort considérables. La 1<sup>re</sup>. est l'action de ceux qui en entrant dans les grottes où aboutissent les tuyaux de cette machine, causent eux mêmes quelquefois sans y penser les mouvemens qui s'y font en leur présence; Et cela répond à l'action des objets extérieurs, qui par leur seule présence agissent

agissent contre les organes des sens : La 2<sup>me</sup> font les diverses impulsions que ce fontenier donnera lui-même à sa nacelle, & cela peut être comparé à la force que nous avons d'imaginer ; La 3<sup>me</sup> est le branle que lui donnera l'eau qui est fournie par le moulin ; à laquelle ce que nous avons dit de l'action des Esprits qui montent du cœur au cerveau, est conforme ; Et enfin la dernière chose de laquelle il s'apercevra, ce sera de la facilité que les tuyaux qui auront déjà été ouverts retiendront pour s'ouvrir une seconde fois ; Car quoi que l'action de ceux qui sont dans les grottes cesse, ils ne pourront pourtant pas se renfermer si bien que le sont ceux qui n'ont jamais été ouverts, & ils se rouvriront plus aisément que s'ils ne l'avoient jamais été ; Ce qui est tout à fait semblable aux vestiges qui restent dans la Mémoire.

Remarquez même que toutes ces choses ne laisseroient pas d'arriver ; que cette nacelle auroit toujours les mêmes mouvemens & les mêmes inclinations ; & que toutes les autres actions de cette machine ne laisseroient pas de se faire, quand il n'y auroit aucun Fontenier capable de s'apercevoir de tous les changemens qui arrivent à cette nacelle.

Apliquez donc les diverses manières dont ce Fontenier aperçoit ce qui arrive à cette nacelle, aux diverses perceptions de l'Âme, & vous comprendrez que c'est à peu près de la même manière que l'Âme sent, qu'elle imagine, & qu'elle se ressouvient ; Et pour vous expliquer cette dernière operation, comme j'ai

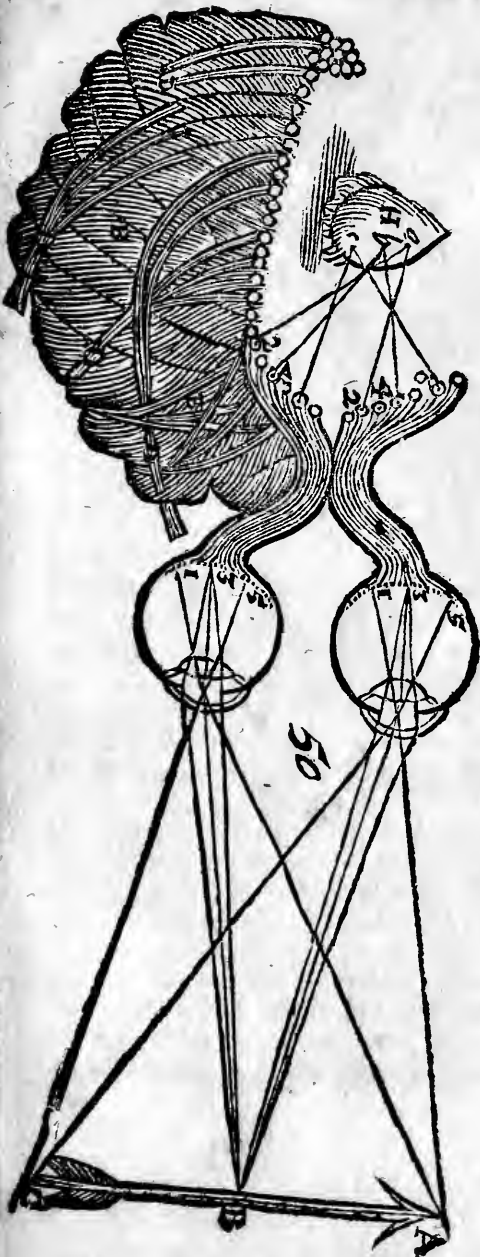
J'ai fait les deux autres, il faut que je dise en quoi consiste la *Memoire Corporelle*, ce que c'est que la Reminiscence, & enfin que je vous parle d'une certaine *Memoire* toute Spirituelle, qui est à l'égard de l'Esprit la même chose à peu près que la *Memoire Corporelle* est à l'égard du Corps.

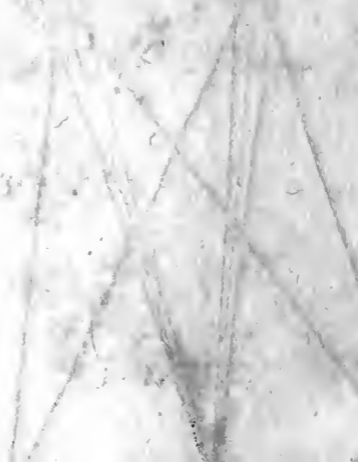
Par la *Memoire Corporelle*, je n'entens ici autre chose, qu'une certaine facilité à se rouvrir qui demeure dans les pores des ventricules du cerveau, qui ont déjà été ouverts par les Esprits, & dans les fibres où ils ont passé, quelle que soit la cause qui a fait cette ouverture: Car par le moyen de cette facilité, ces pores se rouvrant quelquefois d'eux-mêmes & de la même manière qu'ils l'ont été la première fois, & ne résistant pas tant aux Esprits qui coulent vers eux que font les autres, cela est capable de faire que la même image se retraçant sur la glande, la même Idée revienne aussi dans l'Esprit.

Mais quoi que de cette façon la *Memoire* ne soit pas une chose fort agissante, & que cette facilité & ces vestiges que les Esprits laissent dans les fibres par où ils ont passé, ne paroissent pas capables de grande chose; Je veux bien toutefois que vous sachiez que c'est la cause principale de tous les effets surprenans qu'on remarque dans les Bêtes, & qui obligent la plupart du monde à leur attribuer quelque pensée, & même d'une grande partie des actions que nous faisons sans dessein. C'est pourquoi bien que j'en aye déjà parlé assez au long dans mes Remarques, néanmoins

moins je croi qu'il n'est pas hors de propos que j'explique encore ici la nature de ces vestiges, ou de ces traces. Voyes la figure ci-contre.

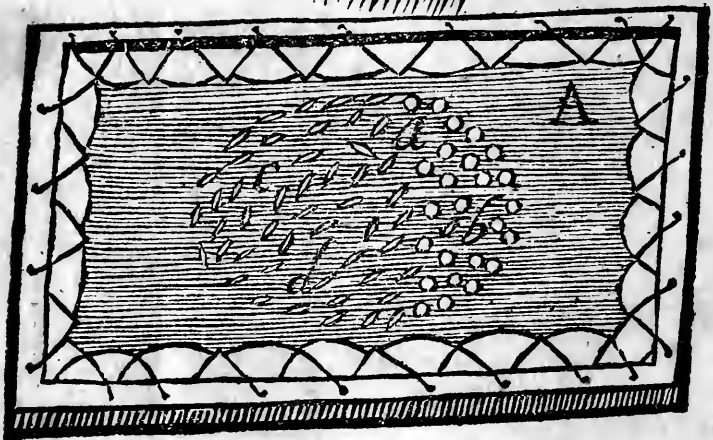
Pensez donc que quelle que puisse avoir été la figure que l'objet A B C a imprimée dans les fibres du nerf optique qu'il a ébranlées dans la superficie de la retine 1. 3. 5. Ils s'en doit tracer une autre toute semblable dans la superficie interieure des ventricules du cerveau 2. 4. 6. où ses fibres aboutissent; Ensuite dequoi les esprits animaux qui sont dans la glande H, doivent sortir plus vite par les trous qui leur répondent, qu'ils ne faisoient auparavant, & même en doivent sortir sous la même figure de l'ouverture 2. 4. 6. Et ainsi leurs cours en trace encore une autre semblable sur la glande qui est cette figure à laquelle les pensées de l'Ame qui dépendent du Corps sont immédiatement attachées. Après cela les Esprits qui sortent par l'ouverture 2. 4. 6. ont la force d'élargir quelque peu les intervalles des fibres entre lesquelles ils s'écoulent, & de plier & disposer diversement les petites branches, que nous avons dit dans ces Remarques s'élever sur le Corps de ces fibres, selon la diversité de leurs mouvemens, & la forme ou figure de l'ouverture par laquelle ils sont sortis; De sorte qu'ils impriment aussi sur les fibres, qui sont dans l'épaisseur du cerveau, des figures semblables ou raportantes aux impressions des objets; Non pas à la verité parfaitement du premier coup, mais peu à peu de mieux en mieux, selon la force de leurs cours, & se-











Ion qu'ils réiterent plus souvent la même manière de couler, ou que leur action dure plus long tems, & enfin selon que ces fibres sont plus ou moins aisées à plier; Ce qui est cause aussi que ces figures s'y conservent plus ou moins, & que ces passages demeurent quelque peu entr'ouverts; ou s'ils se referment, ils retiennent toujours une plus grande facilité à être ouverts, que leurs voisins qui ne l'ont point encore été. De même que si on passoit plusieurs aiguilles au travers de la toile A les trous qu'elles y feroient demeureroient entr'ouverts apres leur sortie; ou s'ils se refermoient, elles laisseroient du moins dans les lieux par où elles auroient passé une grande facilité à s'ouvrir par une semblable action. Et vous remarquerez que si on en r'ouvroit seulement quelques-uns comme *a*, & *b*, cela seroit suffisant pour faire que les autres comme *c*, & *d*, se r'ouvrirent aussi dans le même tems, principalement si tous ces trous avoient été plusieurs fois ouverts ensemble, & n'avoient pas coutume de l'être les uns sans les autres. La même chose arrive encore plus facilement dans les pores de la superficie interieure des ventricules du cerveau que dans une toile, Car quand les Esprits ouvrent une seconde fois quelques uns de ces pores, ceux qui les environnent prennent aussi quelque peu ce chemin-là, comme nous voions que l'air suit le cours des Rivieres, & rouvrent de cette façon les pores qui sont auprès d'eux, à cause de la facilité qu'ils y rencontrent.

Vous ne devez pas seulement considerer ces vestiges dans la superficie des ventricules & dans l'épaisseur du cerveau, mais encore dans tous les lieux & dans tous les chemins, par lesquels les Esprits ont passé; Car toutes les parties où ils ont laissé quelque marque de la manière de leur cours capable de retracer la même image & de nous redonner la même pensée, doivent passer pour l'organe de la Memoire, aussi bien que le cerveau; Il en faut pourtant excepter la petite glande, du moins dans les meilleurs Esprits, à cause de sa petitesse & de la fluidité de ses parties.

Je ne vous dirai point que le temperament de l'organe de la Memoire est de n'être ni trop sec ni trop humide, afin que n'étant ni trop dur ni trop mol, il ne refuse pas les impressions qu'on lui veut donner, ou qu'il ne les laisse pas échaper après les avoir reçues.

Je ne vous dirai pas non plus que le cours des Esprits est ce qui forme ces vestiges, & que l'action des objets ou de l'Ame y contribué seulement en les déterminant du côté qu'ils doivent aller. Mais je vous prierai de prendre garde, 1°. qu'après que les vestiges de la Memoire ont ainsi retracé la premiere Image sur la glande, les Esprits repassant de la même façon par les mêmes pores coulent dans les mêmes muscles; disposent ainsi nôtre Corps à recommencer les mêmes actions qu'il a faites à l'occasion de l'objet qui l'a excitée la premiere fois; Et que cela ne manque jamais d'arriver dans les Bêtes, & même dans l'Homme, quand

quand la force de leur Ame ne l'empêche point. 2°. Lors que deux objets ont tracé ensemble leurs Images, & que les deux cours des Esprits qui les ont composées se sont joints quelque part dans l'épaisseur du cerveau, de la façon que j'ay dit dans mes Remarques, il suffit bien souvent que l'une des deux soit retracée sur la glande, quand même ce ne seroit que la plus foible, & celle qui ne seroit pas capable sans cette conjonction de faire aucun effet considerable, ou qui devroit même en produire un contraire, pour reproduire ensuite toutes les mêmes actions qui procedoient auparavant des deux ensemble.

Ainsi il arrive ordinairement que la première fois qu'on se presente devant quelque Chien d'attache, il s'aproche de nous pour nous mordre; Mais si prenant un bâton on le frappe, & on le contraint de s'enfuir; quand après cela on vient à se presenter à lui, quoi que sans bâton, il ne manque pas de prendre la fuite; Car par le moien des coups qu'on lui a donnés, on a joint le cours des Esprits qu'excitoit nôtre presence, avec celui que causoient les coups de bâton; Et les routes qu'ont pris ces deux cours s'étant rencontrées quelque part dans l'épaisseur du cerveau, & s'étant confonduës en une, il n'importe presque pas laquelle des deux se rouvre ensuite dans les ventricules du cerveau, pour conduire les Esprits dans les mêmes muscles, & causer les mêmes actions qui procedoient auparavant des deux. Et je m'assure que si vous comprenez bien ceci, vous n'aurez aucune

peine à expliquer la plupart des actions des Bêtes, dont les plus admirables viennent de ces vestiges qui leur sont restez dans le cerveau; ni à comprendre comment elles sont capables de discipline; & pourquoi elles retiennent si bien les chemins par où elles ont passé, sans qu'il soit besoin que vous leur attribuez pour cela aucune connoissance. Mais je vous avertis qu'il y faut garder quelque ordre, & commencer par les actions les plus simples & les plus aisées à connoître & à expliquer.

Lors que quelque Image retourne sur la glande, c'est toujours un effet de la Memoire, quand ce retour ne dépend pas entierement de l'objet; Mais ce n'en est pas toujours un de la *Reminiscence*; Car pour se ressouvenir, il ne suffit pas d'apercevoir simplement l'image qui retourne, si l'on ne connoit de plus ce retour, & que ce n'est pas la premiere fois qu'on a eu cette pensée. Ainsi la *Reminiscence*, ou le pouvoir que nous avons de nous ressouvenir, consiste dans la faculté que nous avons de rapeller les premieres images sur la glande, & de nous apercevoir que ce n'est pas la premiere fois qu'elles nous ont donné la pensée qui est alors presente à nôtre Esprit. Quand donc nous ne nous servons de cette faculté, que pour rapeller les pensées des choses purement intellectuelles, elle ne semble pas differer de l'entendement, dans la maniere de les apercevoir, si ce n'est seulement, qu'outre la perception de l'idée, elle nous donne encore celle de son retour. Et quand nous

nous l'appliquons à des choses matérielles & imaginables ; elle n'est différente de la faculté d'imaginer, qu'en ce qu'elle joint à l'opération de l'Imagination, par laquelle nous apercevons l'objet dont nous nous ressouvenons, un acte de l'Entendement, qui nous fait apercevoir que nous l'avions déjà auparavant imaginé ; Car pour se ressouvenir de quoi que ce soit, il faut observer qu'on l'a déjà aperçû ; Ce qui seroit impossible, si la première fois qu'un objet s'est présenté à nos Sens, nous n'avions remarqué qu'il étoit nouveau, & que nous ne l'avions pas connu ni aperçû auparavant. Or il me semble que cela surpasse les forces de l'Imagination, qui peut bien à la vérité apercevoir une chose nouvelle, mais non pas l'observer comme telle, parce que l'Idée & la notion de la nouveauté ne contient rien en soi de matériel ou d'étendu, & ne peut par conséquent avoir lieu entre les choses imaginables, non plus que les notions de l'ordre, du nombre, de la durée, & généralement de tous les attributs qui conviennent à tous les Etres. C'est pourquoi lors qu'une personne observe qu'il a déjà eu, ou qu'il n'a jamais eu une pensée qu'il a dans l'Esprit, & qu'il remarque quelque ordre entre ses Idées, on peut dire qu'il use en cela de réflexion, & d'une perception toute pure, sans le mélange d'aucune Imagination. Toutefois quand on ne regarde pas tant la manière d'apercevoir, qui est particulière à la Reminiscence, que la force qu'elle a de r'appeller les images des choses corporelles sur la glande, elle n'est pas

différente en ce point de l'Imagination, & elle n'agit pas d'une autre manière; Car lors que l'Esprit veut se ressouvenir de quelque chose, dont il est resté quelque trace dans l'organe de la Mémoire, cette volonté fait que la glande se tourne successivement de divers côtés, jusques à ce que les Esprits qui en sortent, venant à rencontrer les pores qui ont retenu ces vestiges, les r'ouvrent & reprennent la forme à laquelle l'Idée de la chose dont on veut se ressouvenir est jointe, de la même manière que cela arrive quand on veut imaginer quelque chose; Et la raison pour laquelle c'est ordinairement l'Idée que l'on cherche qui se présente la première, c'est que d'ordinaire la volonté de la trouver est jointe avec le mouvement de la glande qu'il faut pour cela; Et l'on n'y manque gueres, pourvu que cette volonté soit ferme, que l'Esprit soit attentif à ce qu'il fait, quand les traces de la Mémoire sont vives & bien empreintes.

Il n'est pas mal aisé ensuite de ceci d'expliquer comment se font les quatre especes de Reminiscence dont parle Mr. Chanet dans son Traité des Fonctions de l'Esprit; La 1<sup>re</sup>. est lors que nous nous ressouvenons d'avoir vû un Homme, en le voiant une seconde fois; Cela vient de ce que plus les mêmes passages ont été ouverts, & plus facilement ils se rouvrent ensuite; Et c'est cette facilité qui donne occasion à l'Ame de réfléchir sur ses pensées, & de remarquer qu'elle avoit déjà vû cet Homme une autrefois.

La 2<sup>me</sup>. est, dit-il, lors que nous nous en sou-



souvenons pour voir seulement quelque chose qui lui appartient, & que nous avons souvent remarquée avec lui, comme seroit p. ex. son habit. Ceci doit être expliqué par ce que nous avons dit ci-dessus des pores des ventricules, qui sont voisins, & qui n'ont pas coutume d'être ouverts les uns sans les autres; C'est à dire, qu'il suffisoit d'en ouvrir seulement quelques-uns, pour faire que les autres s'ouvrirent en même tems: Car de là on peut penser, que les pores où il est resté quelques traces du visage de cet Homme, étant près de ceux où il est aussi resté quelques vestiges du reste de sa personne, il suffit que les premiers se r'ouvrent, pour obliger les autres à s'élargir aussi, & à retracer ainsi tous ensemble l'image entière de cet Homme, & par ce moyen nous en faire ressouvenir. C'est cette action de la Reminiscence que Fracastor appelle *Subnoion*

La 3<sup>me</sup>. est, lors que nous ne pouvons nous souvenir de cet Homme quand nous voulons, mais que néanmoins, après que nous n'y pensons plus, son Idée se presente à nous; Ce qui se peut faire en plusieurs façons; Ou parce que la glande ne se porte pas du côté où sont les traces de cet Homme; Ou parce que ces traces ne sont pas assez expressives, & que les pores dans lesquels elles sont empreintes, ne sont pas souvent ouverts; D'où il arrive que l'Âme ne les pouvant rencontrer, s'ennuye de les chercher; ce qui arrive principalement aux brouillons & inquiets; Et ainsi changeant de volonté, elle détourne la glande

de avant qu'elle les ait trouvez , ou que les Esprits ayent pû les ouvrir; Ensuite de quoi il peut arriver que ces pores s'ouvrant d'eux mêmes , ou que les Esprits s'y portant par hazard , l'image que nous cherchions se retracera sur la glande , quand nous n'y penserons plus. Or la raison qui fait que l'Ame ne peut pas toujours se souvenir de l'objet qu'elle cherche , c'est ou parce que les vestiges de la Memoire sont presque effacez , ou confus & mélez avec quantité d'autres ; ou parce qu'auprès des pores qu'elle cherche , il y en a d'autres beaucoup plus ouverts qu'eux , qui attirent le cours des Esprits ; ou enfin , parce qu'elle se trompe , en les cherchant , à cause qu'elle rencontre quelque Image qui approche de celle dont elle veut se souvenir , & s'amusant à la chercher autour d'elle , elle perd ainsi le moyen de la trouver : Comme p. ex. si l'Ame cherche le nom de Dorothee , & qu'elle rencontre celui de Théodore , & puis celui d'Artemidore & de Cleodore , l'esperance qu'elle a d'y trouver aussi celui qu'elle cherche , lui fera arrêter la glande de ce côté-là , & ainsi elle se trompera , s'il ne s'y rencontre pas.

La 4<sup>me</sup>. espece de Reminiscence se fait lors que l'Entendement reconnoissant que l'Imagination va trop vite , l'oblige de recommencer , & d'examiner davantage les traces qu'elle cherche , & de ne pas errer sans cesse comme elle fait. On peut encore rapporter à cette espece , ce qui arrive lors que l'Entendement se souvenant seulement des choses en general ,  
comme

comme p. ex. qu'une femme avoit un habit blanc, oblige l'Imagination à parcourir toutes les Idées qu'il a de la blancheur, pour se ressouvenir quelle étoit celle qu'il cherche; Cette espece de Reminiscence est purement Spirituelle, & ne dépend que du pouvoir qu'a l'Esprit sur le Corps.

Ces exemples sont à mon avis suffisans pour expliquer tous les problèmes de Mr. Chanet, sans que j'en parle davantage; Mais il me semble que je ne dois pas passer ainsi sous silence une objection que j'ay laissée indécise dans le Chap. 6<sup>me</sup>. où j'ay tâché de prouver que l'Esprit pense toujours pendant qu'il existe, puisque j'ay promis de la résoudre en celui ci.

L'on demande donc pourquoi nous ne nous ressouvenons pas des pensées que nous avons eues dans le ventre de nôtre mere, s'il est vrai que l'Esprit ne soit jamais un moment sans penser? A cela je répons 1<sup>o</sup>. que c'est une mauvaise consequence que celle-là; Nous ne nous ressouvenons point des pensées que nous avons eues dans le ventre de nôtre mere, donc nous n'y avons eu aucune pensée: Car qui est celui qui pourroit rapporter, sur le champ, je ne dis pas toutes les pensées qu'il a eues depuis trente ans, mais même celles qui lui sont venues depuis une heure? Et néanmoins nous ne doutons pas que nous n'ayons eu plusieurs pensées pendant ce tems-là, quoi que nous n'en ayons pas gardé le souvenir. La raison de ceci est que nous ne sçaurions nous ressouvenir, que des choses dont les

idées ont laissé quelques vestiges dans le cerveau; Or nous remarquons que dans le tems de l'enfance, & même dans un âge plus avancé, il y a plusieurs de ces images qui sont si légères, & qui passent si promptement, qu'elles ne laissent aucunes traces, ou si elles en laissent, elles s'effacent fort promptement.

Je répons 2°. , que tous les vestiges qu'elles laissent, ne sont pas capables d'obliger l'Ame à produire un acte de Reminiscence, qui n'accompagne pas toujours le retour des images, parce qu'autre chose est apercevoir une chose une seconde fois, & autre chose remarquer que c'est pour la seconde fois qu'on l'aperçoit. Ainsi, bien que les Idées de la veille retournent souvent dans nos songes, ce seroit pourtant parler fort improprement, que de dire que nous nous en ressouvenons; Car si nous étions capables de cette reflexion, nous ne dormirions pas. C'est ainsi qu'il arrive quelquefois que des Vers nous reviennent en la pensée, sans que nous nous ressouvenions de les avoir jamais lûs; Et néanmoins si cela n'étoit, & si nous n'avions aussi vû les objets de nos songes, & s'ils n'avoient même laissé quelques vestiges, les images n'en pourroient pas être retracées une seconde fois.

