



Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

- + *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.
- + *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.
- + *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.
- + *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página <http://books.google.com>



A propos de ce livre

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

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

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

Consignes d'utilisation

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

Nous vous demandons également de:

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

À propos du service Google Recherche de Livres

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

ÉDITIONS NOUVELLES DES CLASSIQUES FRANÇAIS

BOSSUET
—
ÉCRITS
—
PHILOSOPHIQUES

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME
—
TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE
—
LA LOGIQUE

NOUVELLE ÉDITION
—
PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES

PAR M. J. BRISBARRE

Agrégé de philosophie
Professeur de logique au collège Rollin.



PARIS

DEZOBRY, F^d TANDOU ET C^{ie}, LIB.-ÉDITEURS

Rue des Écoles, 78

Près du Musée de Cluny et de la Sorbonne

BOSSUET

S PHILOSOPHIQUES

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de nos signes sera réputé contrefait.

G. Wezobry, f. Tandouff



BESANÇON, IMPRIMERIE D'OCTHÉNIN-CHALANDRE FILS.

BOSSUET
—
ÉCRITS
PHILOSOPHIQUES

—
DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME
TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE
LA LOGIQUE
—

NOUVELLE ÉDITION
PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES.

PAR M. J. BRISBARRE

Agrégé de Philosophie
Professeur de Logique au collège Rollin.



PARIS

DEZOBRY, F^d TANDOU ET C^{ie}, LIBRAIRES-ÉDITEURS
78, RUE DES ÉCOLES, 78
près du musée de Cluny et de la Sorbonne

—
1861



INTRODUCTION.

Les écrits réunis dans ce volume forment un ensemble de doctrine, merveilleusement approprié à l'étude élémentaire de la philosophie. En effet, il n'est pas une des questions fondamentales de cette science, qui n'y soit traitée, et, le plus souvent, résolue de la manière la plus heureuse. L'analyse de l'âme humaine et de ses différentes facultés, c'est-à-dire la Psychologie tout entière, y a naturellement sa place à côté de la Théodicée, dans le traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*. La *Logique* et le traité *du Libre arbitre* contiennent la solution, ou tout au moins l'indication de la plupart des problèmes qu'il faut avoir médités, pour soustraire au hasard et à la routine la direction de l'intelligence et de la volonté. Ainsi, Psychologie, Théodicée, Logique et Morale, il n'est aucune des grandes divisions de la Philosophie, de cette science « qui consiste à rappeler l'esprit à soi-même pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu (1), » qui n'ait ici sa place, et sur laquelle l'esprit si ferme et si lucide de Bossuet ne se soit arrêté. D'un autre côté, en restant toujours à la hauteur de son sujet, en le trai-

(1) Bossuet, *Lettre au Pape Innocent XI; De l'instruction de Monseigneur le Dauphin*, § 7.

tant dans ce grand style qui est comme son bien propre, Bossuet n'a pas oublié qu'il écrivait pour un jeune homme, presque pour un enfant (1). C'est là, outre la solidité et la rectitude habituelle des idées, ce qui rend ces traités si propres à l'instruction de la jeunesse, si classiques dans l'acception la plus exacte de ce mot. Aussi, n'est-ce pas un commentaire de Bossuet que nous écrivons. Bossuet n'a pas besoin de commentaire. Il appartient à cette grande école, la véritable et la seule école française, à notre avis, dont Descartes est le chef, et qui, si haut qu'elle s'élève dans la métaphysique, si profondément qu'elle pénètre dans l'âme humaine, ne croit jamais devoir envelopper sa pensée de formules ténébreuses qui répugnent au génie de notre pays. Bossuet, comme Descartes, comme Malebranche, est la clarté même, jusque dans la discussion des questions les plus abstraites. Mais la clarté ne frappe que des yeux ouverts; et sous ce rapport, il y a, nous le croyons, quelque chose à faire. Des influences, que nous sommes réduits à déplorer et à subir, ont, de notre temps et sous nos yeux, sinon tué la philosophie, que nous croyons tout aussi impérissable que la poésie et les arts, du moins lui ont ôté une partie de son prestige et de sa popularité. Les élèves de nos établissements d'instruction secondaire, auprès desquels nous la voyions naguère en honneur et en crédit, cédant trop facilement à

(1) Cela est positif pour le traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* et pour la *Logique*, qui sont expressément mentionnés dans la *Lettre* que nous venons de citer. Quant au traité *du Libre Arbitre*, l'évêque de Troyes, neveu de Bossuet, en le publiant avec quelques autres ouvrages posthumes de son oncle, lui attribue positivement la même destination. Il est vrai que le cardinal de Bausset, qui reproduit ce renseignement (*Hist. de Bossuet*, t. IV, § 20), le fait suivre de cette remarque : « Il est peu vraisemblable qu'un ouvrage plein de la plus sublime théologie et de la plus haute philosophie, ait été destiné à l'instruction d'un enfant de quinze ou seize ans. » Nous n'essaierons pas de discuter ces opinions opposées; la question, quoi qu'elle ne soit pas sans intérêt, ne nous paraissant pas assez importante pour que nous nous croyions tenus de prendre parti. Il nous suffit que le traité *du Libre Arbitre* complète, de la manière la plus conforme au but de cette publication, ce que nous croyons pouvoir appeler la philosophie de Bossuet.

l'impulsion qui leur venait du dehors, s'en sont peu à peu détachés, se sont déshabitués de la spéculation et du langage philosophique. Aujourd'hui, la plupart d'entre eux, faute de traditions et de sympathie développée par leurs antécédents, n'ont les yeux ni assez ouverts, ni assez forts, pour contempler les clartés que projettent les œuvres des grands penseurs: Comme les prisonniers de la caverne, dans Platon (1), ils ont besoin qu'on les prépare à soutenir le grand jour et à contempler la lumière. C'est ce que nous voudrions faire, non pas par une savante dissertation; quoique Bossuet en vaille la peine sans doute. Mais outre que cela a été fait et très-bien fait (2), la tâche que nous entreprenons est plus modeste. Elle se bornera à exposer, dans son ensemble, la philosophie de Bossuet, et à l'apprécier, le plus brièvement et le plus simplement possible, dans ses principaux traits.

Le point de départ de cette philosophie, c'est comme dans Descartes, la distinction de l'âme et du corps. « Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps (3). » Cela fait-il question? Pour le scepticisme qui, fidèle à l'esprit et à la méthode d'un de ses plus hardis promoteurs (4), se plaît à tout confondre et à tout obscurcir, oui peut-être. Pour Bossuet, non. Et ce n'est pas tant parce que Bossuet est l'homme de l'autorité (c'est un caractère qu'il sait quitter, et que nous le verrons quitter à propos), que parce qu'il y a là des faits éclatants d'évidence.

Telle est cette évidence, que je ne sais vraiment si les pénétrantes investigations de Descartes, à ce sujet, ne doivent pas être considérées plutôt comme des motifs acces-

(1) V. Platon, *La République*, l. VII.

(2) Entre autres travaux étendus sur ce sujet, nous citerons : *l'Essai sur la Philosophie de Bossuet*, par M. F. Nourrisson, et la *Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu*, par M. A. Delondre.

(3) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*. Dessein et division de ce traité.

(4) Bayle qui se comparait lui-même au Jupiter Assemble-nuages, *νεφλοαγειρης*, d'Homère.

soires de se confirmer après coup dans une conviction déjà formée, que comme la démonstration d'un fait encore incertain. D'ailleurs, cette démonstration de Descartes, Bossuet la trouvait toute faite; et que pouvait-il y ajouter de plus concluant que ce simple énoncé des propriétés et des fonctions respectives des deux substances : « L'âme est ce qui nous fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre et un mouvement plutôt qu'un autre..... Le corps est cette masse étendue en longueur, largeur et profondeur, qui nous sert à exécuter nos opérations (1). » Ainsi l'âme et le corps sont distincts, quoique unis, « l'âme est une substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie (2), » et l'homme tout entier, suivant la définition de Platon, approuvée et reproduite par Bossuet (3), est une âme se servant du corps.

Elle s'en sert, a-t-on dit, pour exécuter ses opérations. Les opérations de l'âme sont évidemment les produits de ses facultés. Déterminer la nature de ces opérations, c'est déterminer la nature des facultés elles-mêmes. Bossuet, en déclarant qu'elles sont de deux sortes, les opérations sensibles et les opérations intellectuelles (4), reconnaît donc implicitement l'existence de deux grandes facultés, la sensibilité et l'intelligence. L'auteur du traité *du Libre Arbitre* ne saurait être accusé d'avoir méconnu la volonté. La sensibilité, l'intelligence, la volonté, voilà donc, à ne consulter que les noms, tous les éléments d'une théorie conforme à ce que la psychologie la plus exacte enseigne encore aujourd'hui sur les facultés de l'homme. Cependant, si nous allons au fond des choses, nous verrons que l'accord n'est pas complet, et que Bossuet, sans méconnaître aucun des grands principes de la vie morale, n'en a pas toujours bien nettement fixé les attributions.

Occupons-nous d'abord des opérations sensibles. Le lan-

(1) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*. Dessein et division de ce traité.

(2) *Ibid.* ch. iv, art. 1.

(3) *Ibid.* III, 20.

(4) *Ibid.* I, 1.

gage philosophe, qui laisse quelquefois à désirer quant à la précision, désigne, sous le nom de sensations, deux ordres de faits qui, avec quelques traits communs, ne laissent pas de différer essentiellement entre eux. Les uns sont « ces premières perceptions qui se font en notre âme à la présence des corps, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes des sens (1) » telles qu'entendre les sons, voir les couleurs, sentir le chaud et le froid, le dur et le mou, etc. Les autres sont le plaisir et la douleur. Ceux-ci accompagnent d'ordinaire les opérations des sens. Mais qui ne voit, avec un peu d'attention, qu'ils sont d'une autre nature ? et que la sensation d'un son, par exemple, ou le goût d'une viande, est autre chose que le plaisir qu'on éprouve à entendre ce son ou à goûter cette viande ? Bossuet, qui analyse et décrit admirablement chacun de ces faits pris à part, conclut cependant, en les laissant réunis : « Il est aisé de marquer toutes nos sensations. Il y a celles des cinq sens ; il y a le plaisir et la douleur (2). » Il résulte de là, d'abord qu'il éprouve quelque embarras à rattacher au plaisir et à la douleur la joie et la tristesse qui présentent avec eux tant d'analogie, et ensuite, qu'il ôte aux opérations des sens et aux facultés qui se développent à leur suite, à la mémoire et à l'imagination leur véritable caractère, qui est d'appartenir à l'intelligence. Entendre un son, sentir une odeur, goûter une viande, c'est déjà savoir, c'est avoir quelque idée. Il faut en dire autant d'imaginer et se souvenir. En assimilant ces faits au plaisir et à la douleur, en assignant à ceux-ci une origine exclusivement matérielle (3), Bossuet s'est mis dans l'obligation de les expliquer par le jeu d'agents physiques qui s'accordent mal avec le caractère éminemment spiritualiste de sa philosophie. Au reste il n'a fait en cela que suivre une impulsion singulière, donnée par Descartes à la philosophie de son temps et sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin, à propos des lois générales de l'union de l'âme et du corps. Ces premières réserves faites, pour-

(1) *Ibid.* 1, 1.

(2) *Ibid.* 1, 2.

(3) *Ibid.* *ibid.*

suivons l'examen des théories psychologiques de Bossuet.

Le plaisir ayant été défini, « un sentiment agréable qui convient à la nature » et la douleur « un sentiment fâcheux contraire à la nature (1), » on reconnaît aisément que de ces sentiments naissent, dans l'âme, certains mouvements qui sont les passions proprement dites. La nature des principales passions, les effets de l'attention pour les contenir et les modérer, sont (abstraction faite de l'hypothèse du mouvement des esprits) analysés et décrits si heureusement, que nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer au texte même.

Les opérations intellectuelles, dont le sens, la mémoire et l'imagination ont été distraits et séparés, comprennent en revanche, avec les opérations de l'entendement proprement dit, celles de la volonté. Examinons jusqu'à quel point ce rapprochement est fondé. Sans doute, il faut bien se garder, en traitant des facultés de l'âme, de commettre cette faute qui s'appelle réaliser des abstractions, et qui consiste à prêter une existence substantielle et personnelle aux différents modes de l'activité humaine. Ni l'intelligence, ni la sensibilité, ni la volonté, ne sont des êtres individuels, des acteurs concourant ensemble à la représentation d'une même pièce. Mais, d'un autre côté, le pouvoir de sentir n'est pas plus le pouvoir d'entendre ou de vouloir, que la fusibilité dans le métal, n'est l'aptitude à conduire le fluide électrique. Entre vouloir et entendre, y aurait-il une analogie plus intime ? « Les opérations intellectuelles, dit Bossuet, sont celles qui sont élevées au-dessus des sens. Disons quelque chose de plus précis : ce sont celles qui ont pour objet quelque opération qui nous est connue.... Or, les opérations de l'entendement et celles de la volonté ont également pour objet quelque raison qui nous est connue. Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison ; je ne veux rien, que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux (2). » Ceci est parfaitement vrai. Mais s'ensuit-il que l'acte par lequel j'entends ce que je veux, et celui par lequel je veux ce que j'entends, soient identiques ou simplement de même nature ? Faisons cette

(1) *Ibid.* *ibid.*

(2) *Ibid.* 1, 7.

recherche tant sur une détermination générale, que sur une détermination particulière de la volonté. Je dis qu'entendre le bien n'est pas la même chose que le vouloir. Combien d'hommes, en effet, peuvent dire avec le poète : *Video meliora proboque, deteriora sequor*? combien voient leur devoir, le comprennent, en ressentent l'obligation, et ne veulent pas prendre la peine de livrer aux passions ou à l'intérêt le combat au prix duquel ils parviendraient à l'accomplir? Indiquons des faits plus particuliers, et par là peut-être plus faciles à saisir. Je me propose de faire tel ou tel acte; par exemple, étant assis de me lever, ou étant oisif de me mettre au travail. Il y a là un projet, c'est-à-dire une pensée que mon intelligence contemple; il y a, si l'on veut, les germes d'une résolution qui resterait stérile, si à l'intelligence ne se joignait la volonté qui exécute, ou tout au moins prépare l'exécution. Quand est-ce que celle-ci commence? Au moment où s'opère la transition de la contemplation à l'acte par le sentiment intérieur de l'effort, qui est l'acte même de la volonté, non pas absolument indépendant, mais différent, à coup sûr, des réflexions qui l'ont précédé, aussi bien que des effets qui vont le suivre. Ici encore Bossuet n'a fait que déférer à l'opinion de Descartes qui, dans sa seconde *Méditation*, dit en termes exprès : « Qu'est-ce donc que je suis? une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? c'est une chose qui doute, qui *entend*, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui *veut*, qui *ne veut pas*, qui imagine aussi et qui sent; » enveloppant ainsi sous un terme unique, *Pensée*, toutes les formes de l'activité humaine, de même que Condillac, au siècle suivant, les enveloppera sous le terme unique, *Sensation*. Descartes, uniquement préoccupé de la distinction de l'âme et du corps, ramène tout, dans l'âme, à l'attribut essentiel de la pensée. Bossuet insiste davantage sur la diversité des facultés, mais n'en saisit pas avec une parfaite exactitude les différences caractéristiques. De là, dans les pages qui correspondent à ce qu'on intitulerait maintenant Théorie des facultés de l'âme, une indécision et une incertitude que nous allons voir se dissiper, en arrivant à l'analyse de l'entendement, c'est-à-dire de la raison.

Une division fondée en fait, et consacrée par l'usage des écoles, partageait autrefois les opérations de l'esprit sous trois chefs principaux, *Concevoir, juger, raisonner*. La *Logique de Port-Royal*, en ajoutant à ces trois opérations, celle d'*ordonner* qui constitue la méthode, explique, de la manière la plus satisfaisante, la nature et les effets de chacune d'elles. Il faut citer tout ce passage : « On appelle *concevoir* la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès. Et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle *idée*. — On appelle *juger* l'action de notre esprit, par laquelle joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la terre et l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde. — On appelle *raisonner* l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres; comme lorsqu'ayant jugé que la véritable vertu doit être rapportée à Dieu, et que la vertu des païens ne lui était pas rapportée, il en conclut que la vertu des païens n'était pas une véritable vertu (1). » Bossuet n'est ni moins explicite, ni moins clair : « Dans une proposition, dit-il, c'est autre chose d'entendre les termes dont elle est composée, autre chose de les assembler ou de les disjoindre. Entendre les termes : par exemple, entendre que Dieu veut dire la première cause, qu'homme veut dire animal raisonnable, etc., c'est ce qui s'appelle conception, simple appréhension; et c'est la première opération de l'esprit. Assembler ou disjoindre les termes, c'est en assurer un de l'autre, ou en nier un de l'autre, en disant : *Dieu est éternel, l'homme n'est pas éternel*. C'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou nier; et c'est la seconde opération de l'esprit. Raisonner, c'est prouver une chose par une autre, etc. (2). » Or chacune de ces opérations a naturellement ses lois, et par suite ses règles, qui ne sont autre

(1) *Logique de P. R.* Préliminaires.

(2) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, art. 13.

chose que ses lois transformées en préceptes à l'usage des esprits réfléchis. L'entendement ne peut se perfectionner que par son application exacte à se maintenir dans les voies qui lui sont tracées par la nature même. C'est pour cela que la Logique, qui tend à opérer ce perfectionnement, n'est que la contre-partie de la psychologie, en tant que celle-ci étudie les actes et les lois de l'intelligence. Bossuet l'entend bien ainsi. Après avoir expliqué le caractère mixte de la Logique et de la morale, « sciences pratiques dont l'une nous enseigne à bien raisonner et l'autre à bien vouloir ; que quelques-uns mettent parmi les arts, parce qu'elles tendent à l'action ; et parce qu'à prendre le mot d'art pour industrie et pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'art dans les moyens qu'emploient la Logique et la morale à nous faire bien raisonner et bien vivre (1), » lorsqu'il arrive à la Logique proprement dite, c'est par l'analyse minutieuse des idées et des termes qui correspondent aux idées, des jugements et des propositions, du raisonnement et des arguments qui le contiennent, qu'il prépare l'exposition des règles. Sa théorie des idées se ressent de l'opinion que nous avons déjà signalée précédemment, et qui consiste à distraire de l'entendement, pour les attribuer à la sensibilité, les opérations des sens, de l'imagination et de la mémoire. Quoique Bossuet tombe d'accord qu'on donne quelquefois le nom d'idées aux images : « Ce ne sont point, dit-il, de telles idées que nous avons à considérer. Il y a d'autres idées qu'on appelle intellectuelles, et ce sont celles que la Logique a pour objet..... Elles peuvent être définies : *ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu* (2). » Sur cela, nous avons deux remarques à faire ; la première, c'est qu'on ne sait plus trop que faire des notions dont nous parlions tout à l'heure. Dépouillées du titre d'idées, sans qu'on ait pu leur en faire perdre les caractères, séparées de l'entendement, et rattachées tant bien que mal à la sensibilité, c'est dans je ne sais quelle région mal déterminée, intermédiaire entre la matière et l'esprit, qu'elles

(1) *Ibid.* 1, 15.

(2) *Logique*, l. I, ch. 2.

sont reléguées et étudiées sous les noms de sensations, de perceptions et d'images. De là un certain nombre de passages, où l'on trouve plutôt une ingénieuse subtilité, que la netteté lumineuse ordinaire à Bossuet (1). Notre seconde remarque, c'est que la définition de l'idée y fait entrer un élément qu'elle ne comprend pas par elle-même, la vérité de la représentation. Il n'y a ni plus ni moins de vérité, quoi qu'en dise Bossuet, dans l'idée que nous avons d'un triangle, que dans l'image, présente à notre esprit, du château de Versailles, ou de tout autre objet particulier. La vérité consiste en ce que nous concevons le triangle comme une figure terminée de trois lignes droites; mais cela c'est affirmer du triangle certaines propriétés, c'est définir, c'est *juger*, au moins implicitement. Bossuet lui-même, en plusieurs endroits, semble être de cet avis; par exemple, quand il dit que « la vraie perfection de l'entendement est de bien juger, » ou que « juger, c'est prononcer au-dedans de soi sur le vrai et sur le faux, et bien juger, c'est y prononcer avec raison et connaissance (2), » ou bien encore que « c'est par l'union des idées que se forme le jugement que porte l'esprit sur le vrai et sur le faux (3). » Pour nous résumer et pour conclure sur ce point, nous voudrions, d'une part, que le domaine des idées fût agrandi, que certaines idées n'en fussent pas exclues; et de l'autre, que la différence, si bien marquée dans le principe, entre l'idée et le jugement, ne fût jamais perdue de vue.

Sous ces réserves, nous ne croyons pas qu'il y ait un détail de quelque importance à reprendre dans tout ce que contiennent, sur les idées et sur les jugements, le traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, et la *Logique*. La théorie du raisonnement présente sans doute une lacune. Bossuet, non plus que les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, ne tient assez de compte de la méthode dont Bacon a rédigé les lois,

(1) V. notamment *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, art. 8, 9 et 10.

(2) *Ibid.* ch. 1, art. 16.

(3) *Logique*, I. 1, ch. 4.

et qu'à défaut des écrits de Bacon, les découvertes de Galilée, et tout près d'eux, les expériences de Pascal auraient dû signaler à leur attention. Toutefois ce serait une erreur et une injustice, de prétendre qu'il n'y a rien pour la méthode expérimentale dans la Logique de Bossuet. Non-seulement il y est fait mention de l'induction péripatéticienne, qui, si elle n'a pas l'étendue et la portée de l'induction baconienne, la prépare en énumérant et en additionnant, pour ainsi dire, les expériences recueillies (1), et va comme elle, quoique moins bien et moins sûrement qu'elle, du particulier au général : 'Επαγωγή ή από τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἐφοδος (Aristote, *Top.* l. I, ch. x); mais encore quelques vues jetées çà et là sur les conditions de la certitude et de la probabilité, sur la croyance aux vérités contingentes, sur l'autorité du témoignage des hommes, sur la recherche des analogies et des différences, sur les principes généraux qu'on ne connaît que par l'expérience de plusieurs choses particulières (2), peuvent être considérées comme les traits épars d'une théorie de l'induction. D'ailleurs, en considérant, avec Descartes, l'évidence comme la marque de la vérité et comme le principe de la certitude, et en s'appliquant, par son exemple aussi bien que par ses préceptes, à en faire sentir tout le prix, Bossuet a été naturellement conduit à sortir des abstractions dont on avait fini par se contenter trop facilement dans l'enseignement de la Logique. C'est encore un caractère qui lui est commun avec Port-Royal, que, par un bon choix de sujets empruntés aux mathématiques, à l'histoire, à la morale, etc., il vivifie les formules qu'Aristote et ses commentateurs, anciens et scolastiques, avaient trop laissées à l'état de lettre morte; en ce sens que, pénétrant avec une merveilleuse sagacité dans l'analyse de la forme, ils négligeaient d'en faire bien con-

(1) On comprend que nous ne pouvons pas traiter *ex professo* toutes les questions que nous rencontrons sur notre passage. Celle-ci (Différence de l'Induction Baconienne et des méthodes antérieures d'Induction) a été, à notre avis, très-bien exposée et très-judicieusement résolue par notre collègue M. Ch. Bénard dans son excellent *Précis de Philosophie* (3^e édit. p. 147. — Paris, Dezobry, E. Magdeleine et Cie, 1857).

(2) V. notamment les derniers chapitres du III^e livre de la *Logique*.

maître l'usage en la rattachant à un fond de vérités clairement intelligibles, tant en elles-mêmes que dans leur enchaînement.

Tout à l'heure nous reviendrons sur les conceptions que Bossuet appelle idées intellectuelles, et nous dirons avec quelle force il en fait sortir la preuve de l'existence de Dieu. Mais, auparavant, pour en finir avec les théories qui sont plus spécialement du ressort de la psychologie, occupons-nous de deux questions qui tiennent une grande place dans son œuvre philosophique, celle de la volonté et du Libre arbitre et celle de l'union de l'âme et du corps.

La première est traitée de main de maître. Il y a bien d'abord quelque incertitude sur le sens dans lequel on entendra ces mots *Volonté* et *Liberté*. Entre les diverses opinions qui règnent à ce sujet, Bossuet semble hésiter, et peu s'en faut qu'il ne confonde, comme tant d'autres philosophes, la volonté et le désir. « Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal, et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. Nous sommes nécessairement déterminés par notre nature à vouloir le bien en général, mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers, et c'est à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choisir, et c'est ce qui s'appelle le Franc arbitre ou le Libre arbitre (1). » Il y a, dans ce passage, deux choses sous un même nom, le désir du bonheur, désir inné, instinctif, impérissable; que l'homme en effet n'est pas maître de ressentir ou de ne pas ressentir; mais que, pour cette raison même, nous ne voudrions pas voir placé parmi les phénomènes volontaires; et il y a la volonté proprement dite, qui est, non pas la puissance de faire ou de ne pas faire quelque chose, mais en termes bien plus exacts et que nous considérerons comme définitifs, celle « de choisir une chose plutôt qu'une autre, » dût la puissance physique ou morale dont nous disposons pour mener à fin nos résolutions, nous faire défaut dans leur exécution complète. Ainsi l'hésitation de Bossuet n'est pas

(1) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, art. 18.

celle d'un esprit qui ne sait et ne peut se décider. C'est celle d'un esprit qui cherche sa voie et qui la trouve. Ce qui le prouve, c'est que peu à peu il sort de cette espèce d'indécision, et arrive à l'expression la plus nette et la plus vraie du fait dont il s'occupe. La même remarque doit s'appliquer aux premières lignes du traité du *Libre arbitre*. Le Libre arbitre, on le sait, est le nom que les théologiens donnent à la liberté, comme ils appellent Grâce l'action de la Providence appliquée au gouvernement des volontés humaines. Aussi Bossuet qui traite ce sujet à la fois en théologien et en philosophe, emploie-t-il à peu près indifféremment l'une et l'autre expression. Nous en ferons autant. Mais, ici encore, qu'appellerons-nous libre? On donne ce nom à ce qui est permis par les lois; « mais la notion de liberté s'étend encore plus loin, puisqu'il ne nous arrive que trop, de faire même beaucoup de choses que les lois ni la raison ne permettent pas. — On appelle encore faire librement ce qu'on fait volontairement et sans contrainte. Ainsi nous voulons tous être heureux, et ne pouvons pas vouloir le contraire, mais comme nous le voulons sans peine et sans violence, on peut dire en un certain sens que nous le voulons librement, etc. (1) » En tout ceci nous ne voyons guère que des opinions diverses que l'on nous fait connaître sans décider entre elles et sans se prononcer sur la nature de la liberté et sur ses rapports avec la volonté. Mais qu'on poursuive, et, quelques lignes plus loin, la question va se trouver posée dans ses véritables termes, et avec une netteté qui ne laisse plus rien à désirer. Il s'agit de savoir « s'il y a des choses qui soient tellement en notre pouvoir et en la liberté de notre choix, que nous puissions les choisir ou ne les choisir pas (2). » Une fois placé sur ce terrain, Bossuet s'y maintient et l'explore avec une sûreté d'investigation qui nous dispense de toute explication et de tout commentaire. Oui, la liberté ainsi entendue, est en nous (3); et cette liberté nous est évi-

(1) *Traité du libre arbitre*, ch. 1.

(2) *Ibid.* *ibid.*

(3) *Ibid.* ch. 11.

dente, 1° par l'évidence du sentiment et de l'expérience; 2° par l'évidence du raisonnement; 3° par l'évidence de la révélation, mais « sur cela il s'élève une seconde question, savoir, si nous devons croire, selon la raison naturelle, que Dieu ordonne de nos actions et gouverne notre liberté, en la conduisant certainement aux fins qu'il s'est proposées; où s'il faut penser, au contraire, que dès qu'il a fait une créature libre, il la laisse aller où elle veut, sans prendre autre part en sa conduite, que de la récompenser si elle fait bien, ou de la punir si elle fait mal (1). » La notion que nous avons de Dieu, dit encore Bossuet, résiste à ce dernier sentiment. Car nous concevons Dieu comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui gouverne tout. Et si les créatures libres ne sont pas comprises dans cet ordre de la Providence divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'Univers. Tout cela est parfaitement vrai. Que ferons-nous donc? Sous prétexte de sauvegarder la liberté humaine, nierons-nous ou amoindrions-nous l'efficacité toute puissante du gouvernement divin? La raison et la foi s'y opposent également. Ferons-nous, au contraire, bon marché du Libre arbitre? Entrerons-nous en défiance du sentiment intime qui nous avertit que nous sommes libres, c'est-à-dire maîtres de choisir ou de ne choisir pas, suivant la définition que nous rappelions précédemment? Et faudra-t-il nous persuader que quand nous croyons choisir par nous-mêmes, nous cédon, à notre insu, à une influence irrésistible? Personne n'est plus opposé que Bossuet à cette opinion. Il la combat en elle-même; il la combat sous les différentes formes qu'elle a pu revêtir dans les systèmes des théologiens; et ce qu'il conclut de tout ceci, c'est que *la raison nous oblige à croire ces deux choses, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble*. C'est le titre du premier chapitre du *Traité du Libre arbitre*; et nous ne croyons pas que saint Augustin, saint Thomas, Bossuet lui-même ou Leibnitz aient rien écrit de plus fort sur ce sujet, ni proposé de solution plus satisfaisante que cette suspension volontaire et raisonnée du ju-

(1) *Ibid.* ch. III.

gement, en présence de deux vérités que l'esprit voit clairement, mais ne se sent pas capable d'accorder. Ignorance qui se sait et qui se juge, comme l'appellerait Montaigne; tellement voisine de la science, que le scepticisme, pour ce motif même, la trouve insuffisante, et qu'elle est en effet, sur beaucoup de points, le dernier mot de la science humaine.

Ici se termine la partie dogmatique du *Traité du Libre arbitre*; et qui ne voudrait examiner la question qu'en philosophe, pourrait à la rigueur négliger tout ce qui suit, c'est-à-dire l'exposé historique et critique des divers moyens par lesquels les théologiens cherchent à accorder le Libre arbitre avec la Grâce. Mais cette histoire est assez curieuse pour qu'on saisisse l'occasion de revenir, ne fût-ce que quelques instants, vers des idées dont on s'est peut-être trop déshabitué. Pourtant notre intention n'est pas d'insister également sur tous les moyens rapportés par Bossuet. Laisant de côté ceux dont il a lui-même montré l'insuffisance et la faiblesse, nous irons droit au système dans lequel il a cru trouver la solution de toute difficulté, et qui lui a paru « sauver parfaitement notre liberté et notre dépendance de Dieu, » au système de saint Thomas, connu dans l'école sous le nom de système de la *Prémotion et de la Prédétermination physique*. Saint Thomas lui-même en avait trouvé les principes dans saint Augustin. Ainsi au iv^e, au xiii^e et au xvii^e siècle, des circonstances analogues, une situation pareille, la même nécessité de défendre simultanément, contre des attaques opposées, la toute-puissance de la Grâce et l'indépendance du Libre arbitre, ont poussé dans le même courant d'idées ces trois grands esprits. Que si, malgré leur génie et leur impartial attachement à la vérité, il ne nous paraît pas que leurs efforts aient eu un plein succès, nous n'oublierons pas que les recherches dont il s'agit ne correspondent qu'à un côté secondaire de la question, et adoptant à l'égard de Bossuet, devenu le représentant de ses illustres prédécesseurs, les maximes qu'il recommande le plus fortement, nous estimerons « qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut

INTRODUCTION.

XVI

les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue. — On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne pas les laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche, et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit (1). » — « C'est dans cette pensée, ajoute Bossuet, que nous allons examiner les moyens de concilier notre liberté avec les décrets de la Providence. » C'est dans cette pensée, dirons-nous avec lui, que nous allons examiner le système de la *Prémotion physique*.

Ce nom de *Prémotion physique* n'est pas clair. Au premier abord, on pourrait croire qu'il s'agit d'un décret qui porte immédiatement sur les mouvements corporels, et n'atteint qu'indirectement la volonté; quelque chose d'analogue peut-être aux causes occasionnelles de Malebranche, ou à l'Harmonie préétablie de Leibnitz. Il n'en est rien. *Prémotion* est strictement synonyme de *prédétermination*; physique signifie naturelle. Il s'agit donc d'une *prédétermination naturelle*, c'est-à-dire d'une *prédétermination inhérente* à notre nature et liée au fait même de notre existence. Dieu, auteur de notre être, est aussi l'auteur de toutes les propriétés, de tous les modes de notre être. Il a voulu que nous fussions, et nous sommes; il a voulu que nous fussions libres et nous sommes libres; il a voulu que nous fussions librement telle action, et nous la faisons librement. Tel est, condensé en quelques lignes, le sens de la doctrine de saint Thomas (2). Bossuet n'y trouve

(1) *Ibid. ibid.* nous bornons à rapprocher de cette analyse, pour en bien établir l'exactitude, deux passages de saint Thomas, cités avec raison parmi les plus concluants, par M. Ch. Jourdain, dans son livre sur la *Philosophie de saint Thomas d'Aquin* : « Il appartient à la Providence, non pas de corrompre la nature des êtres, mais de la conserver. Ainsi elle veut tous les êtres conformément à leur nature, de telle sorte que l'opération divine fait produire aux causes nécessaires effets nécessaires et aux causes contingentes des effets contingents. Or la volonté étant un principe d'action qui n'est

rien à reprendre. Après l'avoir expliquée tout au long : « Voilà, dit-il, ce que veulent dire les Thomistes, par ces termes de *Prémotion*, et *Prédétermination physique*, qui semblent si rudes à quelques-uns; mais qui, étant entendus, ont un si bon sens. Car enfin ces théologiens conservent dans les actions humaines l'idée toute entière de la liberté; mais ils veulent que l'exercice de la liberté ait Dieu pour cause première, et qu'il l'opère non-seulement par les attrait qui le précèdent, mais encore dans ce qu'il a de plus intime...., atteignant, pour ainsi parler, toute action de notre volonté dans son fond, et donnant immédiatement et intimement à chacune tout ce qu'elle a d'être. »

Pour que cette approbation sans réserves fût justifiée, il faudrait que la liberté, ou, pour mieux dire, toutes les déterminations particulières de la liberté, fussent en nous aux mêmes conditions que l'existence même et tous les autres modes de l'existence. Mais c'est là précisément qu'est toute la difficulté, et c'est sur ce point que les partisans du système de la prémotion physique tombent dans un paralogisme

pas déterminé à un acte unique, mais qui peut en accomplir plusieurs indifféremment, Dieu la meut de manière à ne pas la déterminer nécessairement pour un seul objet, mais à maintenir la contingence et la liberté de son mouvement, si ce n'est à l'égard des choses vers lesquelles elle est naturellement portée Il répugnerait à l'opération divine que l'impulsion qu'elle donne à la volonté fût nécessaire, contrairement à l'essence de la faculté de vouloir; il ne répugne pas qu'elle fasse mouvoir librement la volonté, comme la nature le demande. *Magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* » (*Somme de Théologie*, II^e partie, I^{re} section, q. X, art. 4. — « Dieu est la cause première qui meut à la fois et les causes naturelles et les causes volontaires. Et comme lorsqu'il meut les choses naturelles, il n'empêche pas que leurs actes ne soient naturels; de même lorsqu'il agit sur les causes volontaires, il n'empêche pas leurs actions d'être volontaires; mais il leur donne plutôt ce caractère, car il agit dans chaque être d'une manière conforme à sa propre nature. *Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quis actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus operationem.* » (*Ibid.* I^{re} partie, q. LXXXIII, art. 1.)

selon nous manifeste, en prenant pour réelle une assimilation qui n'est que dans les mots. Dieu a voulu que nous fusions et nous sommes. Rien n'est plus vrai et plus facile à comprendre; et bien loin que la volonté divine compromette le fait de notre existence, ou le diminue en quoi que ce soit, nous tombons d'accord qu'elle en est la source et le principe. Mais aussi n'appliquons-nous pas à ce fait la qualification de volontaire ou de libre. Il faut en dire autant de toutes les facultés dont nous sommes doués, et de tous les actes spontanés de ces facultés, jusqu'à la volonté, c'est-à-dire jusqu'à la liberté, exclusivement. Allons aussi loin que possible. J'entends encore que nous sommes libres, parce que Dieu veut que nous soyons libres; mais, quand on arrive aux actes particuliers de la liberté, je n'entends plus que si nous faisons librement quelque action déterminée, c'est justement parce que Dieu veut que nous la fassions librement. Je ne prétends pas qu'en fait le décret divin et la liberté humaine ne puissent coexister et s'accorder; mais je ne puis pas prendre pour une explication cette assertion complexe: Je veux librement telle chose *parce que* Dieu veut que je la veuille librement; alors que toute la question est de savoir comment je la veux librement *quoiqu'elle* soit voulue par Dieu, et dans le moment présent et de toute éternité. Que la volonté divine soit cause de mon être, et même de ma liberté en général, rien de mieux; mais qu'elle soit cause de telle détermination particulière de ma volonté, alors, à n'en juger que par les lumières naturelles, ma volonté n'est plus que nominale. Ce n'est plus moi, c'est Dieu qui est la cause de mon acte. Si donc, convaincu que je suis de la réalité et de l'efficacité du décret divin, je ne laisse pas de persévérer dans la ferme croyance au Libre arbitre, et de penser sincèrement que tout homme est responsable de ses œuvres, et de la coopération qu'il prête aux desseins de la Providence sur lui-même et sur l'humanité, ce n'est pas que les explications des docteurs m'apportent sur ce sujet quelque lumière nouvelle; c'est qu'une conviction fondée sur la perception immédiate des faits ou sur la conception de quelque vérité nécessaire, résiste aux doutes et à la défiance que feraient naître

plutôt le spectacle de ces grandes intelligences aux prises avec une difficulté insurmontable ; c'est, encore une fois, que la vérité ne saurait détruire la vérité, et que, comme Bossuet l'a si bien dit avant de s'engager dans ces explications qui n'aboutissent pas, « Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. »

Même mystère en ce qui concerne l'union de l'âme et du corps. Bossuet le reconnaît d'abord, et l'on peut s'étonner, après l'aveu qu'il en fait, de le voir s'engager hardiment dans toutes sortes d'explications qui ont pour point de départ l'hypothèse Cartésienne des esprits animaux. Nous avons dit ailleurs (1) dans quel esprit ont été conçues et cette hypothèse et toutes celles qui sont destinées à expliquer les rapports de l'âme et du corps. « On ne s'est guère occupé que de trouver, ou plutôt d'imaginer, un *médiateur* tenant à la fois de la nature des deux substances. Tel fut le caractère équivoque attribué aux *idées images* des Epicuriens, aux *espèces sensibles* du péripatétisme et de la scolastique. Tel fut aussi le *médiateur plastique* de Cudworth, principe intermédiaire entre Dieu et la matière dans le monde, entre l'âme et le corps dans l'homme ; tels enfin les *esprits animaux* de Descartes, sorte de fluide subtil répandu par tout le corps, et que les impressions venues du dehors font affluer vers une glande du cerveau (glande pinéale) à laquelle l'âme est plus immédiatement présente. Les mouvements de la glande, ébranlée par les esprits, donnent naissance aux pensées de l'âme ; la glande, à son tour, sous l'influence des pensées nées dans l'âme, renvoie les esprits dans les différents organes, et ainsi s'exécutent les mouvements, volontaires ou instinctifs, qui dénotent l'action de l'âme sur le corps. » Nous n'insistons pas sur l'inconséquence de cette hypothèse, et sur la singulière contradiction qu'elle présente, dans une philosophie éminemment spiritualiste, spiritualiste à ce point que non contente de poser la distinction de l'âme et du corps (ce qui est parfaitement

(1) V. dans le *Dictionnaire des lettres*, etc., de M. Bachelet, notre article sur les *rapports de l'âme et du corps*.

exact), elle déclare que ces deux substances sont absolument séparées, et sans action l'une sur l'autre. Bossuet du moins échappe à ce dernier reproche ; car bien loin de prétendre, comme Descartes, comme Malebranche et comme Leibnitz, que le corps et l'âme sont deux substances séparées, il dit au contraire, en termes exprès, qu'il a plu à Dieu « que des natures si différentes fussent étroitement unies (1) » Son ferme bon sens sait également résister aux entraînements du Cartésianisme sur une question qui se rattache étroitement à la précédente, celle de l'âme des bêtes, traitée dans le cinquième chapitre du traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. Ici encore, nous demandons la permission de nous citer nous-mêmes : « C'est au sein du spiritualisme, c'est dans la philosophie de Descartes qu'est née, ou tout au moins que s'est développée avec éclat l'opinion qui refuse absolument aux bêtes l'intelligence et la sensibilité, pour les réduire à la condition de simples machines, d'automates formés avec un art divin. Toutefois, avant Descartes, Gomez Pereira, médecin espagnol, avait avancé la même opinion dans le livre intitulé : *Antoniana Margarita*, publié en 1554.... Il est plus que vraisemblable, cependant, que Descartes ne prit qu'en lui-même les motifs de son opinion relativement à l'âme des bêtes ; et en tout cas ce fut lui qui le rendit populaire. Conçue de longue date, communiquée à quelques amis avant que Descartes eût rien écrit, positivement exprimée dans la 5^e partie du *Discours de la méthode*, soutenue à diverses reprises dans ses *Lettres*, cette opinion acquit, parmi les partisans de la philosophie Cartésienne, une vogue extraordinaire, en même temps qu'elle souleva, de la part de ses adversaires, une foule d'objections et de réfutations (2). » Sans rentrer dans le fond du débat, rendons à Bossuet cette justice, que s'il se prononce énergiquement contre l'assimilation que quelques philosophes, par esprit de paradoxe ou de libertinage, ont voulu faire entre l'homme et l'animal, il se garde également d'affirmer, à l'exemple des purs Cartésiens, que les animaux

(1) *Dict. des lettres*, etc., de M. Bachelet, art. *Âme des bêtes*.

(2) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, art. 1.

soient de simples machines. Il lui suffit de constater la supériorité de la nature humaine, parce qu'elle a pour conséquences des devoirs et une plus noble destinée. On lira, dans les dernières pages du traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* (*Conclusion, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée*), le développement de cette pensée. Nous n'avons rien à ajouter aux belles et éloquents réflexions dont elle est l'objet.

Il ne nous reste plus à chercher dans notre auteur que la démonstration d'une grande vérité; celle qui domine et explique toutes les autres, le but suprême auquel tout conduit; en un mot l'existence de Dieu « à la connaissance de qui nous doit élever la connaissance de nous-mêmes (1). » Nous ne voulons pas allonger outre mesure cette Introduction en nous expliquant sur le sens et la valeur qu'il convient d'attribuer à cette démonstration philosophique d'une vérité présente à tous les esprits. Qu'il nous suffise de faire bien entendre, en les ramenant à leur principe commun, les preuves exposées par Bossuet dans le IV^e chapitre du traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*. La première n'est qu'un point de vue détaché de l'argument si clair, si populaire, si concluant à quelques égards, mais à d'autres égards insuffisant, que l'on tire de l'ordre qui règne dans la nature, et de la nécessité d'une cause intelligente. « L'homme est un ouvrage d'un grand dessein et d'une sagesse profonde. — Dieu qui a créé l'âme et le corps, et qui les a unis l'un à l'autre d'une façon si intime, se fait connaître lui-même dans ce bel ouvrage, etc. (2) » Assurément voilà des considérations aussi justes qu'élevées. Pas assez élevées cependant pour Bossuet, dont l'esprit semble ne se mouvoir jamais plus à l'aise qu'au milieu des idées morales et métaphysiques. Aussi est-ce dans cet ordre d'idées qu'il faut le suivre, en s'attachant à la démonstration qui consiste, suivant l'expression de Fénelon, « à connaître la divinité par son idée; démonstration si simple, ajoute-t-il, qu'elle

(1) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*. Dessein et division de ce traité.

(2) *Ibid.* ch. IV, art. 1-4.

échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles (1). » Quoi de plus simple en effet, mais quoi de plus difficile à bien entendre que l'idée de l'infini ou du parfait? Mais dès qu'on l'a conçue (nous disons conçue et non comprise), dès qu'on a reconnu que nous ne pouvons la tirer ni de nous-mêmes, ni du spectacle des phénomènes extérieurs, qu'elle n'est ni un produit de l'imagination, ni une idée négative, on reconnaît aussi qu'elle ne peut nous venir que d'un être réellement infini, et notre raison conçoit nécessairement l'existence de Dieu. Telle est, en substance, la preuve de l'existence de Dieu qui, du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, a passé dans les écrits de Bossuet et de Fénelon, que Bossuet a reproduite à peu près dans les mêmes termes, mais à laquelle il a donné aussi une forme vraiment originale, en s'attachant de préférence à la contemplation des idées intellectuelles, ou, comme il les appelle encore, des vérités éternelles qui lui paraissent avoir en Dieu leur être et leur lien. Affirmatif et dogmatique, juste autant que le permet, en pareille matière, la faiblesse de l'esprit humain, Bossuet montre l'entendement appliqué à ces vérités éternelles « qui subsistent indépendamment de tous les temps, devant tous les siècles, et devant qu'il y ait aucun entendement humain (2). » Les règles des proportions « par lesquelles nous mesurons toutes choses, » les axiomes, les principes métaphysiques, les lois morales participant aux mêmes caractères, il convient de les mettre sur la même ligne. Et maintenant « si l'on cherche en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, on est obligé d'avouer un être, où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui. — C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles, et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute

(1) *De l'existence de Dieu*, 1^{re} partie, ch. 1.

(2) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1v, art. 5.

vérité, et recevoir ses lumières. — Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. — Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci, qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable. — Qu'il y ait un seul moment ou rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant, chose absurde et contradictoire. — Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité ; et c'est dans cet éternel, que ces vérités éternelles subsistent (1). »

C'est là que je les vois, dit Bossuet. Ici la possibilité d'un malentendu et d'une fausse interprétation nous arrête, et nous engage à entrer dans quelques détails. En effet cette expression pourrait faire croire qu'il y a quelque analogie entre la pensée de Bossuet et le système de Malebranche sur la Vision en Dieu. Mais cette analogie n'est qu'apparente. Entre les deux auteurs, il n'y a de commun que leur attachement aux principes fondamentaux et à la méthode du Cartésianisme. Encore cet attachement, de la part de Bossuet, n'est-il pas sans réserve. Il craint, chez les disciples de Descartes, l'abus d'une méthode trop indépendante, et c'est précisément à propos de Malebranche qu'il écrit ceci : « Pour ne vous rien dissimuler, je vois, non-seulement sur ce point de la nature et de la grâce, mais encore en beaucoup d'autres articles très-importants de la religion, un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de la Philosophie cartésienne (2). » Sans cesser de témoigner de l'estime pour la personne et le caractère de Malebranche, il juge très-sévèrement ses écrits ; il applaudit à la réfutation qu'Arnaud vient d'en donner dans le livre *Des vraies et des fausses idées* ; il le fait encourager à donner à cette réfutation toute la publicité possible (3). « Je ne me souviens pas, dit-

(1) *Ibid.* *ibid.*

(2) *Lettre à un disciple du P. Malebranche.*

(3) *Lettre à l'évêque de Castories*, du 28 juin 1683, en latin.

il, en parlant de Malebranche, d'avoir lu aucun exemple d'un plus parfait galimatias. » Est-ce seulement comme théologien, et à l'occasion de quelques propositions suspectes de Pélagianisme, que Bossuet s'élève ainsi contre Malebranche? Lui-même va nous éclairer à ce sujet : « Je me réjouis d'autant plus que les paralogismes de cet auteur sur les idées, et autres sujets liés à celui-là, aient été mis en lumière, que cette réfutation prépare les voies à celles du Livre de la Nature et de la Grâce, livre tout plein d'erreurs (1). » D'ailleurs que l'on compare le passage de Bossuet, qui nous occupe, avec ce que l'on sait du système de Malebranche. Celui-ci s'étend à toutes nos idées ; nous voyons tout en Dieu ; tandis que Bossuet, en disant que c'est dans l'Être éternel que nous voyons les vérités éternelles, n'entend autre chose, sinon que ces vérités éternelles existant substantiellement en Dieu « d'une certaine manière qui nous est incompréhensible, » les concevoir, c'est concevoir Dieu lui-même. »

Maintenant que nous avons suivi Bossuet dans les principales phases du travail de la pensée par lequel l'esprit humain s'élève de la connaissance de lui-même à la connaissance de Dieu, la tâche modeste que nous nous étions proposée est terminée. Si l'on regrettaient de ne pas voir figurer dans ce volume quelques écrits ou fragments d'écrits que la philosophie peut revendiquer à bon droit, ou si l'on nous reprochait d'avoir omis ou traité trop légèrement certaines questions qui auraient pu être examinées dans cette Introduction, nous rappellerons ce que nous avons dit en commençant. Il existe sur la philosophie de Bossuet nombre de travaux excellents, et nous n'avons voulu faire qu'une édition classique et élémentaire.

En revanche ce motif nous a fait donner à la révision du texte un soin particulier. Nous avons suivi, pour le *Traité de la connaissance de Dieu* et pour le *Traité du Libre arbitre*, celui de la grande édition de Versailles. Si nous nous en

(1) « Hujus ego auctoris detectos paralogismos de ideis, aliisque rebus huic argumento conjunctis, eq magis lætor, quod ea viam parant ad evertendum omni alsitate repletum libellum de Natura et Gratia. » (*Ibid.*)

sommes écarté une ou deux fois, nous avons eu soin d'en dire les motifs.

Nous croirions manquer aux plus simples convenances, si nous ne reconnaissons expressément combien les annotations d'un précédent éditeur, M. de Lens, nous ont facilité la vérification des textes sacrés et profanes, que Bossuet cite ou auxquels il fait simplement allusion. Lorsqu'il nous est arrivé, par hasard, de faire quelque emprunt plus marqué, nous nous sommes fait un devoir d'indiquer la source de nos renseignements. En agissant ainsi, nous avons cru pouvoir, en toute conscience, et sans encourir aucun reproche, profiter du travail d'autrui, et en faire profiter les lecteurs de cette édition.

J. BRISBARRE.

20 Août 1861.

4 OC 62

DE LA
CONNAISSANCE DE DIEU
ET DE SOI-MÊME.



DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME.

DESSEIN ET DIVISION DE CE TRAITÉ.

La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même.

La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu.

Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps (1).

L'âme est ce qui nous fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre, et un mouvement plutôt qu'un autre, comme de se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche.

Le corps est cette masse étendue en longueur, largeur et profondeur, qui nous sert à exercer nos opérations. Ainsi, quand nous voulons voir, il faut ouvrir les yeux : quand nous voulons prendre quelque chose, ou nous étendons la main pour nous en saisir, ou nous remuons les pieds et les jambes, et par elles tout le corps, pour nous en approcher.

Il y a donc dans l'homme trois choses à considérer; l'âme séparément, le corps séparément, et l'union de l'un et de l'autre.

Il ne s'agira pas ici de faire un long raisonnement sur ces choses,

(1) Ceci doit être entendu de la condition présente de l'homme ; car la raison et la foi enseignent également que quand la mort vient séparer ces deux parties, l'âme conserve son existence propre. Or l'âme survivant au corps, c'est encore l'homme, achevant, dans d'autres conditions, sa destinée commencée en ce monde.

ni d'en rechercher les causes profondes ; mais plutôt d'observer et de concevoir ce que chacun de nous en peut reconnaître, en faisant réflexion sur ce qui arrive tous les jours, ou à lui-même, ou aux autres hommes semblables à lui. Commençons par la connaissance de ce qui est dans notre âme.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÂME.

I. Opérations sensitives, et premièrement des cinq sens.

Nous connaissons notre âme par ses opérations, qui sont de deux sortes : les opérations sensitives, et les opérations intellectuelles (1).

Il n'y a personne qui ne connaisse ce qui s'appelle les cinq sens, qui sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

A la vue appartient la lumière et les couleurs ; à l'ouïe, les sons ; à l'odorat, les bonnes et mauvaises senteurs ; au goût, l'amer et le doux, et les autres qualités semblables ; au toucher, le chaud et le froid, le dur et le mou, le sec et l'humide.

La nature, qui nous apprend que ces sens et leurs actions appartiennent proprement à l'âme, nous apprend aussi qu'ils ont leurs organes ou leurs instruments dans le corps. Chaque sens a le sien propre. La vue a les yeux ; l'ouïe a les oreilles ; l'odorat a les narines ; le goût a la langue et le palais ; le toucher seul se répand dans tout le corps, et se trouve partout où il y a des chairs.

Les opérations sensitives, c'est-à-dire celles des sens, sont appelées sentiments, ou plutôt sensations. Voir les couleurs, ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, sont autant de sensations différentes.

Les sensations se font dans notre âme à la présence de certains corps, que nous appelons objets. C'est à la présence du feu que je sens de la chaleur ; je n'entends aucun bruit, que quelque corps ne soit agité ; sans la présence du soleil, et des autres corps lumineux, je ne verrais point la lumière ; ni le blanc ni le noir, si la

(1) V. l'Introduction.

neige, par exemple, ou la poix, ou l'encre n'étaient présents. Otez les corps mal polis ou aigus, je ne sentirai rien de rude ni de piquant. Il en est de même des autres sensations.

Afin qu'elles se forment dans notre âme, il faut que l'organe corporel soit actuellement frappé de l'objet, et en reçoive l'impression. Je ne vois, qu'autant que mes yeux sont frappés des rayons d'un corps lumineux, ou directs, ou réfléchis. Si l'agitation de l'air ne fait impression dans mon oreille, je ne puis entendre le bruit, et c'est là proprement aussi ce qui s'appelle la présence de l'objet. Car, quelque proche que je sois d'un tableau, si j'ai les yeux fermés, ou que quelque autre corps interposé empêche que les rayons réfléchis de ce tableau ne viennent jusqu'à mes yeux, cet objet ne leur est pas présent. Le même se verra dans les autres sens.

Nous pouvons donc définir la sensation (si toutefois une chose si intelligible de soi a besoin d'être définie), nous la pouvons, dis-je, définir la première perception, qui se fait en notre âme à la présence des corps, que nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens.

Je ne prends pourtant pas encore cette définition pour une définition exacte et parfaite. Car elle nous explique plutôt à l'occasion de quoi les sensations ont accoutumé de nous arriver, qu'elle ne nous en explique la nature. Mais cette définition suffit pour nous faire distinguer d'abord les sensations d'avec les autres opérations de notre âme.

Or encore que nous ne puissions entendre les sensations sans les corps qui sont leurs objets, et sans les parties de nos corps qui servent d'organes pour les exercer ; comme nous ne mettons point les sensations dans les objets, nous ne les mettons pas non plus dans les organes, dont les dispositions bien considérées, comme nous ferons voir en son lieu, se trouveront de même nature que celles des objets mêmes (1). C'est pourquoi nous regardons les sensations comme choses qui appartiennent à notre âme, mais qui nous marquent l'impression que les corps environnants font sur le nôtre, et la correspondance qu'il a avec eux.

(1) Bossuet veut dire par là que, dans les organes comme dans les objets, tout se réduit à des mouvements proprement dits, tandis que l'opération sensitive est un phénomène de nature toute différente : « La sensation, dit-il dans le passage auquel il est ici fait allusion, est une chose qui s'élève après tout cela et dans un autre sujet ; c'est-à-dire non plus dans le corps, mais dans l'âme seule. (V. chap. III, art. 22.)

Selon notre définition, la sensation doit être la première chose qui s'élève en l'âme, et qu'on y ressent à la présence des objets. Et en effet, la première chose que j'aperçois en ouvrant les yeux, c'est la lumière et les couleurs ; si je n'aperçois rien, je dis que je suis dans les ténèbres. La première chose que je sens en montrant ma main au feu, et en maniant de la glace, c'est que j'ai chaud, ou que j'ai froid ; et ainsi du reste.

Je puis bien ensuite avoir diverses pensées sur la lumière, en rechercher la nature, en remarquer les réflexions et les réfractions, observer même que les couleurs qui disparaissent aussitôt que la lumière se retire, semblent n'être autre chose, dans les corps où je les aperçois, que de différentes modifications de la lumière elle-même, c'est-à-dire, diverses réflexions ou réfractions des rayons du soleil, et des autres corps lumineux. Mais toutes ces pensées ne me viennent qu'après cette perception sensible de la lumière, que j'ai appelée sensation ; et c'est la première qui s'est faite en moi, aussitôt que j'ai eu ouvert les yeux.

De même, après avoir senti que j'ai chaud ou que j'ai froid, je puis observer que les corps d'où me viennent ces sentiments, causeraient diverses altérations à ma main, si je ne m'en retirais ; que le chaud la brûlerait et la consumerait, que le froid l'engourdirait et la mortifierait ; et ainsi du reste. Mais ce n'est pas là ce que j'aperçois d'abord en m'approchant du feu et de la glace. A ce premier abord, il s'est fait en moi une certaine perception qui m'a fait dire, J'ai chaud, ou, J'ai froid ; et c'est ce qu'on appelle sensation.

Quoique la sensation demande, pour être formée, la présence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. Le chaud ou le froid dure dans ma main après que je l'ai éloignée, ou du feu, ou de la glace qui me le causaient. Quand une grande lumière, ou le soleil même regardé fixement, a fait dans nos yeux une impression fort violente, il nous paraît encore, après les avoir fermés, des couleurs d'abord assez vives, mais qui vont s'affaiblissant peu à peu, et semblent à la fin se perdre dans l'air. La même chose nous arrive après un grand bruit ; et une agréable liqueur laisse, après qu'elle est passée, un moment de goût exquis. Mais tout cela n'est qu'une suite de la première touche de l'objet présent (1).

(1) C'est-à-dire de la première impression faite par l'objet quand il était présent.

II. Le plaisir et la douleur.

Le plaisir et la douleur accompagnent les opérations des sens : on sent du plaisir à goûter de bonnes viandes, et de la douleur à en goûter de mauvaises ; et ainsi du reste.

Ce chatouillement des sens qu'on trouve, par exemple, en goûtant de bons fruits, d'agréables liqueurs et d'autres aliments exquis, c'est ce qui s'appelle plaisir ou volupté. Ce sentiment important des sens offensés, c'est ce qui s'appelle douleur (1).

L'un et l'autre sont compris sous les sentiments ou sensations, puisqu'ils sont l'un et l'autre une perception soudaine et vive, qui se fait d'abord en nous à la présence des objets agréables ou déplaisants ; comme à la présence d'un vin délicieux qui humecte notre langue, ce que nous sentons au premier abord, c'est le plaisir qu'il nous donne : et à la présence d'un fer qui nous perce et nous déchire, nous ne ressentons rien plus tôt ni plus vivement que la douleur qu'il nous cause.

Quoique le plaisir et la douleur soient de ces choses qui n'ont pas besoin d'être définies, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le plaisir, un sentiment agréable, qui convient à la nature ; et la douleur, un sentiment fâcheux contraire à la nature.

Il paraît que ces deux sentiments naissent en nous, comme tous les autres, à la présence de certains corps, qui nous accommodent ou qui nous blessent. En effet, nous sentons de la douleur, quand on nous coupe, quand on nous pique, quand on nous serre ; et ainsi du reste : et nous en découvrons aisément la cause ; car nous voyons ce qui nous serre, et ce qui nous pique : mais nous avons d'autres douleurs plus intérieures ; par exemple, des douleurs de tête et d'estomac, des coliques et d'autres semblables. Nous avons la faim et la soif, qui sont aussi deux espèces de douleurs. Ces douleurs se ressentent au dedans, sans que nous voyions au dehors aucune chose qui nous les cause. Mais nous pouvons aisément penser qu'elles viennent des mêmes principes que les autres ; c'est-à-dire que nous les sentons, quand les parties intérieures du corps sont picotées, ou serrées par quelques humeurs qui tombent dessus, à peu près de même manière que nous les voyons arriver dans les parties extérieures.

(1) Il nous paraît impossible de caractériser le plaisir et la douleur par de plus vives expressions.

Ainsi toutes ces sortes de douleurs sont de la même nature que celles dont nous apercevons les causes, et appartiennent sans difficulté aux sensations.

La douleur est plus vive, et dure plus longtemps que le plaisir ; ce qui nous doit faire sentir combien notre état est triste et malheureux en cette vie.

Il ne faut pas confondre le plaisir et la douleur avec la joie et la tristesse. Ces choses se suivent de près, et nous appelons souvent les unes du nom des autres : mais plus elles sont approchantes, et plus on est sujet à les confondre, plus il faut prendre soin de les distinguer.

Le plaisir et la douleur naissent à la présence effective d'un corps qui touche et affecte les organes ; ils sont aussi ressentis en un certain endroit déterminé : par exemple, le plaisir du goût précisément sur la langue, et la douleur d'une blessure dans la partie offensée. Il n'en est pas ainsi de la joie et de la tristesse, à qui nous n'attribuons aucune place certaine. Elles peuvent être excitées en l'absence des objets sensibles, par la seule imagination, ou par la réflexion de l'esprit. On a beau imaginer et considérer le plaisir du goût et celui d'une odeur exquise, ou la douleur de la goutte, on n'en fait pas naître pour cela le sentiment. Un homme qui veut exprimer le mal que lui fait la goutte, ne dira pas qu'elle lui cause de la tristesse, mais de la douleur ; et aussi ne dira-t-il pas qu'il ressent une grande joie dans la bouche, en buvant une liqueur délicieuse, mais qu'il y ressent un grand plaisir. Un homme sait qu'il est atteint de ces sortes de maladies mortelles, qui ne sont point douloureuses ; il ne sent point de douleur, et toutefois il est plongé dans la tristesse. Ainsi ces choses sont fort différentes. C'est pourquoi nous avons rangé le plaisir et la douleur avec les sensations, et nous mettrons la joie et la tristesse avec les passions, dans l'appétit.

Il est aisé maintenant de marquer toutes nos sensations. Il y a celles des cinq sens : il y a le plaisir et la douleur. Les plaisirs ne sont pas tous d'une même espèce, et nous en ressentons de fort différents, non-seulement en plusieurs sens, mais dans le même. Il en faut dire autant des douleurs. Celle de la migraine ne ressemble pas à celle de la colique ou de la goutte. Il y a certaines espèces de douleurs qui reviennent et cessent tous les jours : et c'est la faim et la soif.

III. Diverses propriétés des sens.

Parmi nos sens, quelques-uns ont leur organe double : nous avons deux yeux, deux oreilles, deux narines ; et la sensation peut être exercée par ces organes conjointement, ou séparément. Quand ils agissent conjointement, la sensation est un peu plus forte. On voit mieux de deux yeux ensemble que d'un seul, encore qu'il y en ait qui ne remarquent guère cette différence.

Quelques-unes de nos sensations nous font sentir d'où elles nous viennent, et d'autres ne font point ces effets en nous. Quand nous sentons la douleur de la goutte, ou de la migraine, ou de la colique, nous sentons bien la douleur dans une certaine partie, mais nous ne sentons pas d'où le coup y vient. Mais nous sentons assez de quel côté nous viennent les sons et les odeurs. Nous sentons par le toucher ce qui nous arrête, ou ce qui nous cède. Nous rapportons naturellement à certaines choses le bon et le mauvais goût. La vue surtout, rapporte toujours et fort promptement d'un certain côté, et à un certain objet, les couleurs qu'elle aperçoit.

De là s'ensuit que nous devons encore sentir en quelque façon la figure et le mouvement de certains objets ; par exemple, des corps colorés. Car, en ressentant, comme nous faisons au premier abord, de quel côté nous en vient le sentiment, parce qu'il vient de plusieurs côtés et de plusieurs points, nous en apercevons l'étendue ; parce qu'ils sont réduits à certaines bornes au delà desquelles nous ne sentons rien, nous sommes frappés de leur figure (1) : s'ils changent de place, comme un flambeau qu'on porte devant nous, nous en apercevons le mouvement ; ce qui arrive principalement dans la vue, qui est le plus clair et le plus distinct de tous les sens.

Ce n'est pas que l'étendue, la figure et le mouvement soient par eux-mêmes visibles, puisque l'air, qui a toutes ces choses, ne l'est pas : on les appelle aussi visibles par accident, à cause qu'elles ne le sont que par les couleurs.

(1) Le sentiment ou la sensation qui résulte de l'impression que font sur nous les corps colorés, nous venant de plusieurs côtés et de plusieurs points, nous percevons comme étendus les corps qui produisent sur nous cette impression. Comme d'ailleurs ces corps ne s'étendent que dans de certaines limites, et que nulle impression ne nous vient d'au delà, nous les percevons dans ces limites, qui en forment le contour, et qui en déterminent la figure.

De là vient la distinction des choses sensibles par elles-mêmes, comme les couleurs, les saveurs, et ainsi du reste; et sensibles par accident, comme les grandeurs, les figures et le mouvement.