Cela montre évidemment que toutes sortes de vestiges ne sont pas propres pour exciter un acte de Reminiscence, & que la Reminiscence n'accompagne pas toujours la reproduction des images; Il me semble qu'il n'y a que les vestiges qui proviennent d'une  
image

image assez forte & assez distincte pour obliger l'Ame à y être attentive, & à remarquer que c'est la première fois qu'elle se présente, qui puissent lui donner occasion de produire un acte de Reminiscence, lors qu'ils viendront à retracer cette image; Et même, quelque forte & distincte que soit cette image, les vestiges qu'elle laisse ne sont pas capables de cet effet, si lors qu'elle s'est présentée la première fois, ou lors qu'elle retourne la seconde, l'Ame. n'est pas en état d'agir par l'entendement pur, soit à cause que son attention est occupée par quelque autre cause plus forte, ou parce qu'elle n'est pas maîtresse du mouvement de la glande, comme je l'ai expliqué dans le Chap. précédent, ce qui arrive ordinairement dans le sommeil, & même quelque fois durant la veille, & qui est toujours arrivé pendant que nous avons été dans le ventre de notre Mère.

Quand donc Mr. Descartes a écrit que les pensées des Enfans dans le ventre de leurs Mères, ou même peu après leur naissance, ne laissoient aucunes traces dans le cerveau; cela ne se doit pas entendre, comme s'il avoit voulu dire, que les images qu'ils forment pour lors n'impriment aucunes traces; au contraire elles y en impriment & y en laissent de très-fortes, qui dans le reste de la vie ont souvent des effets très-considérables; Mais il a seulement voulu parler, comme il s'explique lui-même dans la 29. pag. du 2. Vol. de ses Lettres, des traces qui sont nécessaires pour le souvenir, c. d. de celles que l'Esprit par

une conception pure a aperçû être nouvelles, lors qu'elles s'imprimoient ; de même que nous disons que dans une plaine sablonneuse il n'y a aucun vestige d'Homme, lors que nous n'y remarquons la figure d'aucun pied d'Homme.

Les raisons pour lesquelles l'Âme n'est pas maitresse de son attention avant la naissance, & même quelque tems après, & ne peut pas reconnoitre que les traces qui se tracent alors dans le cerveau sont nouvelles, se peuvent reduire à trois ; La 1<sup>re</sup>. parce que les esprits animaux vont presque avec une égale facilité par tout ; de sorte que l'Âme n'a rien qui lui puisse faire prendre garde qu'un objet est nouveau. La 2<sup>me</sup>. est, que la tiffure des fibres du cerveau d'un Enfant est beaucoup plus rare & moins serrée que celle d'un Adulte, & que néanmoins l'intervalle qui est entre elles est moins libre & plus étroit, à cause que les Esprits n'ont pas eu encore le loisir de presser leurs parties, de rabatre leurs petits poils, & de dissiper toutes les parties trop humides qui n'appartiennent point à leur composition.

Ainsi un Enfant ne peut avoir que des sensations fort confuses ; qui néanmoins, & c'est ici la 3<sup>me</sup>. raison, à cause de la delicateffe & de la mobilité des fibres qui les excitent, ne laissent pas d'agir avec beaucoup de force, ce qui l'empêche de pouvoir en détourner la pensée, pour avoir des conceptions pures. Car, comme dit fort bien Mr. Descartes, l'Âme ne peut en aucune façon, pendant qu'elle est

est unie au Corps, se détacher des impressions que les Sens font sur la glande, lors qu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit extérieurs, soit intérieurs, comme il arrive pour l'ordinaire lors qu'elle est jointe à un cerveau trop humide ou trop mol, tel qu'il est dans les Enfans, ou à un cerveau dont le temperament est autrement mal affecté, tel qu'il est dans les Lethargiques, les Apoplectiques & les Phrenétiques; ou même tel qu'il a coutume d'être en nous, lors que nous sommes ensevelis dans un profond sommeil; Car toutes les fois que nous songeons à quelque chose, dont nous nous ressouvenons ensuite, nous ne faisons que sommeiller. Tout ceci arrive conformément aux loix de l'union de l'Esprit & du Corps, qui veulent que les images de la glande ne soient pas accompagnées de toutes sortes d'Idées ou de pensées, mais seulement de celles qui leur ressemblent, c. d. de celles qui sont confuses, quand les autres le sont, & qui sont claires, quand elles sont distinctes.

Il ne faut donc pas s'étonner si nous ne nous ressouvenons pas de toutes les pensées que nous avons eues dans le ventre de notre Mere, puisque ce n'étoit alors que des sensations fort confuses, auxquelles l'Esprit ne pouvoit pas s'empêcher d'être attentif, pour laisser agir l'entendement, quand même elles auroient tracé de ces sortes de vestiges que nous avons dit être nécessaires pour la Reminiscence.

Outre ces deux facultez , ſçavoir la *Memoire Corporelle* , qui conſerve les veſtiges des images qui ont été imprimées ſur la glande & dans les Eſprits ; & la Reminiſcence, qui ſ'aperçoit de leur retour , il eſt fort probable que l'Eſprit a encore une *Memoire Spirituelle* , non pour conſerver les veſtiges des Idées qu'il a une fois aperçues , mais pour lui donner occaſion , du moins lors qu'il ſera ſéparé du Corps , de reconnoitre ſi la penſée à laquelle il ſ'occupera , ſoit volontairement ou autrement , eſt un objet nouveau , ou ſ'il en avoit déjà eu quelque connoiſſance. Et il y a bien de l'aparence , que comme les pores du cerveau ayant été une fois ouverts , ont plus de facilité à ſe r'ouvrir une ſeconde fois , de même auffi lors que l'Eſprit a une fois aperçû une Idée , il lui reſte plus de facilité à concevoir une autre fois la même Idée ; Et cette facilité peut donner occaſion à l'Eſprit , de remarquer qu'il avoit déjà aperçû l'Idée qui ſe preſente à lui de nouveau ; Mais ne vous imaginez pas que cette facilité contienne ou conſerve quelque reſſemblance de cette Idée , & de ce qu'elle repreſente , comme les veſtiges de la Memoire font celle des images de la glande.

Pour moi il me ſemble que cette ſorte de Memoire Spirituelle ſuit ſi naturellement de l'eſſence d'une choſe qui penſe , que je ne verrois pas le moindre lieu de douter qu'elle ne ſe rencontrat dans nôtre Eſprit , n'étoit qu'on peut ſans cela ſuffiſamment rendre raiſon de la facilité que nous ſentons à conce-



voir une seconde fois les choses Corporelles ou Spirituelles que nous avons déjà auparavant aperçues ; Car cela peut venir de la facilité qui reste dans le cerveau & dans la glande, à recevoir les mêmes images, ou à obeir à la volonté, lors qu'on en a une fois contracté l'habitude : Car quoi que les Idées & les notions des choses Spirituelles ne soient pas jointes naturellement à aucune image, toutefois la peine que nous sentons à suspendre nôtre imagination, & la volonté que nous avons de communiquer nos pensées, nous oblige de les y joindre ; Et lors que nous nous y sommes accoutumés, il en reste nécessairement quelques vestiges, qui font que nous avons une plus grande facilité qu'auparavant à suspendre nôtre imagination, & à nous occuper dans la Meditation des choses Spirituelles : Et ainsi cette sorte de Memoire n'est peut-être pas d'un fort grand usage durant cette vie ; Mais cela ne nous doit pas empêcher de reconnoître qu'elle est une des suites & des dépendances de nôtre nature. Et il seroit à mon avis ridicule, de penser que quand l'Esprit sera séparé du Corps, & qu'il ne pourra plus se servir de la Memoire Corporelle, il ne lui restât aucun moyen par lequel il pût se ressouvenir des pensées qu'il aura eues pendant cette vie, ou de celles qu'il aura dans l'autre.

Mais je passe plus avant, & je dis hardiment que nous avons en nous une Memoire Intellectuelle ; Car, comme il n'y a rien qui nous puisse mieux prouver si nôtre Esprit est capable

capable ou non de quelque faculté, que l'expérience même & l'usage que nous en faisons, j'estime que nous avons assez d'expérience pour nous en convaincre, & pour en être très persuadés. Car puis qu'il est vrai que nôtre Esprit peut concevoir une infinité de choses qui ne sont point imaginables; Il est vrai aussi qu'il peut se ressouvenir de ses conceptions sans l'aide de l'Imagination; Et même si cela n'étoit, nous ne pourrions raisonner comme nous faisons des choses Spirituelles ou Incorporelles; parce que tout raisonnement étant composé d'une suite de plusieurs conceptions, nous ne pourrions comprendre la liaison qui est entre elles, si lors que nous formons les secondes, nous ne nous ressouvenions plus des premières; Cependant il ne demeure de ces premières aucuns vestiges dans le cerveau, puisque ce sont de pures conceptions, & non pas des imaginations. Il est donc constant que nous avons en nous une Mémoire intellectuelle, puisque nôtre Esprit peut se ressouvenir de quelques-unes de ses pensées, sans qu'il en soit resté aucuns vestiges dans le cerveau. Mais parce que la plupart ne se contentent pas de sçavoir par expérience qu'ils ont en eux cette faculté, mais qu'outre cela ils veulent sçavoir comment elle agit, & de quels vestiges elle se sert, de là vient qu'ils doutent s'ils en ont une, à cause qu'ils ne sçauroient se figurer ses vestiges, ni se représenter la manière dont elle agit; Mais ils ne prennent pas garde, que c'est vouloir voir des sons, &

ouïr des couleurs, que de vouloit imaginer ce qui n'est point imaginable.

C H A P. XX.

*De l'Entendement, du Raisonnement,  
& de la Parole.*

J'E n'ai pas dessein d'éclaircir ici toutes les questions qu'on pourroit proposer sur ces trois facultez, mais seulement de dire quelle est leur nature, autant qu'il est nécessaire pour la connoissance de l'Esprit de l'Homme; Car je m'assure qu'il n'y en a aucunes si difficiles, qu'on ne puisse aisément résoudre par les choses que j'ai dites jusques ici; Outre que nous avons déjà assez parlé de l'Entendement, pour connoître ce que c'est, & pour sçavoir qu'il differe de l'Imagination, comme un mode ou une maniere d'apercevoir de l'Esprit differe d'un autre mode. Nous ne sçaurions toutefois nier que la maniere d'apercevoir, qui est propre à l'Entendement, n'appartienne bien plus particulièrement à la nature de l'Esprit que celle de l'Imagination; Car celle-ci dépend du Corps, mais l'autre en est indépendante; Outre cela, soit que vous preniez l'Entendement pour cette faculté generale que l'Esprit a d'apercevoir quoi que ce soit, & de quelque maniere que ce soit, soit que vous le preniez pour cette faculté particulière qu'il a d'entendre & de concevoir d'une maniere differente de celle de l'Imagination, vous verrez qu'il est uni inseparablement à l'Esprit.

Or la véritable & l'essentielle différence qui est entre l'Imagination & l'Entendement consiste, comme nous l'avons déjà dit, en ce que l'Esprit pour imaginer se tourne vers le Corps, pour considérer les changemens qui y arrivent, ou qu'il y apporte; & que pour concevoir, il s'arrête simplement à contempler les Notions qu'il trouve en lui-même; Ainsi pour comprendre il n'a pas besoin d'organes, & l'Entendement est une faculté indépendante du Corps, aussi bien que la Volonté; Et comme nous n'avons besoin d'aucun de nos membres pour vouloir simplement, quoi que nous nous en servions pour exécuter nos volontés, nous n'en employons aussi aucun pour entendre & pour concevoir les choses qui ne sont point du ressort de l'Imagination; si ce n'est peut être en suspendant ses fonctions, & en détournant la glande de tous les lieux d'où il lui pourroit venir quelque image; ou du moins en ne permettant pas qu'il s'y en trace aucune autre que celle des noms auxquels nous avons attaché la pensée des choses Spirituelles desquelles nous nous occupons.

L'objet de l'Entendement est, comme nous avons aussi dit, beaucoup plus étendu que celui de l'Imagination; Car non seulement il comprend tout ce que nous concevons de la Nature des Esprits, & tout ce que nous savons de la Nature du Corps en general; Mais encore plusieurs propriétés de divers Corps particuliers, qui étant imperceptibles aux sens, sont aussi hors du pouvoir de l'Imagination,

& ne peuvent être compris que par l'Entendement.

L'Entendement a encore cette prérogative au dessus de l'Imagination, qu'il ne peut être blessé ni dépravé dans ses operations; Ce qui ne vient pas de ce que ses perceptions ne sont, à proprement parler, que des passions, ni même, de ce qu'elles ne sortent point hors de lui, & n'ont aucun commerce avec le Corps, comme en ont les autres facultez; mais parce qu'elles cessent tout à fait, si-tôt que le Corps est un peu considerablement malade; & parce aussi que l'on peut dire que toutes nos intellections, s'il m'est permis de me servir de ce mot, sont toutes vrayes, puis qu'il est vrai que nous n'entendons rien proprement que ce que nous concevons & que nous apercevons clairement & distinctement par l'Entendement pur, qui ne peut être faux, comme nous le montrerons ci-après.

Je ne repeterai point ici tout ce que j'ai dit de la Nature des Idées ou des Notions qui servent à cette faculté; Mais je vous ferai seulement remarquer, qu'entre les Notions qui nous representent des êtres; nous n'en avons que trois principales & primitives, que nous pouvons appeller *Innées*, non pas que nous croions qu'il y en ait aucune qui soit dans l'Esprit lors qu'il n'y pense pas, mais parce que nous naissons avec la faculté de les produire quand nous voulons, pourvu que les préjuges de l'enfance n'éteignent point la lumiere naturelle de nôtre Esprit.

- La 1<sup>re</sup>. de ces Notions est celle d'une substance

tance qui pense ; La 2<sup>me</sup>. est celle d'une substance étendue ; Et la 3<sup>me</sup>. est celle de l'union de ces deux substances c. d. de l'union de l'Amé & du Corps ; Et quoi que nôtre Entendement étant fini , ces Notions ne lui représentent peut-être pas toutes les propriétés que Dieu a mis dans l'objet auquel elles appartiennent , elles ne peuvent cependant lui en faire concevoir aucune qui ne convienne à son objet , ni qui puisse être contraire aux autres que peut-être il peut avoir , & que ces Notions ne nous découvrent pas ; Car si cela étoit , elles n'en seroient pas les Notions ou les Idées , & quoi que très-claires & très-distinctes , elles ne seroient pourtant pas véritables ; ce qui est impossible. Mais nous nous trompons assez souvent dans le mauvais usage que nous faisons de ces Notions , en les attribuant à des choses à qui elles ne peuvent convenir ; comme font ceux qui croient que Dieu est Corporel , que les Esprits sont étendus , & que les Corps sont capables de pensée ; Et il n'y a rien de plus vrai que ce que Mr. Descartes a remarqué , sçavoir , que la plupart attribuent aux qualitez réelles l'Idée qu'ils ont de leur Esprit , & de la maniere dont il agit sur le Corps.

Afin donc d'éviter de nous tromper , il faut considérer chacune de ces notions en particulier , examiner ce qu'elles nous représentent de clair , & être attentif à tout ce qu'elles contiennent , pour remarquer les vérités particulières qui tirent leur naissance de ces notions primitives , ce qui s'appelle *raisonner* n'est au-  
tre

tre chose que découvrir une veritez cachée, par le moyen d'une autre qui est connue. En effet, il en est des Veritez comme des Etres, elles dependent toutes les unes des autres, & sont toutes jointes, ou comme des effets à leurs causes, ou comme des causes à leurs effets, ou comme des proprietes à leur essence; Ainsi elles se découvrent les unes les autres; Et celui qui les sçait le mieux discerner, est celui qui juge, qui raisonne, & qui discourt de meilleur sens.

Cette Faculté est le plus noble apanage de l'Entendement des Esprits creés, c'est une suite de sa faculté de penser; Car les lumieres naturelles de l'Esprit étant bornées, il ne peut pas apercevoir tout par un seul acte; Mais les veritez étant toutes enchainées les unes aux autres, il n'en découvre jamais aucune, qu'elle ne lui serve comme d'échelon pour monter à la connoissance d'une autre. C'est là le seul moyen que nous ayons pour perfectionner nôtre Lumiere Naturelle, & pour nous rendre ainsi le plus parfaits que nous puissions être par les forces de nôtre Nature.

Mais, comme nôtre vie est extremement courté, & qu'il n'y a que fort peu de choses sur lesquelles chacun de nous puisse faire reflexion, nôtre science n'avanceroit pas beaucoup, & nous ne ferions pas de grands progresz, si nous n'avions le pouvoir de communiquer nos pensées, qui est ce que nous apelons parler; Car *parler* n'est pas seulement  
pro-

prononcer des mots avec intention de signifier quelque chose, quoi que l'usage commun ne prenne la parole que pour cela seul; mais nous le prenons ici pour tous les signes par lesquels nous pouvons faire entendre aux autres nôtre pensée. Or le pouvoir que l'Esprit a de se faire entendre, pendant qu'il est uni au Corps, est manifestement une suite de la puissance qu'il a d'attacher ses pensées à certains mouvemens du Corps, auxquels elles ne sont point jointes naturellement, & par ce moyen d'instituer ces mouvemens pour être les signes de les pensées. Et il me semble que ces signes ne sçauroient être bien propres à découvrir nos sentimens, ni à nous apprendre ceux des autres, s'ils ne sont de telle nature; & s'ils ne se font de telle manière, que rarement il arrive que nous les faisons sans y penser. C'est pourquoi ces signes qui accompagnent & qui découvrent ordinairement nos passions, ni tous les mouvemens naturels de nos membres, ne sont pas des signes-infaillibles de nos pensées, puisque souvent ils se font en nous sans que nous y pensions. Aussi voyons nous que dans l'Homme, & dans les animaux qui sont d'une même espece, les signes des passions, & les mouvemens naturels des membres ne changent point, ou fort peu, selon les divers Climats; quoi qu'il y ait une si grande diversité de langage, non seulement entre les Européens & les Asiatiques, mais même entre les Habitans d'un même Royaume. Nous voyons aussi que tous les Muets ne choisissent pas les

mê.



mêmes signes pour se faire entendre, bien qu'ils ayent les caractères & les mouvemens naturels des passions semblables ; Mais afin que ces sons, ces caractères, & ces mouvemens soient des signes de nos pensées, il faut que nous les déterminions volontairement à ce que nous désirons qu'ils désignent, ou que du moins nous consentions à ce que d'autres en ont déterminé.

Il s'ensuit évidemment de tout ceci, que toutes les langues sont d'institution, & qu'il doit y avoir une notable différence entre les Hommes & les autres animaux, puis qu'il n'y a point d'Hommes si hébétéz & si stupides, sans en excepter mêmes les foux & les insensé, qui ne soient capables d'inventer quelques signes pour faire entendre leurs pensées, & que la plus sage de toutes les Bêtes n'est pas capable de rien faire de semblable, & ainsi nous n'avons aucune raison de croire qu'elles ayent la moindre pensée ; Que si l'on en voit quelques unes obeir assez fidèlement à nos paroles, ou aux autres signes que nous leur faisons, & même, à ce qu'il semble, aux voix & aux accens de leurs semblables, l'on peut dire 1°. que leur Corps est tellement disposé, que lors que le bruit & l'accent de quelqu'une de leurs semblables, frappe leurs oreilles, cela conduit les esprits animaux dans les muscles, qui les font agir comme nous voyons qu'elles font ; parce qu'il n'y a pour l'ordinaire que les animaux d'une même espèce qui suivent cet accent, & que les autres qui sont dans le même lieu ne s'en remuent pas, quoi  
que,

que, du moins par usage, ils auroient pû apprendre ce qu'il signifie, s'ils avoient quelque connoissance. 2°. On peut dire que si les bêtes obeissent quelquefois aux signes que nous leurs faisons, nous ne devons pas pour cela leur attribuer quelque pensée; parce que si nous leur en faisons d'autres, dans une matiere même plus aisée, mais qui ne fut pas selon leur naturel, elles n'y obeiroient pas: Par ex. si nous commandions à un Chien d'aller querir une Perdrix dans un endroit où il y auroit long-tems que nous n'aurions passé, comme on le lui commande quelquefois d'aller chercher un gand au lieu où on le jette, il ira bien chercher ce gand & non pas la Perdrix; Ce qui fait voir que ce n'est pas parce qu'il entend ce qu'on lui dit, qu'il fait ce qu'on lui commande, mais parce que la peine qu'on a pris à l'instruire, a tellement disposé toute la machine de son Corps, qu'aussitôt qu'on lui fait un tel signe, les esprits animaux sont portez dans les muscles qui le lui font faire; Ainsi il ne faut pas s'étonner si jettant un gand devant un Chien cela le fait courir après, s'il le prend dans sa gueule, & si ensuite il s'acoûtume à le rapporter. Que si je voulois instruire un jeune levrier à se jeter dans l'eau, ou un barbet à chasser de veuë, je n'en viendrois peut-être jamais à bout; Au lieu qu'il n'y a point de Topinambou, qui étant petit, n'apprenne le François aussi bien que nous, si on l'amene jeune en France, & qui étant adulte ne demande ses necessitez dès la premiere journée; Pourquoi la

la même chose n'arriveroit-elle pas aux Bêtes, si elles avoient quelque pensée, vû qu'elles ont le cerveau, la langue, & les autres parties qui servent à la parole, peu différentes des nôtres, & qu'il y en a même plusieurs qui prononcent fort aisément toutes sortes de langues ? Certainement leurs cris, leurs voix, & leurs accens, devroient aussi changer selon les divers climats, si c'étoient des paroles, aussi bien que les nôtres. Il est donc plus raisonnable de croire que toutes les choses que nous leur voions faire, même les plus surprenantes, sont des suites de leurs passions & des mouvemens auxquels nous les accoutumons par l'assiduité & le soin que nous apportons à les instruire.

## C H A P. XXI.

### *Des Mouvemens de la Volonté.*

L'UNION de l'Esprit & du Corps n'apporte pas moins de changement dans la seconde branche de nos pensées, qui sont les *Mouvemens de la Volonté*, que nous en avons remarqué dans la première, qui sont les perceptions de l'Entendement; Et comme nous avons vû qu'oultre la maniere d'apercevoir de l'Entendement pur, qui est celle qui est essentielle & inseparable de l'Esprit, son union avec le Corps lui en a encore fait avoir d'autres; l'experience nous fait aussi remarquer, qu'oultre les mouvemens de la Volonté, qui naissent d'une connoissance claire & distincte, &

qui

qui sont les seules qui appartiennent proprement à l'Esprit, cette même union le rend sujet à quantité d'autres, qui sont des suites des connoissances confuses des Sens. C'est pourquoi ayant parlé assez amplement des différentes manieres d'apercevoir, qui prennent leur origine de cette union, je dois maintenant expliquer en quoi consiste la nature des mouvemens de la Volonté qui sont excités à l'occasion du Corps. Mais comme Mr. Descartes en a parlé fort au long dans le Traité des Passions, & dans celui de l'Homme, je n'en dirai ici que peu de choses.