Les choses sensibles par accident, s'appellent aussi sensibles communs, parce qu'elles sont communes à plusieurs sens. Nous ne sentons pas seulement par la vue, mais encore par le toucher, une certaine étendue et une certaine figure dans nos objets; et quand une chose que nous tenons échappe de nos mains, nous sentons par ce moyen en quelque façon qu'elle se meut. Mais il faut bien remarquer que ces choses ne sont pas le propre objet des sens, ainsi qu'il a été dit.

Il y a donc sensibles communs, et sensibles propres. Les sensibles propres sont ceux qui sont particuliers à chaque sens, comme les couleurs à la vue, le son à l'ouïe; et ainsi du reste. Et les sensibles communs sont ceux dont nous venons de parler, qui sont communs à plusieurs sens.

On pourrait ici examiner si c'est une opération des sens qui nous fait apercevoir d'où nous vient le coup (1), et l'étendue, la figure ou le mouvement de l'objet; car peut-être que ces sensibles communs appartiennent à quelque autre opération, qui se joint à celle des sens. Mais je ne veux point encore aller à ces précisions; il me suffit ici d'avoir observé que la perception de ces sensibles communs ne se sépare jamais d'avec les sensations.

IV. Le sens commun et l'imagination.

Il reste encore deux remarques à faire sur les sensations.

La première, c'est que toutes différentes qu'elles sont, il y a en l'âme une faculté de les réunir. Car l'expérience nous apprend qu'il ne se fait qu'un seul objet sensible de tout ce qui nous frappe ensemble, même par des sens différents, surtout quand le coup vient du même endroit. Ainsi quand je vois le feu d'une certaine couleur, que je ressens le chaud qu'il me cause, et que j'entends le bruit qu'il fait, non-seulement je vois cette couleur, je ressens cette chaleur, et j'entends ce bruit, mais je ressens ces sensations différentes comme venant du même feu.

Cette faculté de l'âme qui réunit les sensations, soit qu'elle soit seulement une suite de ces sensations, qui s'unissent naturellement

(1) C'est-à-dire l'impression; comme on dit que nous sommes frappés par un objet.

quand elles viennent ensemble, ou qu'elle fasse partie de l'imaginative, dont nous allons parler ; cette faculté, dis-je, quelle qu'elle soit, en tant qu'elle ne fait qu'un seul objet de tout ce qui frappe ensemble nos sens, est appelée le sens commun (1) : terme qui se transporte aux opérations de l'esprit, mais dont la propre signification est celle que nous venons de remarquer.

La seconde chose qu'il faut observer dans les sensations, c'est qu'après qu'elles sont passées, elles laissent dans l'âme une image d'elles-mêmes et de leurs objets ; c'est ce qui s'appelle imaginer.

Que l'objet coloré que je regarde se retire, que le bruit que j'entends s'apaise, que je cesse de boire la liqueur qui m'a donné du plaisir, que le feu qui m'échauffait soit éteint, et que le sentiment du froid ait succédé si vous voulez à la place, j'imagine encore en moi-même cette couleur, ce bruit, ce plaisir et cette chaleur ; tout cela moins vif à la vérité, que lorsque je voyais ou que j'entendais, que je goûtais ou que je sentais actuellement, mais toujours de même nature.

Bien plus, après une entière et longue interruption de ces sentiments, ils peuvent se renouveler. Le même objet coloré, le même son, le même plaisir d'une bonne odeur ou d'un bon goût, me revient à diverses reprises, ou en veillant, ou dans les songes ; et cela s'appelle mémoire ou ressouvenir. Et cet objet me revient à l'esprit tel que les sens le lui avaient présenté d'abord, et marqué des mêmes caractères, dont chaque sens l'avait, pour ainsi dire, affecté, si ce n'est qu'un long temps les fasse oublier (2).

Il est aisé maintenant d'entendre ce que c'est qu'imaginer. Toutes les fois qu'un objet une fois senti par le dehors demeure intérieurement, ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon âme, c'est ce que j'appelle ima-

(1) On comprend, par les explications mêmes de Bossuet, qu'il s'agit ici de tout autre chose que de cet ensemble de notions et de jugements, communs à tous les hommes, qu'on désigne ordinairement par le même nom, et qui sont le résultat du développement spontané des diverses facultés de l'intelligence.

(2) Si ce n'est, pour, à moins que ; traduction littérale du latin *nisi* ; locution usitée au dix-septième siècle. Madame de Motteville dit, en parlant des courtisans : « Ils sont incapables de connaître la vertu et de suivre ses maximes, si ce n'est que le hasard les éloigne de cette terre (la Cour). » (*Mémoires*, chap. V.)

giner : par exemple, quand ce que j'ai vu, ou ce que j'ai ouï, dure, ou me revient dans les ténèbres ou dans le silence, je ne dis pas que je le vois ou que je l'entends, mais que je l'imagine.

La faculté de l'âme où se fait cet acte s'appelle imaginative, ou fantaisie (1), d'un mot grec, qui signifie à peu près la même chose, c'est-à-dire se faire une image.

L'imagination d'un objet est toujours plus faible que la sensation, parce que l'image dégénère toujours de la vivacité de l'original.

On entend par là tout ce qui regarde les sensations (2). Elles naissent soudaines et vives à la présence des objets sensibles : celles qui regardent le même objet, quoiqu'elles viennent de divers sens, se réunissent ensemble, et sont rapportées à l'objet qui les a fait naître. Enfin, après qu'elles sont passées, elles se conservent, et se renouvellent par leur image.

Voilà ce qui a donné lieu à la célèbre distinction des sens extérieurs et intérieurs.

V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination.

On appelle sens extérieur, celui dont l'organe paraît au dehors, et qui demande un objet externe actuellement présent.

Tels sont les cinq sens que chacun connaît. On voit les yeux, les oreilles, et les autres organes des sens ; et on ne peut ni voir, ni ouïr, ni sentir en aucune sorte, que (3) les objets extérieurs, dont ces organes peuvent être frappés, ne soient présents en la manière qu'il convient.

On appelle sens intérieur, celui dont les organes ne paraissent

(1) Φαντασία. A partir du dix-septième siècle, le mot imagination, dérivé du latin, commence à prévaloir en ce sens sur le mot fantaisie, dérivé du grec. Antérieurement on employait indifféremment l'un ou l'autre. « Notre fantaisie, dit Montaigne, ne s'applique pas aux choses étrangères ; ains elle est conceue par l'entremise des sens. » (*Essais*, liv. II, chap. 12.)

(2) Bossuet veut dire que ce qui précède donne le moyen d'entendre tout ce qui regarde les sensations. Après quoi il résume en quatre lignes tout ce qu'il vient de dire des opérations sensitives, des sens et de l'imagination.

(3) Que pour sans que.

pas, et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent. On range ordinairement parmi les sens intérieurs, cette faculté qui réunit les sensations, qu'on appelle le sens commun, et celle qui les conserve et les renouvelle, c'est-à-dire, l'imaginative.

On peut douter du sens commun, parce que ce sentiment qui réunit, par exemple, les diverses sensations que le feu nous cause, et les rapporte à un seul objet, se fait seulement à la présence de l'objet même, et dans le même moment que les sens extérieurs agissent (1); mais pour l'acte d'imaginer, qui continue après que les sens extérieurs cessent d'agir, il appartient sans difficulté au sens intérieur.

Il est maintenant aisé de bien connaître la nature de cet acte, et on ne peut trop s'y appliquer.

La vue et les autres sens extérieurs nous font apercevoir certains objets hors de nous; mais outre cela nous les pouvons apercevoir au dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais ici un triangle Δ , et je le vois de mes yeux. Que je les ferme, je vois encore ce même triangle intérieurement tel que ma vue me l'a fait sentir, de même couleur, de même grandeur et de même situation; c'est ce qui s'appelle imaginer un triangle.

Il y a pourtant une différence; c'est, comme il a été dit, que cette continuation de la sensation, se faisant par une image, ne peut pas être si vive que la sensation elle-même, qui se fait à la présence actuelle de l'objet, et qu'elle s'affaiblit de plus en plus avec le temps.

Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps; et il est assez malaisé de distinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit (2). Mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer, et

(1) En effet, il n'est pas besoin d'imaginer un sens commun pour réunir les diverses impressions, et en rapporter la cause à un objet unique. Les sens ne sont en réalité, que les différentes fonctions de l'entendement appliqué à la perception des objets extérieurs, et c'est l'entendement, c'est-à-dire le moi intelligent, percevant les différentes qualités et jugeant ses perceptions, qui opère ce rapprochement.

(2) Ce passage n'est pas clair; et si on le prend à la lettre, le sens qu'il présente ne nous paraît pas exact. On n'imagine pas au moment même où l'on perçoit; mais on devient capable d'imaginer la chose perçue.

cela c'est voir encore en quelque façon la chose même, telle que je la voyais, lorsqu'elle était présente à mes yeux.

Ainsi nous pouvons dire en général, qu'imaginer une chose, c'est continuer de la sentir, moins vivement toutefois, et d'une autre sorte que lorsqu'elle était actuellement présente aux sens extérieurs.

De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités sensibles, particulières et déterminées : par exemple, blanche ou noire, dure ou molle, froide ou chaude; et cela en tel et tel degré, c'est-à-dire plus ou moins, et ainsi du reste.

Il faut soigneusement observer, qu'en imaginant, nous n'ajoutons que de la durée aux choses que les sens nous apportent (1). Pour le reste, l'imagination, au lieu d'y ajouter, le diminue, les images qui nous restent de la sensation n'étant jamais aussi vives que la sensation elle-même.

Voilà ce qui s'appelle imaginer. C'est ainsi que l'âme conserve les images des objets qu'elle a sentis; et telle est enfin cette faculté qu'on appelle imaginative.

Et il ne faut pas oublier que lorsqu'on l'appelle sens intérieur, en l'opposant à l'extérieur, ce n'est pas que les opérations de l'un et de l'autre sens ne se fassent au dedans de l'âme. Mais, comme il a été dit, c'est, premièrement, que les organes des sens extérieurs sont au dehors; par exemple, les yeux, les oreilles, la langue, et le reste; au lieu qu'il ne paraît point au dehors d'organe qui serve à imaginer: et secondement, que quand on exerce les sens extérieurs, on se sent actuellement frappé par l'objet corporel qui est au dehors, et qui pour cela doit être présent; au lieu que l'imagination est affectée de l'objet, soit qu'il soit ou qu'il ne soit pas présent, et même quand il a cessé d'être absolument, pourvu qu'une fois il ait été bien senti. Ainsi je ne puis voir ce triangle dont nous parlions, qu'il ne soit actuellement présent; mais je puis l'imaginer, même après l'avoir effacé ou éloigné de mes yeux.

Voilà ce qui regarde les sens, tant intérieurs qu'extérieurs, et la différence des uns et des autres.

(1) Ce n'est pas à proprement parler aux choses mêmes, mais aux idées des choses, données par les sens, que l'imagination ajoute de la durée.

VI. Les passions.

De ces sentiments intérieurs et extérieurs, et principalement des plaisirs et de la douleur, naissent en l'âme certains mouvements que nous appelons passions.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cette dernière passion n'a point de contraire, si ce n'est (1) qu'on veuille mettre parmi les passions, l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent.

Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible.

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

L'appétit irascible serait peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette distinction d'appétits, expriment par un même mot la colère et le courage (2) ;

(1) V. ci-dessus la note 2, pag. 9.

(2) C'est le mot *Θυμός*, qui revient souvent dans Platon. V. surtout le 14^e livre de la *République*.

et il est naturel de nommer appétit courageux, celui qui doit surmonter les difficultés.

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

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

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

Outre ces onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement, et quelques autres semblables ; mais elles se rapportent à celles-ci. La honte est une tristesse ou une crainte d'être exposé à la haine et au mépris pour quelque faute, ou pour quelque défaut naturel, mêlée avec le désir de la couvrir, ou de nous justifier. L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant, il ne nous en prive, ou un désespoir d'acquérir le bien que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une forte pente à haïr celui qui semble nous le détenir. L'émulation qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire, parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. L'admiration et l'étonnement comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que, sous cet objet nouveau, il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître ; ce qui nous rend comme immobiles et sans action ; et c'est ce que nous appelons être étonné.

L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les degrés différents, et les différents effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède, entre en inquiétude. Si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux soucis ; quand le mal presse

davantage, il a peur ; si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur ; que si elle le saisit tellement, qu'il paraîsse comme éperdu, cela s'appelle épouvante.

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

Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet, ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie, que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un, que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile ; et la crainte, un amour qui se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé ; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais ; ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforce de le défendre. Enfin ôtez l'amour, il n'y a plus de passion ; et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration, comme de la première des passions (1), parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr ; mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paraît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion par conséquent : que si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées. Ainsi il faut persister à mettre l'amour la première des passions, et la source de toutes les autres.

(1) Allusion à Descartes, qui dit expressément : « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissons auparavant..... cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés ;... et il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions. »

(*Les passions de l'âme*, II^e partie, art. 35.)

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

Il faudrait ajouter seulement qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et qu'elles nous engagent dans le vice, si elles ne sont réprimées. Mais ceci s'entendra mieux quand nous aurons défini les opérations intellectuelles (1).

VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement.

Les opérations intellectuelles sont celles qui sont élevées au-dessus des sens.

Disons quelque chose de plus précis. Ce sont celles qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue.

J'appelle ici raison, l'appréhension ou la perception de quelque chose de vrai, ou qui soit réputé pour tel. La suite va faire entendre tout ceci.

Il y a deux sortes d'opérations intellectuelles : celle de l'entendement et celle de la volonté.

L'une et l'autre a pour objet quelque raison qui nous est connue. Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison : je ne veux rien, que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux.

Il n'en est pas de même des sensations, comme la suite le fera paraître à qui y prendra garde de près. Disons, avant toutes choses, ce qui appartient à l'entendement.

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

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

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

Quand notre conscience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle syndérèse (2), ou remords de conscience.

(1) V. ch. III, art. 19.

(2) Terme scolastique, dérivé du verbe grec *συνδιαιρέω*, diviser; division ou déchirement intérieur.

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

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

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

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

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

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

Et cela ne se trouve pas seulement dans les sensibles que nous avons appelés communs; mais encore dans ceux qu'on appelle propres. Il m'arrive souvent de voir sur certains objets, certaines couleurs ou certaines taches qui ne proviennent point des objets mêmes, mais du milieu à travers lequel je les regarde, ou de l'altération de mon organe. Ainsi des yeux remplis de bile font voir tout jaune; et eux-mêmes, éblouis pour avoir été trop arrêtés sur le soleil, font voir après cela diverses couleurs, ou en l'air, ou sur les objets, que l'on n'y verrait nullement sans cette altération. Souvent je sens dans l'oreille des bruits semblables à ceux que me

cause l'air agité par certains corps, sans néanmoins qu'il le soit. Telle odeur paraît bonne à l'un, et désagréable à l'autre. Les goûts sont différents, et un autre trouvera toujours amer ce que je trouve toujours doux. Moi-même je ne m'accorde pas toujours avec moi-même, et je sens que le goût varie en moi autant par la propre disposition de ma langue, que par celle des objets mêmes. C'est à la raison à juger de ces illusions des sens, et c'est à elle par conséquent à connaître la vérité.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connaît la différence.

Mais il y a des actes de l'entendement qui suivent de si près les sensations, que nous les confondons avec elles, à moins d'y prendre garde fort exactement.

Le jugement que nous faisons naturellement des proportions, et de l'ordre qui en résulte, est de cette sorte.

Connaître les proportions et l'ordre, est l'ouvrage de la raison qui compare une chose avec une autre, et en découvre les rapports.

Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être remis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est ami de la raison et son propre objet.

Ainsi on ne peut nier qu'apercevoir les proportions, apercevoir l'ordre, et en juger, ne soit une chose qui passe les sens.

Par la même raison, apercevoir la beauté, et en juger, est un ouvrage de l'esprit, puisque la beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangement et la proportion.

De là vient que les choses qui sont les moins belles en elles-mêmes, reçoivent une certaine beauté quand elles sont arrangées avec de justes proportions et un rapport mutuel.

Ainsi il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté; parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir.

Ces choses présupposées, il sera aisé de comprendre qu'il nous arrive souvent d'attribuer aux sens ce qui appartient à l'esprit.

Lorsque nous regardons une longue allée, quoique tous les arbres décroissent à nos yeux à mesure qu'ils s'en éloignent, nous les jugeons tous égaux. Ce jugement n'appartient point à l'œil, à l'égard duquel ces arbres sont diminués. Il se forme par une secrète réflexion de l'esprit, qui, connaissant naturellement la diminution que cause l'éloignement dans les objets, juge égales toutes les choses qui décroissent également à la vue, à mesure qu'elles s'éloignent.

Mais encore que ce jugement appartienne à l'esprit; à cause qu'il est fondé sur la sensation, et qu'il la suit de près, ou plutôt qu'il naît avec elle, nous l'attribuons aux sens, et nous disons qu'on voit à l'œil l'égalité de ces arbres, et la juste proportion de cette allée.

C'est aussi par là qu'elle nous plaît et qu'elle nous semble belle, et nous croyons voir par les yeux, plutôt qu'entendre par l'esprit cette beauté, parce qu'elle se présente à nous aussitôt que nous jetons les yeux sur cet agréable objet.

Mais nous savons d'ailleurs que la beauté, c'est-à-dire la justesse, la proportion et l'ordre, ne s'aperçoit que par l'esprit, dont il ne faut pas confondre l'opération avec celle du sens, sous prétexte qu'elle l'accompagne.

Ainsi quand nous trouvons un bâtiment beau, c'est un jugement que nous faisons sur la justesse et la proportion de toutes les parties, en les rapportant les unes aux autres; et il y a dans ce jugement un raisonnement caché que nous n'apercevons pas, à cause qu'il se fait fort vite.

Nous avons donc beau dire que cette beauté se voit à l'œil, ou que c'est un objet agréable aux yeux ; ce jugement nous vient par ces sortes de réflexions secrètes, qui, pour être vives et promptes, et pour suivre de près les sensations, sont confondues avec elles.

Il en est de même de toutes les choses, dont la beauté nous frappe d'abord. Ce qui nous fait trouver une couleur belle, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que l'on touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit.

Et une marque que cette justesse, qu'on attribue à l'oreille, est un ouvrage de raisonnement et de réflexion, c'est qu'elle s'acquiert ou se perfectionne par l'art. Il y a certaines règles qui, étant une fois connues, font sentir plus promptement la beauté de certains accords. L'usage même fait cela tout seul, parce qu'en multipliant les réflexions, il les rend plus aisées et plus promptes. Et on dit qu'il raffine l'oreille, parce qu'il allie plus vite, avec les sons qui la frappent, le jugement que porte l'esprit sur la beauté des accords.

Les jugements que nous faisons en trouvant les choses grandes ou petites, par rapport des unes aux autres, sont encore de même nature. C'est par là que le dernier arbre d'une longue allée, quelque petit qu'il vienne à nos yeux, nous paraît naturellement aussi grand que le premier ; et nous ne jugerions pas aussi sûrement de sa grandeur, si le même arbre étant seul dans une vaste campagne, ne pouvait pas être comparé à d'autres.

Il y a donc en nous une géométrie naturelle, c'est-à-dire, une science des proportions, qui nous fait mesurer les grandeurs en les comparant les unes aux autres, et concilie la vérité avec les apparences.

C'est ce qui donne moyen aux peintres de nous tromper dans leurs perspectives. En imitant l'effet de l'éloignement et la diminution qu'il cause proportionnellement dans les objets, ils nous font paraître enfoncé ou relevé ce qui est uni, éloigné ce qui est proche, et grand ce qui est petit.

C'est ainsi que sur un théâtre de vingt ou trente pieds, on nous fait paraître des allées immenses. Et alors, si quelque homme vient à se montrer au-dessus du dernier arbre de cette allée imaginaire, il nous paraît un géant, comme surpassant en grandeur

cet arbre que la justesse des proportions nous fait égaler au premier.

Et par la même raison les peintres donnent souvent une figure à leurs objets pour nous en faire paraître une autre. Ils tournent en losange les pavés d'une chambre, qui doivent paraître carrés, parce que dans une certaine distance les carreaux effectifs prennent à nos yeux cette figure. Et nous voyons ces carreaux peints si bien carrés, que nous avons peine à croire qu'ils soient si étroits, ou tournés si obliquement, tant est forte l'habitude que notre esprit a prise de former ses jugements sur les proportions, et de juger toujours de même, pourvu qu'on ait trouvé l'art de ne rien changer dans les apparences.

Et quand nous découvrons par raisonnement ces tromperies de la perspective, nous disons que le jugement redresse les sens; au lieu qu'il faudrait dire, pour parler avec une entière exactitude, que le jugement se redresse lui-même; c'est-à-dire, qu'un jugement qui suit l'apparence, est redressé par un jugement qui se fonde en vérité connue (1), et un jugement d'habitude par un jugement de réflexion expresse.

IX. Différences de l'imagination et de l'entendement.

Voilà ce qu'il faut entendre pour apprendre à ne pas confondre avec les sensations, des choses de raisonnement. Mais comme il est beaucoup plus à craindre qu'on ne confonde l'imagination avec l'intelligence, il faut encore marquer les caractères propres de l'une et de l'autre.

La chose sera aisée, en faisant un peu de réflexion sur ce qui a été dit.

Nous avons dit, premièrement, que l'entendement connaît la nature des choses, ce que l'imagination ne peut pas faire.

Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle, et entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée, et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés; au lieu que l'entendre, c'est en connaître la nature, et savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière.

(1) Pour : *qui se fonde sur une vérité connue*. Locution vieillie; cependant on a continué de dire fondé en droit, fondé en principe, etc.

Ainsi, quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a convient à tous les triangles, équilatéraux, isocèles, ou autres, de quelque grandeur et proportion qu'ils soient. Au lieu que le triangle qu'on imagine, est restreint à une certaine espèce de triangle, et à une grandeur déterminée.

Il faut juger de la même sorte des autres choses qu'on peut imaginer et entendre. Par exemple, imaginer l'homme, c'est s'en représenter un de grande ou de petite taille, blanc ou basané, sain ou malade : et l'entendre, c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ces qualités particulières.

Il y a encore une autre différence entre imaginer et entendre. C'est qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut imaginer que les choses corporelles et sensibles ; au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et celles qui ne le sont pas ; par exemple, Dieu et l'âme.

Ainsi ceux qui veulent imaginer Dieu et l'âme, tombent dans une grande erreur, parce qu'ils veulent imaginer ce qui n'est pas imaginable ; c'est-à-dire ce qui n'a ni corps, ni figure, ni enfin rien de sensible.

A cela il faut rapporter les idées que nous avons de la bonté, de la vérité, de la justice, de la sainteté, et les autres semblables, dans lesquelles il n'entre rien de corporel, et qui aussi conviennent, ou principalement, ou seulement aux choses spirituelles, telles que sont Dieu et l'âme ; de sorte qu'elles ne peuvent pas être imaginées, mais seulement entendues.

Comme donc toutes les choses qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la seule intelligence, il s'ensuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination.

Mais la différence essentielle entre imaginer et entendre, est celle qui est exprimée par la définition. C'est qu'entendre n'est autre chose que connaître et discerner le vrai et le faux ; ce que l'imagination, qui suit simplement le sens, ne peut avoir.

X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement.

Encore que ces deux actes d'imaginer et d'entendre soient si distingués, ils se mêlent toujours ensemble. L'entendement ne dé-

finit point le triangle ni le cercle, que l'imagination ne s'en figure un. Il se mêle des images sensibles dans la considération des choses les plus spirituelles, par exemple, de Dieu et des âmes; et quoique nous les rejetions de notre pensée, comme choses fort éloignées de l'objet que nous contemplons, elles ne laissent pas de le suivre.

Il se forme souvent aussi dans notre imagination des figures bizarres et capricieuses, qu'elle ne peut pas forger toute seule, et où il faut qu'elle soit aidée par l'entendement. Les Centaures, les Chimères, et les autres compositions de cette nature, que nous faisons et défaisons quand il nous plaît, supposent quelque réflexion sur les choses différentes dont elles se forment, et quelque comparaison des unes avec les autres; ce qui appartient à l'entendement. Mais ce même entendement, qui donne occasion à la fantaisie de former et de lui présenter ces assemblages monstrueux, en connaît la vanité.

L'imagination, selon qu'on en use, peut servir ou nuire à l'intelligence.

Le bon usage de l'imagination est de s'en servir seulement pour rendre l'esprit attentif. Par exemple, quand en discourant de la nature du cercle et du carré, et des proportions de l'un avec l'autre, je m'en figure un dans l'esprit, cette image me sert beaucoup à empêcher les distractions, et à fixer ma pensée sur ce sujet.

Le mauvais usage de l'imagination, est de la laisser décider; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable et sensible. Erreur grossière, qui confond l'imagination et le sens avec l'entendement.

Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement et le jugement.

Il faut donc employer l'imagination et les images sensibles seulement pour nous recueillir en nous-mêmes, en sorte que la raison préside toujours.

XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination; l'homme de mémoire.

Par là se peut remarquer la différence entre les gens d'imagination, et les gens d'esprit ou d'entendement. Mais il faut auparavant démêler l'équivoque de ce terme, esprit.

L'esprit s'étend quelquefois tant à l'imagination qu'à l'entende-

ment, et en un mot à tout ce qui agit au dedans de nous. Ainsi, quand nous avons dit qu'on se figurait dans l'esprit un cercle ou un carré, le mot d'esprit signifiait là l'imagination.

Mais la signification la plus ordinaire du mot d'esprit, est de le prendre pour entendement : ainsi, un homme d'esprit, et un homme d'entendement, est à peu près la même chose, quoique le mot d'entendement marque un peu plus ici le bon jugement.

Cela supposé, la différence des gens d'imagination et des gens d'esprit, est évidente. Ceux-là sont propres à retenir et à se représenter vivement les choses qui frappent les sens. Ceux-ci savent démêler le vrai d'avec le faux, et juger de l'un et de l'autre.

Ces deux qualités des hommes se remarquent dans leurs discours et dans leur conduite.

Les premiers sont féconds en descriptions, en peintures vives, en comparaisons, et autres choses semblables que les sens fournissent. Le bon esprit donne aux autres un fort raisonnement avec un discernement exact et juste qui produit des paroles propres et précises.

Les premiers sont passionnés et emportés, parce que l'imagination, qui prévaut en eux, excite naturellement et nourrit les passions. Les autres sont réglés et modérés, parce qu'ils sont plus disposés à écouter la raison, et à la suivre.

Un homme d'imagination est fécond en expédients, parce que la mémoire qu'il a fort vive, et les passions fort ardentes, donnent beaucoup de mouvement à son esprit. Un homme d'entendement sait mieux prendre son parti, et agit avec plus de suite. Ainsi, l'un trouve ordinairement plus de moyens pour arriver à une fin, l'autre en fait un meilleur choix et se soutient mieux.

Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que, pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent.

Et quand nous avons distingué les gens d'imagination d'avec les gens d'esprit, ce n'est pas que les premiers soient tout à fait destitués de raisonnement, ni les autres d'imagination. Ces deux choses vont toujours ensemble; mais on définit les hommes par la partie qui domine en eux.

. Il faudrait parler ici des gens de mémoire; qui est (1) comme un

(1) *Qui est pour ce qui est.*

troisième caractère entre les gens de raisonnement et les gens d'imagination. La mémoire fournit beaucoup au raisonnement, mais elle appartient à l'imagination; quoique dans l'usage ordinaire on appelle gens d'imagination ceux qui sont inventifs, et gens de mémoire ceux qui retiennent ce qui est inventé par les autres.

XII. Les actes particuliers de l'intelligence.

Après avoir séparé l'intelligence d'avec les sens et l'imagination, il faut maintenant considérer quels sont les actes particuliers de l'intelligence.

C'est autre chose d'entendre la première fois une vérité, autre chose de la rappeler à notre esprit après l'avoir sue. L'entendre la première fois, s'appelle entendre simplement, concevoir, apprendre : et la rappeler dans son esprit, s'appelle se ressouvenir.

On distingue la mémoire qui s'appelle imaginative, où se retiennent les choses sensibles et les sensations, d'avec la mémoire intellectuelle, par laquelle se retiennent les vérités et les choses de raisonnement et d'intelligence.

On distingue aussi entre les pensées de l'âme qui tendent directement aux objets, et celles où elle se retourne sur elle-même et sur ses propres opérations, par cette manière de penser qu'on appelle réflexion.

Cette expression est tirée des corps, lorsque, repoussés par d'autres corps qui s'opposent à leur mouvement, ils retournent, pour ainsi dire, sur eux-mêmes.

Par la réflexion, l'esprit juge des objets, des sensations, enfin de lui-même et de ses propres jugements, qu'il redresse ou qu'il confirme. Ainsi il y a des réflexions qui se font sur les objets et les sensations simplement, et d'autres qui se font sur les actes mêmes de l'intelligence, et celles-là sont les plus sûres et les meilleures.

Mais ce qu'il y a de principal en cette matière, est de bien entendre les trois opérations de l'esprit (1).

(1) Les détails qui suivent nous dispensent de toute explication au sujet des trois opérations de l'Esprit. Nous en avons d'ailleurs parlé dans l'Introduction. Voyez aussi plus loin la *Logique* et Cf. la *Logique de Port-Royal*, où l'on a ajouté aux trois opérations habituellement reconnues,

XIII. Les trois opérations de l'esprit.

Dans une proposition, c'est autre chose d'entendre les termes dont elle est composée, autre chose de les assembler ou de les disjoindre : par exemple dans ces deux propositions : *Dieu est éternel* ; *l'homme n'est pas éternel*, c'est autre chose d'entendre ces termes, *Dieu, homme, éternel* ; autre chose de les assembler, ou de les disjoindre en disant : *Dieu est éternel, ou, l'homme n'est pas éternel*.

Entendre les termes : par exemple, entendre que Dieu veut dire la première cause, qu'homme veut dire animal raisonnable, qu'éternel veut dire qui n'a ni commencement ni fin ; c'est ce qui s'appelle conception, simple appréhension, et c'est la première opération de l'esprit (1).

Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, et c'est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes, est chose qui précède naturellement les assembler ; autrement on ne sait ce qu'on assemble.

Assembler ou disjoindre les termes, c'est en assurer un de l'autre, ou en nier un de l'autre, en disant : *Dieu est éternel* ; *l'homme n'est pas éternel*. C'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou nier ; et c'est la seconde opération de l'esprit.

A cette opération appartient encore de suspendre son jugement quand la chose ne paraît pas claire ; et c'est ce qui s'appelle douter.

Que si nous nous servons d'une chose claire pour en rechercher une obscure, cela s'appelle raisonner ; et c'est la troisième opération de l'esprit.

Raisonner, c'est prouver une chose par une autre. Par exemple, prouver une proposition d'Euclide par une autre ; prouver que

entendre, juger et raisonner, une quatrième opération, *ordonner*, qui constitue la méthode.

(1) Ceci est l'ordre logique des opérations. Dans cet ordre, l'idée, élément du jugement, lui est antérieure. Mais en fait, le jugement précède la conception ; car dans toute perception concrète, il y a un jugement implicite ; et nous percevons les corps étendus, nous avons conscience de l'âme intelligente, avant de former les idées abstraites d'âme, de corps, d'intelligence et d'étendue.

Dieu hait le péché, parce qu'il est saint ; ou qu'il ne change jamais de résolution, parce qu'il est éternel et immuable dans tout ce qu'il est.

Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules, *parce que, car, puisque, donc*, et les autres qu'on nomme causales, c'est la marque indubitable du raisonnement (1).

Mais sa construction naturelle, et celle qui découvre toute sa force, est d'arranger trois propositions, dont la dernière suit des deux autres. Par exemple, pour réduire en forme les deux raisonnements que nous venons de proposer sur Dieu, il faut dire ainsi :

Ce qui est saint hait le péché ;

Dieu est saint ;

Donc Dieu hait le péché.

Ce qui est éternel et immuable dans tout ce qu'il est, ne change jamais ses résolutions ;

Dieu est éternel et immuable dans tout ce qu'il est ;

Donc Dieu ne change jamais ses résolutions.

Nous entendons naturellement que si les deux premières propositions, qu'on appelle majeure et mineure, sont bien prouvées, la troisième, qu'on appelle conclusion ou conséquence, est indubitable.

Nous ne nous astreignons guère à construire le raisonnement de cette sorte, parce que cela rendrait le discours trop long, et que d'ailleurs un raisonnement s'entend très-bien sans cela. Car on dit, par exemple, en très-peu de mots : *Dieu, qui est bon, doit être bienfaisant envers les hommes* ; et on entend facilement que parce qu'il est bon de sa nature, on doit croire qu'il est bienfaisant envers la nôtre.