Je presuppose que vous vous souvenez de tout ce que j'ay dit de la Liberté & de la Volonté; & que nous prenons cette faculté pour le principe de toutes nos déterminations de tous jugemens, & generalement de tout ce qu'il y a d'actif dans les operations de l'Esprit; En sorte que nous ne reservons rien à l'Entendement, que la simple perception de l'objet. Vous vous souvenez bien aussi que nous avons dit que cette faculté étoit de telle nature, qu'il n'y a aucune de nos connoissances qui ne l'émeuve en quelque façon, & qui ne l'incite à agir conformément à ce qu'elle presente, c. d. qui ne la porte à affirmer ou à nier, si l'Esprit considere l'objet en lui-même, ou bien à le rechercher ou à le fuir, s'il le regarde par le raport qu'il peut avoir avec lui. De là vient que la Volonté est sujette à deux différentes sortes d'émotions, dont les unes ne dépendent que de l'Esprit, & les autres sont excitées par la disposition qui se

TROUVE

trouve dans le Corps. Elles s'accordent toutes deux en cela, que ce ne sont que des différentes manières de vouloir, & qu'elles sont toutes excitées par quelques perceptions de l'Esprit, soit de celles auxquelles l'Ame s'applique volontairement, soit de celles qui tirent leur origine des Sens.

La 1<sup>re</sup>. sorte de ces mouvemens se pourroit rencontrer dans l'Esprit, quand même il ne seroit pas uni au Corps parce qu'ils ne sont autre chose que les mouvemens qui suivent naturellement des connoissances claires & distinctes qu'il a du bien & du mal, que l'objet qui lui est représenté lui peut apporter. Ainsi, p. ex. si nôtre Esprit n'étoit point uni au Corps, & qu'il aperçut néanmoins qu'il y a beaucoup de choses à connoître dans la nature, qui sont fort belles, sa volonté ne laisseroit pas de se porter à aimer cette connoissance, c. d. à la considerer comme un bien qui lui appartient, puisque sa nature est de connoître & à s'unir avec elle, en se regardant avec cette connoissance comme un tout dont il fait une partie, & cette perfection l'autre. Et s'il remarquoit avec cela qu'il eût cette connoissance, & qu'il la possédât non seulement de volonté, mais réellement & de fait, le mouvement de sa volonté qui accompagneroit la connoissance qu'il auroit que ce lui seroit un bien, seroit sa joye; Mais s'il reconnoissoit qu'il en fut privé, le mouvement qui suivroit, seroit sa tristesse; que s'il consideroit ensuite qu'il lui seroit bon de l'acquérir, il en auroit du dé-

Et s'il se croioit en danger de la perdre ; il en auroit de la crainte ; Enfin s'il se sentoît assez fort pour l'acquérir , sa volonté en concevroit de l'esperance ; Comme aussi il ne manqueroit pas d'avoir de la haine, de la colere, ou de l'indignation, s'il apercevoit que quelque chose fût capable d'en retarder , ou de lui en faire perdre la possession. Et ainsi l'Esprit pourroit avoir dans cet état de separation tous les mêmes mouvemens de la volonté qui accompagnent les passions , sans qu'ont pût dire pour cela qu'il eut aucune passion ; parce qu'il n'y a rien dans tous ces mouvemens de la volonté qui lui fût obscur , & dont il n'eut une très-parfaite connoissance ; pourvû qu'il fit réflexion sur ses pensées.

Mais pendant que nôtre Esprit est uni au Corps , les mouvemens de nôtre volonté se trouvent aussi joints avec de certains mouvemens des esprits animaux , qui l'incitent & le disposent à avoir ces autres pensées claires, dans lesquelles consiste la nature des mouvemens raisonnables de la volonté , qui sont obscurcis par ce sentiment confus qui se rencontre dans les passions , & sont presque confondus avec lui. Car de même que dans la soif , outre le désir de boire, on a un certain sentiment de la secheresse de la gorge , qui est une pensée confuse qui excite le désir de boire , mais qui n'est pas ce désir même ; De même dans la passion d'Amour, outre ce mouvement de la volonté par lequel l'Ame s'unit à son objet , on sent je ne sçai quelle chaleur autour du cœur , & une grande abondance de  
sang

sang dans les poulmons ; Et bien que ce sentiment incline l'Ames à se joindre volontairement avec l'objet qui est alors present à sa pensée, il ne laisse pas pourtant d'être different de la pensée par laquelle elle s'unit à cet objet. Or comme il arrive quelquefois que la gorge est seche sans que l'on ait envie de boire, & que d'autres fois on a envie de boire sans avoir cette secheresse ; de même, on a quelquefois ce sentiment qui accompagne l'Amour, sans que la volonté se porte à rien aimer, parce qu'il ne se presente rien alors à nôtre esprit que nous pensions en être digne ; & quelquefois au contraire, il se peut rencontrer que nous connoissions un objet qui merite d'être aimé, sans que nous soions touchez de la passion d'Amour, parce que le Corps n'y est pas disposé alors. Mais pour l'ordinaire ces deux pensées se trouvent ensemble, aussi bien que la secheresse de la gorge avec l'envie de boire, à cause de l'étroite union de l'Ames & du Corps, qui fait que lors que nous jugeons un objet aimable, cela dispose incontinent les esprits animaux & le cœur au mouvement qui excite l'Amour ; Et que lors que le Corps est disposé à cette passion, l'Esprit imagine aussi tôt des qualitez aimables dans un sujet, où sans cela il ne verroit peut être que des defauts. Ce que je dis ici de l'Amour doit être appliqué à proportion aux autres passions.

Vous voyez donc la difference qu'il y a entre ces deux sortes de mouvemens de la Volonté, dont les uns sont intellectuels ou raisonna-

bles. & les autres sensuels ou des passions, en ce que ceux-là sont produits par la connoissance claire & distincte que l'Esprit a d'une chose qu'il regarde comme son bien, & que les autres au contraire sont excités par ces sentimens confus que le mouvement des Esprits & des nerfs, qui accompagne les passions, fait naître dans l'Ame. Mr. Descartes a eu donc raison de les définir *Des Perceptions, ou des Sentimens, ou des Mouvements de l'Ame, qu'on raporte particulièrement à elle, & qui sont causés, entretenus, & fortifiés par quelque mouvement des Esprits*; Ce sont des perceptions, car nous donnons ce nom à toutes les pensées de nôtre Ame, qui nous découvrent quelque chose; Ce sont des sentimens, parce que ce sont des connoissances que l'étroite liaison qui est entre le Corps & l'Esprit rend confuses & obscures, & qu'elles ne sont pas autrement excitées dans l'Ame que les autres sentimens, ni autrement connus par elle. Enfin ce sont des mouvements de l'Ame, nôtre propre experience nous faisant connoître que nous n'avons point de pensées qui l'agitent & l'ébranlent si fort que sont les passions. Il ajoute dans cette définition, que nous les rapportons particulièrement à l'Ame, afin de les distinguer de nos autres sentimens, que nous rapportons ou aux objets extérieurs, ou à nôtre Corps. Enfin il conclut qu'ils sont causés, entretenus, & fortifiés par quelque mouvement particulier des Esprits, tant pour expliquer leur dernière & plus prochaine cause, que pour les distinguer encore

da.



davantage des autres sentimens, qui ne sont pas ainsi entretenus & fortifiez par un mouvement particulier des Esprits, & même pour les distinguer aussi des mouvemens raisonnables de la Volonté, qu'on pourroit bien aussi définir des émotions de l'Ame, qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle même.

Mais afin de comprendre le mieux qu'il nous sera possible, de quelle maniere ces passions s'engendrent, & quel est le pouvoir de la Volonté sur elles, il faut considerer 1°. que suivant les loix de l'union dont nous avons ci-devant parlé, les mouvemens de l'Ame qui sont joints avec les sentimens des passions, sont ceux qui sont les plus propres & les plus convenables pour porter l'Ame à consentir aux choses auxquelles le Corps est disposé; De sorte que, p. ex. quand nôtre Corps a de la disposition à l'Amour, l'Esprit se laisse aussi tôt aller à des pensées qui le peuvent inciter à cette passion; Et d'autre côté lors que l'Ame est saisie de tristesse, le Corps prend une disposition qui sert à l'entetenir. Considerez 2°. que suivant les mêmes loix, les premières pensées qui ont accoutumé d'accompagner certains mouvemens, continuent toujours à les suivre; de même les mouvemens qui ont suivi certaines pensées, la première fois qu'elles sont venuës dans l'Esprit, les accompagnent aussi presque toujours, bien que ces mouvemens & ces pensées viennent de différentes causes que celles qui les ont produites la première fois.

L'expérience montre cela très-clairement ; Car pour commencer par l'exemple de la soif, dont nous nous sommes déjà servis, de ce que la première fois que nous avons eu soif, ou que nous avons senti de la sécheresse à la gorge, nous avons eu ensuite envie de boire, le boire nous étant alors utile ; quand la même sécheresse de gorge se rencontrera, soit que le boire nous soit utile ou non, l'envie de boire ne manquera pas de suivre le mouvement des nerfs de la gorge qui nous donnera le sentiment de la soif. Au contraire, quoi que le boire nous fut utile, à cause du feu qui règne par tout le Corps, & qui le dessèche, nous n'en aurons toutefois aucun desir, si quelque chose empêche que ce feu & cette sécheresse ne se communique à la gorge, & n'excite ainsi en nous le sentiment de la soif, quoique nous apercevions assez d'ailleurs la nécessité que nous avons de boire.

Nous expérimentons aussi, que lors que nous avons une fois joint quelque pensée de l'Esprit à quelque mouvement du Corps, rarement après cela se rencontrent-ils l'un sans l'autre ; Car nous voyons que lors qu'étant malades, nous avons eu de l'aversion pour quelque viande, nous ne pouvons ensuite rien manger qui approche du goût de cette viande, sans que nous ayons la même aversion ; Et de même nous ne saurions penser à l'aversion que nous avons eue pour cette viande, sans que le même goût ne nous revienne à la bouche.

Enfin chacun de nous peut avoir observé,  
que

que quand on a une fois attaché quelqu'une de ses Idées à un certain nom, comme p. ex. l'Idée que nous avons d'un Esprit infini, à ce nom-là *Dieu*, on ne sçauroit ensuite l'entendre prononcer, sans que l'Idée que nous y avons jointe ne revienne dans l'Esprit; de même aussi quand cette Idée s'y représente, on se ressouvient en même tems du nom qu'on y a attaché.

Or si étant adultes nous avons bien la force de lier nos pensées à certains mouvemens, & de faire par ce moyen que les unes & les autres s'entre-suivent, sans se quitter presque jamais, je ne pense pas qu'il y ait lieu de douter que les premières pensées que nous avons eues, devant nôtre naissance & un peu après, ne doivent être plus unies aux mouvemens qui les ont excitées, & à l'occasion desquels nous les avons eues la première fois, & que les premiers mouvemens qui ont alors suivi & accompagné nos pensées, ne leur doivent aussi être bien plus unis; Car alors nôtre cerveau étoit, s'il faut ainsi dire, tout neuf, & nôtre Esprit n'y rencontroit aucunes dispositions qui pussent empêcher les esprits animaux de prendre la forme qui étoit requise pour obeir à ses volontez; ou du moins il n'y en trouvoit pas tant, que lors que le cerveau étant & plus grand, & plus sec, est presque tout rempli des traces que les objets de dehors y ont laissées: outre que le cerveau étant alors extrêmement mol, les chemins que les esprits animaux s'y sont faits peu de tems après la formation, sont sans doute

bien plus ouverts, mieux gravez, & plus libres, que ne sont ceux qu'ils ont fait long-tems apres, lors qu'il est devenu plus ferme & moins humide. Aussi remarquons nous qu'il ne suffit pas toujours, à present que nous sommes plus âgez, qu'un tel mouvement suive une fois ou deux une telle pensée, pour faire qu'il ne la quitte plus; mais qu'il faut par une longue habitude, & une perseverance dans le même dessein, pousser les esprits vers le même endroit du cerveau, pour les obliger à se faire un chemin facile, & pour être ainsi obeissans aux commandemens de la Volonté.

Après avoir bien considéré tout ceci, pensons que nous n'avons pas été Philosophes dans le ventre de nôtre mere; mais que toutes les pensées que nous y avons eues ont été des sentimens fort confus, qui de même que les passions que nous avons aussi ressenties alors, n'ont point eu d'autres objets, que les choses qui faisoient du bien ou du mal à nôtre Corps, & qui dispoisoient ainsi nôtre Ame à s'y unir où à s'en separer, à cause de son union avec le Corps, & par consequent à mouvoir les membres qui pouvoient satisfaire l'inclination de sa volonté. Ce qui a été cause que le même mouvement des esprits animaux qui a averti l'Ame de la presence de cet objet agréable, ou désagréable, a été suivi immédiatement de celui qui executoit le dessein où l'inclinoit sa passion; & il s'y est tellement uni, que lors qu'il se presente encore à present quelque chose d'agréable ou de désagréable, quoi  
que

que d'une nature totalement différente de ce premier objet, le premier mouvement des Esprits, qui compose l'image de cet agrément, ou de cette aversion, & qui nous en fait apercevoir, est incontinent suivi du second, par lequel les esprits animaux qui forment cette image, sont portez dans les parties qui ont servi autrefois à nous unir au premier objet agréable, ou à nous separer du premier sujet de nôtre aversion. C'est pourquoi nous voions que ce n'est pas en voulant avoir telles ou telles passions, mais en excitant ce premier mouvement, & en nous representant quelque chose d'agréable, ou de désagréable, que nous avons le pouvoir d'exciter le second, dans lequel consiste la passion que nous voulons avoir; parce que le mouvement des Esprits, que la simple Volonté d'avoir une passion fait sortir de la glande, n'est pas celui auquel la perception de la chose agréable ou désagréable est attachée, qui est pourtant le seul qui a le pouvoir de faire naître cette passion, parce que c'est à lui seul que la nature l'a jointe dès le ventre de nôtre mere.

Quoi que nous n'ayons pas dessein de traiter ici des Passions en particulier, Mr. Descartes l'ayant déjà fait très doctement, cependant, pour connoître mieux la Nature de l'Esprit de l'Homme, il est à propos d'observer ici comment les principales de nos passions ont pû être excitées en nous avant nôtre naissance; Ce qui nous fera aussi connoître quelle est leur Nature en general, & la manie-

re dont les Esprits sont mus en chaque passion. Je ne sçai pas si la *Joye* a été la première de nos passions, comme Mr. Descartes l'a écrit à Mr. Chanut dans une de ses lettres : Car il me semble que l'Esprit de l'Homme a pû être uni à son Corps, aussi-tôt qu'entre le cœur, le cerveau, & les muscles, il y a pû avoir une communication suffisante pour entretenir le commerce des pensées de l'un & des mouvemens de l'autre ; Et je croi de même que cette union est rompuë, dès que cette communication cesse, & ne se peut plus entretenir, soit que les autres parties soient saines, soit qu'elles soient malades ; J'estime pourtant que cela arrive ordinairement comme le dit Mr. Descartes. Quoi qu'il en soit, le Corps a dû au moins être assez bien disposé pour n'empêcher pas cette communication ; Et je croirois assez qu'il n'a voulu dire autre chose sinon que cette bonne disposition a sans doute été le premier sujet de joie que l'Ame a pû avoir dans cet état ; C'est pourquoi le mouvement des Esprits qui a suivi cette pensée, les a portez vers les branches des nerfs de la sixieme paire qui vont au cœur, afin qu'en dilatant ses orifices, cette communication fut encore plus facile. Aussi remarquons nous que quand le Corps est ainsi bien disposé, nous avons de la joie, & que lors que nous sentons cette passion, quoi que peut-être par quelque autre motif, le cœur se dilate davantage ; Et comme en se dilatant il envoie beaucoup plus d'esprits au cerveau, ils doivent se répandre plus abondamment dans tous les nerfs,

nerfs, mais principalement dans ceux qui vont dans les muscles, parce que ce sont les plus gros de tous ; Et en les agitant ils obligent le sang qui est dans les veines à couler vers le cœur, plutôt que celui des visceres, parce que leurs nerfs ne sont pas si gros, & ne reçoivent pas autant d'Esprits, & qu'il ne leur est pas si aisé d'enfler & d'agiter les visceres que les muscles ; Ce qui sert encore à augmenter la dilatation du cœur.

L'Amour dans ce tems là a suivi de près la joie ; Car le premier sujet que l'Ame en a eu, ayant été la bonne disposition de son Corps, elle n'a pû subsister tant soit peu, sans qu'il y ait eu fort proche du cœur un aliment propre à entretenir sa chaleur naturelle, & à reparer la perte des parties de nôtre Corps, qui s'écoulent sans cesse. Ainsi après cette première complaisance, qui a fait la joie de l'Ame, elle s'est jointe volontairement à cet aliment, c. d. quelle l'a aimé ; & en même tems les esprits animaux ont coulé du cerveau dans les nerfs & dans les parties dont l'agitation peut obliger cet aliment à venir plus promptement vers le cœur. Mais comme cet aliment n'est pas le sang, parce qu'ayant déjà beaucoup de fois passé dans le cœur, il n'est pas si propre à nourrir sa chaleur, mais le suc nouveau qui vient des intestins, aussi sentons nous que c'est de ce côté là que coulent les Esprits dans l'Amour ; d'où vient que nous sentons une plus grande chaleur dans les poulmons & dans le cœur que nous ne faisons auparavant. à

cause que les parties de ce suc sont plus grossières que celles du sang.

Je vous prie de remarquer ensuite, que la fermentation qui se fait de ce suc dans le cœur, est cause qu'il agite les petits nerfs qui y vont, & qu'il ébranle aussi en passant ceux qui sont autour des poulmons, un peu plus fort qu'à l'ordinaire, mais agréablement néanmoins, parce que ce mouvement est égal & uniforme; Ce qui donne occasion à l'Âme de persévérer dans la même Passion, dans laquelle elle est encore confirmée par l'arrivée des Esprits qui s'engendrent de ce nouveau suc, & qui trouvant la glande plus disposée à les laisser sortir du côté des nerfs de la sixième paire, qui ont fait cette impression agréable, dont nous venons de parler, que par un autre côté ils y coulent fort promptement, & entretiennent par ce moyen, & même fortifient & perfectionnent l'image qu'ils trouvent sur la glande, & obligent ainsi l'Âme à s'occuper de son Amour.

La même chose arrive dans les autres passions, chacune suivant sa manière, parce que les humeurs qui abordent dans le cœur, pendant qu'elles durent, secouent les fibres des nerfs du cœur, chacune selon sa nature & selon la différente manière qu'elles s'y fermentent, & forment ou conservent par ce moyen la même image sur la glande; par les trous de laquelle les esprits animaux qui sont produits de ces humeurs sortent plus aisément que par les autres; à cause que ces Esprits retiennent quelque chose de la Nature & de la manière  
de



de se mouvoir des humeurs dont ils ont été premierement engendrez, & qui ont formé cette image sur la glande, en secoüant les petits nerfs qui vont au cœur & aux autres visceres, d'une certaine maniere qui est propre à chaque passion & à chaque humeur; Ce qui est cause que l'Ame persevere dans la premiere pensée.

Nôtre premiere *Tristesse* est venuë apparemment de ce que nôtre Corps manquoit d'aliment; & alors l'Ame s'en est aperçuë, parce que les orifices du Cœur se sont rétrecis, & ce manque d'aliment a fait que les Esprits se sont portez du côté de la rate; à cause qu'elle est comme le dernier reservoir du sang, qui sert à en fournir au cœur, lors qu'il ne lui en vient pas assez d'ailleurs; Et c'est encore ce mouvement qui accompagne la tristesse que nous ressentons dans un âge plus avancé, quoi que ce ne soit plus le même sujet qui en soit la cause.

Mais lors qu'il est venu vers le cœur quelque suc étranger qui n'étoit pas propre à entretenir la chaleur, ou même qui la pouvoit éteindre, l'Ame s'en étant aperçuë, s'en est separée volontairement, c. d. a eu pour lui de la *Haine*; Et en même tems quelques Esprits sont coulez du cerveau vers la rate & vers les petites veines du foye, pour obliger le sang qu'elles contiennent à venir dans le cœur prendre la place de ce suc étranger, & d'autres sont allez vers les parties qui pouvoient l'empêcher d'y entrer, ou même qui pouvoient obliger l'estomach à le vomir. Et ce  
sons.

font-là les mouvemens du sang & des Esprits que nous remarquons encore à present dans la passion de la Haine.

Je ne dirai rien ici des autres passions, ni même des moiens dont Mr. Descartes s'est servi pour découvrir le mouvement des humeurs dans chaque passion, quand on la considere seule, & sans le mélange des autres, parce que cela regarde plus le Corps que l'Esprit; à l'égard duquel toutes les pensées confuses qui suivent ou accompagnent les passions étant excitées de la même maniere, il suffit d'en avoir expliqué une, pour connoître la naissance de toutes les autres. Mais je ne hesiterai point de repeter ici ce que j'ai déjà dit, sc. que ce sont ces mêmes mouvemens des Esprits & des humeurs, qui ont pris leur origine de nos passions enfantines, qui les suivent encore à present que nous sommes adultes, quoi qu'elles soient excitées par d'autres causes, avec lesquelles ces mouvemens n'ont pas le même raport qu'ils avoient avec les premières. C'est ainsi qu'en parle fort bien Mr. Descartes écrivant à Mr. Chanut au sujet des quatre passions que je viens de décrire.

Voilà, dit-il, les quatre Passions que je croi avoir été en nous les premières, & les seules que nous ayons eues avant nôtre naissance; je croi aussi qu'elles n'ont été alors que des sentimens ou des pensées fort confuses, parce que l'Ame étoit tellement attachée à la matiere, qu'elle ne pouvoit encore vaquer à autre chose, qu'à en recevoir les diverses impressions; Et bien

que quelques années après, elle ait commen-  
cé avoir d'autres Joyes, & d'autres Amours,  
que celles qui ne dépendent que de la bon-  
ne constitution & de la nourriture conve-  
nable du Corps; Toutefois ce qu'il y a  
eu d'intellectuel dans ses Joyes & dans ses  
Amours, a toujours été depuis accompa-  
gné des premiers sentimens qu'elle en avoit  
eu; & même aussi des mouvemens ou des  
fonctions naturelles qui étoient alors dans  
le Corps. En sorte que parce que l'Amour  
n'étoit causé avant la naissance que par un  
aliment convenable, qui entrant abondam-  
ment dans le foye, dans le cœur, & dans le  
poumon; y excitoit plus de chaleur que  
de coutume; de là vient que maintenant  
cette chaleur accompagne toujours l'Amour,  
encore qu'elle vienne d'autres causes fort dif-  
férentes.