Un raisonnement est, ou seulement probable, vraisemblable et conjectural, ou certain et démonstratif. Le premier genre de raisonnement se fait en matière douteuse ou particulière et contingente. Le second se fait en matière certaine, universelle et nécessaire. Par exemple, j'entreprends de prouver que César est un ennemi de sa patrie, qui a toujours eu le dessein d'en opprimer la liberté, comme il a fait à la fin ; et que Brutus, qui l'a tué, n'a

(1) C'est du moins la marque indubitable qu'on a voulu faire un raisonnement.

jamais eu d'autre dessein que celui de rétablir la forme légitime de la république ; c'est raisonner en matière douteuse, particulière et contingente, et tous les raisonnements que je fais sont du genre conjectural. Et au contraire, quand je prouve que tous les angles au sommet, et les angles alternes sont égaux, et que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits ; c'est raisonner en matière certaine, universelle et nécessaire. Le raisonnement que je fais est démonstratif, et s'appelle démonstration.

Le fruit de la démonstration est la science. Tout ce qui est démontré ne peut pas être autrement qu'il est démontré. Ainsi toute vérité démontrée est nécessaire, éternelle et immuable. Car en quelque point de l'éternité qu'on suppose un entendement humain, il sera capable de l'entendre. Et comme cet entendement ne la fait pas, mais la suppose, il s'ensuit qu'elle est éternelle, et par là indépendante de tout entendement créé (1).

Il faut soigneusement remarquer qu'il y a des propositions qui s'entendent par elles-mêmes, et dont il ne faut point demander de preuve ; par exemple, dans les mathématiques : *Le tout est plus grand que sa partie. Deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais à quelque étendue qu'on les prolonge. De tout point donné on peut tirer une ligne à un autre point.* Et dans la morale : *Il faut suivre la raison. L'ordre vaut mieux que la confusion :* et autres de cette nature.

De telles propositions sont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les considère, et en a entendu les termes, ne peut leur refuser sa croyance.

Ainsi nous n'en cherchons point de preuves ; mais nous les faisons servir de preuves aux autres qui sont plus obscures. Par exemple, de ce que l'ordre est meilleur que la confusion, je conclus qu'il n'y a rien de meilleur à l'homme que d'être gouverné selon les lois, et qu'il n'y a rien de pire que l'anarchie, c'est-à-dire, de vivre sans gouvernement et sans lois.

Ces propositions claires et intelligibles par elles-mêmes, et dont on se sert pour démontrer la vérité des autres, s'appellent axiomes ou premiers principes. Elles sont d'éternelle vérité, parce qu'ainsi qu'il a été dit, toute vérité certaine en matière universelle, est éternelle ; et si les vérités démontrées le sont, à plus forte raison celles qui servent de fondement à la démonstration.

(1) V. ch. IV, art. 5, la preuve de l'existence de Dieu, tirée de ces vérités.

Voilà ce qui s'appelle les trois opérations de l'esprit. La première ne juge de rien, et ne discerne pas tant le vrai d'avec le faux, qu'elle prépare la voie au discernement, en démêlant les idées. La seconde commence à juger; car elle reçoit comme vrai ou faux ce qui est évidemment tel, et n'a pas besoin de discussion. Quand elle ne voit pas clair, elle doute, et laisse la chose à examiner au raisonnement, où se fait le discernement parfait du vrai et du faux.

XIV. Diverses dispositions de l'entendement.

Mais on peut douter en deux manières. Car on doute premièrement d'une chose, avant que de l'avoir examinée, et on en doute quelquefois encore plus, après l'avoir examinée. Le premier doute peut être appelé un simple doute, le second peut être appelé un doute raisonné, qui tient beaucoup du jugement, parce que, tout considéré, on prononce avec connaissance de cause que la chose est douteuse.

Quand par le raisonnement on entend certainement quelque chose, qu'on en comprend les raisons, et qu'on a acquis la facilité de s'en ressouvenir, c'est ce qui s'appelle science. Le contraire s'appelle ignorance.

Il y a de la différence entre ignorance et erreur. Errer, c'est croire ce qui n'est pas; ignorer, c'est simplement ne le savoir pas.

Parmi les choses qu'on ne sait pas, il y en a qu'on croit sur le témoignage d'autrui; c'est ce qui s'appelle foi. Il y en a sur lesquelles on suspend son jugement, et avant et après l'examen; c'est ce qui s'appelle doute. Et quand dans le doute on penche d'un côté plutôt que d'un autre, sans pourtant rien déterminer absolument, cela s'appelle opinion.

Lorsque l'on croit quelque chose sur le témoignage d'autrui, ou c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la foi divine; ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine.

La foi divine n'est sujette à aucune erreur, parce qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu, qui ne peut tromper ni être trompé.

La foi humaine, en certains cas, peut aussi être indubitable, quand ce que les hommes rapportent passe pour constant dans tout le genre humain, sans que personne le contredise; par exemple, qu'il y a une ville nommée Alep, et un fleuve nommé Euphrate, et une montagne nommée Caucase, et ainsi du reste;

ou quand nous nous sommes très-assurés que ceux qui nous rapportent quelque chose qu'ils ont vu, n'ont aucune raison de nous tromper ; tels que sont, par exemple, les apôtres, qui, dans les maux que leur attirait le témoignage qu'ils rendaient à Jésus-Christ ressuscité, ne pouvaient être portés à le rendre constamment jusqu'à la mort, que par l'amour de la vérité.

Hors de là, ce qui n'est certifié que par les hommes, peut être cru comme plus vraisemblable, mais non pas comme certain.

Il en est de même toutes les fois que nous croyons quelque chose par des raisons seulement probables, et non tout à fait convaincantes. Car alors nous n'avons pas la science, mais seulement une opinion, qui encore qu'elle penche d'un certain côté, ainsi qu'il a été dit, n'ose pas s'y appuyer tout à fait, et ce n'est jamais sans quelque crainte.

Ainsi nous avons entendu ce que c'est que science, ignorance, erreur, foi divine et humaine, opinion et doute.

XV. Les sciences et les arts.

Toutes les sciences sont comprises dans la philosophie. Ce mot signifie l'amour de la sagesse, à laquelle l'homme parvient en cultivant son esprit par les sciences.

Parmi les sciences, les unes s'attachent à la seule contemplation de la vérité, et pour cela sont appelées spéculatives : les autres tendent à l'action, et sont appelées pratiques.

Les sciences spéculatives sont la Métaphysique, qui traite des choses les plus générales et les plus immatérielles, comme de l'être en général ; et en particulier, de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image : la Physique, qui étudie la nature : la Géométrie, qui démontre l'essence et les propriétés des grandeurs, comme l'Arithmétique celle des nombres : l'Astronomie, qui apprend le cours des astres, et par là le système universel du monde, c'est-à-dire, la disposition de ses principales parties, chose qui peut être aussi rapportée à la Physique.

Les sciences pratiques sont la Logique et la Morale, dont l'une nous enseigne à bien raisonner, et l'autre à bien vouloir.

Des sciences sont nés les arts, qui ont apporté tant d'ornement et tant d'utilité à la vie humaine.

Les arts diffèrent d'avec les sciences, en ce que, premièrement, ils nous font produire quelque ouvrage sensible ; au lieu que les

sciences exercent seulement, ou règlent les opérations intellectuelles : et secondement, que les arts travaillent en matière contingente. La Rhétorique s'accommode aux passions et aux affaires présentes : la Grammaire au génie des langues, et à leur usage variable : l'Architecture, aux diverses situations : mais les sciences s'occupent d'un objet éternel et invariable, ainsi qu'il a été dit.

Quelques-uns mettent la Logique et la Morale parmi les arts, parce qu'elles tendent à l'action : mais leur action est purement intellectuelle ; et il semble que ce doit être quelque chose de plus qu'un art, qui nous apprend par où le raisonnement et la volonté est droite ; chose immuable, et supérieure à tous les changements de la nature et de l'usage.

Il est pourtant vrai qu'à prendre le mot d'art pour industrie et pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'art dans les moyens qu'emploient la Logique et la Morale, à nous faire bien raisonner, et bien vivre ; joint aussi que, dans l'application, il peut y avoir certains préceptes qui changent selon les apparences (1).

Les principaux arts sont la Grammaire, qui fait parler correctement : la Rhétorique, qui fait parler éloquemment : la Poétique, qui fait parler divinement, et comme si on était inspiré : la Musique, qui, par la juste proportion des tons, donne à la voix une force secrète pour délecter et pour émouvoir : la Médecine et ses dépendances, qui tiennent le corps humain en bon état : l'Arithmétique pratique, qui apprend à calculer sûrement et facilement : l'Architecture, qui donne la commodité et la beauté aux édifices publics et particuliers, qui orne les villes et les fortifie, qui bâtit des palais au roi et des temples à Dieu : la Mécanique, qui fait jouer les ressorts et transporter aisément les corps pesants, comme les pierres pour élever les édifices, et les eaux pour le plaisir, ou pour la commodité de la vie : la Sculpture et la Peinture, qui, en imitant le naturel, reconnaissent qu'ils (2) demeurent beaucoup au-dessous, et autres semblables.

Ces arts sont appelés libéraux, parce qu'ils sont dignes d'un

(1) Un certain nombre d'éditions portent *selon les personnes*. L'édition de Versailles dit expressément : *selon les apparences* ; ce qui me paraît plus exact. En effet, les préceptes de la Logique et de la Morale changent moins suivant les personnes, que selon la manière dont se présentent les circonstances auxquelles ils s'appliquent ; ce que Bosuset a sans doute voulu dire par *les apparences*.

(2) Ils se rapporte au mot *Arts* sous-entendu.

homme libre, à la différence des arts qui ont quelque chose de servile, que notre langue appelle métiers, et arts mécaniques, quoique le nom de mécanique ait une plus noble signification, lorsqu'il exprime ce bel art qui apprend l'usage des ressorts, et la construction des machines. Mais les métiers serviles usent seulement de machines, sans en connaître la force et la construction.

Les arts règlent les métiers. L'Architecture commande aux maçons, aux menuisiers et aux autres. L'art de manier les chevaux dirige ceux qui font les mors, les fers, les brides, et les autres choses semblables.

Les arts libéraux et mécaniques sont distingués, en ce que les premiers travaillent de l'esprit plutôt que de la main; et les autres, dont le succès dépend de la routine et de l'usage plutôt que de la science, travaillent plus de la main que de l'esprit.

La Peinture, qui travaille de la main plus que les autres arts libéraux, s'est acquis rang parmi eux, à cause que le dessin, qui est l'âme de la Peinture, est un des plus excellents ouvrages de l'esprit; et que d'ailleurs le peintre, qui imite tout, doit savoir de tout. J'en dis autant de la Sculpture, qui a sur la Peinture l'avantage du relief, comme la Peinture a sur elle celui des couleurs.

Les sciences et les arts font voir combien l'homme est ingénieux et inventif. En pénétrant par les sciences les œuvres de Dieu, et en les ornant par les arts, il se montre vraiment fait à son image, et capable d'entrer, quoique faiblement, dans ses desseins.

Il n'y a donc rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugements droits, et de connaissances utiles.

XVI. Ce que c'est que bien juger; quels en sont les moyens, et quels en sont les empêchements.

La vraie perfection de l'entendement est de bien juger.

Juger, c'est prononcer au dedans de soi sur le vrai et sur le faux; et bien juger, c'est y prononcer avec raison et connaissance.

C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. Celui

qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge.

Par le bon jugement, on se peut exempter de toute erreur. Car on évite l'erreur non-seulement en embrassant la vérité quand elle est claire, mais encore en se retenant quand elle ne l'est pas.

Ainsi la vraie règle de bien juger, est de ne juger que quand on voit clair ; et le moyen de le faire, est de juger après une grande considération.

Considérer une chose, c'est arrêter son esprit à la regarder en elle-même, en peser toutes les raisons, toutes les difficultés et tous les inconvénients.

C'est ce qui s'appelle attention. C'est elle qui rend les hommes graves, sérieux, prudents, capables de grandes affaires, et de hautes spéculations.

Etre attentif à un objet, c'est l'envisager de tous côtés ; et celui qui ne le regarde que du côté qui le flatte, quelque long que soit le temps qu'il emploie à le considérer, n'est pas vraiment attentif.

C'est autre chose d'être attaché à un objet, autre chose d'y être attentif. Y être attaché, c'est vouloir, à quelque prix que ce soit, lui donner ses pensées et ses désirs ; ce qui fait qu'on ne le regarde que du côté agréable ; mais y être attentif, c'est vouloir le considérer pour en bien juger, et pour cela connaître le pour et le contre.

Il y a une sorte d'attention après que la vérité est connue ; et c'est plutôt une attention d'amour et de complaisance, que d'examen et de recherche.

La cause de mal juger est l'inconsidération, qu'on appelle autrement précipitation.

Précipiter son jugement, c'est croire ou juger, avant que d'avoir connu.

Cela nous arrive, ou par orgueil, ou par impatience, ou par prévention, qu'on appelle autrement préoccupation.

Par orgueil, parce que l'orgueil nous fait présumer que nous connaissons aisément les choses les plus difficiles, et presque sans examen. Ainsi nous jugeons trop vite, et nous nous attachons à notre sens, sans vouloir jamais revenir, de peur d'être forcés à reconnaître que nous nous sommes trompés.

Par impatience, lorsqu'étant las de considérer, nous jugeons avant que d'avoir tout vu.

Par prévention en deux manières, ou par le dehors, ou par le dedans.

Par le dehors, quand nous croyons trop facilement sur le rapport d'autrui, sans songer qu'il peut nous tromper, ou être trompé lui-même.

Par le dedans, quand nous nous trouvons portés, sans raison, à croire une chose plutôt qu'une autre.

Le plus grand dérèglement de l'esprit, c'est de croire les choses, parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet.

C'est la faute où nos passions nous font tomber. Nous sommes portés à croire ce que nous désirons et ce que nous espérons, soit qu'il soit vrai, soit qu'il ne le soit pas.

Quand nous craignons quelque chose, souvent nous ne voulons pas croire qu'elle arrive; et souvent aussi, par faiblesse, nous croyons trop facilement qu'elle arrivera.

Celui qui est en colère en croit toujours les causes justes (1), sans même vouloir les examiner; et par là il est hors d'état de porter un jugement droit.

Cette séduction des passions s'étend bien loin dans la vie, tant à cause que les objets qui se présentent sans cesse, nous en causent toujours quelques-unes, qu'à cause que notre humeur même nous attache naturellement à de certaines passions particulières, que nous trouverions partout dans notre conduite, si nous savions nous observer.

Et comme nous voulons toujours plier la raison à nos désirs, nous appelons raison ce qui est conforme à notre humeur naturelle, c'est-à-dire, à une passion secrète qui se fait d'autant moins sentir, qu'elle fait comme le fond de notre nature.

C'est pour cela que nous avons dit que le plus grand mal des passions, c'est qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et par conséquent de bien juger, parce que le bon jugement est l'effet du bon raisonnement.

Nous voyons aussi clairement, par les choses qui ont été dites, que la paresse qui craint la peine de considérer, est le plus grand obstacle à bien juger.

Ce défaut se rapporte à l'impatience. Car la paresse, toujours impatiente, quand il faut penser tant soit peu, fait qu'on aime

(1) *En*, c'est-à-dire de sa colère.

mieux croire que d'examiner, parce que le premier est bientôt fait, et que le second demande une recherche plus longue et plus pénible.

Les conseils (1) semblent toujours trop longs au paresseux ; c'est pourquoi il abandonne tout, et s'accoutume à croire quelqu'un qui le mène comme un enfant et comme un aveugle.

Par toutes les causes que nous avons dites, notre esprit est tellement séduit, qu'il croit savoir ce qu'il ne sait pas, et bien juger des choses dans lesquelles il se trompe. Non qu'il ne distingue très-bien entre savoir, et ignorer, ou se tromper ; car il sait que l'un n'est pas l'autre, et au contraire qu'il n'y a rien de plus opposé ; mais c'est que, faute de considérer, il veut croire qu'il sait ce qu'il ne sait pas.

Et notre ignorance va si loin, que souvent même nous ignorons nos propres dispositions. Un homme ne veut point croire qu'il soit orgueilleux, ni lâche, ni paresseux, ni emporté ; il veut croire qu'il a raison ; et quoique sa conscience lui reproche souvent ses fautes, il aime mieux étourdir lui-même le sentiment qu'il en a, que d'avoir le chagrin de les connaître.

Le vice qui nous empêche de connaître nos défauts, s'appelle amour-propre ; et c'est celui qui donne tant de crédit aux flatteurs.

On ne peut surmonter tant de difficultés, qui nous empêchent de bien juger, c'est-à-dire, de reconnaître la vérité, que par un amour extrême qu'on aura pour elle, et un grand désir de l'entendre.

De tout cela il paraît que mal juger vient très-souvent d'un vice de volonté.

L'entendement, de soi, est fait pour entendre ; et toutes les fois qu'il entend, il juge bien. Car s'il juge mal, il n'a pas assez entendu ; et n'entendre pas assez, c'est-à-dire, n'entendre pas tout dans une matière dont il faut juger, à vrai dire, ce n'est rien entendre, parce que le jugement se fait sur le tout.

Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas ; et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu ni intelligible.

(1) *Conseils* est employé ici dans le sens où l'on dit *tenir conseil*. C'est l'examen auquel il faut se livrer, l'espèce de délibération qu'il faut faire avant de se décider dans un sens ou dans un autre.

Le vrai, c'est ce qui est. Le faux, c'est ce qui n'est pas.

On peut bien ne pas entendre ce qui est ; mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas.

On croit quelquefois l'entendre, et c'est ce qui fait l'erreur ; mais, en effet, on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas.

Et ce qui fait qu'on croit entendre ce que l'on n'entend pas, c'est que par les raisons, ou plutôt par les faiblesses que nous avons dites, on ne veut pas considérer. On veut juger cependant, on juge précipitamment, et enfin on veut croire qu'on a entendu, et on s'impose à soi-même.

Nul homme ne veut se tromper ; et nul homme aussi ne se tromperait, s'il ne voulait des choses qui font qu'il se trompe, parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer, et de chercher la vérité sérieusement.

De cette sorte, celui qui se trompe, premièrement, n'entend pas son objet, et secondement, ne s'entend pas lui-même ; parce qu'il ne veut considérer ni son objet, ni lui-même, ni la précipitation, ni l'orgueil, ni l'impatience, ni la paresse, ni les passions et les préventions qui la causent.

Et il demeure pour certain, que l'entendement purgé de ces vices, et vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais ; parce qu'alors ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain, ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter, jusqu'à ce que la lumière paraisse.

XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens.

Par les choses qui ont été dites, il se voit de combien l'entendement est élevé au-dessus des sens.

Premièrement, le sens est forcé à se tromper à la manière qu'il le peut être. La vue ne peut pas voir un bâton, quelque droit qu'il soit, à travers de l'eau, qu'elle ne le voie tortu, ou plutôt brisé. Et elle a beau s'attacher à cet objet, jamais par elle-même elle ne découvrira son illusion. L'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer ; jamais il n'erre que faute d'attention ; et s'il juge mal en suivant trop vite les sens, ou les passions qui en naissent, il redressera son jugement, pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet et à lui-même.

Secondement, le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles : le bruit, à force de devenir grand, étourdit et assourdit

les oreilles. L'aigre et le doux extrêmes offensent le goût, que le seul mélange de l'un et de l'autre satisfait. Les odeurs ont besoin aussi d'une certaine médiocrité pour être agréables; et les meilleures, portées à l'excès, choquent autant ou plus que les mauvaises. Plus le chaud et le froid sont sensibles, plus ils incommodent nos sens. Tout ce qui nous touche trop violemment, nous blesse. Des yeux trop fixement arrêtés sur le soleil, c'est-à-dire sur le plus visible de tous les objets, et par qui les autres se voient, y souffrent beaucoup, et à la fin s'y aveugleraient. Au contraire, plus un objet est clair et intelligible, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, et plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui a fait dire à Aristote que le sensible le plus fort offense le sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entendement; et le fortifie. D'où ce philosophe conclut que l'entendement, de soi, n'est point attaché à un organe corporel, et qu'il est, par sa nature, séparable du corps; ce que nous considérerons dans la suite (1).

Troisièmement, le sens n'est jamais touché que de ce qui passe, c'est-à-dire, de ce qui se fait et se défait journellement: et ces choses mêmes qui passent, dans le peu de temps qu'elles demeurent, il ne les sent pas toujours de même. La même chose qui chatouille aujourd'hui mon goût, ou ne lui plaît pas toujours, ou lui plaît moins. Les objets de la vue lui paraissent autres au grand jour, au jour médiocre, dans l'obscurité, de loin ou de près, d'un certain point ou d'un autre. Au contraire, ce qui a été une fois entendu ou démontré, paraît toujours le même à l'entendement. S'il nous arrive de varier sur cela, c'est que les sens et les passions s'en mêlent; mais l'objet de l'entendement, ainsi qu'il a été dit, est immuable et éternel: ce qui lui montre qu'au-dessus de lui, il y a une vérité éternellement subsistante, comme nous avons déjà dit, et que nous le verrons ailleurs plus clairement.

Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous feront voir, en leur temps, qu'Aristote a parlé divinement, quand il a dit de l'entendement, et de sa séparation d'avec les organes, ce que nous venons de rapporter.

Quand nous avons entendu les choses, nous sommes en état de vouloir et de choisir. Car on ne veut jamais, qu'on ne connaisse auparavant.

(1) V. Aristote, *Traité de l'Ame*, liv. III, chap. 4, § 5 de la trad. de M. B. S.-Hilaire.

XVIII. La volonté et les actes.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal (1) ; et choisissons les moyens, pour parvenir à l'un et éviter l'autre.

Par exemple, nous désirons la santé, et fuyons la maladie ; et pour cela nous choisissons les remèdes propres, et nous nous faisons saigner, ou nous nous abstenons des choses nuisibles, quelque agréables qu'elles soient ; et ainsi du reste. Nous voulons être sages, et nous choisissons pour cela ou de lire, ou de converser, ou d'étudier, ou de méditer en nous-mêmes, ou enfin quelques autres choses utiles pour cette fin.

Ce qui est désiré pour l'amour de soi-même, et à cause de sa propre bonté, s'appelle fin ; par exemple, la santé de l'âme et du corps ; et ce qui sert pour y arriver, s'appelle moyen ; par exemple, se faire instruire, et prendre une médecine.

Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général ; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre ; les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune ; les uns dans les plaisirs et dans les richesses, les autres dans la vertu.

C'est à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choisir ; et c'est ce qui s'appelle le franc arbitre, ou le libre arbitre.

Avoir son franc arbitre, c'est pouvoir choisir une certaine chose plutôt qu'une autre ; exercer son franc arbitre, c'est la choisir en effet.

Ainsi le libre arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose ; par exemple, je puis parler, ou ne parler pas, remuer ma main, ou ne la remuer pas, la remuer d'un côté plutôt que d'un autre.

C'est par là que j'ai mon franc arbitre ; et je l'exerce quand je prends parti entre les choses que Dieu a mises en mon pouvoir.

Avant que de prendre son parti, on raisonne en soi-même sur ce

(1) V. l'Introduction.

qu'on a à faire, c'est-à-dire qu'on délibère ; et qui délibère, sent que c'est à lui à choisir.

Ainsi un homme qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent ; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il reçoit les sons, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir.

De ce que nous avons notre libre arbitre pour faire ou ne pas faire quelque chose, il arrive que, selon que nous faisons bien ou mal, nous sommes dignes de blâme ou de louange, de récompense ou de châtement ; et c'est ce qui s'appelle mérite, ou démerite.

On ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être boiteux, ou d'être laid : mais on le blâme et on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de sa volonté ; et que l'autre n'en dépend pas.

XIX. La vertu et les vices, la droite raison et la raison corrompue.

Un homme à qui il arrive un mal inévitable, s'en plaint comme d'un malheur ; mais, s'il a pu l'éviter, il sent qu'il y a de sa faute, il se l'impute, et il se fâche de l'avoir commise.

Cette tristesse que nos fautes nous causent, a un nom particulier, et s'appelle repentir. On ne se repent pas d'être mal fait, ou d'être malsain ; mais on se repent d'avoir mal fait.

De là vient aussi le remords : et la notion si claire que nous avons de nos fautes, est une marque certaine de la liberté que nous avons eue à les commettre.

La liberté est un grand bien : mais il paraît, par les choses qui ont été dites, que nous en pouvons bien et mal user. Le bon usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vertu ; et le mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vice.

Les principales vertus sont, la prudence, qui nous apprend ce qui est bon ou mauvais (1) : la justice, qui nous inspire une volonté invincible de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de donner à chacun selon son mérite ; par où sont réglés les devoirs de la libéralité, de la civilité, et de la bonté : la force, qui nous fait vaincre les difficultés qui accompagnent les grandes entreprises : et la

(1) *Prudence*, en ce sens, est la traduction littérale du latin *prudentia*. — Cf. ce passage avec la théorie des vertus dans le *De Officiis*, de Cicéron.

tempérance, qui nous enseigne à être modérés en tout, principalement dans ce qui regarde les plaisirs des sens. Qui connaîtra ces vertus, connaîtra aisément les vices qui leur sont opposés, tant par excès que par défaut.

Les causes principales qui nous portent au vice, sont nos passions, qui, comme nous avons dit, nous empêchent de bien juger du vrai et du faux, et nous préviennent trop violemment en faveur du bien sensible; d'où il paraît que le principal devoir de la vertu doit être de les réprimer, c'est-à-dire, de les réduire aux termes de la raison.

Le plaisir et la douleur, qui, comme nous avons dit, font naître nos passions, ne viennent pas en nous par raison et par connaissance, mais par sentiment. Par exemple, le plaisir que je ressens dans le boire et le manger, se fait en moi indépendamment de toute sorte de raisonnement; et comme ces sentiments naissent en nous sans raison, il ne faut point s'étonner qu'ils nous portent aussi très-souvent à des choses déraisonnables. Le plaisir de manger fait qu'un malade se tue : le plaisir de se venger fait souvent commettre des injustices effroyables, et dont nous-mêmes nous ressentons les mauvais effets.

Ainsi les passions n'étant inspirées que par le plaisir et par la douleur, qui sont des sentiments où la raison n'a point de part, il s'ensuit qu'elle n'en a non plus dans les passions. Qui est en colère, se veut venger, soit qu'il soit raisonnable de le faire, ou non. Qui aime, veut posséder, soit que la raison le permette, ou le défende; le plaisir est son guide, et non la raison.

Mais la volonté, qui choisit, est toujours précédée par la connaissance; et étant née pour écouter la raison, elle doit se rendre plus forte que les passions, qui ne l'écoutent pas.

Par là, les philosophes ont distingué en nous deux appétits (1); l'un, que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif,

(1) La théorie, d'ailleurs si remarquable, de Platon, sur les facultés de l'âme, laisse subsister un peu de confusion entre certains phénomènes sensibles et la volonté. Celle-ci se trouve réunie, sous la désignation commune de *θυμός*, aux impulsions les plus nobles de la sensibilité; tandis que les appétits sensuels, proprement dits, sont attribués à l'*ἐπιθυμητικόν*. — Sous le nom d'*appétit*, *ὄρεξις*, Aristote comprend expressément le désir, *ἐπιθυμία*, et la volonté, *βούλησις* (V. le *Traité de l'Âme*, trad. déjà citée, liv. III, chap. 10, § 4.). De là la nécessité de distinguer les deux sortes d'appétits dont il est ici question.

irraisonnable et inférieur : l'autre, qui est né pour suivre la raison, qu'ils appellent aussi pour cela raisonnable et supérieur ; et c'est celui que nous appelons proprement la volonté.

Il faut pourtant remarquer, pour ne rien confondre, que le raisonnement peut servir à faire naître les passions. Nous connaissons par la raison le péril qui nous fait craindre, et l'injure qui nous met en colère : mais, au fond, ce n'est pas cette raison qui fait naître cet appétit violent de fuir ou de se venger ; c'est le plaisir ou la douleur que nous causent les objets ; et la raison, au contraire, d'elle-même tend à réprimer ces mouvements impétueux.

J'entends la droite raison. Car il y a une raison déjà gagnée par les sens et par leurs plaisirs, qui, bien loin de réprimer les passions, les nourrit et les irrite. Un homme s'échauffe lui-même par de faux raisonnements, qui rendent plus violent le désir qu'il a de se venger : mais ces raisonnements, qui ne procèdent point par les vrais principes, ne sont pas tant des raisonnements, que des égarements d'un esprit prévenu et aveuglé.

C'est pour cela que nous avons dit que la raison qui suit les sens, n'est pas une véritable raison, mais une raison corrompue, qui au fond n'est non plus raison, qu'un homme mort est un homme.

XX. Récapitulation.

Les choses qui ont été expliquées nous ont fait connaître l'âme dans toutes ses facultés. Les facultés sensibles nous ont paru dans les opérations des sens intérieurs et extérieurs, et dans les passions qui en naissent ; et les facultés intellectuelles nous ont aussi paru dans les opérations de l'entendement et de la volonté.

Quoique nous donnions à ces facultés des noms différents par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes. Car l'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit : la mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient, et se ressouvient : la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut, et qu'elle choisit.

De même, l'imagination n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle imagine et se représente les choses à la manière qui a été dite. La faculté visive n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle voit, et ainsi des autres. De sorte qu'on peut entendre que toutes

ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU CORPS (1).

I. Ce que c'est que le corps organique.

La première chose qui paraît dans notre corps, c'est qu'il est organique, c'est-à-dire, composé de parties de différente nature, qui ont différentes fonctions.

(1) Dans une édition classique comme celle que nous publions, on aurait pu, à la rigueur, omettre ce chapitre et le suivant, qui, par le sujet dont ils traitent, sont en dehors des études habituelles des élèves de nos établissements d'instruction secondaire, et qui ne sont pas compris dans le programme sur lequel ils doivent être interrogés dans les examens du baccalauréat ès lettres. Mais nous avons pensé que les supprimer, ce serait scinder mal à propos l'œuvre de Bossuet, et lui ôter son véritable caractère. Bossuet a dit expressément : « Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps. » Pour se rendre capable de donner du corps, aussi bien que de l'âme, une juste idée, il prit la peine de faire une étude particulière de ce sujet, sous la direction de l'anatomiste Duverney qui avait été chargé de donner quelques leçons au Dauphin. Les notes qu'on lira ci-dessous, et qui ont été rédigées, à notre prière, par notre ami le docteur E. Moutard-Martin, médecin de l'hôpital Beaujon, montreront que des erreurs assez nombreuses, et parfois assez graves, se sont glissées dans cette partie du travail de Bossuet. Les unes sont le fait de son temps, les autres lui sont personnelles. Il n'en est pas moins curieux de voir avec quelle facilité cet esprit vraiment universel s'était appliqué à un sujet tout nouveau pour lui. En présence des rectifications de notre collaborateur bienveillant, nous ne pouvons tomber d'accord avec le cardinal de Bausset, que « malgré les recherches qui ont porté les sciences de l'anatomie bien au delà du point où elles étaient il y a cent cinquante ans, il n'est aucune des découvertes nouvelles qui soit en contradiction avec l'exposé de Bossuet. » Mais nous reconnaissons, bien volontiers, qu'à une époque « où les gens de l'art étaient dans l'usage d'envelopper leur doctrine d'un langage obscur et presque barbare, » Bossuet est un des premiers qui aient « parlé de l'anatomie avec cette clarté que Fontenelle a appris depuis à répandre sur toutes les sciences physiques. »

J. B.

Ces organes lui sont donnés pour exercer certains mouvements.

Il y a trois sortes de mouvements. Celui de haut en bas, qui nous est commun avec toutes les choses pesantes : celui de nourriture et d'accroissement, qui nous est commun avec les plantes : celui qui est excité par certains objets, qui nous est commun avec les animaux.

L'animal s'abandonne quelquefois à ce mouvement de pesanteur, comme quand il s'assoit, ou qu'il se couche ; mais le plus souvent il lui résiste, comme quand il se tient droit, ou qu'il marche. L'aliment est distribué dans toutes les parties du corps, au préjudice du cours qu'ont naturellement les choses pesantes ; de sorte qu'on peut dire que les deux derniers mouvements résistent au premier, et que c'est une des différences des plantes et des animaux d'avec les autres corps pesants.

Pour donner des noms à ces trois mouvements divers, nous pouvons nommer le premier, mouvement naturel ; le second, mouvement vital ; le troisième, mouvement animal. Ce qui n'empêchera pas que le mouvement animal ne soit vital, et que l'un et l'autre ne soient naturels.

Ce mouvement que nous appelons animal, est le même qu'on nomme progressif, comme avancer, reculer, marcher de côté et d'autre.