De tout ceci, nous devons ce me semble  
conclure trois choses; La 1<sup>re</sup>. que présente-  
ment les passions peuvent être excitées en  
nous, non seulement par les mouvemens rai-  
sonnables de l'Esprit, qui connoit clairement  
ce qu'il doit aimer ou haïr, mais encore par  
ces premières dispositions du Corps, qui font  
naître en nous ces sentimens confus du bien  
ou du mal qui lui arrive. La 2<sup>me</sup>. que l'effet  
formel & principal des passions est d'inciter  
l'Ame à vouloir les choses auxquelles elles  
preparent & disposent en même tems le Corps;  
Comme p. ex. la crainte, qui pousse les es-  
prits animaux dans les nerfs qui vont dans  
les muscles qui servent à la suite, incite en  
même

même tems l'Âme à vouloir fuir. La raison de cela est que les Esprits qui montent du cœur au cerveau, retracent de nouveau l'Image de la passion qu'ils trouvent sur la glande, tout autant de tems que dure leur Emotion ; & ainsi ils fortifient, entretiennent, & confirment l'Âme dans sa première pensée, en l'obligeant à la considérer avec attention. La 3<sup>m</sup>e. chose que nous devons conclure est, que tout l'empire de la volonté sur les passions, consiste à appliquer l'Esprit, & à le tenir fortement arrêté à considérer les choses qui peuvent exciter dans l'Âme la passion que nous voulons avoir, ou qui peuvent la defaire de celle que nous voulons chasser. Car comme Scévola n'avoit point d'autre moyen pour s'empêcher de sentir le feu qui brûloit sa main, que de l'en retirer ; de même nous n'avons point d'autre moyen d'apaiser nôtre colere, ou nos autres passions, qu'en détournant la glande du lieu d'où lui vient l'image qui la cause ; Ce que nous faisons quand nous nous appliquons à penser à d'autres choses.

## C H A P. XXII.

*De l'Origine des Inclinations & des Aversions Naturelles, qui n'ont pour cause que le Corps.*

**J**E mets ce Chapitre immédiatement après le précédent, parce que ces sortes d'Inclinations

nations & d'Aversions sont de véritables passions, qu'elles ont une même origine, & qu'elles ne sont pas autrement excitées ni aperçues de l'Âme.

J'appelle *Inclinations* ou *Aversions Naturelles*, qui n'ont pour cause que le Corps, celles dont nous ne pouvons rendre aucune raison valable, pourquoi nous aimons ou haïssons certaines choses.

Il me semble que les unes & les autres ne viennent point d'ailleurs que des impressions qui restent dans l'organe de la Mémoire, soit que ces impressions aient été faites pendant que nous avons été dans le ventre de notre mère, soit depuis que nous en sommes sortis. Il faut seulement remarquer que ces impressions doivent être fortes, & qu'elles doivent avoir été imprimées dans un tems où l'Âme ne se servoit point encore de sa mémoire, ou du moins dans un tems où elle n'a point aperçu ni fait réflexion sur la première cause de ses aversions & de ses Inclinations: Car alors, si la chose qui a agi sur nos sens nous a été fort nuisible, l'image qui s'en est tracée sur la glande, a été tellement suivie du mouvement des Esprits qui excite la haine, que quand après cela cette même image y est retracée par quelque cause que ce soit, encore que nous ne nous souvenions pas de l'avoir autre fois aperçue, le même mouvement des Esprits qui l'a suivie la première fois, continuë à l'accompagner, & nous fait par conséquent ressentir la même passion de haine, parce que les Esprits qui forment cette seconde  
image,

image, trouvent le cours qui excite cette passion plus aisé à suivre que tout autre. Ce qui est caüé que quelquefois ils le reprennent même malgré qu'on en ait, & malgré le soin qu'on apporte de les en détourner par une volonté contraire. Ce n'est pas qu'avec le tems on n'en puisse venir à bout, en s'apliquant fortement à considérer que cet objet n'est pas nuisible, & prenant une résolution ferme & opposée à nôtre aversion; mais il faut pour cela de l'aplication & de la résistance, dont la plupart ne se veulent pas donner la peine; C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner, si ces sortes d'aversions Naturelles durent toute la vie. Mais ce qui est bien plus funeste, c'est que nous laissons vieillir avec nous ces mauvaises Inclinations où nous disposent nos humeurs, & qui pour l'ordinaire nous accompagnent jusqu'au tombeau; Ce qui ne vient que de nôtre lâcheté, de nôtre négligence, & de ce malheureux plaisir que nous prenons à contenter nôtre chair, en suivant nos desirs; au lieu que nous n'en devrions prendre qu'à perfectionner nôtre Ame, en la rendant maîtresse de tous les mouvemens du Corps qui peuvent dépendre d'elle, & en accourant ainsi nôtre chair à suivre malgré elle la loi de l'Esprit.

Mais comme l'on pourroit peut être trouver quelque obscurité dans ce que je viens de dire, que l'image de l'objet puisible qui a été tracée sur la glande, & le mouvement des Esprits qui l'a suivie, ne se separent presque jamais, il faut que je m'explique ici; Car il  
semble.

sembleroit peut-être que je n'ai pris le mot *d'image* que pour cette modification particulière du mouvement des esprits animaux, que l'action des objets extérieurs leur fait prendre; & qu'ainsi l'image Corporelle & le mouvement des Esprits qui s'écoulent de la glande, n'étant que la même chose, sont toujours joints ensemble.

A cela, je répons, qu'il faut remarquer 1°. que cette image ne consiste pas simplement dans la modification extérieure que prend le cours des Esprits pour entrer dans les pores que l'objet a ouverts; mais encore dans la vitesse, & dans la force des Esprits; dans la situation que cette image a sur la glande, & dans tous les changemens & toutes les variations qui peuvent se trouver dans tout le cours des Esprits; Or toutes ces choses ne dépendent pas seulement de la différente manière de l'action de l'objet, mais encore de la constitution dans laquelle la glande, les Esprits, & le cerveau se trouvent alors; De sorte qu'encore qu'on puisse dire qu'un objet qui agit toujours de la même manière, excite toujours formellement la même image, parce que celle qu'il excite nous donne toujours la pensée de la même chose, toutefois ce n'est pas toujours matériellement la même, si quelqu'une des autres conditions qui y contribuent a changé; & l'on ne doit pas dire qu'elle soit toujours précisément jointe au même mouvement des Esprits, ni qu'elle doive toujours produire le même effet.

Remarquez 2°. que quand même il n'arriveroit.

veroit rien, ni de la part de l'objet, ni des nerfs, ni de la glande, qui pût empêcher que ce ne fut exactement la même image jointe au même mouvement des Esprits, à ne la considérer que depuis la glande jusques à l'ouverture que l'objet a faite dans les ventricules du cerveau; Neanmoins à la regarder depuis cette ouverture jusques dans les parties où les Esprits sont portez, il peut arriver tant de choses, soit de la part des Esprits, soit de la part du cerveau & des autres lieux par où ils passent, qui peuvent leur faire changer leur première maniere de descendre dans les nerfs, qu'on ne peut pas dire que la même image soit toujours accompagnée du même mouvement.

Concluons donc de tout ceci, qu'une image que nous apellons la même, parce qu'elle nous donne la même pensée, n'est pas toujours jointe au mouvement des Esprits qui les porte vers les mêmes parties, soit à cause de la différente maniere d'agir du même objet, soit à cause de la disposition qui se trouve alors dans les Esprits, dans la glande, & dans tout le reste du cerveau; comme je l'ai expliqué fort au long dans mes Remarques sur le Traité de l'Homme de Mr. Descartes.

Vous voyez donc que la même image peut être quelquefois suivie du mouvement qui excite la haine, & quelquefois de celui qui excitera une autre passion.

Mais pour revenir à mon sujet, quelque sorte de mouvement qui puisse accompagner  
une



une image, il est à mon avis évident que lors que les Esprits qui la composent se sont une fois tracé & frayé un chemin entre les filamens dont la substance du cerveau est composée, il ne faut pas une aussi grande force pour les obliger à le prendre une seconde fois, qu'il en a falu la première; & que quand il se formera sur la glande une image semblable, ou seulement aprochante de la première, la seule facilité qu'ils trouveront à passer par leur premier chemin sera suffisante pour le leur faire prendre. C'est en cette facilité que consistent toutes nos habitudes Corporelles, & le pouvoir de toutes nos inclinations, qui sont d'autant plus fortes que ce premier chemin est plus battu & plus ouvert. Voilà pourquoi le seul moyen que l'Esprit a de les corriger, c'est de penser à quelque autre chose qui soit ordinairement suivie d'autres mouvemens, & de prendre en même tems la résolution d'arreter les premiers par une volonté opposée: Car de cette façon, il s'excite une nouvelle image sur la glande, qui porte les Esprits autre part, & les détourne de la route qu'ils avoient coûtume de prendre, ce qui leur en fait perdre insensiblement l'habitude, par la facilité qu'ils s'ouvrent ailleurs; Mais ils reprendroient bien tôt leur première route, si nous ne perseverions longtems dans le dessein de nous y opposer.

Le savant & ingenieux Chevalier d'Igby, dans le Traité qu'il a fait de la poudre de Sympatie, apporte un exemple fort remarquable de ces sortes d'aversions, dans la personne du Roi Jaques de la Grande-Bretagne, qui avoit

une telle aversion pour les épées nuës, qu'il ne les pouvoit voir sans une extreme frayeur. Il dit même que l'origine de cette aversion venoit de ce que la Reine sa Mere étant grosse de lui, fut extremement épouvantée du meurtre d'un de ses Officiers, qui fut tué dans sa chambre en sa presence. S'il est vrai que ce soit là la veritable cause de sa crainte, il est assez difficile d'expliquer comment l'image de la chose nuisible a pu se tracer sur la glande de l'Enfant, qui n'a pu l'apercevoir que par les yeux ou par les oreilles de sa Mere, pendant qu'il étoit dans son ventre. Il seroit plus aisé de rendre raison d'une pareille chose, si ç'avoit été l'odeur ou le goût qui eut incommodé l'Enfant; Car l'odeur peut penetrer au travers des pores de la Mere; & l'aliment qui a un mauvais goût, comme il passe de la Mere à l'Enfant, il s'en peut rencontrer quelque partie dans le sang dont il est nourri. L'on conçoit aussi fort aisément qu'il n'est pas toujours necessaire que la Mere s'aperçoive de cette mauvaise odeur, ou de ce mauvais goût, parce que le cerveau de son Enfant étant plus tendre que le sien, il peut en être blessé sans qu'elle s'en ressente.

L'on peut pourtant ôter la difficulté qui se trouve dans l'exemple allegué par Mr. d'Igby, & voir comment la chose se fait, si l'on considere que ce n'est pas tant la qualité de l'objet qui se presente alors aux yeux ou aux oreilles de la mere, qui nuit à l'enfant, que la surprise avec laquelle il se presente; surprise qui apporte un très notable changement

ment dans les esprits animaux de la mere; ce qui peut incommoder l'enfant qu'elle porte dans ses entrailles à cause de l'étroite union qu'il a alors avec elle.

Pour comprendre ceci, il faut prendre garde, que le principal effet de cette surprise, étant d'arrêter la glande sur le lieu d'où lui vient l'image qui la cause, comme l'a fort bien remarqué Mr. Descartes lors qu'il a parlé de l'admiration, & de porter tellement les Esprits de ce côté là, qu'ils sont detournez de tous les autres, cette image n'est pas seulement tracée sur la glande de la mere, mais aussi sur celle de l'enfant, comme je l'ai expliqué fort au long dans mes remarques pag. 335. & suiv. & même plus fortement que sur celle de la mere, parce que celle de l'enfant est plus tendre & plus capable d'en être incommodée; Quand donc après la naissance de l'enfant, quelque cause vient à retracer la même image sur la glande, elle produit les mêmes effets, & cause une de ces aversions dont nous ne pouvons rendre raison, & beaucoup d'autres effets que j'ai expliqués dans mes remarques. Il y a même ici une chose fort considerable à observer, qui est que ces sortes d'impressions sont quelque fois si fortes, qu'il n'est pas toujours nécessaire que l'objet qui a coutume de réveiller en nous une certaine passion soit present à nos sens, pour faire qu'elle se réveille, c'est assez bien souvent qu'on se l'imagine; comme il arriva un jour à un de mes amis, qui avoit une telle aversion pour de l'ail, qu'il  
n'en

n'en pouvoit manger sans vomir ; Car ayant mangé d'une fausse où on n'en avoit point mis à cause de lui , & qu'il avoit trouvée fort bonne , une personne de la compagnie lui ayant dit après par raillerie qu'il y avoit de l'ail dans cette fausse , il rendit tout ce qu'il avoit mangé

Il y en a d'autres au contraire qu'on pourroit facilement guerir de leur aversion , lors qu'ils ne haïssent certaines choses que parce qu'ils se sont faussement persuadez qu'elles étoient mauvaises , ou pour l'avoir oui dire seulement , ou pour les avoir vues mal apprêtées , ou pour n'avoir pas été en gout lors qu'ils en ont mangé , si on les trompoit en leur en faisant manger sans qu'ils le sçussent ; Mais aussi quelquefois cela ne suffiroit pas pour les guerir , s'ils avoient le cerveau fort tendre , & que l'impression fut vieille , de quelque maniere qu'elle eut été produite.

Au reste , je ne pense pas qu'il soit necessaire que ces sortes d'impressions , d'où naissent toutes nos aversions & nos inclinations , aient été faites avant nôtre naissance , par les choses qui ont blessé ou chatouillé nôtre cerveau ; Car comme il arrive souvent que nous remarquons les causes de quelques unes de nos aversions , ainsi qu'il arrive lors que nous nous ressouvenons d'avoir commencé à haïr une telle viande , parce que dans une telle occasion nous l'avons trouvée de mauvais gout , ou bien qu'elle nous a incommodé ; de même il arrive aussi assez souvent que l'averfion demeure,

meure, bien que nous perdions le souvenir de la cause particuliere qui nous a fait avoir de la haine ; Et nous devons penser alors, qu'il n'y a eu que l'image de la haine en elle même qui ait agi fortement sur le cerveau, & qu'ayant seulement pris garde au general de l'objet que nous haïssions, nous n'avons fait alors aucune reflexion sur la cause particuliere de nôtre haine ; soit parce que nous étions encore trop jeunes, ou qu'alors nous étions detournez par quelque autre chose. Il suffit même quelquefois d'entendre parler du sujet de nôtre aversion pour faire qu'elle se reveille, comme il arrive à ceux qui ne sçauroient entendre parler d'une Medecine, sans en ressentir incontinent l'amertume à la bouche, & l'aversion au cœur ; ce qui vient de ce que l'objet de l'horreur qu'ils ont, est si bien imprimé dans leur Memoire, que lors que les esprits animaux sont obligez de tendre vers le lieu de cette impression, ils y trouvent des passages si aisez à ouvrir, qu'ils ne le seroient pas davantage s'ils avoient la Medecine dans la bouche ; ainsi son image étant aussi bien tracée par l'effet de la Memoire la seconde fois, qu'elle l'a été la premiere par l'action de l'objet, cela donne lieu à l'Esprit de croire qu'il est present, & d'en concevoir de l'aversion.

Il n'est pas non plus toujours necessaire, que ce qui est present à nos sens soit entierement semblable au premier objet de nôtre aversion, ou de nôtre inclination ; Il suffit bien souvent qu'il ait seulement quelque leger

raport avec lui, encore même que nous n'apercevions pas que c'est pour cela que nous sommes portez à l'aimer ou à le haïr : Car lors que plusieurs pores, qui servent à tracer une même image, ont été souvent ouverts ensemble, & n'ont pas accoutumé de l'être separement, il n'est pas aisé après cela qu'ils le soient l'un sans l'autre ; Et bien qu'il arrive quelque-fois que les Esprits ne soient particulièrement poussez que contre certains pores, les autres ne laisseront pas de se r'ouvrir ; parce que les Esprits qui sont autour d'eux, suivant le mouvement des premiers, comme l'air suit celui de l'eau d'une riviere, trouvent une si grande facilité à passer dans les autres pores voisins, qu'ils ne manquent jamais d'y couler, & d'achever ainsi de former la premiere image, & de réveiller par ce moyen nôtre premiere passion.

Je dirai de plus, que quand il n'y auroit que quelques-uns des pores qui ont formé la premiere image qui s'ouvreroient, & que les autres demeureroient fermez, neanmoins si l'objet qui l'a formée a fait une forte impression, soit tout d'un coup, ou par plusieurs reprises, les Esprits qui ont souvent passé par ces pores, & qui ont ensuite coulé dans les nerfs de la sixieme paire, de la maniere qu'il est necessaire pour exciter l'Amour ou la Haine, ont rendu ces chemins-là si faciles, que c'est assez qu'ils entrent dans quelque-uns de ces pores, pour descendre dans les mêmes nerfs, de la même façon que la premierefois.

Or ce qui fait que nous ne nous apercevons pas du rapport & de la ressemblance que ces objets pour qui nous avons de l'inclination ou de l'aversion, ont avec ceux que nous avons les premiers aimez ou hais, vient de ce que les premieres passions, dont ces secondes tirent leur origine, ont été extrêmement confuses, comme étant les premieres de nôtre enfance, ou du moins n'ayant été accompagnées d'aucune reflexion; & qu'elles ont été de celles dont nous avons aimé ou hai l'objet, sans en examiner les raisons, & sans prendre garde à ce qu'il avoit d'aimable ou d'odieux; C'est pourquoi les secondes participent aussi à l'obscurité & à la confusion des premieres, & nous obligent souvent de dire avec le Poëte:

*Non amo te, Labidi, nec possum dicere quare;  
Hoc tantum possum dicere, non amo te.*

Voici ce que Mr. Descartes en dit dans la 36. Let. du 1<sup>er</sup>. Vol. qu'il adresse à Mr. Chanut. „ La cause qui nous incite souvent „ à aimer une personne plutôt qu'une autre, „ avant que nous en connoissions le merite, „ consiste dans la disposition des parties de „ nôtre cerveau, soit que cette disposition ait „ été mise en lui par les objets des sens, soit „ par quelque autre cause; Car les objets qui „ touchent nos sens, meuvent par l'entremise „ des nerfs quelques parties de nôtre cerveau, „ & y font comme certains plis, qui se dé- „ font lors que l'objet cesse d'agir; Mais la

partie où ils ont été, demeure ensuite disposée à être pliée derechef de la même façon, par un autre objet qui ressemble en quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. Par ex. lors que j'étois enfant, j'aimois une fille de mon âge, qui étoit un peu louche; & par là l'impression qui se faisoit par la vuë dans mon cerveau, quand je regardois ses yeux égarés, se joignoit tellement à celle qui s'y faisoit aussi pour émouvoir en moi la passion d'amour, que long tems après, en voyant des personnes louches, je me sentoís plus enclin à les aimer, qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avoient ce défaut, & je ne sçavois pas néanmoins que ce fut pour cela; Au contraire, depuis que j'y ai fait reflexion, & que j'ai reconnu que c'étoit un défaut, je n'en ai plus été ému. Ainsi, lors que nous sommes portés à aimer quelqu'un sans que nous en sçachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sçachions pas ce que c'est.

Voilà, à mon avis, la cause la plus véritable qu'on puisse apporter de ces sortes d'aversions & inclinations naturelles; Et il me semble qu'on ne doit pas nous préférer ceux qui aiment mieux recourir à la *Sympathie* ou à l'*Antipatie*, qui sont des termes obscurs qui ne signifient rien, & qui ne sont bons qu'à déguiser nôtre ignorance sous le masque de quel-



quelques mots empoulez, suivant le stile ordinaire de la Philosophie Peripateticienne.

On peut demander ici si l'inclination secrète que nous ressentons quelquefois à favoriser plutôt un jöueur qu'un autre, encore qu'ils nous soient tous deux également inconnus, vient toujours des vestiges de nos inclinations, & du raport qu'ils ont avec les premiers objets de nos passions. Je répons, qu'elle en procede assez souvent, mais non pas toujours; comme quand cette inclination ne dure pas davantage que leur jeu; Car alors la raison de cette pente legere que nous ressentons, peut venir de ce que nôtre Volonté n'aimant pas à être indéterminée, & trouvant une occasion de prendre parti, bien que l'Esprit ne voie aucune raison évidente qui le porte plutôt d'un côté, que d'un autre, se laisse alors emporter vers l'objet qui fräpe le plus doucement le cerveau, selon la disposition présente où il est.

Au reste, quoi que je ne me sois proposé pour but de parler que des causes de nos inclinations secrètes qui se trouvent dans le Corps; Je dirai pourtant ici en passant, qu'il y en a aussi qui dépendent des connoissances de l'Esprit, comme sont les bonnes qualités que nous connoissons dans la personne pour qui nous avons quelque bonne volonté, principalement si nous considérons qu'elles nous peuvent être communiquées par son moyen, ou autrement, sans qu'elle cesse pour cela de les posséder; Car comme nous venons à l'estimer, à cause qu'elle les possède, voyant

d'ailleurs qu'elle nous peut aider à les acquérir, nous nous joignons insensiblement de volonté à cette personne, & nous nous sentons portez à l'aimer.

La difference de ces deux sortes d'inclinations est fort grande: Car la cause de l'une, est obscure & difficile à découvrir, sc. de celle dont la cause est dans le Corps; Mais pour celle dont la cause est dans l'Esprit, elle est claire & facile à connoître, puis qu'elle nous decouvre le sujet qui excite nôtre passion; Elle ne peut même pas souvent manquer d'être reciproque, lors que celui pour qui nous avons de l'inclination scait l'estime & l'Amour que nous avons pour lui, & le desir que nous avons de l'imiter.

## C H A P. XXIII.

*De la Partie Superieure, & Inferieure de l'Amé; ou de l'Esprit de l'Homme.*

**C'**Est une chose admirable, que la même Union qui fait que l'Esprit & le Corps semblent n'être qu'une même chose, divisé & separe, pour ainsi dire, l'Esprit de l'Homme en deux parties, & fait, que bien que de sa nature il n'en ait aucune, & soit indivisible, à cause qu'étant seulement une chose qui pense, il n'est pas capable d'extension ni de division; néanmoins, parce qu'il est joint à un Corps, & qu'il se trouve en lui deux sortes de pensées, on a aussi imaginé en lui deux

deux différentes parties, l'une qu'on nomme *Superieure*, & l'autre *Inferieure*. En effet comme il y a plusieurs mouvemens differens dans nôtre Corps, quelques-uns desquels ne sont pas aperçus de l'Ame, & sur qui nôtre Volonté n'a aucun empire, comme sont les mouvemens du cœur, du chyle, du sang, & plusieurs autres; & qu'il y en a d'autres dont l'Ame s'aperçoit, & qu'elle a le pouvoir d'exciter, comme sont les mouvemens de nos membres; de même aussi il y a dans nôtre Esprit diverses sortes de pensées, dont quelques-unes ne dépendent pas directement de nôtre Ame, mais de l'union qu'elle a avec le Corps, comme sont toutes les perceptions des Sens, & des Passions; & d'autres qui en dépendent, comme sont toutes les perceptions de nos Volontez, lors que nous nous appliquons volontairement à penser à quelque chose; principalement si cette chose est au dessus des Sens & de l'Imagination.

Or ce sont ces premières pensées, avec les jugemens & les mouvemens de nôtre Volonté qui les accompagnent, qu'on attribue à la partie *Inferieure* de l'Ame; Les autres appartiennent à cette plus haute partie qu'on a toujours regardée comme la maîtresse de l'autre, & comme celle à laquelle celle-là doit être d'autant plus soumise, que toutes ses connoissances, & tous les jugemens & les appetits qui les suivent, sont obscures & confuses, comme dépendant du mélange de l'Esprit & du Corps; Au lieu que toutes celles de

la partie Supérieure, & toutes les déterminations de la Volonté qui en dépendent, sont claires & évidentes, comme ne venant que de l'Esprit, & des Notions naturelles qui sont en lui.

Ces deux parties ne sont pourtant que la même Ame, ou le même Esprit, dans lequel les unes & les autres de ces pensées sont reçues, & qui les aperçoit par une même faculté; les unes obscurément & dépendamment des mouvemens de son Corps, & les autres plus clairement, parce qu'elles procedent de lui-même. Ce n'est aussi en lui que la même Volonté, qui s'appelle *Appetit sensitif*, quand elle est poussée par les jugemens qui se forment en consequence des perceptions des Sens, & qui se nomme *Appetit raisonnable*, quand ce sont les jugemens que l'Esprit forme sur ses propres Idées, indépendamment des pensées confuses des Sens, qui causent ses Inclinations.

Il n'est pas plus difficile de comprendre comment le même Appetit peut être poussé presqu'en même tems à desirer deux choses opposées, ensuite de deux jugemens differens, fondés sur deux diverses perceptions; que de concevoir que le même Corps qui tend en bas, parce qu'il est pesant, peut tendre aussi en même tems en haut, parce qu'il y est poussé. Mais comme il est impossible qu'un Corps aille en même tems de deux differens côtes, la Volonté ne peut pas non plus dans le même moment vouloir deux choses opposées.

Ce qui a donné occasion de prendre ces  
deux

deux différentes pentes de la Volonté pour deux différents *Appetits*, est, qu'elles sont assez souvent opposées l'une à l'autre; à cause que le dessein que l'Esprit forme sur ses propres connoissances, ne s'accorde pas toujours avec les pensées que lui donne la disposition de son Corps; laquelle l'oblige souvent à vouloir une chose, pendant que sa raison lui en fait souhaiter une autre.

Or parce que toutes nos perceptions, tant celles qui dépendent de la volonté, que celles qui n'en dépendent point, contiennent toutes quelque chose de clair, qui incite l'Ame à aimer ou à haïr l'objet qui lui est présent, selon qu'elle le juge convenable ou nuisible; S'il arrive qu'ensuite de la perception de nos sens, & du Jugement qu'elle a fait, qui ne manquent point de la pousser à la recherche ou à la fuite de l'objet qu'elle envisage, nous nous ressouvenions d'en avoir formé ci-devant, ou que nous en formions alors un Jugement contraire, sur d'autres connoissances, l'Ame tâche de détourner la glande de dessus cet objet qui émeut sa volonté, en s'appliquant à considérer successivement diverses choses. Mais quand l'impression que le premier objet a faite est si forte, que la glande reprend sa première forme, si-tôt que l'Esprit suspend son application, ou que la chose qu'elle considère n'a pas assez de force pour la retenir; ou s'il arrive que le cours des esprits animaux qui sortent des artères voisines ramène la glande, & lui fasse reprendre sa première disposition; alors l'Ame se sent por-

tée tour à tour à desirer tantôt une chose & tantôt une autre, selon les divers mouvemens que sa volonté, ou l'action des objets, ou la disposition de son Corps, donnent à la glande. C'est en cela que consistent les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie supérieure & inférieure de l'Ame; non que l'Ame puisse vouloir en même tems deux choses contraires, ni que la glande puisse pancher dans le même instant vers deux côtez opposés; mais l'effort que font les esprits poussant la glande d'un côté, & celui que fait l'Ame par sa volonté la repoussant de l'autre, cela fait que l'Ame se sent poussée presque en même tems à vouloir, & à ne vouloir pas une même chose.

La cause de ces combats vient de l'union de l'Esprit & du Corps, & des articles de leur union; en conséquence desquels le Corps oblige l'Esprit à être attentif à l'objet qui agit fortement sur lui, lors même qu'il voudroit bien s'en détourner, & penser à une autre chose. Mais bien que l'Ame n'ait presque aucune pensée, qui ait été excitée par quelque objet des sens, qui ne l'émeuve, & qui ne lui donne quelque pente & quelque inclination; cette inclination néanmoins & cette pente ne seroit pas fort considérable, si elle pouvoit quand il lui plaît détourner son attention de cet objet; ou si l'ayant détournée, & ayant par là changé l'état de la glande, il ne se rencontroit rien, soit dedans, soit dehors le Corps, qui put ramener la glande, & lui

lui faire reprendre la disposition qu'elle avoit quittée.

L'oposition de ces deux parties se remarque principalement dans nos passions. Et quant aux perceptions des Sens que nous rapportons aux objets de dehors, nous en sommes assez les Maîtres, Car quoi que nous ne puissions pas les exciter pendant l'absence des objets, ni les empêcher en leur présence, nous pouvons au moins presque toujours approcher ou fermer nos Sens, & nous approcher ou nous éloigner des objets extérieurs. Ainsi il arrive rarement que nous ne soions pas en partie cause des actions des objets & des perceptions de nos Sens; Ou s'il arrive que les unes & les autres se fassent sans que nous y consentions, nous pouvons pour l'ordinaire y remédier quand nous voulons, & nous empêcher de les souffrir. Il n'en est pas de même des perceptions que nous rapportons à notre Corps, ni de celles qui dépendent des vestiges de la Mémoire, dont nous ne sommes presque jamais les Maîtres: Car nous ne pouvons pas quitter notre Corps, ni effacer les vestiges de la Mémoire, quand nous voulons.

Cette opposition est bien plus considérable dans les passions que dans toutes les autres perceptions & mouvemens de l'Âme, pour deux raisons; La 1<sup>re</sup>. parce qu'il n'y a point de pensées qui inclinent l'Âme si fortement à consentir à quoi que ce soit, que font les passions à consentir aux mouvemens auxquels elles disposent & preparent le Corps; Et la seconde, parce que les passions étant entretenues

nuës & fomentées par la disposition qui se trouve dans le cœur, dans le sang, & dans les Esprits, si cette disposition est un peu forte, quand même l'Ame auroit le pouvoir de changer quand elle voudroit le mouvement des Esprits, & le panchement de la glande, toutefois à moins qu'elle ne persevere long-tems dans cette volonté, ce qui est très-difficile, à cause que le Corps l'oblige d'être attentive à une autre chose, les Esprits qui viennent de nouveau du cœur, ramenant sans cesse la glande vers le même côté, renouvellent en elle à tous momens la même passion, & font ensorte qu'elle devient ordinairement la Maitresse.

Tout ce que peut faire l'Ame dans cette rencontre, c'est de ne pas consentir à ses effets, & d'arrêter autant qu'elle peut les mouvemens du Corps qui l'accompagnent; Et les Ames qui peuvent le plus aisément vaincre leurs passions, & retenir ces mouvemens, sont sans doute les plus fortes. Or cette force ne s'acquiert pas en voulant simplement mouvoit les Esprits d'un autre côté que celui où les pousse la passion, car nous sçavons bien que cela seroit inutile, mais en s'appliquant à détourner autant que l'on peut son imagination, de la consideration de l'objet de sa passion, pour la porter à regarder ce qui la peut détruire, en considerant ce qu'il y a véritablement de bon ou de mauvais à nôtre égard dans cet objet; parce qu'il n'y a rien qui soit plus capable de maintenir la Volonté ferme, que la connoissance de la verité. C'est pour.



pourquoi nous devons principalement tâcher d'acquiescer de véritables connoissances, lors que nous sommes sans émotion ; afin que les jugemens que nous ferons alors sur des perceptions évidentes, nous munissent contre les troubles confus des passions.

## C H A P. XXIV.

### *De la Volupté, & de la Douleur.*

**E**Ntre toutes les pensées & les sentimens qui naissent dans l'Esprit à l'occasion du Corps, il n'y en a point qui lui donnent plus de peine, ni qui obligent plus souvent la *partie Superieure* de céder à l'*Inferieure*, que ceux de la *Volupté* & de la *Douleur* ; C'est pourquoi si nous desirons de conserver l'empire de l'Esprit sur le Corps, nous devons exactement considerer la nature de l'une & de l'autre, afin de sçavoir jusques à quel point nôtre Esprit doit se laisser aller aux choses à quoi elles l'incitent.

La Volupté & la Douleur, comme la plupart des autres pensées de l'Ame, sont de deux sortes ; l'une sensuelle, qui dépend du Corps, & qui en fait son principal objet ; & l'autre intellectuelle. J'appelle Volupté & Douleur intellectuelle, cette émotion triste ou agreable de l'Ame qui naît d'une connoissance claire & distincte du bien ou du mal que l'on ressent, soit qu'il soit Corporel ou Spirituel. La raison de cette distinction paroitra manifestement, si l'on considere que la Volupté ou la Dou-

Douleur sensuelle peut exister sans l'intellectuelle; Car non seulement on a de la douleur quand on nous coupe quelque membre; mais encore on ressent de la tristesse quand on se voit privé de quelque organe nécessaire à la vie; Et bien que la douleur cesse souvent après l'action du couteau qui nous a emporté un membre, la tristesse ne laisse pas de persévérer; Ce qui fait voir que ce sont deux choses différentes. Comme aussi quelquefois la douleur se peut rencontrer sans la tristesse, & même avec la joie, quand on considère la perte de ce membre comme un moyen assuré pour acquérir un plus grand bien. Il en est de même de la Volupté sensuelle, elle peut quelque-fois se rencontrer sans la joie, & même avec la tristesse; Par ex. celui qui violeroit par force une honnête femme, pourroit exciter en elle le chatouillement qui produit la Volupté Corporelle; mais cette femme ne laisseroit pas d'être accablée de tristesse, en considérant la violence qu'on lui feroit, comme un très grand malheur. Cela fait voir évidemment la diversité des deux sortes de Volupté & de Douleur que j'ai alléguées.

Elles conviennent pourtant ensemble, en ce que toute Volupté, soit Sensuelle soit Intellectuelle, est une émotion agréable de l'Âme, dans laquelle consiste la jouissance du bien qui est excité en elle, par tout ce qui l'oblige à se considérer comme possédant quelque bien qui lui appartient. De même la Douleur en general est une langueur désagréable, dans laquelle consiste l'incommodité que l'Âme reçoit du mal ou du défaut qui.

qui lui vient de tout ce qui peut l'obliger à se regarder comme privée de quelque bien qui lui est propre. Ces deux définitions ne different point de celles que Mr. Descartes a données de la Joie & de la Tristesse, sinon qu'elles sont plus étenduës; à cause que nous considérons ici la Volupté & la Douleur en general, auquel sens la Joie & la Tristesse ne leur sont pas oposées.

Pour mieux connoitre l'une & l'autre il les faut diviser en trois degrez; Le 1<sup>er</sup>. n'est presque autre chose qu'un sentiment facheux ou agreable; Le 2<sup>me</sup>. est la passion de la Joie & de la Tristesse; Et le 3<sup>me</sup>. est une émotion de l'Âme, toute spirituelle, qui n'a bien souvent aucune relation avec le Corps. J'ai dit que le premier degré n'étoit presque autre chose qu'un sentiment facheux ou agreable; Car en effet le premier degré de la Volupté n'est autre chose qu'un chatouillement ou un sentiment agreable, qui consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs, qui seroit capable de leur nuire, s'ils n'avoient pas assez de force pour lui resister, ou que le Corps ne fut pas bien disposé; Ce qui fait une impression dans le cerveau, qui est instituée par la nature pour temoigner à l'Âme cette force & cette bonne disposition de son Corps. Et le premier degré de la douleur n'est autre chose, qu'un sentiment facheux, qui vient toujours de quelque action si violente, qu'elle offense les nerfs, & est quelquefois capable de les rompre. Ce qui fait aussi une impression dans le cerveau qui

est

est instituée par la Nature pour avertir l'Âme du dommage que reçoit le Corps par cette action, & sa foiblesse en ce qu'il n'a pû lui résister. Et parce que ces impressions qui se font dans le cerveau, lui représentent ce qui se passe dans le Corps, comme un bien ou un mal qui lui appartient, entant qu'elle est unie au Corps, cela excite aussi ordinairement en elle la Joie ou la Tristesse. J'ai appelé ce premier degré de Volupté & de Douleur un *sensiment*, parce que ce nom appartient à toutes les pensées confuses qui naissent dans l'Esprit à l'occasion du Corps. Je raporte à ce degré le plaisir qu'on prend quelquefois à entreprendre des choses difficiles; parce qu'on ne le feroit jamais, si l'on ne se croioit assez fort pour surmonter les difficultez qu'on se propose; Et c'est cette difficulté qui fait qu'on y prend plaisir, parce qu'elle rend témoignage de l'adresse du Corps, & de la grandeur du courage. C'est pour la même raison que les vieillards sont bien aises de raconter les perils qu'ils ont évitez, & les maux qu'ils ont soufferts; à cause que c'est un témoignage qu'ils ont dû être assez forts pour subsister, malgré toutes les difficultez qui se sont présentées. C'est aussi pour cela que l'on prend plaisir à voir représenter des actions tragiques sur un théâtre, ou à lire quelques aventures extraordinaires; parce que les passions qui s'excitent en nous tour à tour, chatouillent l'Âme, pour ainsi dire, & la réjouissent, lui faisant voir qu'elle est assez forte pour résister à tous leurs mouvemens.

Le 2<sup>me</sup>. degré de la Volupté est la Joie ; On la deffinit *une émotion agréable de l'Âme, dans laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien ; Et au contraire la Douleur ou la Tristesse est une certaine langueur desagréable dans laquelle consiste l'incommodité que l'Âme reçoit du mal ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant.* Ces deux passions appartiennent encore à cette sorte de Volupté que nous avons appellée Corporelle ; parce qu'elles sont accompagnées de ces pensées confuses qui tirent leur origine de l'union du Corps & de l'Esprit. L'une & l'autre naissent de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien, ou d'avoir quelque mal. Et quoi que pour l'ordinaire la cause en soit assez manifeste, comme il se rencontre lors que quelque chose sert ou nuit manifestement à nôtre Corps, ou quand la Joie ou la Tristesse intellectuelle excitent en nous les mêmes passions ; néanmoins il arrive assez souvent que nous nous sentons gais ou tristes, sans pouvoir dire pourquoi, comme quand nôtre Corps est bien ou mal disposé, sans que nous y prenions garde ; Ce qui se fait lors que ce bien ou ce mal font leurs impressions dans le cerveau sans l'entremise de l'Âme ; Car lors que tout le Corps est suffisamment plein d'Esprits, & capable par conséquent autant qu'il puisse l'être d'exercer toutes ses fonctions, ou lors que la disposition du cerveau est telle, que les esprits animaux coulent plus aisément dans les nerfs qui servent à di-

later le cœur, què dans les autres; ce qui excite la joie; ou enfin lors qu'un bon air agite & chatouille lui-même nos nerfs, on peut dire que nous nous trouvons gais, sans sçavoir précisément pourquoi. Et au contraire aussi, nous nous sentons quelquefois tristes, lorsque nôtre Corps est indisposé, encore que nous ne sçachions pas qu'il le soit.

Le 3<sup>me</sup>. degré de la Volupté ou de la douleur est celui qui appartient à la Joie & à la tristesse intellectuelle, lequel ne differe du second, qu'en ce que l'émotion de l'Ame en quoi il consiste, n'est excitée en elle que par l'action de l'Entendement pur, qui lui représente quelque bien, ou quelque mal, comme lui appartenant. Telle est la satisfaction qu'on ressent d'une bonne action, ou le déplaisir qu'on a d'avoir manqué à son devoir. Mais quoi que souvent les biens ou les maux, qui produisent la joie ou la tristesse intellectuelle, n'appartiennent point au Corps, il arrive pourtant fort rarement que la joie intellectuelle ne soit pas suivie de celle qui est une passion; a cause que l'étroite union qui est entre l'Ame & le Corps nous a tellement accourumez à nous servir de nôtre Imagination, que dès que nôtre Entendement s'aperçoit que nous possédons quelque bien, encore que ce bien puisse être si différent de tout ce qui appartient au Corps, qu'il ne soit point du tout imaginable, l'Imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des Esprits, qui excite la joie.

Que si après cela nous voulons sçavoir, lequel de ces trois degrez de la Volupté touche l'Ame le plus agréablement, il n'y a point de doute que celui qui appartient à la Joie intellectuelle ne l'emporte sur les deux autres; 1°. parce que tous les biens du Corps ne nous peuvent jamais si bien appartenir, que ceux que l'Entendement nous fait connoître être de l'apanage de l'Esprit, à cause qu'il n'y a que ceux-là qui ne nous puissent être ôtez; 2°. parce que ce ne sont point nos Sens que nous regardons dans la possession de ces biens, mais nous mêmes, entant que nous nous considérons dans nôtre meilleure partie; & parce que c'est nous qui en sommes les Auteurs; & enfin parce qu'il est impossible que les perceptions des Sens & de l'Imagination, qui sont obscures & confuses, puissent former en nous une aussi forte persuasion de posséder quelque bien, ni par conséquent nous donner autant de joie, que celles de l'Entendement, qui nous font connoître clairement & distinctement la grandeur du bien que nous possédons, & qui nous en assurent en même tems la jouissance. Aussi je ne doute point que ceux qui ont goûté ces trois sortes de Voluptés, ne jugent que la satisfaction interieure que nous ressentons quand nous avons fait quelque bien; ne soit la plus douce de toutes nos joies, & que le remors ou le repentir d'une mauvaise action ne soit la plus aigre de toutes nos douleurs.

Je ne serois pourtant pas d'avis qu'on rejetât pour cela toutes les autres Voluptez, ni  
qu'on

qu'on les recherchat avec trop d'avidité ; mais je croi qu'on peut jouir de toutes, quand elles ne blessent point la conscience, & ne s'oposent point à la raison ; quand elles ne détruisent point la santé ; & qu'elles ne nous détournent point de nos fonctions spirituelles ; La raison en est, que pendant cette vie, l'Homme ne se doit pas considerer comme une substance composée d'Esprit & de Corps, duquel l'Esprit dépend en la plupart de ses fonctions ; Ainsi j'estime que nous pouvons lui accorder tout ce qui peut raisonnablement entretenir sa bonne constitution, comme nous devons lui refuser tout ce qui la peut corrompre.

## C H A P. XXV.

### *De l'Etat de l'Ame après la Mort.*

J'AI tâché jusques ici de faire connoitre la Nature de l'Esprit de l'Homme. Premièrement en lui même, entant qu'il est une chose qui pense, & en suite par raport au Corps, entant qu'il lui est uni ; J'ai aussi tâché d'expliquer en quoi consiste cette union, & quelles sont toutes les diverses pensées de l'Esprit, qui en tirent leur origine : Et bien que j'aye traité toutes ces choses assez succintement, j'estime néanmoins qu'il y a peu de questions qu'on ne puisse résoudre très-facilement par les maximes que j'ai établies, qui sont si évidentes, & suivent si clairement des premières veritez que Mr. Descartes a démon-



montrées, que quand je ne pourrois pas les faire voir toutes dans les Livres qu'il a laissés, il n'y auroit pourtant pas lieu de douter que ce ne fussent des consequences tirées de ses Principes. C'est pourquoi il ne me reste plus rien à faire, qu'à examiner ce que nous pouvons découvrir par la seule lumiere naturelle, sans l'aide de la Foi, Car tout ce que j'ai dit dans ce Traité ne dépend point des choses qu'elle nous a revelées, de l'état de nôtre Amé après cette vie, & de quelle maniere nous devons conduire les perceptions de nôtre Entendement & les déterminations de nôtre Volonté pendant celle-ci, pour être aussi heureux que nous sommes capables de l'être en ce monde.

Je sçai très bon gré à Mr. Descartes, d'en avoir écrit de la sorte à Mad<sup>me</sup>. la Princesse Elisabeth, dans la 9. Let. du 1<sup>er</sup>. Vol.

» Pour ce qui est, dit-il, de l'état de l'Amé  
» après cette vie, j'en ai bien moins de con-  
» noissance que Mr. Digby; car laissant à part  
» ce que la Foi nous en enseigne, je confesse  
» que par la seule raison naturelle nous pou-  
» vons bien faire beaucoup de conjectures à  
» nôtre avantage: & avoir de belles esperances,  
» mais non point aucune assurance. La rai-  
» son de cela est, que la condition de l'Amé après  
» cette vie, dépend de la libre volonté de Dieu,  
» aussi bien que la maniere de son Union avec  
» le Corps pendant celle-ci. Comme donc  
» nous ne sçaurions avoir maintenant aucune  
» experience de la maniere dont elle exercera  
» alors ses fonctions, nous n'en pouvons aussi  
» dé.

déterminer que fort peu de choses, sans beaucoup de temerité.

— Ce qui trompe ici beaucoup de monde, c'est qu'il y en a qui se persuadent que l'Âme après cette vie possèdera toutes les perfections qui ne repugnent point à sa nature; comme seroit l'exacte connoissance de toutes les choses corporelles, la puissance de mouvoir les Corps, & plusieurs autres semblables, dont elle ne sera peut-être point alors avantagée, ou du moins avec toute la perfection & l'étendue qu'ils s'imaginent, & dont nous n'avons aucune certitude.

Afin donc de marcher sûrement dans ces obscuritez, nous devons seulement attribuer à l'Âme dans l'autre vie, toutes les choses qui suivent nécessairement de son essence, quand on la regarde toute seule, comme une chose qui pense, & non pas lui attribuer tout ce dont elle pourroit être capable, si telle étoit la Volonté de son Créateur; Nous n'en pouvons rien déterminer davantage, à moins de presuposer le decret de Dieu, ce qu'il ne nous est pas permis de faire dans un Traité purement Philosophique, où nous devons nous abstenir de parler des choses qui ne nous sont connus que par la revelation Divine.

Suivant cette regle je trouve 1°. que nôtre Âme sera immortelle, c. d. qu'elle ne perira point, & ne sera point détruite par la destruction du Corps, mais qu'elle continuera toujours d'exister, & par consequent de penser; Car l'Âme & le Corps étant deux substances

recille.

réellement distinctes, comme je l'ai prouvé auparavant, il s'ensuit nécessairement que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre; & comme la Nature est de penser, elle pensera toujours.

II°. Nôtre Ame n'étant plus alors unie au Corps, elle n'aura plus de sentiment, de Mémoire, ni d'Imagination; parce que ces manières de penser en sont dépendantes, & ne servoient presque qu'à lui faire connoître l'état de son Corps, & en quoi les autres Corps, parmi lesquels le sien subsistoit, lui pouvoient être utiles ou nuisibles; Mais elle concevra les choses par la seule action de l'Entendement, qui lui fournira des Idées beaucoup plus claires & plus distinctes, que toutes celles qu'elle a eües pendant cette vie par la voye des sens; quoi qu'en les comparant entre elles, il y en ait peut-être de plus obscures & de plus évidentes les unes que les autres. Ainsi dans cet état l'Ame sera sans comparaison plus heureuse qu'elle n'est à présent: Car bien qu'elle n'ait plus de Mémoire corporelle, & que ses premières Idées ne lui reviennent plus fortuitement en sa pensée, comme elles font maintenant, elle pourra en revanche produire de nouveau les mêmes pensées qu'elle a eües en cette vie; Et la facilité qu'elle aura alors à les produire, jointe à la clarté avec laquelle elles les concevra, la fera souvenir qu'elle a déjà eu autrefois ces pensées; & même elle s'en souviendra plus distinctement & plus facilement qu'elle ne fait à présent, à cause que l'action de la

Me-

Memoire Intellectuelle ne pourra pas alors être interrompue, comme l'est celle de sa Memoire Corporelle, par l'action des objets extérieurs.