Au reste, il vaut mieux, ce semble, appeler ce mouvement, animal, que volontaire ; à cause que les animaux, qui n'ont ni raison ni volonté, le font comme nous.

Nous pourrions ajouter à ces mouvements, le mouvement violent, qui arrive à l'animal, quand on le traîne ou quand on le pousse, et le mouvement convulsif. Mais il a été bon de considérer, avant toutes choses, les trois genres de mouvements, qui sont, pour ainsi parler, de la première intention de la nature.

Le premier n'a pas besoin d'organes ; et c'est pourquoi nous l'appelons purement naturel, quoique les médecins réservent ce nom au mouvement du cœur (1). Les deux autres ont besoin d'or-

(1) Les médecins ne réservent plus le nom de mouvement naturel au mouvement du cœur. On l'appelle mouvement involontaire, parce que la volonté n'a aucune action sur sa production. Il faut le distinguer du mouvement instinctif, dans la production duquel la volonté n'intervient pas dans le cours ordinaire de la vie, mais qu'elle peut cependant modifier, soit en l'accélérant, soit en le suspendant momentanément ; exemple : le mouve-

ganes ; et il a fallu , pour les exercer, que le corps fût composé de plusieurs parties.

II. Division des parties du corps , et description des extérieures.

Elles sont extérieures et intérieures.

Entre les parties extérieures , la principale est la tête , qui au dedans enferme le cerveau , et au dehors sur le devant fait paraître le visage , la plus belle partie du corps , où sont toutes les ouvertures par où les objets frappent les sens , c'est-à-dire , les yeux , les oreilles , et les autres de même nature.

On y voit entre autres l'ouverture par où entrent les viandes , et par où sortent les paroles , c'est-à-dire , la bouche. Elle renferme la langue , qui avec les lèvres cause toutes les articulations de la voix , par ses divers battements contre le palais et contre les dents.

La langue est aussi l'organe du goût ; c'est par elle qu'on goûte les viandes. Outre qu'elle nous les fait goûter , elle les humecte et les amollit , elle les porte sous les dents pour être mâchées , et aide à les avaler.

On voit ensuite le cou , sur lequel la tête est posée , et qui paraît comme un pivot sur lequel elle tourne.

Après , viennent les épaules , où les bras sont attachés , et qui sont propres à porter les grands fardeaux.

Les bras sont destinés à serrer et à repousser , à remuer ou à transporter , selon nos besoins , les choses qui nous accommodent ou nous embarrassent. Les mains nous servent aux ouvrages les plus forts et les plus délicats. Par elles nous nous faisons des instruments pour faire les ouvrages qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. Par exemple , les mains ne peuvent ni couper ni scier ; mais elles font des couteaux , des scies , et d'autres instruments semblables , qu'elles appliquent chacun à leur usage. Les bras et les mains sont en divers endroits divisés par plusieurs articulations , qui , jointes à la fermeté des os , leur servent pour faciliter le mouvement , et pour serrer les corps grands et petits. Les doigts , inégaux entre eux , s'égalent pour embrasser ce qu'ils tiennent. Le petit doigt et le pouce servent à fermer fortement et exactement

ment respiratoire , le mouvement alternatif d'occlusion , et d'écartement des paupières , etc.

la main. Les mains nous sont données pour nous défendre, et pour éloigner du corps ce qui lui nuit. C'est pourquoi il n'y a d'endroit où elles ne puissent atteindre.

On voit ensuite la poitrine, qui contient le cœur et le poumon (1), les côtes en font et en soutiennent la cavité. Entre la poitrine et le ventre se trouve le diaphragme, qui est une cloison charnue dans son tour, et membraneuse à son centre, dont l'usage est d'allonger la concavité de la poitrine en se bandant, et d'accourcir la même cavité en se relâchant et se voûtant de bas en haut, ce qui fait la meilleure partie de la respiration tranquille.

Au-dessous du diaphragme est le ventre, qui enferme l'estomac, le foie, la rate, les intestins ou les boyaux, par où les excréments se séparent et se déchargent (2).

Toute cette masse est posée sur les cuisses et sur les jambes, brisées en divers endroits, comme les bras, pour la facilité du mouvement et du repos.

Les pieds soutiennent le tout; et quoiqu'ils paraissent petits en comparaison de tout le corps, les proportions en sont si bien prises, qu'ils portent sans peine un si grand fardeau. Les doigts des pieds y contribuent, parce qu'ils serrent et appliquent le pied contre la terre ou le pavé.

Le corps aide aussi à se soutenir par la manière dont il se situe (3); parce qu'il se pose naturellement sur un certain centre de pesantier, qui fait que les parties se contre-balancent mutuellement, et que le tout se soutient sans peine par ce contre-poids.

Les chairs et la peau couvrent tout le corps, et servent à le défendre contre les injures de l'air.

Les chairs sont cette substance molle et tendre, qui couvre les os de tous côtés. Elles sont composées de divers filets qu'on ap-

(1) Il faut y ajouter les gros vaisseaux qui partent du cœur, et ceux qui s'y rendent; les nerfs qui vivifient les organes qu'elle contient, et les fait fonctionner; ceux qui la traversent pour se rendre à d'autres organes; la trachée-artère qui conduit l'air aux poumons; l'œsophage qui porte les aliments à l'estomac.

(2) Le ventre renferme encore d'autres organes importants, tels que les reins qui secrètent l'urine, les urètres qui la charrient, la vessie qui la reçoit, le pancréas, les gros vaisseaux qui le traversent, les nerfs qui se distribuent aux organes, etc.

(3) Ordinairement ce verbe n'est guère usité qu'au participe passé.

pelle fibres, tors en différents sens, qui peuvent s'allonger et se raccourcir, et par là tirer, retirer, étendre, fléchir, remuer en diverses sortes les parties du corps, ou les tenir en état (1). C'est ce qui s'appelle muscles, et de là vient la distinction des muscles extenseurs, ou fléchisseurs.

Les muscles ont leur origine à certains endroits des os, où on les voit attachés, excepté quelques-uns, qui servent à l'éjection des excréments, et dont la composition est fort différente des autres.

La partie du muscle qui sort de l'os, s'appelle la tête : l'autre extrémité s'appelle la queue, et c'est le tendon. Le milieu s'appelle le ventre, et c'est la plus molle, comme la plus grosse. Les deux extrémités ont plus de force, parce que l'une soutient le muscle, et que par l'autre, c'est-à-dire par le tendon, qui est aussi le plus fort, s'exerce immédiatement le mouvement.

Il y a des muscles qui se meuvent ensemble, en concours, et en même sens, pour s'aider les uns les autres ; on les peut appeler concurrents (2). Il y en a d'autres opposés, et dont le jeu est contraire, c'est-à-dire, que pendant que les uns se retirent, les autres s'allongent ; on les appelle antagonistes. C'est par là que se font les mouvements des parties, et le transport de tout le corps.

On ne peut assez admirer cette prodigieuse quantité de muscles, qui se voient dans le corps humain, ni leur jeu si aisé et si commode, non plus que le tissu de la peau qui les enveloppe, si fort et si délicat tout ensemble.

III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine.

Parmi les parties intérieures, celle qu'il faut considérer la première, c'est le cœur. Il est situé au milieu de la poitrine (3), couché pourtant de manière que la pointe en est tournée et un peu avancée du côté gauche. Il a deux cavités (4), à chacune desquelles

(1) *Status* ; dans le sens de repos, immobilité.

(2) Ou synergiques.

(3) Le cœur est situé dans la moitié gauche de la poitrine, la pointe battant à gauche au-dessous de la mamelle, la base auprès du sternum et sur un plan un peu plus élevé que la pointe.

(4) Ici, et dans bien des passages suivants, l'auteur donne au cœur seu-

est jointe une artère et une veine, qui de là se répandent par tout le corps. Ces deux cavités, que les anatomistes appellent les deux ventricules du cœur, sont séparées par une substance solide et charnue, à qui notre langue n'a point donné de nom, et que les Latins appellent *septum medium* (1).

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le cœur, est son battement continu, par lequel il se resserre et se dilate. C'est ce qui s'appelle systole et diastole : systole, quand il se resserre, et diastole, quand il se dilate. Dans la diastole, il s'enfle et s'arrondit ; dans la systole, il s'apetisse et s'allonge. Mais l'expérience a appris que, lorsqu'il s'enfle au dehors, il se resserre au dedans ; et au contraire, qu'il se dilate au dedans, quand il s'apetisse et s'amenuise (2) au dehors. Ceux qui, pour connaître mieux la nature des parties, ont fait des dissections d'animaux vivants, assurent qu'après avoir fait une ouverture dans leur cœur, quand il bat encore, si on y enfonce le doigt, on se sent plus pressé dans la diastole ; et ils ajoutent que la chose doit nécessairement arriver ainsi par la seule disposition des parties.

A considérer la composition de toute la masse du cœur, les fibres et les filets dont il est tissu, et la manière dont ils sont tors, on le reconnaît pour un muscle, à qui les esprits venus du cerveau causent son battement continu (3). Et on prétend que ces fibres ne sont pas mues selon leur longueur prise en droite ligne, mais comme torses de côté ; ce qui fait que le cœur se ramenant sur lui-même, s'enfle en rond ; et en même temps que les parties, qui environnent les cavités, se compriment au dedans avec grande force.

Cette compression fait deux grands effets sur le sang ; l'un, qu'elle le bat fortement, et par la même raison elle l'échauffe (4) :

lement deux cavités. Cela est faux dans l'espèce humaine et dans les animaux élevés sur l'échelle animale. Le cœur a quatre cavités ; deux oreillettes et deux ventricules. Chaque oreillette communique avec le ventricule correspondant, mais oreillettes et ventricules n'ont aucune communication avec ceux du côté opposé ; dans chaque oreillette arrivent des veines ; de chaque ventricule part une artère.

(1) On la nomme maintenant, *cloison interventriculaire*.

(2) *Amenuiser*, rendre plus menu. (*Dict. de l'Académie.*)

(3) Nous aurons plus loin à parler des esprits venus du cerveau et autres théories surannées.

(4) La compression que la contraction du cœur exerce sur le sang, n'a

l'autre, qu'elle le pousse avec force dans les artères, après que le cœur, en se dilatant, l'a reçu par les veines.

Ainsi, par une continuelle circulation, le sang doit couler nécessairement des artères dans les veines, des veines dans le cœur, du cœur dans le poumon, où il reprend de l'air et avec l'air une nouvelle vie, du poumon dans le cœur, du cœur dans les artères de la tête, et dans celles de tout le corps.

C'est à l'occasion de cette distribution du sang artériel dans la tête, que les esprits animaux, ou plutôt la liqueur animale, y est formée pour y être distribuée par les nerfs dans toutes les parties du corps, où elle porte par les nerfs le sentiment, et à l'occasion des nerfs distribue dans les muscles le mouvement (1).

Il y a beaucoup de chaleur dans le cœur (2). Mais ceux qui ont ouvert des animaux vivants, assurent qu'ils ne la ressentent guère moins grande dans les autres parties.

Le poumon est une partie molle et vésiculaire, qui, en se dilatant et se resserrant à la manière d'un soufflet, reçoit et rend l'air que nous respirons. Ce mouvement s'appelle inspiration et expiration, en général respiration.

Les mouvements du poumon se font par le moyen des muscles insérés en divers endroits au-dedans du corps, et par lesquels la partie est comprimée et dilatée.

Cette compression et dilatation se fait aussi sentir dans le bas-ventre, qui s'enfle et s'abaisse au mouvement du diaphragme, par le moyen de certains muscles, qui font la communication de l'une et de l'autre partie (3).

pas d'autre action sur ce liquide, que de le chasser dans les artères. Elle ne l'échauffe pas plus que la compression d'une vessie de caoutchouc remplie d'eau, et percée de manière à pouvoir se vider, n'échauffe l'eau qui s'écoule.

(1) On n'admet plus aujourd'hui ces esprits animaux, cette liqueur animale, dont personne n'a pu constater l'existence, et que l'on supposait formés par le cerveau, et distribués par les nerfs dans toutes les parties du corps. Le sang artériel porté au cerveau y entretient la vie comme dans tous les organes, et lui permet de remplir régulièrement ses fonctions propres. Il est mis en rapport avec tout l'organisme par les nerfs, mais ces organes ne transportent rien; ils transmettent par un procédé encore inconnu l'impression de la volonté aux organes qui y sont soumis. Ils transmettent aussi au cerveau les impressions extérieures.

(2) Pure hypothèse, démentie par la ligne suivante.

(3) Dans les mouvements d'inspiration et d'expiration, les muscles des

Le poumon se répand de part et d'autre dans toute la capacité de la poitrine. Il est autour du cœur, pour le rafraîchir par l'air qu'il attire (1). En rejetant cet air, on dit qu'il pousse au-dehors les fumées que le cœur excite par sa chaleur, et qui le suffoqueraient, si elles n'étaient évaporées. Cette même fraîcheur de l'air sert aussi à épaissir le sang, et à corriger sa trop grande subtilité. Le poumon a encore beaucoup d'autres usages, qui s'entendent beaucoup mieux par la suite.

C'est une chose admirable, comme l'animal, qui n'a pas besoin de respirer dans le ventre de sa mère, aussitôt qu'il en est dehors, ne peut plus vivre sans respiration. Ce qui vient de la différente manière dont il se nourrit dans l'un et dans l'autre état. Sa mère mange, digère et respire pour lui, et par les vaisseaux disposés à cet effet, lui envoie le sang tout préparé et conditionné comme il faut, pour circuler dans son corps, et le nourrir.

Le dedans de la poitrine est tendu d'une peau assez délicate, qu'on appelle *plèvre* (2). Elle est fort sensible, et c'est de l'inflammation de cette membrane que nous viennent les douleurs de la pleurésie.

Au-dessous du poumon est l'estomac, qui est un grand sac en forme d'une bourse, ou d'une cornemuse, et c'est là que se fait la digestion des viandes.

darois du ventre ont une action qui se combine avec l'action des muscles de la poitrine pour concourir au même effet. Ainsi par exemple dans l'aspiration, en même temps que les muscles aspirateurs de la poitrine la compriment et la resserrent latéralement, le diaphragme se relâche de manière à subir l'action des muscles abdominaux, qui compriment le ventre et le refoulent vers la cage thoracique.

(1) Cet alinéa tout entier a pour point de départ des théories usées, et qui ne sont jamais appuyées sur des faits. Le cœur et les poumons sont absolument indépendants, séparés par la plèvre et le péricarde; et loin de pouvoir rafraîchir le cœur par l'air qu'il attire, le poumon est le foyer de toute la chaleur animale, à cause de la combustion qui s'y opère par le contact de l'oxygène de l'air et du charbon contenu dans le sang veineux; d'où résulte une production incessante d'acide carbonique, et la transformation du sang veineux noir en sang artériel rouge.

(2) Plèvre.

IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine.

Du côté droit est le foie. Il enveloppe un côté de l'estomac, et aide à la digestion par sa chaleur (1). Il fait la séparation de la bile d'avec le sang. De là vient qu'il a par-dessous un petit vaisseau, comme une petite bouteille, qu'on appelle la vésicule du fiel, où la bile se ramasse, et d'où elle se décharge dans les intestins. Cette humeur âcre, en les picotant, les agite, et leur sert comme d'une espèce de lavement naturel, pour leur faire jeter les excréments (2).

La rate est à l'opposite du foie ; c'est une espèce de sac spongieux, où le sang est apporté par une grosse artère, et rapporté par les veines, comme dans toutes les autres parties, sans qu'on puisse remarquer dans ce sang aucune différence d'avec celui qui passe par les autres artères ; quoique l'antiquité, trompée par la couleur brune de ce sac, l'ait cru le réservoir de l'humeur mélancolique, et lui ait, par cette raison, attribué ces noirs chagrins, dont on ne peut dire le sujet (3).

Derrière le foie et la rate, et un peu au-dessous, sont les deux reins, un de chaque côté, où se séparent et s'amassent les sérosités, qui tombent dans la vessie par deux petits tuyaux, qu'on appelle les uretères, et font les urines.

Au-dessous de toutes ces parties sont les intestins, où, par divers détours, les excréments se séparent, et tombent dans les lieux où la nature s'en décharge.

Les intestins sont attachés et comme cousus aux extrémités du mésentère ; aussi ce mot signifie-t-il le milieu des entrailles.

Le mésentère est la partie qui s'appelle fraise dans les animaux, par le rapport qu'elle a aux fraises qu'on portait autrefois au cou.

C'est une grande membrane étendue à peu près en rond, mais repliée plusieurs fois sur elle-même ; ce qui fait que les intestins qui la bordent dans toute sa circonférence, se replient de la même sorte.

(1) Le foie n'est pas plus chaud que les autres organes.

(2) La bile a pour usage d'émulsionner les matières grasses qui ne so-
pas digérées par l'estomac, et de les rendre absorbables.

(3) Les fonctions de la rate sont encore indéterminées.

On voit sur le mésentère une infinité de petites veines plus déliées que des cheveux, qu'on appelle des veines lactées, à cause qu'elles contiennent une liqueur semblable au lait, blanche et douce comme lui, dont on verra dans la suite la génération.

Au reste, les veines lactées sont si petites, qu'on ne peut les apercevoir dans l'animal qu'en l'ouvrant un peu après qu'il a mangé, parce que c'est alors, comme il sera dit, qu'elles se remplissent de ce suc blanc, et qu'elles en prennent la couleur.

Au milieu du mésentère est une glande assez grande (1). Les veines lactées sortent toutes des intestins, et aboutissent à cette glande comme à leur centre.

Il paraît, par la seule situation, que la liqueur dont ces veines sont remplies, leur doit venir des entrailles, et qu'elle est portée à cette glande, d'où elle est conduite en d'autres parties, qui seront marquées dans la suite.

Tous les intestins ont leur pellicule commune qu'on appelle le *péritoine*, qui les enveloppe, et qui contient divers vaisseaux, entre autres, les ombilicaux, appelés ainsi, parce qu'ils se terminent au nombril (2). Ce sont ceux par où le sang et la nourriture sont portés au cœur de l'enfant, tant qu'il est dans le ventre de sa mère. Ensuite ils n'ont plus d'usage, et aussi se resserrent-ils tellement, qu'à peine les peut-on apercevoir dans la dissection.

Toute cette basse région, qui commence à l'estomac, est séparée de la poitrine par une grande membrane musculeuse, ou, pour mieux dire, par un muscle qui s'appelle le diaphragme. Il s'étend d'un côté à l'autre dans toute la circonférence des côtes.

Son principal usage est de servir à la respiration. Pour l'aider, il se hausse et se baisse par un mouvement continu, qui peut être hâté ou ralenti par diverses causes.

En se baissant, il appuie sur les intestins, et les presse; ce qui a de grands usages, qu'il faudra considérer en leur lieu.

Le diaphragme est percé, pour donner passage aux vaisseaux qui doivent s'étendre dans les parties inférieures.

Le foie et la rate y sont attachés. Quand il est secoué violemment, ce qui arrive quand nous rions avec éclat, la rate, secouée

(1) C'est le pancréas; mais il n'a aucun rapport avec les vaisseaux lactés ou chylifères. Le pancréas sécrète un liquide analogue à la salive, qui est versé dans le duodénum par le canal pancréatique.

(2) En latin *umbilicus*.

en même temps, se purge des humeurs qui la surchargent (1). D'où vient qu'en certains états, on se sent beaucoup soulagé par un ris éclatant.

Voilà les parties principales qui sont renfermées dans la capacité de la poitrine, et dans le bas-ventre. Outre cela, il y en a d'autres qui servent de passage pour conduire à celles-là.

V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites, c'est-à-dire l'œsophage, et la trachée-artère.

A l'entrée de la gorge sont attachés l'œsophage, autrement le gosier, et la trachée-artère. Œsophage signifie en grec, ce qui porte la nourriture (2). Trachée-artère et âpre-artère (3), c'est la même chose. Elle est ainsi appelée, à cause qu'étant composée de divers anneaux, le passage n'en est pas uni.

L'œsophage, selon son nom, est le conduit par où les viandes (4) sont portées à l'estomac, qui n'est qu'un allongement, ou, comme parle la Médecine, une dilatation de l'extrémité inférieure de l'œsophage (5). La situation et l'usage de ce conduit, font voir qu'il doit traverser le diaphragme.

La trachée-artère est le conduit par où l'air qu'on respire est porté dans le poumon, où elle se répand en une infinité de petites

(1) Nous ne connaissons pas les humeurs qui surchargent la rate : elle ne contient que du sang.

(2) De *είσω*, fut. du v. *φέρω*, porter, et *φαγεῖν* infin. de *φάγω*, inusité, manger.

(3) *τράχυς* signifie en grec, âpre, raboteux.

(4) Ici, comme plus haut, et dans ce qui suit, *viande* est pris dans le sens d'aliments en général. C'est ce que signifie le mot de basse latinité *vianda*, synonyme de *vialicum*, et dérivé comme lui de *via* : « *vianda, cibaria, iler faciendi necessaria ad victum; cibus, esca, victus, vialicum.* » (*Glossaire de du Cange.*) Le mot *viande* y est donné dans le même sens : « Dure chose serait et est de faire contraindre gens de diverses bonnes villes et notables, user et vivre de pareilles viandes, et par especial de pain, qui est le principal et la plus noble viande pour sustentation de corps humain. » *Viande* a perdu ce sens et ne signifie plus que la chair de certains animaux.

(5) L'estomac n'est pas une dilatation de l'œsophage. Ce sont deux organes différents, ayant leur fonction différente : l'un est un canal de transmission, l'autre un réservoir où s'opère une élaboration de l'aliment.

branches, qui à la fin deviennent imperceptibles; ce qui fait que le poumon s'enfle tout entier par la respiration.

Le poumon repoussant l'air par la trachée-artère avec effort, forme la voix, de la même sorte qu'il se forme un son par un tuyau d'orgue. Avec l'air sont aussi poussées au dehors les humidités superflues qui s'engendrent dans le poumon, et que nous crachons.

La trachée-artère a dans son entrée une petite languette qui s'ouvre pour donner passage aux choses qui doivent sortir par cet endroit-là (1). Elle s'ouvre plus ou moins; ce qui sert à former la voix, et diversifier les tons.

La même languette se ferme exactement quand on avale; de sorte que les viandes passent par-dessus, pour aller dans l'œsophage, sans entrer dans la trachée-artère, qu'il faut laisser libre à la respiration. Car si l'aliment passait de ce côté-là, on étoufferait. Ce qui paraît par la violence qu'on souffre, et par l'effort qu'on fait, lorsque la trachée-artère étant un peu entr'ouverte, il y entre quelque goutte d'eau qu'on veut repousser.

La disposition de cette languette étant telle qu'on la vient de voir, il s'ensuit qu'on ne peut jamais parler et avaler tout ensemble.

Au bas de l'estomac, et à l'ouverture qui est dans son fond, il y a une languette à peu près semblable, qui ne s'ouvre qu'en dehors (2). Pressée par l'aliment qui sort de l'estomac, elle s'ouvre, mais en sorte qu'elle empêche le retour aux viandes, qui continuent leur chemin le long d'un gros boyau, où commence à se faire la séparation des excréments d'avec la bonne nourriture.

(1) On la nomme *l'épiglotte*; mais ce qu'on en dit ici est une erreur. Ce qui sert à former et à diversifier les tons, c'est la *glotte*, constituée par la réunion des *cordes vocales*.

(2) A l'ouverture inférieure de l'estomac, que l'on nomme *pylore*, il n'existe pas de languette semblable à *l'épiglotte*; il y a seulement un rétrécissement formé par l'épaississement des fibres musculaires. Par l'effet d'une sensibilité spéciale, cette ouverture ne laisse ordinairement passer que les aliments qui ont subi la digestion stomacale, et que l'on nomme *chyme*. Par exception seulement, dans quelques circonstances pathologiques, le *pylore* laisse refluer dans l'estomac la bile ou les matières intestinales.

VI. Le cerveau et les organes des sens.

Au-dessus, et dans la partie la plus haute de tout le corps, c'est-à-dire, dans la tête, est le cerveau, destiné à recevoir les impressions des objets, et tout ensemble à donner au corps les mouvements nécessaires pour les suivre ou les fuir.

Par la liaison qui se trouve entre les objets et le mouvement progressif, il a fallu qu'où se termine l'impression des objets, là se trouvât le principe et la cause de ce mouvement.

Le cerveau a été formé pour réunir ensemble ces deux fonctions.

L'impression des objets se fait par les nerfs qui servent au sentiment, et il se trouve que ces nerfs aboutissent tous au cerveau.

Les esprits coulés dans les muscles par les nerfs répandus dans tous les membres, font le mouvement progressif. Et on croit premièrement, que les esprits sont portés d'abord du cœur au cerveau, où ils prennent leur dernière forme. Et secondement, que les nerfs par où s'en fait la conduite, ont leur origine dans le cerveau, comme les autres (1).

Il ne faut donc point douter que la direction des esprits, et par là tout le mouvement progressif, n'ait sa cause dans le cerveau. Et en effet, il est constant que le cerveau est attaqué dans les maladies où le corps est entrepris, telles que sont l'apoplexie et la paralysie; et dans celles qui causent ces mouvements irréguliers, qu'on appelle convulsions.

Comme l'action des objets sur les organes des sens, et l'impression qu'ils font, devaient être continuées jusqu'au cerveau, il a fallu que la substance en fût tout ensemble assez molle, pour recevoir les impressions, et assez ferme pour les conserver (2). Et en effet, elle a tout ensemble ces deux qualités.

Le cerveau a divers sinus et anfractuosités. Outre cela, diverses cavités, qu'on appelle ventricules, choses que les médecins et ana-

(1) Voir la note de la page 50, pour ce qui a rapport aux esprits. — On distingue dans l'organisme trois espèces de nerfs, les nerfs du mouvement, ceux du sentiment, et enfin les nerfs à sensibilité spéciale, comme les nerfs optique, olfactif, auditif, etc.

(2) Explications qui n'expliquent rien.

tomistes démontrent plus aisément, qu'ils n'en expliquent les usages.

Il est divisé en grand et petit, appelé aussi cervelet. Le premier vers la partie antérieure, et l'autre vers la partie postérieure de la tête.

La communication de ces deux parties du cerveau est visible par leur structure; mais les dernières observations semblent faire voir que la partie antérieure du cerveau est destinée aux opérations des sens; c'est aussi là que se trouvent les nerfs qui servent à la vue, à l'ouïe, au goût, et à l'odorat: au lieu que du cervelet naissent les nerfs qui servent au toucher et aux mouvements, principalement à celui du cœur (1). Aussi les blessures et les autres maux qui attaquent cette partie, sont-ils plus mortels, parce qu'ils vont directement au principe de la vie.

Le cerveau, dans toute sa masse, est enveloppé de deux tuniques déliées et transparentes, dont l'une, appelée *pie-mère*, est l'enveloppe immédiate qui s'insinue aussi dans tous les détours du cerveau; et l'autre est nommée *dure-mère*, à cause de son épaisseur et de sa consistance.

La *dure-mère*, par les artères dont elle est remplie (2), est en battement continu, et bat aussi sans cesse le cerveau, dont les parties étant fort pressées, il s'ensuit que le sang et les esprits qui y sont contenus, sont aussi fort pressés et fort battus (3). Ce qui est une des causes de la distribution, et peut-être aussi du raffinement des esprits.

(1) Erreur anatomique et physiologique. Les nerfs du cœur ne proviennent pas du cervelet. Cette portion de l'encéphale ne préside pas aux mouvements, mais à leur coordination. On peut enlever complètement le cervelet à un animal sans le tuer; ce qui aurait lieu s'il donnait naissance aux nerfs du cœur; et sans abolir les mouvements des membres. Ils sont seulement désordonnés.

(2) La *dure-mère* ne contient que quelques petites artères nécessaires à sa nutrition.

(3) La *dure-mère* ne fait que subir l'impulsion des battements du cerveau, car ce n'est pas la *dure-mère* qui, comme le dit l'auteur, est en battement continu; c'est le cerveau. D'après certains physiologistes, ces battements du cerveau, ou plutôt ces mouvements d'expansion et d'affaissement, qui correspondent aux deux temps de la respiration, ne pourraient exister que chez l'enfant, alors que la voûte crânienne est encore molle en partie, ou exceptionnellement chez l'adulte quand il manque une portion de la voûte osseuse du crâne.

C'est ce battement de la *dure-mère*, qu'on ressent si fort dans les maux de tête, et qui cause des douleurs si violentes (1).

L'artifice de la nature est inexplicable, à faire que le cerveau reçoive tant d'impressions, sans en être trop ébranlé. La disposition de cette partie y contribue, parce que par sa mollesse il ralentit le coup, et s'en laisse imprimer fort doucement.

La délicatesse extrême des organes des sens, aide aussi à produire un si bon effet, parce qu'ils ne pèsent point sur le cerveau, et y font une impression fort tendre et fort douce (2).

Cela veut dire que le cerveau n'en est point blessé. Car, au reste, cette impression ne laisse pas d'être forte à sa manière, et de causer des mouvements assez grands; mais tellement proportionnés à la nature du cerveau, qu'il n'en est point offensé.

Ce serait ici le lieu de considérer les parties qui composent l'œil, ses pellicules, appelées tuniques; ses humeurs de différente nature, par lesquelles se font diverses réfractions des rayons; les muscles qui tournent l'œil, et le présentent diversement aux objets comme un miroir; les nerfs optiques, qui se terminent en cette membrane déliée qu'on nomme rétine, qui est tendue sur le fond de l'œil, comme un velouté délicat et mince, et qui embrasse l'humeur vitrée, au-devant de laquelle est enchâssée la partie de l'œil qu'on nomme le cristallin, à cause qu'elle ressemble à un beau cristal.

Il faudrait aussi remarquer la construction tant extérieure qu'intérieure de l'oreille, et entre autres choses, le petit tambour appelé *tympan*, c'est-à-dire, cette pellicule si mince et si bien tendue, qui, par un petit marteau d'une fabrique extraordinairement délicate, reçoit le battement de l'air, et le fait passer par ses nerfs jusqu'au dedans du cerveau. Mais cette description, aussi bien que celle des autres organes des sens, serait trop longue, et n'est pas nécessaire pour notre sujet.

VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement des os.

Outre ces parties, qui ont leur région séparée, il y en a d'autres qui s'étendent et règnent par tout le corps, comme sont les os, les artères, les veines et les nerfs.

(1) C'est le battement des artères du cerveau.

(2) Ces prétendues explications n'ont, bien entendu, aucune valeur.

La plupart des os sont d'une substance sèche et dure, incapable de se courber, et qui peut être cassée plutôt que fléchie. Mais quand ils sont cassés, ils peuvent être facilement remis, et la nature y jette une glaire, comme une espèce de soudure, qui fait qu'ils se reprennent plus solidement que jamais. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les os, c'est leurs jointures, leurs ligaments, et les divers emboîtements des uns dans les autres, par le moyen desquels ils jouent et se meuvent.

Les emboîtements les plus remarquables sont ceux de l'épine du dos, qui règne depuis le chignon du cou jusqu'au croupion. C'est un enchaînement de petits os, emboîtés les uns dans les autres, en forme de double charnière, et ouverts au milieu pour donner entrée aux vaisseaux qui doivent y avoir leur passage. Il a fallu faire l'épine du dos de plusieurs pièces, afin qu'on pût courber et dresser le corps, qui serait trop raide, si l'épine était d'un seul os.

Le propre des os est de tenir le corps en état (1), et de lui servir d'appui. Ils font dans l'architecture du corps humain, ce que font les pièces de bois dans un bâtiment de charpente. Sans les os, tout le corps s'abattrait, et on verrait tomber par pièces toutes les parties. Ils en renferment les unes, comme le crâne, c'est-à-dire l'os de la tête, renferme le cerveau ; et les côtes, le poumon et le cœur. Ils en soutiennent les autres, comme les os des bras et des cuisses soutiennent les chairs qui y sont attachées.

Le cerveau est contenu dans plusieurs os joints ensemble, de manière qu'ils ne font qu'une boîte continue. Mais s'il en eût été de même du poumon, cet os aurait été trop grand, par conséquent ou trop fragile, ou trop solide, pour se remuer au mouvement des muscles qui devaient dilater ou resserrer la poitrine. C'est pourquoi il a fallu faire ce coffre de la poitrine de plusieurs pièces, qu'on appelle côtes. Elles tiennent ensemble par les peaux qui leur sont communes, et sont plus pliantes que les autres os, pour être capables d'obéir aux mouvements, que leurs muscles leur devaient donner (2).

Le crâne a beaucoup de choses qui lui sont particulières. Il a

(1) C'est-à-dire de le maintenir, de lui donner de la consistance, du latin *status*, comme plus haut.