III°. Nôtre Ame étant alors séparée du Corps, & n'y ayant que l'Union qu'elle a avec lui, qui la rende susceptible de l'action des objets extérieurs, les Corps ne pourront plus agir sur elle; & ainsi nôtre Esprit sera le maître de ses pensées, & ne pensera plus qu'à ce qu'il voudra penser; si ce n'est peut-être que son Créateur, ou les autres Esprits avec lesquels il pourra converser, lui donnent quelque nouvelle pensée. Aucun Corps donc ne l'inquietant plus, & ayant autant d'application qu'il en voudra apporter, il sera bien plus attentif aux choses; & concevant les objets qui lui seront presens plus clairement, il fera un progres sans comparaison plus grand dans les sciences: Car ses Idées, n'ayant rien de Corporel, même dès cette vie, il n'y a pas de doute qu'il s'en pourra servir dans l'autre avec bien plus de facilité & de netteté, parce qu'elles ne seront plus jointes aux images des sens.

IV°. La volonté, c. d. la puissance de se déterminer de soi-même, accompagnera toujours l'Esprit, sans qu'il lui arrive aucun changement, si ce n'est peut-être, qu'étant délivrée de toutes les Emotions auxquelles elle étoit sujette à l'occasion du Corps, elle agira avec plus de liberté, & aura moins d'irrésolution; Elle ne sera pas toutefois exempte de se tromper, parce que l'Entendement ne con-

noitra

noitra pas tout ; Mais comme elle sera alors délivrée des passions, & des préjugés des sens, & de plus qu'elle sera maîtresse de son attention, elle pourra plus facilement obtenir d'elle, de ne consentir qu'à ce qu'il y aura de clair dans sa connoissance, & ainsi s'empêcher de tomber dans l'erreur; néanmoins quoi qu'elle soit libre de passion, elle ne laissera pas d'être émue par le bien & le mal que l'Entendement lui représentera comme lui appartenant; Il est vrai que ses Emotions ne pourront pas être nommées des passions, parce qu'elles ne contiendront rien que l'Esprit ne conçoive fort clairement ; aussi l'Ame en cet état ne sera capable que d'une Joye ou d'une douleur Intellectuelle, & non pas d'une Corporelle ; si ce n'est que Dieu voulut unir l'Ame de l'Homme à quelque autre Corps, & joindre tellement ses pensées aux mouvemens de ce Corps, qu'à proportion du plus ou du moins de violence de l'un, il resultat un sentiment de douleur plus ou moins grande dans l'autre. De sorte qu'il seroit ce me semble assez facile de concevoir, comment le feu peut bruler & tourmenter les Ames de ceux qui sont morts dans un état de péché ; mais ce seroit passer les bornes que je me suis prescrites.

V°. Je dis qu'il y a lieu de douter si l'Esprit séparé retiendra le pouvoir qu'il a de mouvoir quelque Corps, parce que ce pouvoir n'est pas une suite nécessaire de l'essence de l'Esprit fini, & que sa volonté n'a en cela de pouvoir, qu'autant qu'il a plû à son Créateur

de lui en accorder, c. d. qu'autant qu'il a résolu d'employer sa vertu motrice selon la détermination de sa volonté. Mais enfin comme il y va de la gloire de Dieu que ses Ouvrages soient connus, & qu'il n'y a point de Créature plus capable de les connoître que les Esprits separez; puisque nous experimentons que l'Esprit de l'Homme, dans l'état de son union avec le Corps, a le pouvoir de remuer quelques-unes de ses parties, nous pouvons nous flater de cette esperance, que la Bonté du Createur lui laissera la liberté de joindre ses pensées à tel Corps que bon lui semblera, & de la maniere qu'il lui plaira, pour le mouvoir & pour le connoître. Et si cela étoit, il seroit sans doute dans le plus heureux état où il puisse être sans le secours d'une grace surnaturelle. Car outre que nous avons déjà vû les avantages qui lui viendront de cette separation, en considerant les obstacles dont il sera délivré & la facilité avec laquelle il pourra exercer toutes ses fonctions spirituelles, il en tirera encore bien d'autres, si Dieu lui accorde le pouvoir de se joindre ainsi au Corps; Car 1°. quel que soit le Corps auquel il se joindra, il le pourra porter très-vite & très-loin, en déterminant le cours du premier & du second élément qui seront autour du Corps auquel il se sera joint; de même qu'il détermine à present le cours des esprits animaux, en les envoyant dans les muscles par la volonté qu'il a de mouvoir quelque membre; Ce qui lui fera connoître très-clairement la Nature particuliere de ce Corps,

& celle de tous les autres qui l'entourent, & ainsi successivement de tout l'Univers, en connoissant par ce moyen la maniere dont tous les autres Corps agiront sur lui, ou résisteront à son mouvement. Il est vrai qu'il n'aura pas le sentiment des couleurs, des odeurs & des autres qualitez sensibles; Mais néanmoins il les connoitra mieux que nous ne faisons à present; parce qu'il concevra très manifestement quelles sont les figures & les mouvemens capables d'exciter les images auxquelles ces pensées confuses que nous apelons sentimens sont attachées, & qui en sont les veritables causes; Et il les connoitra, parce que, comme je viens de dire, les Corps qui environnent celui auquel il se fera uni, agiront dessus lui, ou résisteront à son action, selon la disposition & la nature des uns & des autres. Il n'y aura plus même de qualitez occultes pour cet Esprit: Car il pourra divider les Corps les plus grossiers, & separer tellement leurs parties, qu'il vienne à connoître l'arrangement & la disposition qu'elles ont entr'elles. Il pourra encore connoître par l'experience aidée de la raison, quelles sont les perceptions & les pensées des autres Esprits qui ne sont pas separez; parce que, comme nous agissons bien plus souvent conformement aux choses auxquelles nôtre Corps est disposé, que nous ne faisons autrement, & sachant à quoi les objets qui agissent sur les Corps des Hommes disposent leur Corps, il pourra apprendre avec le tems quelles pensées de l'Ame sont jointes aux images qui

se tracent sur la glande, & conjecturer, quand il verra qu'elles s'y formeront, quelles sont nos pensées, nos desseins, & nos intentions, sans que les mouvemens de nôtre Corps lui en donnent aucun témoignage.

Si l'Esprit séparé avoit le pouvoir que je dis, il pourroit encore produire une infinité d'effets surprenans, en arrangeant diversement les Corps les uns avec les autres, & en leur donnant le mouvement & la figure qui seroit convenable à ses desseins; Il pourroit aussi se jouer de nos sens, & nous inciter à faire telle chose qu'il lui plairoit, en agissant sur nos Sens, sur nos Esprits, ou sur la glande, de la maniere que feroient les objets mêmes, & comme elle le doit être pour avoir les pensées qu'il voudroit que nous eussions. Il pourroit encore nous parler, soit en agissant l'air de la maniere qu'il le doit être pour nous faire ouïr les paroles qui exprimeroient ses pensées, soit en imprimant sur la glande l'image de la chose qu'il voudroit nous faire entendre.

Deux Esprits séparés qui auroient le pouvoir de se joindre ainsi à tel Corps qu'ils voudroient, pourroient aussi se parler, soit en attachant leurs pensées à certains signes extérieurs dont ils seroient convenus, soit par la seule volonté de se communiquer leurs pensées; Non que cette volonté suffise toute seule; Car je ne vois point de liaison nécessaire entre la volonté que l'un peut avoir de faire connoître sa pensée à l'autre, & l'acte par lequel il la doit connoître; Mais parce qu'il



qu'il est ce me semble de la bonté & de la Sagesse du Createur, afin que deux Esprits puissent parler l'un à l'autre, d'avoir voulu qu'au même tems que l'un a dessein de faire connoître sa pensée à l'autre. aussi-tôt la pensée de celui-ci prenne la forme de la pensée de l'autre, & lui represente ce qu'il veut qu'il connoisse. Mais comme j'ai déjà dit, tous ces avantages sont fort incertains, & la lumiere Naturelle ne nous en découvre rien avec assurance; Et bien loin de pretendre que nous puissions sçavoir quelle sera la grandeur & l'étenduë du pouvoir que nous aurons de mouvoir les Corps, nous ne sçavons pas même si nous en aurons aucun sur eux, ni de quelle maniere les Esprits separez pourront converser ensemble, parce que toutes ces choses n'appartiennent point à l'essence de l'Esprit; & que sa volonté n'a de pouvoir au dehors, qu'autant qu'il a plu à Dieu de lui en donner, c. d. qu'autant qu'il a resolu de joindre sa volonté à la sienne: Car en Dieu, vouloir & faire ne sont qu'une même chose. Neanmoins quand même un Esprit separe se- roit privé de tous les avantages qui suivent du pouvoir de se joindre au Corps selon sa volonté, il ne laisseroit pas d'être, sans comparaison, plus heureux qu'il n'est à present; sa pensée n'étant plus alors detournée par les impressions des Sens & les troubles de l'Imagination, ni sa volonté inquietée & emportée par les fougues des passions.

## C H A P. XXVI.

*Quel est le Souverain bien de l'Homme,  
pendant cette vie.*

**C'**Est avec beaucoup de raison que Seneque a dit que tous les Hommes souhaitent d'être heureux; mais qu'ils étoient presque tous aveugles, quand il s'agissoit de voir en quoi consistoit la Beatitude, & quels moiens il falloit choisir pour y parvenir. En effet, quoique tous les Hommes, & principalement les Philosophes Anciens, ne soient pas tous d'accord touchant la nature du Souverain bien, ils conviennent pourtant tous en cela qu'ils n'ont jamais rien fait, ni dit, ni pensé, que ce n'ait été pour parvenir à ce Souverain bien, dont la possession seule les peut rendre heureux. Je ne croi pas même que les plus des-intéressés de nos Anachoretés fassent difficulté d'avouer, que s'ils ne sentoient pas une extreme satisfaction à suivre la vertu, ou s'ils n'attendoient aucun bonheur, & n'esperoient aucune recompense après la mort, ils ne se résoudroient pas si facilement à se priver, comme ils font, de plusieurs plaisirs innocens, dont ils pourroient jouir en cette vie. C'est pourquoi nous devons aussi, comme semble, employer la connoissance que nous avons de la nature de nôtre Esprit, à rechercher quel est son Souverain bien, & voir de quelle maniere nous devons user de ses  
fonc.

fonctions, pour vivre les plus heureux que l'on puisse être.

Quoi qu'il y ait peu de différence entre le Souverain bien, la beatitude, & la dernière fin de nos actions, ce n'est pourtant pas la même chose; Car la beatitude suppose le Souverain bien, n'étant autre chose que le contentement & la satisfaction d'Esprit qui résulte de sa possession; & que la dernière fin de nos actions les comprend tous deux; le Souverain bien étant comme le but auquel nous les devons diriger, & la satisfaction d'Esprit étant comme l'attrait & le prix qui fait que nous le recherchons; C'est pourquoi il n'y a que les Substances qui pensent qui puissent être heureuses; parce qu'il n'y a qu'elles seules, qui soient capables de connoître qu'elles possèdent quelque bien, & qui puissent se satisfaire dans sa possession. Mais comme on ne possède pas proprement ce qu'on ne tient que par emprunt, & qu'on peut perdre à tout moment; entre les Natures intelligentes, il n'y a que celle qui subsiste par elle-même, indépendamment de toute autre chose, qui soit véritablement Heureuse; Aussi n'y a-t-il qu'elle seule qui possède le Souverain bien dans toute son étendue, & qui le possède nécessairement sans le pouvoir jamais perdre, étant elle-même le Souverain bien. Nous ne devons pas néanmoins conclure que les autres Natures Intelligentes, qui sont dépendantes de cette première & Souveraine Intelligence, soient incapables d'être heureuses. Car outre la beatitude à laquelle la Foi

& la grace surnaturelle nous peuvent faire parvenir, toute personne raisonnable ne sçau-  
roit nier, que les seules forces de la nature  
ne nous puissent faire acquérir quelques biens,  
& nous délivrer de plusieurs maux, & ainsi  
nous mettre en possession d'une espece de bea-  
titude Naturelle.

Pour sçavoir quelle est cette Beatitude,  
nous considererons 1°. que la Beatitude parti-  
culiere de chaque nature Intelligente consiste  
dans la satisfaction interieure de son Esprit,  
causée par la connoissance qu'elle a de posse-  
der le plus grand de tous les biens dont elle  
est naturellement capable. Je dis le plus  
grand de tous les biens, & non pas la posses-  
sion de tous les biens, tant parce qu'il est  
impossible qu'un Homme puisse posséder tout à  
la fois toutes les perfections de l'Esprit, tous les  
avantages du Corps, & toutes les faveurs de la  
Fortune, toutes lesquelles choses peuvent croi-  
re sans cesse; que parce que cette espece de  
beatitude n'est presque point à nôtre usage.

Or le plus grand & le Souverain de tous les  
biens peut être considéré en lui-même, sans le  
raporter à autrui, & alors il est évident que c'est  
Dieu qui est le Souverain bien; ou il peut être  
considéré par rapport à chacun de nous, & alors  
je ne vois pas qu'il y en puisse avoir d'autre que  
le bon usage de nôtre liberté. Car entre tous les  
biens, il n'y a que ceux que nous pouvons posse-  
der par nous mêmes, sans le secours d'aucune  
autre Créature, qui nous puissent donner une  
veritable satisfaction interieure, & nous ren-  
dre pleinement satisfaits. C'est pourquoi les  
biens

biens de la Fortune, qui ne dépendent point absolument de nous; la santé du Corps & la connoissance de l'Esprit, qui sont très-souvent hors de la puissance de l'Homme, ne peuvent pas passer pour le plus grand de tous les biens dont il est capable. Il ne reste plus que nôtre volonté qui soit absolument à nous, le bon usage de laquelle dependant de nous entierement, doit être le plus grand bien que nous puissions posséder, & le seul qui puisse nous donner une véritable satisfaction, & faire nôtre Beatitude naturelle.

Il est aisé par ce moyen, comme dit Mr. Descartes, d'accorder Zenon avec Epicure touchant le Souverain bien de cette vie; parce que c'est en effet dans le bon usage de la liberté que consistent toutes les vertus, dans lesquelles Zenon établissoit la Beatitude; Et c'est de lui aussi que resulte le plus grand & le plus solide plaisir dans lequel Epicure faisoit consister le Souverain bien.

Comme la Liberté est la plus noble faculté de l'Ame, c'est aussi elle principalement qui fait que nous portons l'Image de Dieu, & que nous lui sommes semblables. Mais il est à remarquer que comme c'est par son bon usage que nous pouvons acquérir la vertu, & nous rendre Heureux; de même aussi, c'est par l'abus que nous devenons coupables, & que nous nous rendons malheureux.

Il est vrai que les plaisirs des sens paroissent plus grands que ceux de l'Esprit presque à tout le monde; Mais c'est une erreur dont nous nous délivrerons aisément, si nous

nous accoutumons à examiner la juste valeur de tous les biens dont l'aquisition peut dépendre de nôtre conduite, afin de sçavoir exactement combien chaque chose peut contribuer à nôtre contentement; l'ar où nous verrons que les plaisirs des sens se presentant confusément à nôtre Imagination, paroissent pour l'ordinaire beaucoup plus grands qu'ils ne sont en effet, principalement ayant qu'on les possède, & qu'on en jouisse; puis, quand on a bien pris de la peine à les acquérir, la jouissance nous en faisant connoître les défauts, nous apprend que nous ne les devons pas beaucoup estimer, ni nous laisser surprendre à l'apparence & à l'éclat qui les environne. En effet n'avons nous pas plus de sujet de nous réjouir, lors que nôtre Ame a été assez forte pour résister à l'impetuositè de la colere, aux flateries de l'Amour; que lors que nous avons été si laches que d'assouvir nôtre vengeance, & de contenter nôtre passion?

Pour les biens de la Fortune, ils ne sont pas capables de nous donner de veritables plaisirs, si ce n'est peut-être que nous les considérons comme des recompenses de nôtre vertu. Mais quand même ils en seroient la recompense, ils ne seroient pas suffisans encore pour nous rendre heureux, puisque nous n'en serions pas absolument les Maitres, & qu'on pourroit nous les enlever. Or la plenitude de nôtre satisfaction, ou nôtre beatitude, ne dépend pas seulement de la grandeur du bien que nous possédons par nous mêmes, mais aussi de la certitude de cette possession; C'est

pourquoi tous les biens du Corps & de la Fortune ne sont pas à comparer avec le bon usage de nôtre Liberté, n'y ayant aucun bien qui soit si grand à nôtre égard que son bon usage, ni de la possession duquel nous puissions être si assurez.

L'on me dira, sans doute, que ce n'est pas assez de dire que nôtre plus grand bien dans cette vie consiste dans le bon usage de nôtre Liberté, si je n'ajoute aussi en quoi consiste ce bon usage. Mais je ne voi pas qu'il soit possible d'en user mieux, que si l'on a toujours une ferme & constante resolution de faire exactement tout ce que l'on jugera de plus conforme à la justice & d'employer toutes les forces de son Esprit à le bien-connoître. Car toutes les facultez de nôtre Esprit se reduisant à deux, l'une à apercevoir ce qui est vrai & bon, & le distinguer de ce qui est faux & mauvais; & l'autre à nous déterminer, c. d. à donner nôtre aveu & consentement à ce que nous connoissons être vrai ou bon; Je pense qu'on doit être satisfait de la première, lors qu'on a apporté tout le soin dont on est capable pour connoître ce qui est le meilleur; & qu'on doit être content de la seconde, quand nôtre choix a suivi ponctuellement nôtre connoissance, puisque nous n'avons point d'autre guide en cette vie. Or bien que nous puissions nous tromper en beaucoup de choses, & que ce que nous avons suivi puisse être mauvais, nous sommes assurez néanmoins d'avoir fait nôtre de-

voir, & nous devons être alors entièrement satisfaits.

Ce Bonheur naturel a deux ennemis principaux, le premier est l'ignorance lorsque nous négligeons d'apprendre les choses que nous devons & pouvons sçavoir en qualité d'Hommes, suivant le genre de vie dans lequel nous nous trouvons, ou que nous avons embrassé. Cette ignorance est non seulement criminelle, mais elle est même la mere de tous les vices; Car comme la vertu considérée en general, n'est autre chose que cette ferme resolution & la vigueur par laquelle on se porte à faire les choses qu'on juge être bonnes, lors qu'on sçait les avoir auant examinées qu'on en est moralement capable; & bien que ce que l'on fait puisse être matériellement mauvais, l'on sçait néanmoins qu'on fait son devoir & qu'on produit un acte de vertu, quand on a employé toute la diligence possible pour le bien connoître; parce que nôtre Esprit étant fini l'on n'est pas obligé de tout sçavoir; De même nous tombons dans le vice, aussitôt que cette fermeté dégenere en opiniâreté, ou en mollesse, par le peu de soin que nous avons pris de nous instruire. Et ceux qui agissent sans sçavoir si ce qu'ils font est bon ou mauvais, & qui negligent de s'en enquerir, ne doivent pas passer pour Hommes vertueux, quand même ils produiroient des actes qui seroient matériellement de vertu. Néanmoins toute sorte d'ignorance n'est pas vicieuse; Elle ne merite ce nom, que lorsque nous négligeons d'apprendre les veritez necessaires



pour la conduite de nos actions, dans le genre de vie que nous professons.

L'autre ennemi de nôtre bonheur, c'est le Corps auquel l'Esprit est attaché; soit parce que les maladies lui peuvent ôter l'usage de la raison, & qu'il ne peut pas s'empêcher de compatir à ses foiblesses, à cause qu'il ne fait qu'un tout avec lui, soit parce que nous sentons que nos passions nous portent souvent à faire des choses auxquelles nôtre raison s'oppose; Si nous voulons donc être heureux, la liaison qui est entre l'Esprit & le Corps nous oblige de donner quelques uns de nos soins à la conservation de nôtre santé; & à garentir nôtre Corps de maladie; de peur que par ses infirmités il ne trouble nôtre félicité, en nous ôtant l'usage de la raison.

Mais nous devons encore prendre plus de peine à surmonter nôtre ignorance & vaincre nos passions, qu'à éviter les maladies; Car les maladies, au lieu de s'oposer à nôtre bonheur, servent souvent de matiere à nôtre vertu, en les suportant avec patience; & nous donnent ainsi lieu d'augmenter plutôt que de diminuer la satisfaction de nôtre Esprit; au lieu que les passions, quand elles sont immodérées, & l'ignorance qui est vicieuse, la détruisent entierement. Nous ne sçaurions donc mieux finir ce Traité, qu'en tâchant de découvrir la principale source de nos erreurs, afin de les éviter, & d'instruire nôtre Ignorance, & qu'en prescrivant des regles & des maximes pour vaincre & pour moderer nos passions; car par ce moyen sçachant de quelle

manie

maniere nous devons conduire nôtre Entendement & nôtre volonté, il ne dépendra plus, pour ainsi dire, que de nous, que nous ne possédions le plus grand bien dont nous soions capables de jouir en cette vie, par les seules forces de nôtre Nature, pendant que les maladies ne nous otent point l'usage de la raison.

## C H A P. XXVII.

*De la principale source de nos Erreurs,  
& des moyens de les éviter.*

JE pense qu'il est hors de doute que nous ne nous trompons jamais que quand nous jugeons des choses que nous ne connoissons pas bien ; & ainsi que la principale source de nos Erreurs ne vient que de ce que nous étendons témérairement la puissance que nous avons de juger, au delà des bornes de nôtre connoissance ; Car si nous la renfermions précisément dans ses limites, nous ne courrions jamais risque de nous tromper. C'est pourquoi je m'étonne que Mr. Gassendi, qui n'a pas ignoré que nous prenons la volonté, pour cette puissance que nous avons de nous déterminer, de quelque maniere que nous le fassions, soit en jugeant, ou autrement ; & que nous prenons l'Entendement pour la faculté de connoître & d'apercevoir simplement un objet, sans aucune affirmation ou negation, ait pû nier que la volonté s'étende au

delà de l'Entendement ; puisque nous expérimentons tous les jours que nous étendons cette faculté au delà des bornes de l'autre, toutes les fois que nous jugeons de ce que nous ne connoissons pas.