(2) Les côtes ne sont pas pliantes, ce sont les cartilages qui les terminent en avant qui sont flexibles. Ce sont leurs articulations aux vertèbres, et la flexibilité de leurs cartilages qui permettent leurs mouvements dans la respiration.

en haut ses sutures, où il est un peu entr'ouvert (1), pour laisser évaporer les fumées du cerveau, et servir à l'insertion de l'une de ses enveloppes, c'est-à-dire de la *dure-mère*. Il a aussi ses deux tables, étant composé de deux couches d'os posées l'une sur l'autre avec un artifice admirable, entre lesquelles s'insinuent les artères et les veines qui leur portent la nourriture.

VIII. Les artères, les veines et les nerfs.

Les artères, les veines, et les nerfs, sont joints ensemble, et se répandent par tout le corps jusqu'aux moindres parties.

Les artères et les veines sont des vaisseaux qui portent par tout le corps, pour en nourrir toutes les parties, cette liqueur qu'on appelle sang (2) : de sorte qu'elles-mêmes, pour être nourries, sont pleines d'autres petites artères et d'autres petites veines, et celles-là d'autres encore, jusques au terme que Dieu seul peut savoir. Et toutes ces veines et ces artères composent avec les nerfs, qui se subdivisent de la même sorte, un tissu vraiment merveilleux et inimitable.

Il y a aux extrémités des artères et des veines, de secrètes communications, par où le sang passe continuellement des unes dans les autres (3).

Les artères le reçoivent du cœur, et les veines l'y reportent. C'est pourquoi, à l'ouverture des artères, et à l'embouchure des veines du côté du cœur, il y a des valvules, ou soupapes, qui ne s'ouvrent qu'en un sens, et qui, selon le sens dont elles sont tournées, donnent le passage ou empêchent le retour. Celles des artères se trouvent disposées de sorte qu'elles peuvent recevoir le sang en sortant du cœur; et celles des veines, au contraire, de sorte qu'elles ne peuvent que le rendre au cœur, sans le pouvoir jamais recevoir immédiatement du cœur. Et il y a, par intervalles, le long des artères (4) et des veines, des valvules de même nature,

(1) Chez l'adulte le crâne n'est pas entr'ouvert; les sutures sont closes hermétiquement, et ne peuvent laisser évaporer aucune fumée.

(2) Les artères portent le sang artériel du cœur vers toutes les parties du corps, les veines rapportent le sang de toutes les parties du corps vers le cœur.

(3) *Système capillaire* qui forme la transition entre le *système artériel* et le *système veineux*.

(4) Il n'y a pas de valvules le long des artères.

qui ne permettent pas au sang, une fois passé, de remonter au lieu d'où il est venu; tellement qu'il est forcé, par le nouveau sang qui survient sans cesse, d'aller toujours en avant, et de rouler sans fin par tout le corps.

Mais ce qui aide le plus à cette circulation, c'est que les artères ont un battement continu, et semblable à celui du cœur, et qui le suit. C'est ce qui s'appelle le pouls.

Et il est aisé d'entendre que les artères doivent s'enfler au battement du cœur, qui jette du sang dedans. Mais, outre cela, on a remarqué que, par leur composition, elles ont, comme le cœur, un battement qui leur est propre (1).

On peut entendre ce battement, ou en supposant que leurs fibres, une fois enflées par le sang que le cœur y jette, font sur elles-mêmes une espèce de ressort, ou qu'elles sont tournées de sorte qu'elles se remuent comme le cœur même, à la manière des muscles.

Quoi qu'il en soit, l'artère peut être considérée comme un cœur répandu partout, pour battre le sang et le pousser en avant; et comme un ressort, ou un muscle monté, pour ainsi parler, sur le mouvement du cœur, et qui doit battre en même cadence.

Il paraît donc, que par la structure et le battement de l'artère, le sang doit toujours avancer dans ce vaisseau; et d'ailleurs l'artère, battant sans relâche sur la veine qui lui est conjointe, y doit faire le même effet que sur elle-même, quoique non de même force; c'est-à-dire, qu'elle y doit battre le sang, et le pousser continuellement de valvule en valvule, sans le laisser reposer un seul moment.

Et par là il a fallu que l'artère, qui devait avoir un battement si continu et si ferme, fût d'une consistance plus solide et plus dure que la veine; joint que l'artère qui reçoit le sang, comme il vient du cœur, c'est-à-dire, plus échauffé et plus vif, a dû encore, pour cette raison, être d'une structure plus forte, pour empêcher que cette liqueur n'échappât en abondance par son extrême subtilité, et ne rompit ses vaisseaux, à la manière d'un vin fumeux (2).

(1) Les artères n'ont pas comme le cœur un battement qui leur soit propre; elles subissent une dilatation par le fait de la colonne de sang lancée par la contraction du cœur, et elles s'affaissent par leur propre élasticité, lorsque l'effort du cœur se suspend.

(2) Si la structure de l'artère est plus solide que celle de la veine, ce n'est

Il n'est pas possible de s'empêcher d'admirer la sagesse de la nature, qui ici, comme partout ailleurs, forme les parties de la manière qu'il faut, pour les effets auxquels on les voit manifestement destinées (1).

Il y a, à la base du cœur, deux artères et deux principales veines, d'où naissent toutes les autres. La plus grande artère s'appelle l'aorte (2) : la plus grande veine s'appelle la *veine cave* (3). L'aorte porte le sang par tout le corps, excepté le cœur et le poumon (4) ; la veine cave le reporte de tout le corps, *excepté* du cœur et du poumon : l'aorte sort du ventricule gauche ; la cave aboutit au ventricule droit (5) : du même ventricule sort l'artère du poumon, moindre dans les adultes que l'aorte ; aussi ne porte-t-elle que la portion du sang veinal destinée au poumon (6). La veine du poumon aboutit au ventricule gauche ; aussi ne rapporte-t-elle que le sang veinal destiné au poumon, et par lui rendu artériel par le mélange de l'air respiré dans cette partie.

Le cœur est nourri par une artère particulière, qui n'a nulle communication immédiate avec l'aorte, et reçoit le sang du ven-

pas parce que le sang est plus échauffé et plus vif, mais uniquement parce qu'il faut que l'artère résiste à l'impulsion du cœur, et que par sa contractilité propre elle aide au passage du sang du système artériel dans le système capillaire.

(1) Cette appropriation des organes aux usages auxquels ils sont destinés sera développée au chap. IV, art. 3 : *Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable*. Cf. ce passage avec celui du traité *De Nat. Deorum*, où Cicéron fait également servir à la démonstration de la sagesse divine les remarques auxquelles donne lieu la structure du corps humain. V. aussi Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 1^{re} partie, chap. 2, et Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, liv. V, chap. 13. *L'Homme physique*.

(2) De *ἀορτή* qui la désigne en grec.

(3) Il y a deux veines caves, l'une amenant à l'oreillette droite le sang de la tête et des parties supérieures ; c'est la veine cave supérieure : l'autre amenant à la même oreillette le sang des parties inférieures.

(4) Erreur, car les artères nourricières du cœur et du poumon viennent de l'aorte.

(5) Les veines caves aboutissent à l'oreillette droite.

(6) L'artère pulmonaire porte au poumon tout le sang qui circule dans tout l'organisme ; c'est dans le poumon que ce sang subit la transformation du sang veineux en sang artériel. La veine pulmonaire rapporte à l'oreillette gauche tout le sang artérialisé, que le ventricule gauche lance dans l'aorte.

tricule gauche (1), et le reste du sang destiné à la nourriture, est rapporté par une veine particulière qui n'a nulle communication immédiate avec le cœur, et rend son sang dans le ventricule droit.

Immédiatement en sortant du cœur, l'aorte et la grande veine envoient une de leurs branches dans le cerveau; et c'est par là que s'y fait ce transport soudain des esprits dont il a été parlé (2).

Les nerfs sont comme de petites cordes, ou plutôt comme de petits filets, qui commencent par le cerveau, et s'étendent par tout le corps, jusqu'aux dernières extrémités.

Partout où il y a des nerfs, il y a quelque sentiment; et partout où il y a du sentiment, il s'y rencontre des nerfs, comme le propre organe des sens.

La cavité des nerfs est remplie d'une certaine moelle, qu'on dit être de même nature que le cerveau, à travers de laquelle (3) les esprits peuvent aisément continuer leur cours.

Par là se voient deux usages principaux des nerfs. Ils sont premièrement les organes propres du sentiment. C'est pourquoi, à chaque partie qui est le siège de quelqu'un des sens, il y a des nerfs destinés pour servir au sentiment. Par exemple, il y a aux yeux les nerfs optiques, les auditifs aux oreilles, les olfactifs aux narines, et les gustatifs à la langue. Ces nerfs servent aux sens situés dans ces parties; et comme le toucher se trouve par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus par tout le corps.

Ceux qui vont ainsi par tout le corps, en sortant du cerveau, passent le long de l'épine du dos, d'où ils se partagent et s'étendent dans toutes les parties (4).

Le second usage des nerfs n'est guère moins important. C'est de porter par tout le corps les esprits qui font agir les muscles, et causent tous les mouvements.

Ces mêmes nerfs répandus partout, qui servent au toucher, servent aussi à cette conduite des esprits dans tous les muscles. Mais

(1) L'artère cardiaque naît de l'origine de l'aorte et non du ventricule gauche.

(2) Voir la note relative aux esprits.

(3) *À travers de laquelle*, n'est pas correct; il faut dire *au travers de laquelle*, ou *à travers* sans préposition.

(4) L'auteur a voulu désigner ici la moelle épinière.

les nerfs, que nous avons considérés comme les propres organes des quatre autres sens, n'ont point cet usage.

Et il est à remarquer que les nerfs qui servent au toucher, se trouvent même dans les parties qui servent aux autres sens ; dont la raison est que ces parties-là ont avec leur sentiment propre celui du toucher. Les yeux, les oreilles, les narines et la langue peuvent recevoir des impressions, qui ne dépendent que du toucher seul, et d'où naissent des douleurs auxquelles ni les couleurs, ni les sons, ni les odeurs, ni le goût, n'ont aucune part.

Ces parties ont aussi des mouvements qui demandent d'autres nerfs que ceux qui servent immédiatement à leurs sensations particulières. Par exemple, les mouvements des yeux qui se tournent de tant de côtés, et ceux de la langue qui paraissent si divers dans la parole, ne dépendent en aucune sorte des nerfs qui servent au goût et à la vue. Et aussi y en trouve-t-on beaucoup d'autres ; par exemple, dans les yeux, les nerfs moteurs, et les autres que démontre l'Anatomie.

Les parties que nous venons de décrire ont toutes, ou presque toutes, de petits passages qu'on appelle pores, par où s'échappent et s'évaporent les matières les plus légères et les plus subtiles, par un mouvement qu'on appelle transpiration.

Après avoir parlé des parties qui ont de la consistance, il faut parler maintenant des liqueurs et des esprits.

IX. Le sang et les esprits.

Il y a une liqueur qui arrose tout le corps, et qu'on appelle sang.

Cette liqueur est mêlée dans toute sa masse de beaucoup d'autres liqueurs, telles que sont la bile et les sérosités (1). Celle qui est rouge, qu'on voit à la fin se figer dans une palette, et qui en occupe le fond, est celle qu'on appelle proprement le sang (2).

C'est par cette liqueur que la chaleur se répand et s'entre-

(1) Le sang n'est pas mêlé dans toute sa masse d'autres liqueurs telles que la bile, etc. Le sang est un liquide homogène dans toutes ses parties, suivant qu'on le prend dans le système artériel ou le système veineux. Mais, en traversant les glandes, quelques-unes de ces parties sont éliminées, d'autres servent à former des produits nouveaux ; tels la bile, le lait, etc.

(2) Le caillot n'est qu'une partie du sang.

tient. C'est d'elle que se nourrissent toutes les parties ; et si l'animal ne se réparait continuellement par cette nourriture, il périrait.

C'est un grand secret dans la nature, de savoir comment le sang s'échauffe dans le cœur (1).

Et d'abord, on peut penser que le cœur étant extrêmement chaud, le sang s'y échauffe et s'y dilate, comme l'eau dans un vaisseau déjà échauffé.

Et si la chaleur du cœur, qu'on ne trouve guère plus grande que celle des autres parties, ne suffit pas pour cela, on y peut ajouter deux choses : l'une, que le sang soit composé, ou en son tout, ou en partie, d'une matière de la nature de celles qui s'échauffent par le mouvement. Et déjà on le voit fort mêlé de bile, matière si aisée à échauffer ; et peut-être que le sang même, dans sa propre substance, tient de cette qualité. De sorte qu'étant comme il est continuellement battu, premièrement par le cœur, et ensuite par les artères, il vient à un degré de chaleur considérable.

L'autre chose qu'on peut dire, est qu'il se fait dans le cœur une fermentation du sang.

On appelle fermentation lorsqu'une matière s'enfle par une espèce de bouillonnement, c'est-à-dire, par la dilatation de ses parties intérieures. Ce bouillonnement se fait par le mélange d'une autre matière qui se répand et s'insinue entre les parties de celle qui est fermentée, et qui, les poussant du dedans au dehors, leur donne une plus grande circonférence. C'est ainsi que le levain enfle la pâte.

On peut donc penser que le cœur mêle dans le sang une matière quelle qu'elle soit, capable de le fermenter (2), ou même,

(1) Tout ce chapitre sur le sang et les esprits est une suite d'erreurs que les progrès de la science moderne, physiologique, clinique et physique ont rectifiées. On sait maintenant comment le sang s'échauffe, nous l'avons dit dans une autre note ; ce n'est pas par la chaleur du cœur, ni par le mouvement qu'il y subit, ni par la présence d'aucune matière facile à échauffer ou fermentescible ; mais c'est dans le poumon qu'est le foyer de toute la chaleur animale. Elle s'y produit par la combustion d'une portion du charbon contenu dans le sang par l'oxygène de l'air. C'est cette combustion qui transforme le sang veineux en sang artériel, et le rend apte à fournir à toutes les sécrétions, à suffire à la nutrition de tous les organes, et à l'entretien de la vie.

(2) *Fermenter*, dans ce sens, ne doit pas se dire ; c'est un verbe neutre, qui ne comporte pas la signification active que Bossuet lui donne ici.

sans chercher plus loin , qu'après que l'artère a reçu le sang que le cœur y pousse , quelque partie restée dans le cœur sert de ferment au nouveau sang que la veine y décharge aussitôt après , comme un peu de vieille pâte aigrie fermente et enfle la nouvelle.

Soit donc qu'une de ces causes suffise, soit qu'il faille les joindre toutes ensemble , ou que la nature ait encore quelque autre secret inconnu aux hommes , il est certain que le sang s'échauffe beaucoup dans le cœur, et que cette chaleur entretient la vie.

Car d'un sang refroidi, il ne s'engendre plus d'esprits ; ainsi le mouvement cesse, et l'animal meurt.

Le sang doit avoir une certaine consistance médiocre, et quand il est trop subtil ou trop épais, il en arrive divers maux à tout le corps.

Il bouillonne quelquefois extraordinairement, et souvent il s'épaissit avec excès ; ce qui lui doit arriver par le mélange de quelque liqueur.

Et il ne faut pas croire que cette liqueur qui peut ou épaissir tout le sang, ou le faire bouillonner, soit toujours en grande quantité. L'expérience faisant voir combien peu il faut de levain pour enfler beaucoup de pâte, et que souvent une seule goutte d'une certaine liqueur agite et fait bouillir une quantité beaucoup plus grande d'une autre.

C'est par là qu'une goutte de venin, entrée dans le sang, en fige toute la masse, et nous cause une mort certaine. Et on peut croire de même, qu'une goutte de liqueur d'une autre nature fera bouillonner tout le sang. Ainsi ce n'est pas toujours la trop grande quantité de sang, mais c'est souvent son bouillonnement qui le fait sortir des veines, et qui cause le saignement de nez, ou les autres accidents semblables, qu'on ne guérit pas toujours en tirant du sang, mais en trouvant ce qui est capable de le rafraîchir et de le calmer.

Nous avons déjà dit du sang, qu'il a un cours perpétuel du cœur dans les artères, des artères dans les veines, et des veines encore dans le cœur, d'où il est jeté de nouveau dans les artères ; et toujours de même tant que l'animal est vivant.

Ainsi c'est le même sang qui est dans les artères et dans les veines, avec cette différence, que le sang artériel sortant immédiatement du cœur, doit être plus chaud, plus subtil et plus vif ; au lieu que celui des veines est plus tempéré et plus épais. Il ne laisse

pas d'avoir sa chaleur, mais plus modérée ; et se figerait tout à fait, s'il croupissait dans les veines, et ne venait bientôt se réchauffer dans le cœur.

Le sang artériel a encore cela de particulier, que quand l'artère est piquée, on le voit saillir comme par bouillons, et à diverses reprises, ce qui est causé par le battement de l'artère.

Toutes les humeurs, comme la bile, la lympe ou sérosité, coulent avec le sang dans les mêmes vaisseaux, et en sont aussi séparées en certaines parties du corps, ainsi qu'il a été dit. Ces humeurs sont de différentes qualités, par leur propre nature, selon qu'elles sont diversement préparées, et pour ainsi dire criblées. C'est de cette masse commune que sont empreintes (1) et formées la salive, les urines, les sueurs, les eaux contenues dans les vaisseaux lymphatiques qu'on trouve auprès des veines : celles qui remplissent les glandes de l'estomac, par exemple, qui servent tant à la digestion ; ces larmes enfin que la nature fournit à certains tuyaux auprès des yeux, pour les humecter.

Les esprits sont la partie la plus vive et la plus agitée du sang, et mettent en action toutes les parties.

X. Le sommeil, la veille et la nourriture.

Quand les esprits sont épuisés à force d'agir (2), les nerfs se détendent, tout se relâche, l'animal s'endort, et se délasse du travail et de l'action où il est sans cesse pendant qu'il veille.

Le sang et les esprits se dissipent continuellement, et ont aussi besoin d'être réparés (3).

Pour ce qui est des esprits, il est aisé de concevoir, qu'étant si

(1) Bossuet veut dire, sans doute, que les substances qu'il nomme, sont toutes pénétrées de cette substance commune. *Empreindre* n'a pas ordinairement ce sens ; il faudrait *imprégnées*.

(2) Le sommeil survient lorsque l'activité morale et intellectuelle est épuisée par l'action prolongée ; lorsque le système musculaire est fatigué ; lorsque tous les organes soumis à la volonté, et dont l'action, par conséquent, est intermittente, ont besoin de repos.

(3) Nous avons dit ailleurs ce qu'il fallait penser de la théorie des esprits ; nous n'y reviendrons pas ; mais les alinéas suivants ne sont pas plus intelligibles, car on ne comprend pas comment le sang s'évaporerait dans le cœur, qui ne peut recevoir une parcelle de vapeur ou de gaz sans suspendre ses mouvements et produire une mort instantanée.

subtils et si agités, ils passent à travers les pores, et se dissipent d'eux-mêmes par leur propre agitation.

On peut aussi aisément comprendre, que le sang, à force de passer et de repasser dans le cœur, s'évaporerait à la fin. Mais il y a une raison particulière de la dissipation du sang, tirée de la nourriture.

Les parties de notre corps doivent bien avoir quelque consistance. Mais si elles n'avaient aussi quelque mollesse, elles ne seraient pas assez maniables, ni assez pliantes, pour faciliter le mouvement. Etant donc, comme elles sont, assez tendres, elles se dissipent et se consomment facilement, tant par leur propre chaleur, que par la perpétuelle agitation des corps qui les environnent. C'est pour cela qu'un corps mort, par la seule agitation de l'air auquel il est exposé, se corrompt et se pourrit (1). Car l'air ainsi agité, ébranlant ce corps mort par le dehors, et s'insinuant dans les pores par sa subtilité, à la fin l'altère et le dissout. Le même arriverait à un corps vivant, s'il n'était réparé par la nourriture.

Ce renouvellement des chairs et des autres parties du corps paraît principalement dans la guérison des blessures, qu'on voit se fermer, et en même temps les chairs revenir par une assez prompte régénération.

Cette réparation se fait par le moyen du sang qui coule dans les artères (2), dont les plus subtiles parties s'échappant par les pores, dégouttent sur tous les membres, où elles se prennent, s'y attachent, et les renouvellent. C'est par là que le corps croît et s'entretient, comme on voit les plantes et les fleurs croître et s'entretenir par l'eau de la pluie. Ainsi le sang toujours employé à nourrir et à réparer l'animal, s'épuiserait aisément s'il n'était lui-même réparé, et la source en serait bientôt tarie.

La nature y a pourvu par les aliments qu'elle nous a préparés, et par les organes qu'elle a disposés pour renouveler le sang, et par le sang tout le corps.

(1) Théorie erronée de la putréfaction, qui s'opère par le fait seul du contact de l'air et sans agitation. Qu'un corps putrescible soit mis en contact de l'air humide dans un vase clos et immobile, que la température y soit maintenue entre 10 et 20 degrés, et la putréfaction aura lieu, comme au contact de l'air agité.

(2) L'auteur aurait dû s'arrêter là pour reprendre à *Ainsi le sang.*

L'aliment commence premièrement à s'amollir dans la bouche par le moyen de certaines eaux épreintes (1) des glandes qui y aboutissent. Ces eaux détrempe les viandes, et font qu'elles peuvent plus facilement être brisées et broyées par les mâchoires, ce qui est un commencement de digestion.

De là elles sont portées par l'œsophage dans l'estomac, où il coule dessus d'autres sortes d'eaux épreintes d'autres glandes (2), qui se voient en nombre infini dans l'estomac même. Par le moyen de ces eaux, et à la faveur de la chaleur du foie, les viandes se cuisent dans l'estomac, à peu près comme elles feraient dans une marmite mise sur le feu. Ce qui se fait d'autant plus facilement, que ces eaux de l'estomac sont de la nature des eaux fortes ; car elles ont la vertu d'inciser les viandes, et les coupent si menues, qu'il n'y a plus rien de l'ancienne forme (3).

C'est ce qui s'appelle la digestion (4), qui n'est autre chose que l'altération que souffre l'aliment dans l'estomac, pour être disposé à s'incorporer à l'animal.

Cette matière digérée, blanchit et devient comme liquide. C'est ce qui s'appelle le chyle (5).

Il est porté de l'estomac au boyau qui est au-dessous (6), et où se commence la séparation du pur et de l'impur, laquelle se continue tout le long des intestins.

Elle se fait par le pressement continuel que cause la respiration, et le mouvement du diaphragme sur les boyaux. Car étant ainsi pressés, la matière dont ils sont pleins, est contrainte de couler dans toutes les ouvertures qu'elle trouve dans son passage ; en

(1) *Epreindre* ; exprimer, tirer en pressant.

(2) Il s'agit du suc gastrique, sécrété par la membrane muqueuse de l'estomac.

(3) Le foie n'a aucune action sur la digestion stomacale ; elle s'opère par le fait de l'action du suc gastrique sur les aliments, qui subissent une désagrégation complète, et une sorte de dissolution.

(4) Cela s'appelle la digestion stomacale, car ce n'est qu'un des temps de la digestion.

(5) Il faudrait dire le *chyme*. Ce n'est que par la transformation dont il est question immédiatement après, que le chyme produit le chyle.

(6) C'est alors que le chyme se met en contact avec la bile et le suc pancréatique, et subit une nouvelle transformation qui constitue le chyle. Les vaisseaux chylifères qui existent dans toute la longueur de l'intestin grêle, séparent le chyle des matières excrémentielles.

sorte que les veines lactées, qui sont attachées aux boyaux, ne peuvent manquer d'être remplies par ce mouvement.

Mais comme elles sont fort minces, elles ne peuvent recevoir que les parties les plus délicates, qui, exprimées par le pressement des intestins, se jettent dans ces veines, et y forment cette liqueur blanche qui les remplit et les colore ; pendant que le plus grossier, par la force du même pressement, continue son chemin dans les intestins, jusqu'à ce que le corps en soit déchargé.

Car il y a quelques valvules disposées d'espace en espace dans les gros boyaux, qui empêchent également la matière de remonter, et de descendre trop vite ; et on remarque, outre cela, un mouvement vermiculaire de haut en bas, qui détermine la matière à prendre un certain cours.

La liqueur des veines lactées, est celle que la nature prépare pour la nature de l'animal. Le reste est le superflu, et comme le marc qu'elle rejette, qu'on appelle aussi, par cette raison, excrément.

Ainsi se fait la séparation du liquide d'avec le grossier, et du pur d'avec l'impur ; à peu près de la même sorte que le vin et l'huile s'expriment du raisin et de l'olive pressée ; ou comme la fleur de farine par un sas plutôt que le son ; ou que certaines liqueurs, passées par une chausse, se clarifient, et y laissent ce qu'elles ont de plus grossier.

Les détours des boyaux repliés les uns sur les autres, font que la matière, digérée dans l'estomac, séjourne plus longtemps dans les boyaux, et donne tout le loisir nécessaire à la respiration (1), pour exprimer tout le bon suc, en sorte qu'il ne s'en perde aucune partie.

Il arrive aussi, par ces détours et par la disposition intérieure des boyaux, que l'animal ayant une fois pris nourriture, peut demeurer longtemps sans en prendre de nouvelle, parce que le suc épuré qui le nourrit est longtemps à s'exprimer ; ce qui fait durer la distribution, et empêche la faim de revenir sitôt.

Et on remarque que les animaux qu'on voit presque toujours affamés, comme par exemple les loups, ont les intestins fort droits.

(1) Ce n'est pas la respiration qui force la pénétration du chyle dans les vaisseaux chylifères, mais ces vaisseaux agissent en absorbant le chyle véritable par une sorte d'aspiration, leur sensibilité propre les empêchant de recevoir les matières non assimilables.

D'où il arrive que l'aliment digéré y séjourne peu, et que le besoin de manger est pressant et revient souvent.

Comme les entrailles, pressées par la respiration, jettent dans les veines lactées la liqueur dont nous venons de parler, ces veines, pressées par la même force, la poussent au milieu du mésentère, dans la glande où nous avons dit qu'elles aboutissent (1); d'où le même pressement les porte dans un certain réservoir, nommé le *réservoir de Pecquet*, du nom d'un fameux anatomiste de nos jours, qui l'a découvert.

De là il passe dans un long vaisseau, qui, par la même raison, est appelé le canal ou le *conduit de Pecquet*. Ce vaisseau, étendu le long de l'épine du dos, aboutit un peu au-dessus du cou, à une des veines qu'on appelle sous-clavières; d'où il est porté dans le cœur, et là il prend tout-à-fait la forme de sang.

Il sera aisé de comprendre comme le chyle est élevé à cette veine, si on considère que le long de ce *vaisseau de Pecquet*, il y a des valvules disposées par intervalles, qui empêchent cette liqueur de descendre; et que d'ailleurs elle est continuellement poussée en haut, tant par la matière qui vient en abondance des veines lactées, que par le mouvement du poumon, qui fait monter ce suc en pressant le vaisseau où il est contenu.

Il n'est pas croyable à combien de choses sert la respiration (2). Elle rafraîchit le cœur et le sang; elle entraîne avec elle, et pousse dehors les fumées qu'excite la chaleur du cœur: elle fournit l'air dont se forme la voix et la parole: elle aide, par l'air qu'elle attire, à la génération des esprits: elle pousse le chyle des entrailles dans les veines lactées, de là dans la glande du mésentère, ensuite dans le *réservoir* et le *canal de Pecquet*, et enfin dans la sous-clavière, et en même temps elle facilite l'éjection des excréments, toujours en pressant les intestins.

Voilà quelle est à peu près la disposition du corps, et l'usage de ses parties, parmi lesquelles il paraît que le cœur et le cer-

(1) Voir la note relative au pancréas.

(2) Dans cette énumération des usages de la respiration, on trouve, à côté de graves erreurs, quelques actions véritables, mais très-secondaires. Il n'y est pas dit un mot de la seule utilité incontestable, immense, de la respiration, à savoir l'hématose, ou transformation du sang veineux en sang artériel.

veau sont les principales, et celles, pour ainsi dire, qui mènent toutes les autres (1).

XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties.

Ces deux maîtresses parties influent dans tout le corps. Le cœur y renvoie partout le sang dont il est nourri ; et le cerveau y distribue de tous côtés les esprits par lesquels il est remué.

Au premier, la nature a donné les artères et les veines, pour la distribution du sang ; et elle a donné les nerfs au second, pour l'administration des esprits.

Nous avons vu que la fabrique des esprits se commence par le cœur, lorsque battant le sang et l'échauffant, il en élève les parties les plus subtiles au cerveau, qui les perfectionne, et qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire, pour produire son battement (2).

Ainsi ces deux maîtresses parties, qui mettent, pour ainsi dire, tout le corps en action, s'aident mutuellement dans leurs fonctions, puisque, sans le sang que le cœur envoie au cerveau, le cerveau n'aurait pas de quoi former les esprits, et que le cœur aussi n'aurait point de mouvement, sans les esprits que le cerveau lui renvoie.

Dans ce secours nécessaire que se donnent ces deux parties, laquelle des deux commence (3) ? c'est ce qu'il est malaisé de déterminer ; et il faudrait pour cela avoir recours à la première formation de l'animal.

Pour entendre ce qu'il y a ici de plus constant, il faut penser, avant toutes choses, que le fœtus ou l'embryon, c'est-à-dire l'animal qui se forme, est engendré d'autres animaux déjà formés et vivants, où il y a par conséquent du sang et des esprits déjà tout faits, qui peuvent se communiquer à l'animal qui commence.

On voit, en effet, que l'embryon est nourri du sang de la mère qui le porte. On peut donc penser que ce sang étant conduit dans le cœur de ce petit animal qui commence d'être, s'y échauffe et

(1) Il faudrait y ajouter les poumons.

(2) Toujours les esprits et leur fabrication.

(3) Cette discussion ne peut être suivie avec aucun avantage, puisqu'elle ne peut être appuyée d'aucune preuve.

s'y dilate par la chaleur naturelle à cette partie ; que de là passe au cerveau ce sang subtil, qui achève de s'y former en esprits, en la manière qui a été dite ; que ces esprits revenus au cœur par les nerfs, causent son premier battement, qui se continue ensuite à peu près comme celui d'une pendule après une première vibration.

On peut penser aussi, et peut-être plus vraisemblablement, que l'animal étant tiré des semences pleines d'esprits, le cerveau, par sa première conformation, en peut avoir ce qu'il lui en faut pour exciter dans le cœur cette première pulsation, d'où suivent toutes les autres.

Quoi qu'il en soit, l'animal qui se forme venant d'un animal déjà formé, on peut aisément comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre ; et que le premier ressort, dont Dieu a voulu que tout dépendit, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours.

Au reste, outre les parties que nous venons de considérer dans le corps, il y en a beaucoup d'autres connues et inconnues à l'esprit humain ; mais ceci suffit pour entendre l'admirable économie de ce corps, si sagement et si délicatement organisé, et les principaux ressorts par lesquels s'en exercent les opérations.

XII. La santé, la maladie, la mort ; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps.

Quand le corps est en bon état, et dans sa disposition naturelle, c'est ce qui s'appelle santé. La maladie, au contraire, est la mauvaise disposition du tout ou de ses parties. Que si l'économie du corps est tellement troublée, que les fonctions naturelles cessent tout à fait, la mort de l'animal s'ensuit.

Cela doit arriver précisément quand les deux maîtresses pièces, c'est-à-dire, le cerveau et le cœur, sont hors d'état d'agir ; c'est-à-dire, quand le cœur cesse de battre, et que le cerveau ne peut plus exercer cette action, quelle qu'elle soit, qui envoie les esprits au cœur.

Car encore que le concours des autres parties soit nécessaire pour nous faire vivre, la cessation de leur action nous fait languir, mais ne nous tue pas tout à coup : au lieu que quand l'action du cerveau ou du cœur cesse tout à fait, on meurt à l'instant (1).

(1) C'est aussi ce qui arrive quand l'action des poumons s'arrête.

Or on peut en général concevoir trois choses, capables de causer dans ces deux parties cette cessation. La première, si elles sont ou altérées dans leur substance, ou dérangées dans leur composition. La seconde, si les esprits, qui sont, pour ainsi dire, l'âme du ressort, viennent à manquer. La troisième, si ne manquant pas, et se trouvant préparés, ils sont empêchés par quelque autre cause, de couler, ou du cerveau dans le cœur, ou du cœur dans le cerveau (1).

Et il semble que toute machine doive cesser par une de ces causes. Car, ou le ressort se rompt, comme les tuyaux dans un orgue, et les roues ou les meules dans un moulin : ou le moteur cesse ; comme si la rivière, qui fait aller les roues, est détournée, ou que le soufflet, qui pousse l'air dans l'orgue, soit brisé : ou le moteur ou le mobile étant en état, l'action de l'un sur l'autre est empêchée par quelque autre corps ; comme si quelque chose au dedans de l'orgue empêche le vent d'y entrer, ou que l'eau et toutes les roues étant comme il faut, quelque corps interposé en un endroit principal, empêche le jeu.

Applicant ceci au corps de l'homme, machine sans comparaison plus composée et plus délicate, mais, en ce que l'homme a de corporel, pure machine ; on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent ; si les esprits, qui sont le moteur, s'éloignent ; ou si les ressorts étant en état et les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause.

S'il arrive, par quelque coup, que le cerveau ou le cœur soient entamés, et que la continuité des filets soit interrompue ; et sans entamer la substance, si le cerveau ou se ramollit ou se dessèche excessivement, ou que, par un accident semblable, les fibres du

(1) Tout cet alinéa et les suivants peuvent se résumer ainsi, en laissant de côté toutes les explications plus ou moins hypothétiques et obscures, et en se bornant à l'exposition des faits. Trois organes principaux président à la vie ; le cerveau, le cœur et les poumons. Si l'un deux suspend son action, même peu de temps, la mort en est la conséquence. Le cerveau, parce que l'influx nerveux ne se faisant plus sentir, toutes les fonctions sont suspendues, et la mort arrive ; le cœur, parce que le sang artériel, seul vivifiant, ne pénétrant plus les organes et le cerveau en particulier, leurs fonctions et par suite l'innervation sont arrêtées ; les poumons, parce que la conversion du sang veineux en sang artériel ne s'opérant plus, le cœur continuant à battre ne lance plus que du sang veineux, impropre à entretenir l'excitation nécessaire au fonctionnement des organes, et du cerveau en particulier.

cœur se roidissent ou se relâchent tout à fait, alors l'action de ces deux ressorts, d'où dépend tout le mouvement, ne subsiste plus, et toute la machine est arrêtée.

Mais quand le cerveau et le cœur demeureraient en leur entier, dès là que les esprits manquent, les ressorts cessent, faute de moteur. Et quand il se formerait des esprits conditionnés comme il faut, si les tuyaux par où ils doivent passer, ou resserrés, ou remplis de quelque autre chose, leur ferment l'entrée ou le passage, c'est de même que s'ils n'étaient plus. Ainsi le cerveau et le cœur, dont l'action et la communication nous font vivre, restent sans force, le mouvement cesse dans son principe, toute la machine demeure, et ne se peut plus rétablir.

Voilà ce qu'on appelle mort ; et les dispositions à cet égard s'appellent maladies.

Ainsi toute altération dans le sang, qui l'empêche de fournir pour les esprits une matière louable, rend le corps malade. Et si la chaleur naturelle, ou étouffée par la trop grande épaisseur du sang, ou dissipée par son excessive subtilité, n'envoie plus d'esprits, il faut mourir : tellement qu'on peut définir la mort, la cessation du mouvement dans le sang et dans le cœur.

Outre les altérations qui arrivent dans le corps par les maladies, il y en a qui sont causées par les passions, qui, à vrai dire, sont une espèce de maladie. Il serait trop long d'expliquer ici toutes ces altérations ; et il suffit d'observer, en général, qu'il n'y a point de passion qui ne fasse quelque changement dans les esprits, et par les esprits dans le cœur et dans le sang. Et c'est une suite nécessaire de l'impression violente que certains objets font dans le cerveau.

De là il arrive nécessairement que quelques-unes des passions les y excitent et les y agitent avec violence, et que les autres les y ralentissent. Les unes par conséquent les font couler plus abondamment dans le cœur, et les autres moins. Celles qui les font abonder, comme la colère et l'audace, les répandent avec profusion, et les poussent de tous côtés au dedans et au dehors. Celles qui tendent à les supprimer et à les retenir, telles que sont la tristesse et le désespoir, les retiennent serrés au dedans, comme pour les ménager.

De là naissent, dans le cœur et dans le poulx, des battements, les uns plus lents, les autres plus vites ; les uns incertains et inégaux, et les autres plus mesurés ; d'où il arrive dans le sang

divers changements, et de là conséquemment de nouvelles altérations dans les esprits. Les membres extérieurs reçoivent aussi de différentes dispositions. Quand on est attaqué, le cerveau envoie plus d'esprits aux bras et aux mains, et c'est ce qui fait qu'on est plus fort dans la colère. Dans cette passion, les muscles s'affaiblissent, les nerfs se bandent, les poings se ferment, tout se tourne à l'ennemi pour l'écraser, et le corps est disposé à se ruer sur lui de tout son poids. Quand il s'agit de poursuivre un bien, ou de fuir un mal pressant, les esprits accourent avec abondance aux cuisses et aux jambes pour hâter la course; tout le corps, soutenu par leur extrême vivacité, devient plus léger : ce qui a fait dire au poëte, parlant d'Apollon et de Daphné : *Hic spe celer, illa timore* (1). Si un bruit un peu extraordinaire menace de quelque coup, on s'éloigne naturellement de l'endroit d'où vient le bruit, en y jetant l'œil, afin d'esquiver plus facilement; et quand le coup est reçu, la main se porte aussitôt aux parties blessées, pour ôter, s'il se peut, la cause du mal : tant les esprits sont disposés dans les passions, à seconder promptement les membres qui ont besoin de se mouvoir.

Par l'agitation du dedans, la disposition du dehors est toute changée. Selon que le sang accourt au visage, ou s'en retire, il y paraît ou rougeur ou pâleur. Ainsi on voit dans la colère les yeux allumés; on y voit rougir le visage, qui, au contraire, pâlit dans la crainte. La joie et l'espérance en adoucissent les traits, ce qui répand sur le front une image de sérénité. La colère et la tristesse, au contraire, les rendent plus rudes, et leur donnent un air, ou plus farouche, ou plus sombre. La voix change aussi en diverses sortes. Car selon que le sang ou les esprits coulent plus ou moins dans le poumon, dans les muscles qui l'agitent, et dans la trachée-artère par où il respire l'air, ces parties, ou dilatées, ou pressées diversement, poussent tantôt des sons éclatants, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémisséments, tantôt des soupirs entrecoupés. Les larmes accompagnent de tels états, lorsque les tuyaux qui en sont la source, sont dilatés ou pressés à une certaine mesure. Si le sang refroidi, et par là épaissi, se porte lentement au cerveau, et lui fournit moins de matière d'esprits qu'il ne faut; ou si, au contraire, étant ému et échauffé plus qu'à l'ordinaire, il en fournit trop, il arri-

(1) Ovide, *Métamorphoses*, liv. I. v. 539.

vera tantôt des tremblements et des convulsions, tantôt des langueurs et des défaillances. Les muscles se relâcheront, et on se sentira prêt à tomber. Ou bien les fibres mêmes de la peau qui couvre la tête, faisant alors l'effet des muscles, et se resserrant excessivement; la peau se retirant sur elle-même, fera dresser les cheveux, dont elle enferme la racine, et causera ce mouvement qu'on appelle horreur. Les physiiciens expliquent en particulier toutes ces altérations; mais c'est assez pour notre dessein, d'en avoir remarqué en général la nature, les causes, les effets, et les signes.

Les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir, ou poursuivre.

Ainsi la cause des passions doit être l'impression et le mouvement qu'un objet de grande force fait dans le cerveau.

De là suit l'agitation et des esprits et du sang, dont l'effet naturel doit être de disposer le corps de la manière qu'il faut pour fuir l'objet, ou le suivre; mais cet effet est souvent empêché par accident.

Les signes des passions, qui en sont aussi des effets, mais moins principaux, c'est ce qui en paraît au dehors; tels sont les larmes, les cris, et les autres changements, tant de la voix, que des yeux et du visage.

Car comme il est de l'institution de la nature, que les passions des uns fassent impression sur les autres; par exemple, que la tristesse de l'un excite la pitié de l'autre; que lorsque l'un est disposé à faire du mal par la colère, l'autre soit disposé, en même temps, ou à la défense, ou à la retraite, et ainsi du reste; il a fallu que les passions n'eussent pas seulement de certains effets au dedans, mais qu'elles eussent encore au dehors chacune son propre caractère, dont les autres hommes pussent être frappés.

Et cela paraît tellement du dessein de la nature, qu'on trouve sur le visage une infinité de nerfs et de muscles, dont on ne reconnaît point d'autre usage, que d'en tirer en divers sens toutes les parties, et d'y peindre les passions, par la secrète correspondance de leurs mouvements avec les mouvements intérieurs.

XIII. La correspondance de toutes les parties.

Il nous reste encore à considérer le consentement de toutes les parties du corps, pour s'entr'aider mutuellement, et pour la défense du tout. Quand on tombe d'un côté, la tête, le cou, et tout le corps se tournent à l'opposite. De peur que la tête ne se heurte, les mains se jettent devant elle, et s'exposent aux coups qui la briseraient. Dans la lutte, on voit le coude se présenter comme un bouclier devant le visage, les paupières se ferment pour garantir l'œil. Si on est fortement penché d'un côté, le corps se porte de l'autre pour faire le contre-poids, et se balance lui-même en diverses manières, pour prévenir une chute, ou pour la rendre moins incommode. Par la même raison, si on porte un grand poids d'un des côtés, on se sert de l'autre pour contrepeser. Une femme qui porte un seau d'eau pendu à la droite, étend le bras gauche, et se penche de ce côté-là. Celui qui porte sur le dos, se penche en avant; et au contraire, quand on porte sur la tête, le corps naturellement se tient droit. Enfin il ne manque jamais de se situer de la manière la plus convenable pour se soutenir; en sorte que les parties ont toujours un même centre de gravité, qu'on prend au juste, comme si on savait la mécanique. A cela on peut rapporter certains effets des passions, que nous avons remarqués. Enfin, il est visible que les parties du corps sont disposées à se prêter un secours mutuel, et à concourir ensemble à la conservation de leur tout.

Tant de mouvements si bien ordonnés, et si forts, selon les règles de la mécanique, se font en nous sans science, sans raisonnement et sans réflexion : au contraire, la réflexion ne ferait ordinairement qu'embarrasser. Nous verrons dans la suite qu'il se fait en nous, sans que nous le sachions, ou que nous le sentions, une infinité de mouvements semblables. La prunelle s'élargit ou se rétrécit de la manière la plus convenable à nous donner plus ou moins de jour; l'œil s'aplatit et s'allonge, selon que nous avons besoin de voir de loin ou de près. La glotte s'élargit ou s'étrécit selon les tons qu'elle doit former. La bouche se dispose, et la langue se remue comme il faut, pour les différentes articulations. Un petit enfant, pour tirer des mamelles de sa nourrice la liqueur dont il se nourrit, ajuste aussi bien ses lèvres et sa langue, que s'il savait l'art des pompes aspirantes; ce qu'il fait

même en dormant : tant la nature a voulu nous faire voir que ces choses n'avaient pas besoin de notre attention.

Mais moins il y a d'adresse et d'art, de notre côté, dans des mouvements si proportionnés et si justes ; plus il en paraît dans celui qui a si bien disposé toutes les parties de notre corps.

XIV. Récapitulation, où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps.

Par les choses qui ont été dites, il est aisé de comprendre la différence de l'âme et du corps ; et il n'y a qu'à considérer les diverses propriétés que nous y avons remarquées.

Les propriétés de l'âme sont, voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer ; avoir du plaisir ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la tristesse, de la crainte ou de l'espérance ; assurer, nier, douter, raisonner, réfléchir et considérer, comprendre, délibérer, se résoudre, vouloir, ou ne vouloir pas. Toutes choses qui dépendent du même principe, et que nous avons entendues très-distinctement sans nommer le corps, si ce n'est comme l'objet que l'âme aperçoit, ou comme l'organe dont elle se sert.

La marque que nous entendons distinctement ces opérations de notre âme, c'est que jamais nous ne prenons l'une pour l'autre. Nous ne prenons point le doute pour l'assurance, ni affirmer pour nier, ni raisonner pour sentir : nous ne confondons pas l'espérance avec le désespoir, ni la crainte avec la colère, ni la volonté de vivre selon la raison, avec celle de vivre selon les sens et les passions.

Ainsi nous connaissons distinctement les propriétés de l'âme. Voyons maintenant celles du corps.

Les propriétés du corps, c'est-à-dire, des parties qui le composent, sont d'être étendues plus ou moins, d'être agitées plus vite ou plus lentement, d'être ouvertes ou d'être fermées, dilatées ou pressées, tendues ou relâchées, jointes ou séparées les unes des autres, épaisses ou déliées, capables d'être insinuées en certains endroits plutôt qu'en d'autres. Choses qui appartiennent au corps, et qui en font manifestement la nourriture, l'augmentation, la diminution, le mouvement et le repos.

En voilà assez pour connaître la nature de l'âme et du corps, et l'extrême différence de l'un et de l'autre.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

I. L'âme est naturellement unie au corps.

Il a plu néanmoins à Dieu, que des natures si différentes fussent étroitement unies. Et il était convenable, afin qu'il y eût de toutes sortes d'êtres dans le monde, qu'il s'y trouvât, et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, telles que sont la terre et l'eau, et les autres de cette nature; et des esprits, qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges; et aussi des esprits unis à un corps, tels que l'âme raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devait échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement de faire un même tout avec le corps qui lui est uni.

Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties : de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même et à plus forte raison qu'un luth, ou un orgue, est appelé un seul instrument. D'où il résulte que l'âme lui doit être unie en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité.

II. Deux effets principaux de cette union, et deux genres d'opérations dans l'âme.

C'est cette union admirable de notre corps et de notre âme que nous avons à considérer. Et quoiqu'il soit difficile, et peut-être impossible à l'esprit humain d'en pénétrer le secret, nous en voyons pourtant quelque fondement dans les choses qui ont été dites.

Nous avons distingué dans l'âme deux sortes d'opérations : les opérations sensibles, et les opérations intellectuelles; les unes attachées à l'altération et au mouvement des organes corporels, les autres supérieures au corps, et nées pour le gouverner.

Car il est visible que l'âme se trouve assujettie par ses sensations aux dispositions corporelles; et il n'est pas moins clair que, par le commandement de la volonté, guidée par l'intelligence, elle

remue les bras, les jambes, la tête, et enfin transporte tout le corps.

Que si l'âme n'était simplement qu'intellectuelle, elle serait tellement au-dessus du corps, qu'on ne saurait par où elle y devrait tenir; mais parce qu'elle est sensitive, c'est-à-dire, jointe à un corps, et par là chargée de veiller à sa conservation et à sa défense, elle a dû être unie au corps par cet endroit-là, ou, pour mieux dire, par toute sa substance, puisqu'elle est indivisible, et qu'on peut bien en distinguer les opérations, mais non pas la partager dans son fond.

Dès là que l'âme est sensitive, elle est sujette au corps de ce côté-là, puisqu'elle souffre de ses mouvements, et que les sensations, les unes fâcheuses, et les autres agréables, y sont attachées.

De là suit que l'âme, qui remue les membres et tout le corps par sa volonté, le gouverne comme une chose qui lui est intimement unie, qui la fait souffrir elle-même, lui cause des plaisirs et des douleurs extrêmement vives.

Or, l'âme ne peut mouvoir le corps que par sa volonté, qui naturellement n'a nul pouvoir sur le corps, comme le corps ne peut naturellement rien sur l'âme, pour la rendre heureuse ou malheureuse. Les deux substances étant de nature si différente, que l'une ne pourrait rien sur l'autre, si Dieu, créateur de l'une et de l'autre, n'avait, par sa volonté souveraine, joint ces deux substances par la dépendance mutuelle de l'une à l'égard de l'autre; ce qui est une espèce de miracle perpétuel, général et subsistant, qui paraît dans toutes les sensations de l'âme, et dans tous les mouvements volontaires du corps (1).

Voilà ce que nous pouvons entendre de l'union de l'âme avec le corps, et elle se fait remarquer principalement par deux effets.

Le premier est que de certains mouvements du corps suivent certaines pensées ou sentiments dans l'âme, et le second réciproquement, qu'à une certaine pensée ou sentiment qui arrive à l'âme, sont attachés certains mouvements qui se font en même temps dans le corps; par exemple, de ce que les chairs sont coupées, c'est-à-dire, séparées les unes des autres, ce qui est un mouvement dans les corps, il arrive que je sens en moi la douleur, que nous avons vue être un sentiment de l'âme: et de ce que j'ai dans l'âme la volonté que ma main soit remuée, il arrive qu'elle l'est en effet au même moment.

(1) V. l'Introduction.

Le premier de ces deux effets paraît dans les opérations où l'âme est assujettie au corps, qui sont les opérations sensibles ; et le second paraît dans les opérations où l'âme préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles (1).

Considérons ces deux effets l'un après l'autre. Voyons, avant toutes choses, ce qui se fait dans l'âme ensuite des mouvements du corps ; et nous verrons après, ce qui arrive dans le corps ensuite des pensées de l'âme.

III. Les sensations sont attachées à des mouvements corporels qui se font en nous.

Et d'abord il est clair que tout ce qu'on appelle sentiment ou sensation, je veux dire la perception des couleurs, des sons, du bon et du mauvais goût, du chaud et du froid, de la faim et de la soif, du plaisir et de la douleur, suivent les mouvements et l'impression que font les objets sensibles sur nos organes corporels (2).

Mais pour entendre plus distinctement par quels moyens cela s'exécute, il faut supposer plusieurs choses constantes (3).

La première, qu'en toute sensation il se fait un contact et une impression réelle et matérielle sur nos organes, qui vient, ou immédiatement, ou originairement, de l'objet.

Et déjà, pour le toucher et le goût, le contact y est palpable et

(1) On se rappelle que la volonté a été mise au nombre des opérations intellectuelles. Ici, c'est surtout de la volonté et du mouvement volontaire qu'il est question.

(2) Dans ce passage et dans quelques autres, notamment art. 6, le mot sentiment, qui s'applique proprement aux plaisirs et aux douleurs morales, est employé mal à propos au lieu de sensation. Bossuet, en nommant le plaisir et la douleur, à la suite des couleurs, du chaud et du froid, de la faim et de la soif, n'indique pas non plus assez clairement qu'il veut parler du plaisir et de la douleur physiques.

(3) C'est-à-dire qu'il faut les admettre comme telles. Or est-il constant, tout d'abord, qu'en toute sensation, il se fasse un contact sur nos organes ? Si Bossuet s'était borné à dire une impression, ce mot ne spécifiant rien, on n'aurait aucune objection à faire. Mais le contact étant quelque chose de plus précis, nous devons faire remarquer que la lumière et la chaleur se propageant à travers le vide, les deux ordres de sensations qui s'y rapportent, ne supposent pas nécessairement le contact, immédiat ou médiat, des organes avec les objets. La théorie exposée par Bossuet, quoique vraie dans la plupart des cas, est donc, en résumé, trop absolue.

immédiat. Nous ne goûtons que ce qui est immédiatement appliqué à notre langue; et à l'égard du toucher, le mot l'emporte, puisque toucher et contact c'est la même chose.

Et encore que le soleil et le feu nous échauffent étant éloignés, il est clair qu'ils ne font impression sur notre corps qu'en la faisant sur l'air qui le touche. Le même se doit dire du froid; et ainsi ces deux sensations appartenantes au toucher, se font par l'application et l'attouchement de quelque corps.

On doit croire que si le goût et le toucher demandent un contact réel, il ne sera pas moins dans les autres sens, quoiqu'il y soit plus délicat.

Et l'expérience le fait voir, même dans la vue, où le contact des objets et l'ébranlement de l'organe corporel paraît le moins; car on peut aisément sentir, en regardant le soleil, combien ses rayons directs sont capables de nous blesser : ce qui ne peut venir que d'une trop violente agitation des parties qui composent l'œil (1). Cette agitation, causée par l'union des rayons dans le cristallin, a un point brûlant qui aveuglerait, c'est-à-dire brûlerait l'organe de la vision, si on s'opiniâtrait à regarder fixement le soleil.

Mais encore que ces rayons nous blessent moins étant réfléchis, le coup en est souvent très-fort, et le seul effet du blanc nous fait sentir que les couleurs ont plus de force que nous ne pensons pour nous émouvoir. Car il est certain que le blanc frappe fortement les nerfs optiques. C'est pourquoi cette couleur blesse la vue; ce qui paraît tellement à ceux qui voyagent parmi les neiges, pendant que la campagne en est couverte, qu'ils sont contraints de se défendre contre l'effort que cette blancheur fait sur les yeux, en les couvrant de quelque verre, sans quoi ils perdraient la vue. Les ténèbres, qui font sur nous le même effet que le noir, nous font perdre la vue d'une autre sorte, lorsque les nerfs optiques, par une longue désaccoutumance de souffrir la lumière même réfléchie, sont exposés tout à coup à une grande lumière, dans un lieu où tout est blanc, ou lorsqu'après une longue captivité dans un lieu parfaitement ténébreux, faute d'exercice, ils s'affaissent et se flétrissent, et par là deviennent immobiles et incapables d'être ébranlés par les objets. On sent aussi, à la longue, qu'un noir trop foncé fait beaucoup de mal; et par l'effet sensible de ces deux

(1) On a déjà fait remarquer précédemment combien ces prétendues explications sont vagues et hypothétiques.

couleurs principales, on peut juger de celui de toutes les autres.

Quant aux sons, l'agitation de l'air, et le coup qui en vient à notre oreille, sont choses trop sensibles pour être révoquées en doute. On se sert du son des cloches pour dissiper les nuées (1). Souvent de grands cris ont tellement fendu l'air, que les oiseaux en sont tombés; d'autres ont été jetés par terre par le seul vent d'un boulet. Et peut-on avoir peine à croire que les oreilles soient agitées par le bruit, puisque même les bâtiments en sont ébranlés, et qu'on les en voit trembler? On peut juger par là de ce que fait une plus douce agitation sur des parties plus délicates.

Cette agitation de l'air est si palpable, qu'elle se fait même sentir en d'autres parties du corps. Chacun peut remarquer ce que certains sons, comme celui d'un orgue, ou d'une basse de viole, font sur son corps. Les paroles se font sentir aux extrémités des doigts situés d'une certaine façon; et l'on peut croire que les oreilles, formées pour recevoir cette impression, la recevront aussi beaucoup plus forte.

L'effet des senteurs nous paraît par l'impression qu'elles font sur la tête. De plus, on ne verrait pas les chiens suivre le gibier, en flairant les endroits où il a passé, s'il ne restait quelques vapeurs sorties de l'animal poursuivi. Et quand on brûle des parfums, on en voit la fumée se répandre dans toute une chambre, et l'odeur se fait sentir en même temps que la vapeur vient à nous. On doit croire qu'il sort des fumées à peu près de même nature, quoique imperceptibles, de tous les corps odoriférants, et que c'est ce qui cause tant de bons et de mauvais effets dans le cerveau. Car il faut apprendre à juger des choses qui ne se voient pas, par celles qui se voient.

IV. Les mouvements corporels qui se font en nous dans les sensations viennent des objets par le milieu.

Il est donc vrai qu'il se fait, dans toutes nos sensations, une impression réelle et corporelle sur nos organes; mais nous avons ajouté qu'elle vient immédiatement, ou originairement, de l'objet.

Elle en vient immédiatement dans le toucher et dans le goût,

(1) On sait que, malheureusement, la coutume de sonner les cloches en temps d'orage, subsiste encore dans quelques localités, et que l'ébranlement de l'air, insuffisant pour dissiper les nuées, n'a, le plus souvent, d'autre résultat que d'attirer la foudre.

où l'on voit les corps appliqués par eux-mêmes à nos organes. Elle en vient originairement dans les autres sensations, où l'application de l'objet n'est pas immédiate, mais où le mouvement qui se fait en vient jusqu'à nous tout à travers de l'air (1), par une parfaite continuité.

C'est ce que l'expérience nous découvre aussi certainement que tout le reste que nous avons dit. Un corps interposé m'empêche de voir le tableau que je regardais. Quand le milieu est transparent, selon la nature dont il est, l'objet vient à moi différemment. L'eau, qui rompt la ligne droite, le courbe à mes yeux. Les verres, selon qu'ils sont colorés, ou taillés, en changent les couleurs, les grandeurs et les figures : l'objet ou se grossit, ou s'apetisse, ou se renverse, ou se redresse, ou se multiplie. Il faut donc, premièrement, qu'il se commence quelque chose sur l'objet même, et c'est, par exemple, à l'égard de la vue, la réflexion de quelque rayon du soleil, ou d'un autre corps lumineux : il faut, secondement, que cette réflexion, qui se commence à l'objet, se continue tout à travers de l'air jusqu'à mes yeux, ce qui montre que l'impression qui se fait sur moi, vient originairement de l'objet même (2).

Il en est de même de l'agitation qui cause les sons, et de la vapeur qui excite les senteurs. Dans l'ouïe, le corps résonnant, qui cause le bruit, doit être agité; et on y sent au doigt, par un attouchement très-léger, tant que le bruit dure, un trémoussement qui cesse quand la main presse davantage. Dans l'odorat,

(1) On a déjà relevé plus haut cette expression incorrecte. Il faudrait *au travers de l'air*.

(2) Rien n'indique que la modification, qui se fait dans l'objet, soit de même nature que celle qui a lieu ensuite dans les organes. Que si l'on compare cette modification, non plus à l'impression organique, mais à l'acte de l'esprit qui constitue la sensation, ou la perception proprement dite, il est encore plus évident que ce que nous appelons odeur, couleur, ou lumière, en tant que cause de nos sensations, qui réside dans les objets, ne doit avoir aucune analogie avec les sensations auxquelles nous donnons le même nom, et qui nous sont personnelles. En faisant dépendre les sensations presque exclusivement du corps, Bossuet se trouvait à peu près fatalement entraîné à assimiler le phénomène physique et objectif au phénomène subjectif et moral. Le fait est que l'action de l'intelligence, quoique subordonnée à certaines conditions matérielles, tant dans les objets, que dans le milieu et dans les organes, subsiste très-distincte de ces conditions dans les phénomènes de la sensation et de la perception extérieure. On trouvera dans Reid et dans D. Stewart tous les détails désirables sur ce sujet.

une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant; et dans l'un et dans l'autre sens, si le corps qui agite l'air rompt le coup qui venait à nous, nous ne sentons rien.

Ainsi dans les sensations, à n'y regarder seulement que ce qu'il y a dans le corps, nous trouvons trois choses à considérer, l'objet, le milieu, et l'organe même : par exemple, les yeux et les oreilles.

V. Les mouvements de nos corps, auxquels les sensations sont attachées, sont les mouvements des nerfs.

Mais comme ces organes sont composés de plusieurs parties, pour savoir précisément quelle est celle qui est le propre instrument destiné par la nature pour les sensations, il ne faut que se souvenir qu'il y a en nous certains petits filets qu'on appelle nerfs, qui prennent leur origine dans le cerveau (1), et qui de là se répandent dans tout le corps.

Souvenons-nous aussi qu'il y a des nerfs particuliers attribués par la nature à chaque sens. Il y en a pour les yeux, pour les oreilles (2), pour l'odorat, pour le goût : et comme le toucher se répand par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus partout dans les chairs. Enfin, il n'y a point de sentiment où il n'y a point de nerfs, et les parties nerveuses sont les plus sensibles. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord, que les nerfs sont le propre organe des sens.

Nous avons vu, outre cela, que les nerfs aboutissent tous au cerveau, et qu'ils sont pleins des esprits qu'il y envoie continuellement (3); ce qui doit les tenir toujours tendus en quelque manière, pendant que l'animal veille. Tout cela supposé, il sera facile de déterminer le mouvement précis auquel la sensation est attachée; et enfin tout ce qui regarde tant la nature que l'usage des sensations, en tant qu'elles servent au corps et à l'âme.

C'est ce qui sera expliqué en douze propositions, dont les six

(1) Les nerfs ne prennent pas tous leur origine dans le cerveau. Sur quarante-trois paires de nerfs reconnues par les Anatomistes, douze seulement naissent de l'encéphale : les trente-une autres proviennent de la portion de la moelle épinière, qui est renfermée dans le canal vertébral.

(2) Les yeux et les oreilles ne sont pas des sens, mais des organes.

(3) On ne reviendra plus sur cette hypothèse des esprits animaux, qui a été suffisamment appréciée, tant dans l'Introduction, que dans quelques-unes des notes précédentes.

premières feront voir les sensations attachées à l'ébranlement des nerfs, et les six autres expliqueront l'usage que l'âme fait des sensations, et l'instruction qu'elle en reçoit tant pour le corps que pour elle-même.

VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.

I PROPOSITION. — *Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens (1).*

C'est de quoi on ne peut douter dans le toucher, où l'on voit des corps appliqués immédiatement sur le nôtre, qui étant en mouvement, ne peuvent manquer d'ébranler les nerfs qu'ils trouvent répandus partout. L'air chaud ou froid qui nous environne, doit avoir un effet semblable. Il est clair que l'un dilate les parties du corps, et que l'autre les resserre; ce qui ne peut être sans quelque ébranlement des nerfs. Le même doit arriver dans les autres sens, où nous avons vu que l'altération de l'organe n'est pas moins réelle. Ainsi les nerfs de la langue seront touchés et ébranlés par le suc exprimé des viandes : les nerfs *auditifs*, par l'air qui s'agite au mouvement des corps résonnants : les nerfs de l'odorat, par les vapeurs qui sortent des corps : les nerfs optiques, par les rayons ou directs ou réfléchis du soleil, ou d'un autre corps lumineux ; autrement les coups que nous recevons, non-seulement du soleil trop fixement regardé, mais encore du blanc, ne seraient pas aussi forts que nous les avons remarqués. Enfin, généralement dans toutes les sensations, les nerfs sont frappés par quelque objet ; et il est aisé d'entendre que des filets si déliés et si bien tendus, ne peuvent manquer d'être ébranlés aussitôt qu'ils sont touchés avec quelque force.

II PROPOSITION. — *Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets, se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau.*

La raison est que les nerfs sont continués jusque-là ; ce qui fait

(1) Nous dirons de l'ébranlement, qu'on suppose ici produit dans les nerfs, ce que nous avons dit plus haut du contact des objets avec les organes, jugé nécessaire pour que la perception ait lieu. Le mot *ébranlement* spécifie trop la nature d'une impression qui, bien que très-réelle, ne se manifeste par aucun mouvement appréciable.

qu'ils portent au dedans le mouvement et les impressions qu'ils reçoivent du dehors.

Cela s'entend en quelque manière par le mouvement d'une corde, ou d'un filet bien tendu, qu'on ne peut mouvoir à une de ses extrémités, sans que l'autre soit ébranlée à l'instant, à moins qu'on n'arrête le mouvement au milieu.

Les nerfs sont semblables à cette corde ou ce filet, avec cette différence qu'ils sont sans comparaison plus déliés, et pleins outre cela d'un esprit très-vif et très-vite, c'est-à-dire, d'une subtile vapeur qui coule sans cesse au dedans, et les tient tendus, de sorte qu'ils sont remués par les moindres impressions du dehors, et les portent fort promptement au dedans de la tête où est leur racine.

III PROPOSITION. — *Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs.*

Il n'y a point en cela de difficulté. Et puisque les nerfs sont le propre organe des sens, il est clair que c'est à l'impression qui se fait dans cette partie, que la sensation doit être attachée.

De là il doit arriver qu'elle s'excite toutes les fois que les nerfs sont ébranlés, qu'elle dure autant que dure l'ébranlement des nerfs; et au contraire que les mouvements qui n'ébranlent point les nerfs, ne sont point sentis : et l'expérience fait voir que la chose arrive ainsi.

Premièrement, nous avons vu qu'il y a toujours quelque contact de l'objet, et par là quelque ébranlement dans les nerfs, lorsque la sensation s'excite.

Et sans même qu'aucun objet extérieur frappe nos oreilles, nous y sentons certains bruits qui ne peuvent guère arriver, que de ce que, par quelque cause interne que ce soit, le tympan est ébranlé; ce qui fait sentir des tintements plus ou moins clairs, ou des bourdonnements plus ou moins graves, selon que les nerfs sont diversement touchés.

Par une raison semblable, on voit des étincelles de lumière s'exciter au mouvement de l'œil frappé, ou de la tête heurtée; et rien ne les fait paraître que l'ébranlement causé par ces coups dans les nerfs, semblable à celui auquel la perception de la lumière est naturellement attachée.

Et ce qui le justifie, ce sont ces couleurs changeantes que nous continuons de voir, même après avoir fermé les yeux, lorsque nous les avons tenus quelque temps arrêtés sur une grande lumière, ou

sur un objet mêlé de différentes couleurs, surtout quand elles sont éclatantes.