Il est vrai néanmoins que pour bien juger, c. d. pour ne point se tromper en jugeant, il y a diverses regles à garder, selon les diverses rencontres, & la diversité des choses dont nous avons à porter nôtre jugement ; Car ou nous considérons les choses en elles mêmes pour en connoître simplement la verité, ou nous les considérons par rapport à la pratique & aux actions de nôtre vie ; Si nous les considérons de la première façon, on doit absolument éviter d'en juger quand on ne les connoit pas bien, c. d. quand l'objet que nous examinons est encore accompagné de quelque obscurité & de quelque confusion ; Si nous les considérons en la seconde, il n'est pas nécessaire d'y apporter une aussi grande precaution ; car l'occasion d'agir passeroit souvent, avant que nous nous fussions entièrement délivrés de tous nos doutes ; outre que bien souvent il n'est pas en nôtre pouvoir d'en avoir une entière connoissance ; Si donc l'affaire ne souffre point de delai, il suffit d'examiner la chose, autant qu'on en est alors capable ; & l'on doit se déterminer à suivre ce qui paroît le plus clair & le meilleur à l'Entendement ; & ensuite nous devons agir avec la même fermeté & resolution, que si la chose étoit très-assurée, & que nous la connoissions par une évidente demonstration.

Mais

Mais afin d'éclaircir davantage cette matiere, considerons 1°. comment nous devons conduire nôtre raison, lors que nous cherchons la verité seulement pour elle même ; & nous verrons ensuite quelle regle nous devons suivre, quand nous la voulons mettre en pratique.

Il me semble qu'un Homme qui veut sçavoir les choses autrement que par ouï-dire, & à qui l'experience ne permet pas de douter que ses sens & les prejugez de son enfance ne lui ayent donné occasion de se tromper très souvent, doit observer les regles suivantes pour ne plus tomber dans l'Erreur.

La 1<sup>re</sup>. est d'examiner une fois dans sa vie tous ses divers sentimens, & principalement ceux qui n'ont point de meilleur fondement que les pensées confuses des sens; alors rejettant tous ceux où l'on trouve la moindre apparence de doute, l'on découvrira que la premiere conclusion certaine, qui se presente à celui qui cherche la verité par ordre, est celle-ci, *Je pense, donc je suis.* Car bien qu'il soit aussi veritable, que si je marche, je suis; neanmoins je ne suis pas si assuré que je marche, lors que je croi marcher, que je suis assuré que je pense, lors que je croi penser; ainsi cette seconde conclusion n'est pas si certaine que la premiere, *je pense, donc je suis.* Et même celle-ci, *tout ce que je conçois est ou n'est pas,* ne lui est pas comparable, ni anterieure; tant parce qu'elle est inutile, & qu'elle ne nous apprend l'existence d'aucune chose, que parce que je ne suis pas si tôt assu-

ré de mon existence, que je le suis de ma pensée, puisque je ne la connois que par elle.

Après cela, pour étendre de plus en plus sa connoissance, l'on pourra remarquer qu'il n'y a point d'autre raison qui nous rende certains de la verité de cette proposition, *je pense, donc je suis*, que parce qu'elle paroît clairement & distinctement à nôtre Esprit. D'où l'on tirera cette consequence, que l'on doit pareillement se tenir assure de tout ce qu'on aperçoit clairement & distinctement.

Ainsi la 2<sup>me</sup>. regle que l'on doit suivre; c'est de s'abstenir de juger, toutes les fois qu'on n'a pas des perceptions claires & distinctes; & de n'affirmer ou ne nier jamais aucune chose, qui ne reponde exactement à nôtre connoissance, & à l'évidence de nôtre perception.

Mais parce que beaucoup de gens se trompent, en pensant connoitre ce qu'ils ne connoissent point, afin qu'on puisse remarquer si l'on aperçoit quelque chose évidemment, ou si l'on se le persuade témérairement, il faut prendre garde soigneusement à cette troisieme regle, qui est d'être attentif à la question que l'on examine, & voir si ce que l'on croit apercevoir évidemment, est une suite necessaire de ces premieres & infaillibles veritez, que l'on a trouvées par le nouvel examen que l'on a fait de toutes les anciennes opinions; Par ex. si c'est une suite de cette verité; Que celui qui cherche la verité de cette sorte doit être une substance qui pense; ou de cet autre; Que la pensée n'enferme dans sa notion aucune étendue; ou de celle-ci, Que

toutes nos perceptions claires & distinctes sont véritables; Ou si ce sont des conséquences des Idées primitives que nous avons en nous; & s'il se trouve que cela soit, alors on se peut assurer qu'on aperçoit véritablement ce que l'on croit bien connoître. Mais au contraire lorsque la proposition qu'on examine s'opose à ces premières notions, on la doit rejeter comme un vain phantôme qui n'a que l'apparence de la vérité.

Au reste, comme nous n'avons que très-peu de ces idées primitives, il est très-aisé de s'en souvenir; car pour connoître toutes les propriétés de l'Esprit, nous n'avons que la notion de la pensée; Et pour toutes celles du Corps, nous n'en avons point d'autre que celle de l'étendue, & ensuite celles de la figure & du mouvement; Et pour la nature Divine, tout ce que nous en connoissons, sans l'aide de la Revelation, est fondé sur cette grande & sublime notion, d'un Etre très-parfait, & par conséquent très-simple, Necessaire, Infini, Tout-puissant, qui connoit toutes choses, & qui est la première & la principale cause de tous les autres êtres.

Mais bien qu'il puisse arriver que ces Idées ne nous découvrent pas tous les Attributs ou toutes les Propriétés que Dieu possède, ni toutes celles qu'il a mises dans le Corps, ou dans l'Esprit; néanmoins, puisque nous concevons clairement qu'un même sujet simple ne sauroit contenir en même temps des propriétés opposées, nous devons être certains qu'il n'en sauroit posséder aucune, qui s'opose à celles que

que leurs Idées claires & distinctes nous découvrent, ni qui puisse être contraire à ces premières vérités qu'on peut déduire de notre principe inébranlable, *Je pense, donc je suis.*

Et quand même il arriveroit que Dieu nous auroit revelé quelque chose que nous n'en pourrions peut-être pas déduire, & que nous ne verrions pas comment pouvoit accorder avec ces premières vérités; nous devrions, à la vérité, croire très-fermement ce qui nous auroit été revelé; car Dieu étant très-veritable, ou plutôt la vérité même, tout ce qu'il lui plaît de nous reveler est incomparablement plus certain que tout le reste; Mais nous ne devrions pas pour cela nier les vérités que nous aurions découvertes par les lumières évidentes de notre raison; parce que la puissance de Dieu étant Infinie, & la puissance que nous avons de connoître étant très-limitée, nous ne devrions pas trouver étrange s'il avoit fait quelque chose que nous ne puissions comprendre, & qui surpassât la capacité de notre Esprit; outre que Dieu n'étant point trompeur, comme il ne peut rien nous reveler qui ne soit vrai, il ne peut aussi nous avoir donné une lumière naturelle qui tende à la fausseté, lorsque nous nous en servons comme il faut, & que nos Jugemens répondent précisément à l'évidence de nos connoissances; c'est pourquoi j'estime que dans cette rencontre il faudroit demeurer d'accord de ces deux sortes de vérités, sans examiner trop curieusement comment elles pourroient s'accorder.

corder ensemble ; parce que ce seroit lui qui auroit revelé l'une & l'autre, quoi que par des voyes differentes.

C'est donc par le rapport , & par la convenance que les secondes verités ont avec les premieres , que nous sommes certains que nous apercevons quelque chose clairement ; Mais nous le ferons encore davantage, si nous nous servons de cette 4<sup>me</sup>. regle , qui est de diviser la difficulté que nous examinons , en autant de parties qu'elle le peut être commodement , & qu'il est necessaire pour la mieux resoudre.

La 5<sup>me</sup>. est , d'arranger les parties de cette division , de telle maniere que l'on commence par les plus simples & les plus aisées à connoitre ; gardant en cela l'ordre de la Nature , s'il y en a , & y en mettant même un à discretion , s'il n'y en a point.

Enfin , la derniere est , d'examiner toutes ces parties les unes après les autres , avec tant d'exactitude & d'attention , qu'on soit assure de s'en omettre aucunes ; prenant garde sur tout , si elles ne s'oposent point à ces premieres veritez que nous avons découvertes , & à ces Notions primitives qui sont en nous.

Je sçai bien que ces regles meriteroient d'être expliquées plus amplement & plus exactement ; Mais outre que les bornes que je me suis prescrites dans ce Traité ne me le permettent pas ; on les trouvera mieux déduites , qu'elle ne le pourroient jamais être

ici



ici, dans cette admirable Logique, ou Art de penser, qu'un très-Sçavant Homme de ce Siècle a mise au jour depuis quelques années.

Il n'est pas nécessaire d'apporter toujours un examen si rigoureux, c. d. de rechercher une vérité qui soit exempte de toute incertitude, lors qu'il est question des choses qui regardent la conduite de nôtre vie; Car comme je l'ai dit, nous sommes souvent obligez d'agir, avant que nous ayons pû nous délivrer de tous nos doutes; Il y a pourtant en cela certaines regles à garder, sans quoi nous ne pourrions avec justice nous exempter d'être blamables.

La 1<sup>re</sup>. regle qu'il me semble qu'on doive observer en cela, est, que nos actions pour être justes doivent toujours repondre à nos jugemens, comme nos jugemens ne peuvent être raisonnables, s'ils ne suivent exactement nos connoissances. Mais nous ne devons pas former ces jugemens, ni dans le tems que nous sommes agitez de passions, ni sur les connoissances obscures & confuses des Sens, qui les pourroient souvent rendre chancelans; mais sur ce que la lumiere de nôtre raison nous dicte, lors que nous sommes libres de passion, & que la nécessité d'agir ne nous force point à nous précipiter; Et nous devons être fermes & resolus dans les jugemens que nous avons ainsi formez, sans que les impressions & les sollicitations des Sens nous en puissent faire démordre.

La 2<sup>me</sup>. regle est de ne point agir lors que nous sommes dans le doute & dans l'irrésolution,

lution, si c'est une chose qui souffre du délai; & qui se puisse remettre; Car si nous agissons dans cet état, quelque parti que nous prenions, nous nous exposons aux remors & aux repentirs. Mais si c'est une affaire qui ne souffre point de retardement, après avoir considéré, autant que l'on peut, ce qui est le meilleur, quoi que nous n'en soyons pas entièrement assurez, nous ne devons pas laisser après cela de nous déterminer à ce que nous voyons de mieux, & d'être aussi résolu dans nos actions, que si nous n'étions point irresolu dans nos jugemens. Et quoi qu'il puisse arriver que le parti que nous aurons suivi soit mauvais, néanmoins nous serons assurez d'avoir fait nôtre devoir; Ce qui sera capable de nous délivrer de tous les repentirs & de tous les remors qui ont coutume d'agiter les consciences de ces Esprits foibles & chancelans, qui se laissent aller inconsamment à pratiquer aujourd'huy comme bonnes, les choses qu'ils jugeront demain être mauvaises. Or afin que nous soyons préparez contre cette irresolution, & disposez à bien juger en toutes sortes d'occasions, & à nous résoudre promptement il faut prendre garde à trois ou quatre Verités que Mr. Descartes a si bien établies dans la 7. Let. du 1. Vol. écrivant à Madame la Princesse Elizabeth, que je ne pense pas pouvoir rien faire de mieux pour mon sujet que de les rapporter ici.

„La 1<sup>re</sup>. & la principale est, Qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les Perfections sont Infinites, dont le Pou-

„VOIR

voir est Immense, & dont les Decrets sont  
Infaillibles; Car cela nous apprend à rece-  
voir en bonne part tout ce qui nous arrive,  
comme nous étant expressément envoyé de  
Dieu.

La 2. chose qu'il faut sçavoir est, que  
la Nature de nôtre Ame, entant qu'elle peut  
subsister sans le Corps, est beaucoup plus  
noble que lui, & capable de jouir d'une in-  
finité de contentemens, qui ne se trouvent  
en cette vie. Car cela nous empêche de crain-  
dre la Mort, & détache tellement nôtre af-  
fection des choses du monde, que nous ne  
regardons qu'avec mépris tout ce qui est au  
pouvoir de la Fortune. Mais quoi qu'il ne  
faille pas apprehender la Mort, il ne faut pas  
pour cela haïr la Vie, puisque nous sçavons  
maintenant qu'il ne dépend que de nous de  
la rendre très-hûreuse.

La 3<sup>me</sup>. chose qu'il faut sçavoir, est de  
juger dignement des oeuvres de Dieu, &  
d'avoir cette grande Idée de l'étendue de  
l'Univers, que j'ai tâché de faire concevoir  
au 3<sup>me</sup>. Liv. de mes Principes. Car si l'on  
s' imagine qu'au delà des Cieux il n'y a que  
des espaces imaginaires, & que tous les  
Cieux ne sont faits que pour le service de  
la Terre, ni la Terre que pour l'Homme;  
cela fait qu'on est enclin à penser, que cet-  
te Terre est nôtre principale demeure, & cet-  
te vie nôtre meilleur; & qu'au lieu de con-  
noître les perfections qui sont véritablement  
en nous, on attribue aux autres Creatures  
des imperfections qu'elles n'ont pas, pour  
s'éle.

22 s'élever au dessus d'elles , & entrant dans  
 22 une presumption impertinente, on veut être  
 22 du conseil de Dieu, & prendre avec lui la  
 22 charge de conduire le Monde ; Ce qui cau-  
 22 se une infinité de vaines inquietudes & mê-  
 22 me de chagrins.

22 La 4<sup>me</sup>. est de prendre garde , que bien  
 22 que chacun de nous soit une personne sepa-  
 22 rée des autres, dont les interets par conse-  
 22 quent sont en quelque façon distincts de  
 22 ceux du reste du Monde ; on doit toutefois  
 22 penser qu'on ne scauroit subsister seul , &  
 22 qu'on est en effet l'une des parties de l'Uni-  
 22 vers , & plus particulièrement encore l'une  
 22 des parties de cette Terre, de cet Etat , de  
 22 cette famille , à laquelle on est joint par sa  
 22 demeure, par son serment, par sa naissance ;  
 22 Et qu'il faut toujours preferer les interets du  
 22 tout dont on est partie, à ceux de sa per-  
 22 sonne en particulier ; avec mesure cepen-  
 22 dant & discretion ; Car on auroit tort de s'ex-  
 22 poser à un grand mal, pour procurer seule-  
 22 ment un petit bien à ses parens ou à son  
 22 pais ; Et si un homme vaut plus lui seul  
 22 que tout le reste de sa Ville, il n'auroit pas  
 22 raison de se vouloir perdre pour la sauver.

La 3<sup>me</sup>. regle est, d'être bien persuadé que  
 toutes les actions de l'Esprit par lesquelles  
 nous pouvons acquerir quelque perfection sont  
 vertueuses ; Et que tout nôtre contentement  
 ne consiste qu'au temoignage interieur que  
 nous avons d'avoir quelque perfection.

La 4<sup>me</sup>. est, de juger de la grandeur de la  
 satisfaction que nous devons attendre & nous  
 pro-

promettre de chacune de nos actions, non pas parce que nos sens ou nos passions nous font croire ; mais parce que nôtre raison nous fera connoître qu'il nous en revient de perfection.

La 5<sup>e.</sup>, de considérer que le Corps changeant toujours, & l'esprit étant toujours le même, & seul capable d'être Heureux, nous devons preferer la satisfaction qui nous vient des biens qui regardent l'Esprit, à celle que nous recevons par les biens du Corps ; parce que les premiers nous touchent de plus près, & que leur possession ne dépend que de nous.

La 6<sup>e.</sup>, d'examiner la juste valeur des perfections tant du Corps que de l'Esprit, dont l'acquisition peut dépendre en quelque maniere de nôtre conduite, afin d'employer tous nos soins pour acquérir celles qui sont les plus désirables, si nous ne pouvons les avoir toutes : Car si la Fortune s'oppose à nos desseins, & les empêche de réussir, nous aurons au moins la satisfaction de n'avoir rien perdu par nôtre faute ; & nous ne laisserons pas de jouir cependant de tout le bonheur Naturel dont l'acquisition aura été en nôtre pouvoir.

Mais afin de ne ressentir point d'amertume, si la Fortune se moque quelquefois de nos desseins, accoutûmons nous à considérer (& c'est ici la 7<sup>e.</sup> regle) que les biens qui ne dépendent pas entierement de nous, sont autant éloignez de nôtre pouvoir les uns que les autres ; & qu'ainsi nous ne les devons point

point desirer avec inquietude & empressement : Car il n'y a que ces sortes de desirs qui détruisent le bonheur ; tous les autres, que nous n'étendons point au delà de nos forces, ne servant que de matiere à ce bonheur.

La 8<sup>me</sup>. est, de suivre les Loix & les Coutumes des hommes, parmi lesquels on a à vivre, pourvû qu'elles ne s'oposent point à la raison, ni aux veritez que Dieu a revelées ; C'est pourquoi il les faut examiner avec soin, pour sçavoir jusques où elles doivent être suivies. Et quoi qu'on ne puisse avoir des démonstrations certaines de toutes choses, il faut néanmoins, comme nous avons dit, prendre parti, & embrasser les opinions les plus communes & les plus moderées, touchant les choses qui sont en usage ; Car on ne sçauroit rien faire de pis, que de demeurer toujours irresolu.

La 9<sup>me</sup>. que bien que les plaisirs du Corps soient beaucoup inferieurs à ceux de l'Esprit, on ne doit pourtant pas tout à fait les rejeter, quand ils ne s'oposent point à la raison ; mais se contenter de ne les pas rechercher avec empressement ; On ne doit pas non plus s'étudier à n'avoir point de passions, mais seulement à les soumettre à la raison.

La 10<sup>me</sup>. qu'il faut craindre davantage la perte de la raison, lors qu'elle vient par nôtre faute, que la perte de la vie : Car sans l'usage de la raison nous ne pouvons pas être heureux. Et la seule Philosophie Naturelle, sans les maximes de la Foy, fait esperer à nôtre

nôtre Ame un état plus heureux après la Mort, que celui où elle est à présent ; Elle ne lui fait rien craindre de plus fâcheux, que d'être attaché à un Corps, qui lui ôte presque toute sa liberté.

Le 11<sup>me</sup>. est, que comme il n'y a que les remors & les repentirs qui puissent troubler nôtre satisfaction, pour nous faire justice à nous-mêmes, & nous en exempter, nous devons faire en sorte que nous puissions toujours & avec verité nous rendre ce fidèle témoignage, que nous n'avons rien omis de ce qui étoit en nôtre pouvoir, pour tâcher de connoître ce qui étoit le meilleur & le plus raisonnable, ni manqué de resolution pour l'executer.

La 12<sup>me</sup>. & dernière est, de mediter souvent ces régles, & ces maximes ; parce qu'outre la connoissance de la Verité, l'habitude est aussi requise pour être toujours disposé à bien Juger : Car comme nous ne pouvons pas continuellement être attentifs à une même chose, quelques claires & évidentes qu'ayent été les raisons qui nous ont une fois persuadé une verité, nous pouvons ensuite être facilement détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que par une longue & frequente Meditation, nous l'ayons tellement imprimée dans nôtre Esprit, qu'elle soit tournée en habitude.

## CHAP. DERNIER.

*Remedes Generaux contre les Fougues  
des Passions, & les Adversitez  
de la Fortune.*

**C**E n'est pas mon dessein d'expliquer ici tous les moyens que la Philosophie nous fournit, pour nous opposer à chaque Passion en particulier, parce que Mr. Descartes l'a déjà fait, & que mon dessein dans ce Traité n'a été que d'expliquer, un peu plus au long qu'il n'avoit fait, les Facultez de l'Âme; C'est pourquoi je me contenterai d'apporter ici seulement quelques considerations generales, qui peuvent servir de regle pour reprimer toutes leurs impetuosités.

La première est, que nous devons nous garder de porter aucun jugement sur quoi que ce soit qui se presente, pendant que nous sommes agitez par nos passions; Car tous leurs mouvemens, & toutes les inclinations qui en naissent, ne viennent que de la connoissance confuse des Sens; & nous avons déjà établi ci-devant, pour regle, que nous devons nous abstenir de juger pendant que nous ne voyons pas les choses assez clairement. Mais parce que cette consideration n'a lieu que lorsque l'Âme n'est pas obligée de se déterminer promptement à agir, & qu'elle a le loisir de s'appliquer aux pensées qui sont capables de détourner son Imagination de la consideration de l'objet de sa



Passion ; lors qu'il arrive au contraire que l'occasion presse de prendre résolution , on doit , autant que l'on peut , s'appliquer à méditer & à suivre les raisons qui nous persuadent de faire le contraire de ce que nôtre Passion nous dicte , parce que nous devons une fois être avertis que tout cela ne tend qu'à nous tromper. Et bien qu'il soit difficile d'arrêter le cours des Esprits qui tendent à aller dans les muscles qui peuvent servir à exécuter les mouvemens de nos Passions , nous en viendrons pourtant à bout , pourvû que nous nous appliquions à détacher de nôtre Esprit les pensées qui ont accoutumé d'accompagner les mouvemens , & que nous apportions autant de soin & d'industrie pour en détourner le cours , que nous en employons quelque fois à dresser nos chevaux & nos chiens. Car toute la discipline des Animaux ne consiste qu'en ce que par nôtre industrie , c'est-à-dire , par les coups que nous leur donnons , & par les menaces ou par les caresses que nous leur faisons , nous faisons en sorte , que certains mouvemens de leurs muscles se joignent à d'autres images de la glande qu'à celles auxquelles ils sont joints naturellement : Car par ce moyen les vieilles routes que les esprits animaux avoient formées entre les fibres du cerveau , se flétrissent , & il s'en forme de nouvelles.

Mais la plus utile considération de toutes , est de s'occuper , pendant qu'on n'est point emû par les passions , à considérer les biens & les maux qui peuvent tomber dans nôtre par-

tage, pendant le cours de nôtre vie, & de peser leur juste valeur, pour former ensuite là-dessus de solides jugemens, & prendre de fermes résolutions de fuir les uns & de rechercher les autres, nonobstant les pensées ou les raisons nouvelles que nous pourront suggerer nos Passions. Car c'est par ces jugemens certains & premeditez que nous devons regler toutes les actions de nôtre vie, & combattre les efforts de nos passions, & non pas en les oposant les unes aux autres; C'est aussi par ce plus ou moins de fermeté que l'on juge de la force ou de la foiblesse des Ames, entre lesquelles il n'y en a point de si foible, qui étant bien conduite, & s'accoutumant à faire de ces reflexions, ne puisse à la fin acquerir un pouvoir absolu sur toutes ses Passions.

De plus, bien que le desir soit une passion particuliere, neanmoins comme il se mêle presque dans toutes les autres, on peut mettre entre les remedes generaux des passions, les considerations qui servent à le moderer; outre que ce sont les desirs qui ont coutume de faire le plus de ravage, quand ils sont déreglez, & qui pour cette raison ont le plus de besoin d'être bien conduits. Or il ne suffit pas pour cela de sçavoir, que quand ils naissent d'une veritable connoissance de la bonté de leur objet, & que nous les mesurons à nos forces, ils sont tous bons, & que lors qu'ils sont fondez sur quelque erreur, ils ne sçauroient manquer d'être mauvais; il faut outre cela prendre garde, qu'entre les choses que nous

nous pouvons désirer, il y en a qui dependent entierement de nous, d'autres qui n'en dependent point, & d'autres qui dependent de nous & d'autrui. Pour celles qui ne dependent que de nous, les desirs n'en sçauroient être ni en grand nombre, ni mauvais, pourvû qu'ils ayent un bon fondement. Ils ne sçauroient être en grand nombre, parce qu'à proprement parler nous n'avons que nôtre Liberté dont nous puissions entierement disposer; Ils ne peuvent non plus être mauvais: car procedans d'une veritable connoissance du bien, & ne tendans qu'à nous perfectionner, c'est suivre la vertu que de les satisfaire, & il est certain qu'on ne sçauroit avoir des desirs trop ardens pour la vertu. Aussi, si nous péchons en ces occasions, c'est seulement en ne desirant pas assez les choses qui peuvent perfectionner nôtre Esprit. Le grand remede contre ce deffaut, c'est de se délivrer de toutes les autres sortes de desirs; parce qu'ils sont moins utiles, & qu'ils nous empêchent de nous appliquer serieusement à connoître & à pratiquer les moyens que nous avons d'augmenter nôtre perfection.

Mais si nous ne pouvons avoir trop de desir pour les choses bonnes qui dependent de nous, nous n'en sçaurions avoir trop peu, pour toutes celles qui n'en dependent point, de quelque nature qu'elles puissent être. Et il me semble que pour s'empêcher de les désirer, il faut s'accôûtumer à faire souvent reflexion sur la grandeur de Dieu, qui conduit tout par sa Providence, de qui les De-

crets sont éternels , & tellement Infaillibles & Immuables , qu'excepté les choses qu'il a voulu par son décret même dépendre de nôtre Liberté , nous devons penser qu'à nôtre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire , en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon. Jusques-là même que les effets naturels qui dépendent en quelque maniere de nous, c'est-à-dire , qui ne se produiroient pas si nous n'apliquions les causes aux effets , n'en dépendent , que parce qu'il a enfermé nôtre Volonté dans son Decret , laquelle ayant prévu de toute Eternité , il a voulu que ses déterminations fussent des conditions nécessaires pour la production de ces choses. Ainsi , à moins que d'être déraisonnables , nous ne les devons point désirer , du moins avec passion , parce que nous sçavons qu'il est absolument impossible qu'elles arrivent autrement qu'elles doivent arriver , suivant les Loix qu'il a voulu observer dans la conduite des choses purement naturelles. C'est pourquoi nous n'aprehenderons point aussi les adversitez de la fortune , parce que ce n'est qu'une chimere qui ne vient que de l'erreur de nôtre Entendement ; Mais nous nous y soumettrons , comme à des Ordres de la Providence ; & faisant de nécessité vertu , nous les attendrons sans les craindre , sçachant qu'elles ne sçauroient nous dépouiller de nos véritables biens , mais qu'elles peuvent au contraire beaucoup contribuer à nôtre bonheur , si nous en sçavons faire un bon usage.

Pour les désirs des choses qui dépendent

en partie de nous & en partie d'autrui, comme la santé, ou la conduite de nos affaires, la regle qu'on doit observer n'est pas de n'en point avoir du tout, puisque nous y pouvons quelque chose, mais de les retenir, & de ne les étendre qu'à ce qui dépend de nous; & après cela de s'en remettre entierement à la Providence. L'on ne doit donc pas dans ces occasions s'y abandonner totalement sans rien faire, puisque Dieu nous a donné le pouvoir d'agir, & qu'il peut avoir mis nos actions comme des conditions nécessaires pour l'évenement de ces choses; Mais nous devons faire tout ce qui dépend de nous pour les faire réussir; Car si elles succedent, nous aurons ce que nous avons recherché; & si elles manquent de nous réussir, nous devons être satisfaits d'avoir fait notre devoir, & penser que ces choses-là étoient à notre égard impossibles; & que n'étant pas les Maîtres du succès, elles ne nous appartenoient pas proprement.

Il y a encore quelques remedes generaux contre les Passions; dont le premier est, de *considerer que nôtre bien & nôtre mal dépendent principalement des Emotions de l'Ame, qui sont excitées en nous par elle même; en quoi nous avons dit qu'elles different des passions qui tirent leur origine du mouvement particulier des Esprits animaux.* Et bien qu'assez souvent ces Emotions de l'Ame leur soient semblables, il arrive néanmoins quelquefois qu'elles leur sont contraires & qu'elles ne laissent pas de subsister malgré elles. Mr. Descar-

tes en aporte un exemple dans la personne d'un Mari qui pleure sa Femme morte, que quelque-fois il seroit bien fâché de voir resuscitée. Car il peut arriver, dit-il, que l'appareil des Funerailles, un reste d'Amour, la privation de la compagnie à laquelle il étoit accoutumé, exciteront en lui une véritable tristesse, jusques à lui ferrer le cœur, & lui faire couler de véritables larmes; Et cependant dans le fond de son Ame, & dans son Interieur, il sentira une Joye secrète, de se voir delivré d'une personne incommode; laquelle ne laisse pas de subsister malgré la Passion de la tristesse qui occupe alors son Imagination. Nous nous sentons de même touchés de diverses Passions à la lecture d'un Livre, ou à la representation d'une Comedie; mais de quelque Nature que soient celles qui s'excitent alors en nous, selon la diversité des objets qui s'offrent à nôtre Imagination, nous ne laissons pas d'avoir de la Joye; & l'Ame se plaît à sentir ainsi exciter en elle plusieurs passions diferentes, dont elle ne peut être offensée.

Et afin que nous ayons toujours dans l'interieur de nôtre Ame un fond de Joye que tous les troubles qui peuvent venir d'ailleurs ne puissent jamais alterer, il faut nous munir de deux remedes qui nous serviront de preservatifs contre toutes sortes d'évenemens. Le 1<sup>er</sup> est, de nous conduire en telle sorte que nous ayons sujet d'être satisfaits de nous-mêmes; Ce qui ne peut manquer à celui qui a une ferme & constante volonté d'exécuter ce que son Entende-

tendement lui decouvre comme meilleur ; Car il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux , que les plus violens efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son Ame. Le 2<sup>me</sup>. est , de *considerer toutes les choses qui se font dans le monde , & qui ne dépendent point de nous , comme des actions qui se representent sur un Theatre* , où nous ne l'çaurions mieux faire que d'y assister simplement comme des spectateurs , sans y prendre d'autre part que celle que l'amitié & la charité nous obligent d'y prendre ; ce qui ne troublera point pour cela nôtre Joye , au contraire cela la confirmera de plus en plus , en nous fortifiant par ce moyen dans la pratique du bien.

Après cela , un autre des plus puissans moyens que nous ayons à oposer au dereglement de nos Passions , est la *Generosité* , par laquelle un Homme s'estimant au plus haut point qu'il puisse légitimement s'estimer , & réglant sur ce pied toutes les actions de sa vie , n'oublie rien de ce qu'il doit faire , & ne fait rien qui soit indigne de lui. Et comme il voit qu'il n'y a rien qui lui soit propre que la libre disposition de ses volontés , ni qui merite d'être loué que le bon usage qu'il en peut faire , il se croira parvenu au plus haut point d'estime où il soit possible d'atteindre , s'il sent qu'il ait en lui une ferme resolution de ne manquer jamais de volonté à entreprendre & à executer les choses qu'il jugera les meilleures. Mais ce sentiment qu'il aura de lui-même , ne lui fera pas pour cela mépriser

les autres : Car il verra qu'il n'y a personne qui ne le puisse aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui ; Et quand même il en verroit quelques-uns tomber dans quelques fautes qui feroient paroître leur foiblesse, il sera plus porté à les excuser qu'à les blâmer, & à croire que c'est plutôt par faute de connoissance, que par faute de bonne volonté, qu'ils les commettent ; d'autant qu'il est plus aisé de vouloir ce que l'on connoit être bon, que de connoître ce que l'on doit vouloir. Cet homme genereux sera aussi très-humble, parce qu'il connoit l'infirmité de sa Nature ; & qu'il sçait avoir commis, ou du moins pouvoir commettre d'aussi lourdes fautes que les autres ; Ce qui l'obligeant à se rendre justice à soi-même & aux autres, l'exemptera de toutes les fougues des Passions.

Le dernier & le plus efficace de tous les remèdes contre les Passions, est l'*Amour de Dieu* ; Je ne parle pas seulement de cet Amour, qui nous étant donné par une grace surnaturelle, & comme la preuve & le couronnement de nôtre Foi, peut nous justifier & nous mériter la vie Eternelle ; mais encore de celui que la Connoissance Naturelle de Dieu peut faire naître dans nos cœurs. Car il n'a pas seulement la force de nous délivrer des autres passions, mais encore il peut ôter toute l'amertume que les maladies & les adversités auxquelles la vie est sujette, peuvent opposer à nos plaisirs. Mr. Descartes en a parlé si dignement dans une Lettre à Mr. Chanut, qui est la 35. du 1. Vol., que



je ne ferai point de difficulté de rapporter ici ce qu'il en a dit, comme étant une chose qui ne se sçauroit trop dire, & que je voudrois qui fut gravée dans le cœur de tous les hommes.

Mais j'ose assurer (dit il, parlant de l'Amour divin) qu'à l'égard de cette vie c'est la plus ravissante & la plus utile passion que nous puissions voir; Et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin pour cela d'une Meditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement détournés par la présence des autres objets. Or le chemin que je juge que l'on doit suivre, pour parvenir à l'Amour de Dieu, est qu'il faut considérer qu'il est un Esprit, ou une chose qui pense; en quoi la nature de nôtre Ame ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une emanation de sa Souveraine Intelligence, *Divina quasi particula aura*; même, à cause que nôtre connoissance semble se pouvoir accroître par degrez jusques à l'infini, & que celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre; Si nous ne considérons rien davantage, nous en pouvons venir à cette extravagance, de souhaiter d'être des Dieux, & ainsi, par une très-grande erreur, aimer seulement la Divinité, au lieu d'aimer Dieu. Mais si avec cela nous prenons garde à l'infinité de sa Puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie; à l'étendue de sa Providence, qui fait qu'il voit d'une seule pen-

22 lée tout ce qui a été, qui est, qui sera, & qui  
 22 sçauroit être; à l'Infaillibilité de ses decrets,  
 22 qui bien qu'ils ne troublent point nôtre Liber-  
 22 té, ne peuvent neanmoins en aucune façon  
 22 être changez; Et enfin, d'un côté à nôtre pe-  
 22 titesse, & de l'autre à la grandeur de toutes  
 22 les choses créées, en remarquant de quelle  
 22 sorte elles dépendent de Dieu, & en les con-  
 22 siderant d'une façon qui ait du rapport à sa  
 22 toute-puissance, sans les renfermer dans une  
 22 boule, comme font ceux qui veulent que le  
 22 Monde soit fini; La Meditation de toutes  
 22 ces choses remplit un Homme qui les en-  
 22 tend bien d'une Joye si extreme, que bien-  
 22 loin qu'il soit assez injurieux & ingrat envers  
 22 Dieu, jusques à souhaitter de tenir sa place,  
 22 il pense au contraire avoir déjà assez vecu,  
 22 parce que Dieu lui a fait la grace de parve-  
 22 nir à de telles connoissances. Ainsi se joignant  
 22 entierement à lui par sa volonté, il l'aime si  
 22 parfaitement, qu'il ne desire plus rien au  
 22 Monde, sinon que la volonté de Dieu soit  
 22 faite; Ce qui est cause qu'il ne craint plus ni  
 22 la mort, ni les douleurs, ni les disgraces,  
 22 parce qu'il sçait que rien ne lui peut arriver,  
 22 que ce que Dieu aura decreté; Et il aime tel-  
 22 lement ce Divin decret, il l'estime si juste &  
 22 si necessaire, il sçait qu'il en doit si entiere-  
 22 ment dépendre, que lors même qu'il en attend  
 22 la mort, ou quelque autre mal, si quoi qu'im-  
 22 possible il pouvoit le changer, il n'en auroit  
 22 pas la volonté. Mais s'il ne refuse point les  
 22 maux, ou les afflictions, parce qu'elles lui  
 22 viennent de la providence Divine, il refuse

encore.

encore moins tous les biens ou les plaisirs dont il peut jouir en cette vie, parce qu'ils en viennent aussi ; Et les recevant avec joye, sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux. Il est vrai qu'il faut que l'Âme se détache fort du commerce des sens, pour se représenter les veritez qui excitent en elle cet Amour ; D'où vient qu'il ne semble pas qu'elle puisse le communiquer à l'Imagination, pour en faire une passion ; Mais je ne doute point qu'elle ne le lui communique. Car encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, qui est l'objet de nôtre Amour, nous pouvons imaginer nôtre Amour même, qui consiste en ce que nous voulons nous unir à quelque objet, c. d. à l'égard de Dieu, nous considerer comme une très-petite partie de toute l'immensité des choses qu'il a créées ; parce que selon que les objets sont divers, on se peut unir avec eux, ou les joindre à soi, en diverses façons ; Et la seule Idée de cette union suffit pour exciter de la chaleur dans le cœur, & pour causer une très violente passion.

Ce sont là les regles suivant lesquelles il me semble qu'un Esprit raisonnable doit conduire les actions de son Entendement & de sa volonté. Et c'est par leur moyen que Mr. Descartes est parvenu à ce haut point de connoissance qui le rend aujourd'huy l'admiration de tous les Sçavans ; & qui lui a acquis une reputation, qui est telle, que tous les vains discours & toutes les oppositions de ceux qui

portent envie à sa gloire ne pourront jamais l'étouffer.

Il ne m'auroit pas été difficile de le défendre de tous les sanglans reproches dont on a voulu depuis quelques années noircir la Philosophie, tant dedans que dehors ce Royaume; Tantôt en s'en moquant, comme d'une chose tout à fait extravagante & contraire au bon sens; Elle qui n'admet point d'autres Principes en Physique que ceux qui sont communement reçus de tout le Monde, sçavoir la grandeur, la figure, & le mouvement; Elle qui fait du bon sens sa principale Maxime; elle enfin qui s'est ouvert l'entrée dans le Monde par ces paroles, *le bon sens est la chose du Monde la mieux partagée*; Tantôt en la décrivant, comme contraire aux veritez fondamentales de la Theologie; comme si la vraie Theologie dépendoit de ce fatras d'Etres Scolastiques, qui ne sont à dire vrai que des chimères; Contre quoi pourtant nôtre Philosophie ne s'est point élevée, mais dont elle a fait voir seulement qu'on pouvoit se passer; tantôt en la taxant d'être dangereuse, & de favoriser le libertinage; Elle qui ne tire toutes ses conclusions que de la preuve certaine & évidente qu'elle a donnée de l'existence d'un Dieu; qui n'a fondé les loix inviolables de la Nature que sur son Immutabilité; & qui a si bien distingué l'Esprit & le Corps, qu'il faut avoir renoncé à toutes les lumieres de la raison pour n'en pas voir la difference, & pour les confondre encore ensemble; Ce qui

n'avoit point encore été bien éclairci, ni bien prouvé, avant l'établissement de cette Philosophie, dont ceux-mêmes qui n'en sçauroient bien dire, sçavent pourtant fort bien profiter; & qui n'a point d'autre défaut que d'être trop sensible, trop claire, trop vrai semblable, & trop ennemie des disputes; C'est ce qui a excité contre elle ceux qui se contentent de belles paroles, sans se mettre en peine du sens; ceux qui croient qu'il suffit de parler, sans se soucier qu'on les entende, & sans s'entendre eux-mêmes; ceux qui ne recherchent que la vanité, & non pas la vérité; & enfin, ceux dont toute la science & toute la réputation n'est fondée que sur la chicane, & sur une malheureuse dispute de mots, que chacun entend à sa mode, mais que pas un ne veut expliquer.

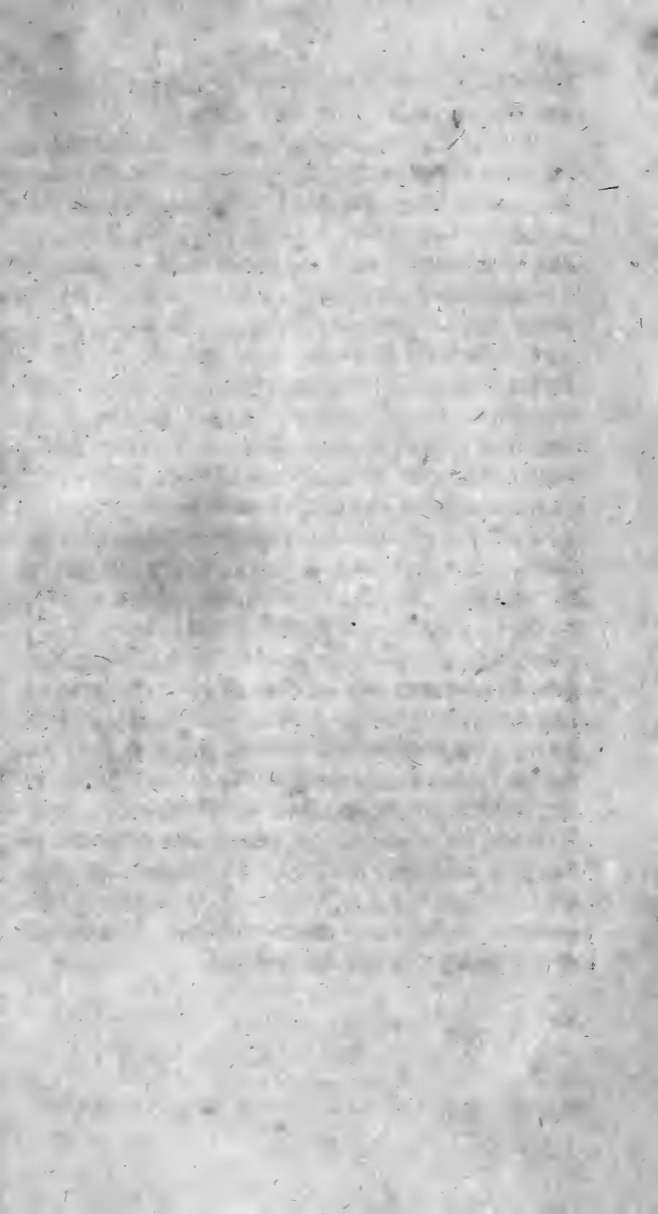
Cependant, pour ne me point écarter du procédé de celui dont je fais gloire de suivre les maximes, aussi bien dans la Morale, que dans la Physique, je me suis contenté d'établir mes opinions, sans entrer dans aucune dispute; & laissant à chacun la liberté de ses pensées, j'ai tâché seulement de rendre les miennes les plus claires que j'ai pû. Que si j'étois assez Heureux pour avoir rencontré la vérité, cela suffiroit pour détruire de soi-même, & sans autre contestation, tout ce que l'on pourroit penser au contraire; Ainsi au lieu de me faire des ennemis, en reprenant les autres, je m'attirerois l'estime & la bienveillance de tout le monde en l'instruisant; qui est le but que je me suis proposé, & ce que j'ai toujours regardé comme la principale récompense.

penſe & le fruit le plus doux que je puiſſe eſperer de mes travaux & de mes veilles.

Voilà ce que j'avois à dire ſur la Nature de l'Esprit en general, & ſur celui de l'Homme en particulier; En quoi je penſe n'avoir rien avancé, qui ne ſe trouve dans les Ecrits de Mr. Deſcartes, ou qui ne ſe puiſſe tirer par des conſequences neceſſaires des premières veritez qu'il a démontrées dans ſa Methaphyſique. Je ſerai ravi que tous ſes véritables Diſciples veuillent prendre la peine de l'examiner; Car j'oſe me promettre que leur jugement ne me ſera pas contraire, ſ'ils en veulent croire leur raiſon, & ce que l'expérience de tous les jours leur fait reſſentir en eux-mêmes. Mais j'appelle des à preſent du Jugement de ceux qui laiffent étouffer leur lumière Naturelle par les préjugés de l'enfance, ou qui la rendent eſclave de l'authotiré de Platon, d'Ariſtote, d'Epicure, ou de quelque autre Philoſophe; Ces grands hommes ont été ſans doute très ſçavans, j'en tombe d'accord; Mais il doit être auffi honteux à un Philoſophe de céder à leur autorité, quand elle n'eſt pas ſouſtenüe de la raiſon, qu'il eſt honorable & avantageux à un homme de bon ſens de céder à la raiſon, ne fut elle ſouſtenüe d'aucune autorité; & qu'il eſt auffi loüable à un Chrétien de ſe ſoumettre, comme je le ferai toute ma vie, à l'autorité de l'Egliſe, qui eſt infaillible.

F I N.

82 p., 11., 426 p., 2 pl.

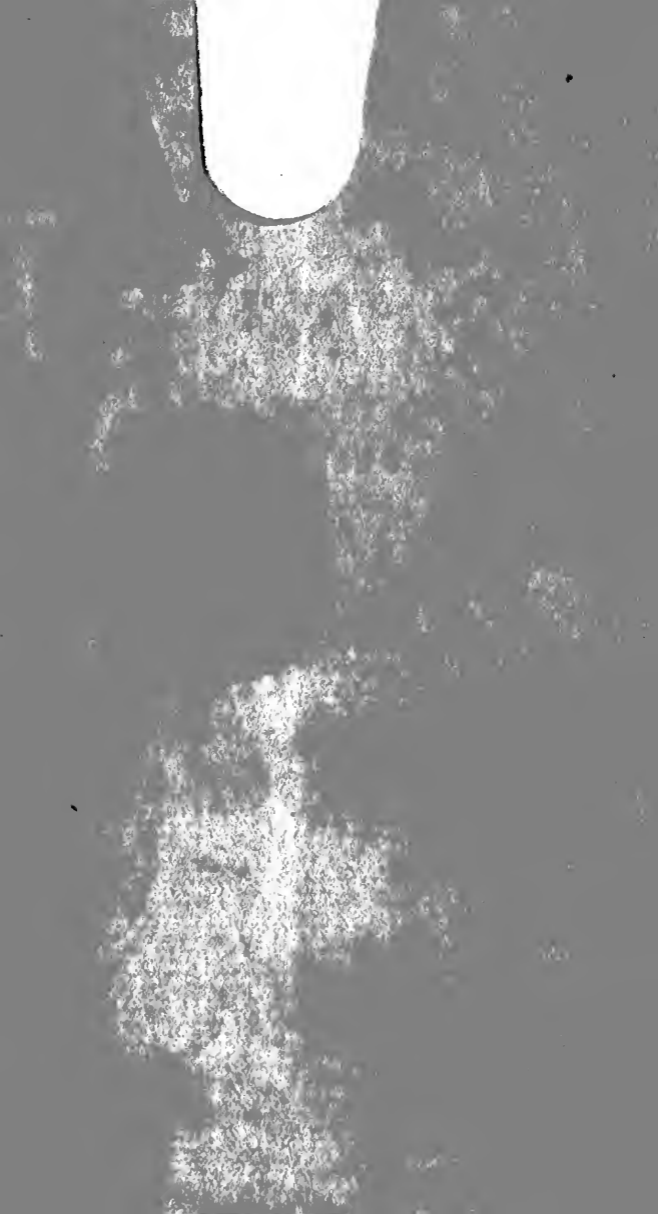
















3 2044 075 064 113

BF  
112  
L16