Comme alors l'ébranlement des nerfs optiques a dû être fort violent, il doit durer quelque temps, quoique plus faible, après que l'objet est disparu. C'est ce qui fait que la perception d'une grande et vive lumière se tourne en couleurs plus douces, et que l'objet qui nous avait ébloui par ses couleurs variées, nous laisse, en se retirant, quelques restes d'une semblable vision.

Si ces couleurs semblent vaguer au milieu de l'air, si elles s'affaiblissent peu à peu, si enfin elles se dissipent; c'est que le coup que donnait l'objet présent ayant cessé, le mouvement qui reste dans le nerf est moins fixe (1), qu'il se ralentit, et enfin qu'il cesse tout à fait.

La même chose arrive à l'oreille, lorsqu'étonnée (2) par un grand bruit, elle en conserve le sentiment, après même que l'agitation a cessé dans l'air.

C'est par la même raison que nous continuons quelque temps à avoir chaud dans un air froid, et à avoir froid dans un air chaud; parce que l'impression causée dans les nerfs, par la présence de l'objet, subsiste encore (3).

Supposé, par exemple, que l'altération que cause le feu dans ma main et dans les nerfs qu'il y rencontre, soit une grande agitation de toutes les parties, qui irait enfin à les dissoudre et à les réduire en cendres: et au contraire, que l'impression qu'y fait le froid, soit d'arrêter le mouvement des parties, en les tenant pressées les unes contre les autres, ce qui causerait à la fin un entier engourdissement; il est clair que tant que dure cette altération, le sentiment du froid et du chaud doit durer aussi, quoique je me sois retiré de l'air glacé, et de l'air brûlant.

Mais comme après qu'on a éloigné les objets qui faisaient cette impression sur les organes, elle s'affaiblit, et que ces organes reviennent peu à peu à leur naturel, il doit aussi arriver que la sensation diminue; et la chose ne manque pas de se faire ainsi.

(1) C'est-à-dire qu'il ne se produit plus en un point fixe et déterminé, et c'est pour cela que les couleurs *semblent vaguer au milieu de l'air*.

(2) Dans le sens du mot latin *attonitus*, étourdi.

(3) Dans ce cas particulier, il faut ajouter que la cause des sensations de chaleur ou de froid subsiste pendant un certain temps, parce que l'équilibre ne s'établit pas instantanément entre la température des organes, et celle du nouveau milieu dans lequel ils se trouvent placés.

Ce qui fait durer si longtemps la douleur de la goutte, ou de la colique, c'est la continuelle régénération de l'humeur mordicante qui la fait naître, et qui ne cesse de picoter ou de tirailler les parties que la présence des nerfs rend sensibles.

La douleur de la faim et de la soif vient d'une cause semblable. Ou le gosier desséché se resserre et tire les nerfs, ou le dissolvant que l'estomac rend par les glandes, dont il est comme pavé dans son fond, pour y faire la digestion des viandes, se tourne contre lui, et pique ses nerfs, jusqu'à ce qu'on leur ait donné, en mangeant, une matière plus propre à recevoir son action.

Pour la douleur d'une plaie, si elle se fait sentir longtemps après le coup donné, c'est à cause de l'impression violente qu'il a faite sur la partie, et à cause de l'inflammation et des accidents qui surviennent, par lesquels le picotement des nerfs est continué (1).

Il est donc vrai que le sentiment s'élève par le mouvement du nerf, partout où le nerf est ébranlé, et dure par la continuation de cet ébranlement. Et il est vrai aussi que les mouvements qui n'ébranlent pas les nerfs ne sont point sentis. Ce qui fait que l'on ne se sent point croître, et qu'on ne sent non plus comment l'aliment s'incorpore à toutes les parties, parce qu'il ne se fait dans ce mouvement aucun ébranlement des nerfs; comme on l'entendra aisément, si on considère combien est lente et insensible l'insinuation de l'aliment dans les parties qui le reçoivent.

Ce qui vient d'être expliqué dans cette troisième proposition, sera confirmé par les suivantes.

IV PROPOSITION. — *L'ébranlement des nerfs, auquel le sentiment est attaché, doit être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire, en tant qu'il se communique d'une extrémité à l'autre des parties du nerf qui sont frappées au dehors, jusqu'à l'endroit où il sort du cerveau.*

L'expérience le fait voir. C'est pour cela qu'on bande les nerfs au-dessus quand on veut couper au-dessous, afin que le mouvement se porte plus languissamment dans le cerveau, et que la douleur soit moins vive. Que si on pouvait tout à fait arrêter le mouvement du nerf au milieu, il n'y aurait point du tout de sentiment.

(1) Cela réduit à peu de chose l'effet direct de l'impression primitive.

On voit aussi que, dans le sommeil, on ne sent pas, quand on est touché légèrement, parce que les nerfs étant détendus, ou il ne s'y fait aucun mouvement, ou il est trop léger pour se communiquer jusqu'au dedans de la tête.

V PROPOSITION. — *Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement du nerf au dedans du cerveau, l'âme, qui est présente à tout le corps, rapporte le sentiment qu'elle reçoit à l'extrémité où l'objet frappe.*

Par exemple, j'attribue la vue d'un objet à l'œil tout seul, le goût à la seule langue, ou au seul gosier; et si je suis blessé au bout du doigt, je dis que j'ai mal au doigt, sans songer seulement si j'ai un cerveau, ni s'il s'y fait quelque impression.

De là vient qu'on voit souvent que ceux qui ont la jambe coupée, ne laissent pas de sentir du mal au bout du pied, de dire qu'il leur démange, et de gratter leur jambe de bois, parce que le nerf qui répondait au pied et à la jambe, étant ébranlé dans le cerveau, il se fait un sentiment que l'âme rapporte à la partie coupée, comme si elle subsistait encore.

Et il fallait nécessairement que la chose arrivât ainsi. Car encore que la jambe soit emportée avec les bouts des nerfs qui y étaient, le reste qui demeure continu avec le cerveau, est capable des mêmes mouvements qu'il avait auparavant, et le cerveau capable d'en recevoir le contre-coup, tant à cause qu'il a été formé pour cela, qu'à cause que l'âme est accoutumée à rapporter à certaines parties semblables mouvements. S'il arrive donc que le nerf qui répondait à la jambe, ébranlé par les esprits ou par les humeurs, vienne à faire le mouvement qu'il faisait lorsque la jambe était encore unie au corps, il est clair qu'il se doit exciter en nous un sentiment semblable, et que nous le rapportons encore à la partie à laquelle la nature avait coutume de le rapporter.

Néanmoins cette partie du nerf, issue du cerveau, n'étant plus frappée des objets accoutumés, elle doit perdre insensiblement, et avec le temps, la disposition qu'elle avait à son mouvement ordinaire. Et c'est pourquoi ces douleurs qu'on sent aux parties blessées, cessent à la fin. A quoi sert aussi beaucoup la réflexion que nous faisons, que nous n'avons plus ces parties.

Quoi qu'il en soit, cette expérience confirme que le sentiment de l'âme est attaché à l'ébranlement du nerf, en tant qu'il se communique au cerveau, et fait voir aussi que ce sentiment est

rapporté naturellement à l'endroit extérieur du corps, où se faisait autrefois le contact du nerf et de l'objet.

VI PROPOSITION. — *Quelques-unes de nos sensations se terminent à un objet, et les autres, non.*

Cette différence des sensations, déjà touchée dans le chapitre de l'Ame, mérite, par son importance, encore un peu d'explication. Nous n'aurons, pour bien entendre la chose, qu'à écouter nos expériences.

Toutes les fois que l'ébranlement des nerfs vient du dedans ; par exemple, lorsque quelque humeur formée au dedans de nous, se jette sur quelque partie, et y cause de la douleur, nous ne rapportons cette sensation à aucun objet, et nous ne savons d'où elle vient.

La goutte nous prend à la main ; une humeur âcre picote nos yeux ; le sentiment douloureux qui suit de ces mouvements, n'a aucun objet.

C'est pourquoi généralement, dans toutes les sensations que nous rapportons aux parties intérieures de notre corps, nous n'apercevons aucun objet qui les cause ; par exemple, les douleurs de tête, ou d'estomac, ou d'entrailles : dans la faim et dans la soif, nous sentons simplement de la douleur en certaines parties ; mais une sensation si vive ne nous fait pas regarder un objet, parce que tout l'ébranlement vient du dedans.

Au contraire, quand l'ébranlement des nerfs vient du dehors, notre sensation ne manque jamais de se terminer à quelque objet qui est hors de nous. Les corps qui nous environnent, nous paraissent, dans la vision, comme tapissés par les couleurs : nous attribuons aux viandes le bon ou le mauvais goût : celui qui est arrêté, se sent arrêté par quelque chose : celui qui est battu, sent venir les coups de quelque chose qui le frappe. On sent pareillement et les sons et les odeurs, comme venus du dehors, et ainsi du reste (1).

Mais encore que cela s'observe dans toutes ces sensations, ce n'est pas avec la même netteté : car, par exemple, on ne sent pas si distinctement d'où viennent les sons et les odeurs, qu'on

(1) Bossuet confond, sous le nom de sensations (qui leur est effectivement commun), deux ordres de phénomènes bien différents : les impressions agréables ou douloureuses ; et les modifications que nous éprouvons par le fait des propriétés des corps, et qui sont le premier degré de la perception. Si d'ailleurs nous n'avons qu'une notion vague de la cause des premières, c'est que les parties dans lesquelles elles se produisent, situées à l'intérieur du

sent d'où viennent les couleurs, ou la lumière regardée directement. Donc la raison est que la vision se fait en ligne droite, et que les objets ne viennent à l'œil que du côté où il est tourné; au lieu que les sons et les odeurs viennent de tous côtés indifféremment, et par des lignes souvent rompues au milieu de l'air, qui ne peuvent par conséquent se rapporter à un endroit fixe (1).

Il faut aussi remarquer touchant les objets, qu'ordinairement on n'en voit qu'un, quoique le sens ait un double organe. Je dis ordinairement, parce qu'il arrive quelquefois que les deux yeux doublent les objets; et voici sur ce sujet quelle est la règle.

Quand on change la situation naturelle des organes; par exemple, quand on presse l'œil, en sorte que les nerfs optiques ne sont point frappés en même sens, alors l'objet paraît double en des lieux différents, quoiqu'en l'un plus obscur qu'en l'autre; de sorte que visiblement il excite deux sensations. Mais quand les deux yeux demeurent dans leur situation, comme deux cordes semblables montées sur un même ton, et touchées en même temps, ne rendent qu'un même son à notre oreille, ainsi les nerfs des deux yeux, touchés de la même sorte, ne présentent à l'âme qu'un seul objet, et ne lui font remarquer qu'une sensation. La raison en est évidente; puisque les deux nerfs touchés de même ont un même rapport à l'objet, ils le doivent par conséquent faire voir tout à fait un, sans aucune diversité, ni de couleur, ni de situation, ni de figure.

Il est donc absolument impossible que nous ayons en ce cas deux sensations qui nous paraissent distinctes, parce que leur parfaite ressemblance, et leur rapport uniforme au même objet, ne permet pas à l'âme de les distinguer : au contraire, elles doivent

corps, ne sont que très-imparfaitement perçues par un sens unique, le toucher, tel qu'il s'exerce confusément par toutes les parties du corps; tandis que lorsqu'il s'agit de quelque objet situé hors de nous, si nous ne le percevons par tous les sens à la fois, tout au moins pouvons-nous en acquérir, par le toucher ou par la vue, une notion très-distincte et très-nette.

(1) Rien de plus bizarre que cette prétendue explication. La vérité est que la sensation de la couleur est inséparable de la perception de l'étendue visible, et que tout naturellement nous localisons dans l'étendue la cause de cette sensation. L'odeur ou le son, dans les objets, ne sont que les causes, en elles-mêmes inconnues, de certaines sensations; nous ne pouvons donc en avoir aucune idée nette. Il faut encore étudier, à ce sujet, la théorie des qualités premières et des qualités secondes, telle qu'elle a été exposée dans les écrits de Reid et de D. Stewart.

s'y unir ensemble, comme choses qui conviennent en tout point. Et ce qui doit résulter de leur union, c'est qu'elles soient plus fortes étant unies que séparées; en sorte qu'on voie un peu mieux de deux yeux que d'un, comme l'expérience le montre.

Voilà ce qu'il y avait à considérer sur la nature et les différences des sensations, en tant qu'elles appartiennent au corps et à l'âme, et qu'elles dépendent de leur concours. Avant que de passer à l'usage que l'âme en fait, pour le corps, et pour elle-même, il est bon de recueillir ce qui vient d'être expliqué, et d'y faire un peu de réflexion.

VII. Réflexions sur la doctrine précédente.

Si nous l'avons bien compris, nous avons vu qu'il se fait en toutes les sensations un mouvement enchaîné qui commence à l'objet, et se termine au dedans du cerveau (1).

Il n'est pas besoin de parler ni du toucher ni du goût, où l'application de l'objet est immédiate, et trop palpable pour être niée. A l'égard des trois autres sens, nous avons dit que dans la vue, le rayon doit se réfléchir de dessus l'objet; que dans l'ouïe, le corps résonnant doit être agité; enfin, que dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant.

Voilà donc un mouvement qui se commence à l'objet; mais ce n'est rien, s'il ne continue dans tout le milieu qui est entre l'objet et nous.

C'est ici que nous avons remarqué ce que peuvent les vents et l'eau, et les autres corps interposés, opaques et non transparents, pour empêcher les objets, et leur effet naturel.

Mais posons qu'il n'y ait rien, dans le milieu, qui empêche le mouvement de se continuer jusqu'à moi; ce n'est pas assez. Si je ferme les yeux, ou que je bouche les oreilles et les narines, les rayons réfléchis, et l'air agité, et la vapeur exhalée, viendront à moi inutilement. Il faut donc que ce mouvement, qui a commencé à l'objet, et s'est étendu dans le milieu, se continue encore dans les organes. Et nous avons reconnu qu'il se pousse le long des nerfs jusques au dedans du cerveau.

Toute cette suite de mouvements enchaînés et continués, est nécessaire pour la sensation, et c'est après tout cela qu'elle s'excite dans l'âme.

(1) C'est-à-dire, un mouvement suivi, dont toutes les parties se tiennent et se succèdent comme les anneaux d'une chaîne,

Mais le secret de la nature, ou, pour mieux parler, celui de Dieu, est d'exciter la sensation où l'enchaînement finit, c'est-à-dire, où le nerf ébranlé aboutit au cerveau, et de faire qu'elle soit rapportée à l'endroit où l'enchaînement commence, c'est-à-dire, à l'objet même, comme nous l'avons expliqué.

Par là il sera aisé d'entendre de quoi nous instruisent les sensations, et à quoi nous sert cette instruction, tant pour le corps que pour l'âme.

Pour cela remettons-nous bien dans l'esprit les quatre choses que nous venons d'observer dans les sensations, c'est-à-dire, ce qui se fait dans l'objet, ce qui se fait dans le milieu, ce qui se fait dans nos organes, ce qui se fait dans notre âme, c'est-à-dire, la sensation elle-même, dont tout le reste a été la préparation.

VIII. Six propositions, qui font voir de quoi l'âme est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait, tant pour le corps que pour elle-même.

I PROPOSITION. — *Ce qui se fait dans les nerfs, c'est-à-dire l'ébranlement auquel le sentiment est attaché, n'est ni senti ni connu.*

Quand nous voyons, quand nous écoutons, ou que nous goûtons, nous ne sentons, ni ne connaissons en aucune manière ce qui se fait dans notre corps ou dans nos nerfs, et dans notre cerveau, ni même si nous avons un cerveau et des nerfs. Tout ce que nous apercevons, c'est qu'à la présence de certains objets, il s'excite en nous divers sentiments; par exemple, ou un sentiment de plaisir, ou un sentiment de douleur, ou un bon ou un mauvais goût; et ainsi du reste. Ce bon et ce mauvais goût se trouve attaché à certains mouvements des organes, c'est-à-dire des nerfs; mais ce bon et ce mauvais goût ne nous fait rien sentir ni apercevoir de ce qui se fait dans les nerfs. Tout ce que nous en savons nous vient du raisonnement, qui n'appartient pas à la sensation et n'y sert de rien.

II PROPOSITION. — *Non-seulement nous ne sentons pas ce qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire leur ébranlement; mais nous ne sentons non plus ce qu'il y a dans l'objet, qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous.*

Cela est constant par l'expérience. La vue ne nous rapporte pas les diverses réflexions de la lumière qui se font dans les objets, et dont nos yeux sont frappés; ni comme il faut que l'objet ou le

milieu soient faits pour être opaques ou transparents; pour causer les réflexions ou les réfractions, et les autres accidents semblables; ni pourquoi le blanc ébranle si fortement nos nerfs; et ainsi des autres couleurs. L'ouïe ne nous fait sentir ni l'agitation de l'air, ne celle des corps résonnants, que nous pourrions ignorer, si nous ne la savions d'ailleurs, ou par les réflexions de notre esprit, ou même par l'ébranlement de tout le corps, et par la douleur de l'oreille, comme on l'éprouve au moment d'un coup de canon tiré de près; mais alors c'est par le toucher qu'on reçoit cette impression. L'odorat ne nous dit rien des vapeurs qui nous affectent; ni le goût, des suc exprimés sur notre langue, ni comment ils doivent être faits pour nous causer du plaisir ou de la douleur, de la douceur ou de l'aigreur, ou de l'amertume. Enfin le toucher ne nous apprend pas ce qui fait que l'air chaud ou froid dilate ou ferme nos pores, et cause à tout notre corps, principalement à nos nerfs, des agitations si différentes.

Lorsque nous nous sentons enfoncer dans l'eau, et dans les corps mous, ce qui nous fait sentir cet enfoncement, c'est que le froid ou le chaud que nous ne sentions qu'à une partie, s'étend plus avant; mais pour savoir ce qui fait que ce corps nous cède, le sens ne nous en dit mot.

Il ne nous dit non plus pourquoi les corps nous résistent; et à regarder la chose de près, ce que nous sentons alors, c'est seulement la douleur qui s'excite, ou qui se commence par la rencontre des corps durs et mal polis, dont la dureté blesse le nôtre plus tendre.

Si l'eau et les corps humides s'attachent à notre peau, et s'y font sentir, le sens ne découvre pas la délicatesse de leurs parties, qui les rend capables de mouiller notre peau, et de s'y tenir attachées; ni pourquoi les corps secs n'en font autant, qu'étant réduits en poussière; ni d'où vient la différence que nous sentons entre la poudre et les gouttes d'eau qui s'attachent à notre main. Tout cela n'est point aperçu précisément par le toucher; et enfin aucun de nos sens ne peut seulement soupçonner pourquoi il est touché par ces objets.

Toutes les choses que je viens de remarquer, n'ont besoin, pour être entendues, que d'une simple exposition. Mais on ne peut se la faire à soi-même trop claire ni trop précise, si on veut comprendre la différence du sens et de l'entendement, dont on est sujet à confondre les opérations.

III PROPOSITION. — *En sentant, nous apercevons seulement la sensation elle-même; mais quelquefois terminée à quelque chose que nous appelons objet.*

Pour ce qui est de la sensation, il n'est pas besoin de prouver qu'elle est aperçue en sentant. Chacun en est à soi-même un bon témoin, et celui qui sent n'a pas besoin d'en être averti.

C'est pourtant par quelque autre chose que la sensation, que nous connaissons la sensation. Car elle ne peut pas réfléchir sur elle-même, et se tourne toute à l'objet auquel elle est terminée (1).

Ainsi le vrai effet de la sensation est de nous aider à discerner les objets. En effet, nous distinguons les choses qui nous touchent ou nous environnent, par les sensations qu'elles nous excitent; et c'est comme une enseigne que la nature nous a donnée pour les connaître.

Mais, avec tout cela, il paraît, par les choses qui ont été dites, qu'en vertu de la sensation précisément prise, nous ne connaissons rien du tout du fond de l'objet. Nous ne savons, ni de quelles parties il est composé, ni quel en est l'arrangement, ni pourquoi il est propre à nous renvoyer les rayons, ou à exhaler certaines vapeurs, ou à exciter dans l'air tant de divers mouvements qui font la diversité des sons, et ainsi du reste. Nous remarquons seulement que nos sensations se terminent à quelque chose hors de nous, dont pourtant nous ne savons rien, sinon qu'à sa présence, il se fait en nous un certain effet, qui est la sensation.

Il semblerait qu'une perception de cette nature ne serait guère capable de nous instruire. Nous recevons pourtant de grandes instructions par le moyen de nos sens; et voici comment.

IV PROPOSITION. — *Les sensations servent à l'âme à s'instruire de ce qu'elle doit ou rechercher ou fuir, pour la conservation du corps qui lui est uni.*

L'expérience justifie cet usage des sensations; et c'est peut-être la première fin que la nature se propose en nous les donnant; mais à cela il faut ajouter ce qui suit.

(1) La sensation n'est pas un être abstrait. C'est l'esprit qui sent et qui a conscience de sentir, en même temps que, par une opération plus ou moins simple et directe, il rapporte à quelque objet extérieur la cause de la sensation qu'il éprouve: ce que Bossuet appelle terminer la sensation à quelque chose hors de nous.

V PROPOSITION. — *L'instruction que nous recevons par les sensations serait imparfaite, ou plutôt nulle, si nous n'y joignons la raison.*

Ces deux propositions seront éclaircies toutes deux ensemble, et il ne faut que s'observer soi-même pour les entendre.

La douleur nous fait connaître que tout le corps, ou quelqu'une de ses parties est mal disposée, afin que l'âme soit sollicitée à fuir ce qui cause le mal, et à y donner remède.

C'est pourquoi il a fallu que la douleur se rapportât, ainsi qu'il a été dit, à la cause externe, et à la partie offensée, parce que l'âme est instruite, par ce moyen, à appliquer le remède où est le mal.

Il en est de même du plaisir; celui que nous avons à manger et à boire, nous sollicite à donner au corps les aliments nécessaires, et nous fait employer à cet usage les parties où nous ressentons le plaisir du goût.

Car les choses sont tellement disposées, que ce qui est convenable au corps est accompagné de plaisir, comme ce qui lui est nuisible est accompagné de douleur : de sorte que le plaisir et la douleur servent à intéresser l'âme dans ce qui regarde le corps, et l'obligent à chercher les choses qui en font la conservation.

Ainsi quand le corps a besoin de nourriture ou de rafraîchissement, il se fait en l'âme une douleur qu'on appelle faim et soif, et cette douleur nous sollicite à manger et à boire.

Le plaisir s'y mêle aussi, pour nous y engager plus doucement. Car outre que nous sentons du plaisir à faire cesser la douleur de la faim et de la soif, le manger et le boire nous causent d'eux-mêmes un plaisir particulier, qui nous pousse encore davantage à donner au corps les choses dont il a besoin.

C'est en cette sorte que le plaisir et la douleur servent à l'âme d'instruction, pour lui apprendre ce qu'elle doit au corps; et cette instruction est utile, pourvu que la raison y préside. Car le plaisir, de lui-même, est un trompeur; et quand l'âme s'y abandonne sans raison, il ne manque jamais de l'égarer, non-seulement en ce qui la touche, comme quand il lui fait abandonner la vertu, mais encore en ce qui regarde le corps, puisque souvent la douceur du goût nous porte à manger et à boire tellement à contretemps, que l'économie du corps en est troublée.

Il y a aussi des choses qui nous causent beaucoup de douleur,

et toutefois qui ne laissent pas d'être dans la suite un grand remède à nos maux.

Enfin, toutes les autres sensations qui se font en nous servent à nous instruire. Car chaque sensation différente présuppose naturellement quelque diversité dans les objets. Ainsi ce que je vois jaune, est autre que ce que je vois vert ; ce qui est amer au goût, est autre que ce qui est doux ; ce que je sens chaud, est autre que ce que je sens froid. Et si un objet qui me causait une sensation commence à m'en causer une autre, je connais par là qu'il y est arrivé quelque changement. Si l'eau qui me semble froide commence à me sembler chaude, c'est que depuis elle aura été mise sur le feu. Et cela, c'est discerner les objets, non point en eux-mêmes, mais par les effets qu'ils font sur nos sens, comme par une marque posée au dehors. A cette marque, l'âme distingue les choses qui sont autour d'elle, et juge par quel endroit elles peuvent faire du bien ou du mal au corps.

Mais il faut encore en cela que la raison nous dirige, sans quoi nos sens pourraient nous tromper. Car le même objet, vu à même distance, me paraît grand dès que je l'estime plus éloigné, et me paraît moindre dès que je l'estime plus près ; par exemple, la lune me paraît plus grande, vue à l'horizon, et plus petite quand elle est fort élevée, quoique en l'une et en l'autre position, elle doit être précisément sous le même angle, c'est-à-dire, à même distance. Le même bâton qui me paraît droit dans l'air, me paraît courbe dans l'eau. La même eau, quand elle est tiède, si j'ai la main chaude, me paraît froide ; et si je l'ai froide, me paraît chaude. Tout me paraît vert à travers un verre de cette couleur ; et par la même raison, tout me paraît jaune, lorsque la bile jaune elle-même s'est répandue sur mes yeux. Quand la même humeur se jette sur la langue, tout me paraît amer. Lorsque les nerfs qui servent à la vue et à l'ouïe, sont agités au dedans, il se forme des étincelles, des couleurs, des bruits confus, ou des tintements qui ne sont attachés à aucun objet sensible : les illusions de cette sorte sont infinies.

L'âme serait donc souvent trompée, si elle se fiait à ses sens, sans consulter la raison. Mais elle peut profiter de leur erreur ; et toujours, quoi qu'il arrive, lorsque nous avons des sensations nouvelles, nous sommes avertis par là qu'il s'est fait quelque changement, ou dans les objets qui nous paraissent, ou dans le milieu par où nous les apercevons, ou même dans les organes de nos

sens. Dans les objets, quand ils sont changés, comme quand de l'eau froide devient chaude, ou que des feuilles, auparavant vertes, deviennent pâles étant desséchées. Dans le milieu, quand il est tel qu'il empêche ou qu'il altère l'action de l'objet, comme quand l'eau rompt la ligne du rayon qu'un bâton renvoie à nos yeux. Dans l'organe des sens, quand ils sont notablement altérés par les humeurs qui s'y jettent, ou par d'autres causes semblables.

Au reste, quand quelqu'un de nos sens nous trompe, nous pouvons aisément rectifier ce mauvais jugement par le rapport des autres sens, et par la raison. Par exemple, quand un bâton paraît courbé à nos yeux étant dans l'eau, outre que si on l'en retire, la vue se corrigera elle-même (1), le toucher que nous sentirons affecté, comme il a coutume de l'être quand les corps sont droits, et la raison seule qui nous fera voir que l'eau ne peut pas tout d'un coup l'avoir rompu, nous peut redresser. Si tout me paraît amer au goût, ou que tout semble jaune à ma vue, la raison me fera connaître que cette uniformité ne peut pas être venue tout à coup aux choses, où auparavant j'ai senti tant de différence; et ainsi je connaîtrai l'altération de mes organes, que je tâcherai de remettre en leur naturel.

Ainsi nos sensations ne manquent jamais de nous instruire, je dis même quand elles nous trompent, et nos deux propositions demeurent constantes.

VI PROPOSITION. — *Outre les secours que donnent les sens à notre raison pour entendre les besoins du corps, ils l'aident aussi beaucoup à connaître toute la nature.*

Car notre âme a en elle-même des principes de vérité éternelle, et un esprit de rapport, c'est-à-dire, des règles de raisonnement, et un art de tirer des conséquences. Cette âme ainsi formée, et pleine de ces lumières, se trouve unie à un corps si petit, à la vérité, qu'il est moins que rien à l'égard de cet univers immense; mais qui pourtant a ses rapports avec ce grand tout, dont il est une si petite partie. Et il se trouve composé de sorte qu'on dirait

(1) La vue n'a même pas à se corriger. Elle n'a pas pour fonction de nous faire connaître les formes réelles des objets, mais leurs apparences, sous de certaines conditions déterminées, au nombre desquelles il faut compter la réfraction. De sorte que le sens, proprement dit, est également dans le vrai, en nous montrant le bâton droit dans l'air, et courbé à son point d'immersion dans l'eau.

qu'il n'est qu'un tissu de petites fibres infiniment déliées, disposées d'ailleurs avec tant d'art, que des mouvements très-forts ne les blessent pas, et que toutefois les plus délicats ne laissent pas d'y faire leurs impressions; en sorte qu'il lui en vient de très-remarquables et de la lune et du soleil, et même, au moins à l'égard de la vue, des sphères les plus hautes, quoique éloignées de nous par des espaces incompréhensibles. Or l'union de l'âme et du corps se trouve faite de si bonne main, enfin l'ordre y est si bon, et la correspondance si bien établie, que l'âme, qui doit présider, est avertie par ses sensations de ce qui se passe dans ce corps, et aux environs, jusqu'à des distances infinies. Car comme ses sensations ont leur rapport à certaines dispositions de l'objet, ou du milieu, ou de l'organe, ainsi qu'il a été dit, à chaque sensation l'âme apprend des choses nouvelles, dont quelques-unes regardent la substance du corps qui lui est uni, et la plupart n'y servent de rien. Car que sert, par exemple, au corps humain la vue de ce nombre prodigieux d'étoiles qui se découvrent à nos yeux pendant la nuit? Et même, en considérant ce qui profite au corps, l'âme découvre par occasion une infinité d'autres choses; en sorte que, du petit corps où elle est enfermée, elle tient à tout, et voit tout l'univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du soleil se marque sur un cadran. Elle apprend donc, par ce moyen, des particularités considérables, comme le cours du soleil; le flux ou le reflux de la mer; la naissance, l'accroissement, les propriétés différentes des animaux, des plantes, des minéraux; et autres choses innombrables, les unes plus grandes, les autres plus petites, mais toutes enchainées entre elles, et toutes même en particulier, capables d'annoncer leur Créateur à quiconque le sait bien considérer. De ces particularités elle compose l'histoire de la nature, dont les faits sont toutes les choses qui frappent nos sens. Et par un esprit de rapport, elle a bientôt remarqué combien ces faits sont suivis. Ainsi elle rapporte l'un à l'autre: elle compte, elle mesure, elle observe les oppositions et le concours, les effets du mouvement et du repos, l'ordre, les proportions, les correspondances, les causes particulières et universelles, celles qui font aller les parties, et celle qui tient tout en état. Ainsi joignant ensemble les principes universels qu'elle a dans l'esprit, et les faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des sens, elle voit beaucoup dans la nature, et en sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore est le plus beau; tant il a été utile de faire des

nerfs qui pussent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations, par lesquelles l'âme est avertie de si grandes choses.

IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer.

Voilà ce que nous avons à considérer sur l'union naturelle des sensations avec le mouvement des nerfs. Il faut maintenant entendre à quels mouvements du corps l'imagination et les passions sont attachées.

Mais il faut premièrement remarquer que les imaginations et les passions s'excitent en nous, ou simplement par les sens, ou parce que la raison et la volonté s'en mêlent.

Car souvent nous nous appliquons expressément à imaginer quelque chose, et souvent aussi il nous arrive d'exciter exprès, et de fortifier quelque passion en nous-mêmes; par exemple, ou l'audace ou la colère, à force de nous représenter, ou nous laisser représenter par les autres, les motifs qui nous les peuvent causer.

Comme nos imaginations et nos passions peuvent être excitées et fortifiées par notre choix, elles peuvent aussi par là être ralenties. Nous pouvons fixer, par une attention volontaire, les pensées confuses de notre imagination dissipée; et arrêter, par vive force de raisonnement et de volonté, le cours emporté de nos passions.

Si nous regardions cet état mêlé d'imagination, de passion, de raisonnement et de choix, nous confondrions ensemble les opérations sensibles et les intellectuelles, et nous n'entendrions jamais l'effet parfait des unes et des autres. Faisons-en donc la séparation. Et comme, pour mieux entendre ce que feraient par eux-mêmes des chevaux fougueux, il faut les considérer sans bride, et sans conducteur qui les pousse ou qui les retienne; considérons l'imagination et les passions purement abandonnées aux sens et à elles-mêmes, sans que l'empire de la volonté, ou aucun raisonnement s'y mêle, ou pour les exciter ou pour les calmer (1). Au contraire, comme il arrive toujours que la partie supérieure est sollicitée à suivre l'imagination et la passion, mettons encore avec elles, et regardons comme une partie de leur effet naturel, tout ce que la partie supérieure leur donne par nécessité, avant

(1) Ceci paraît être une réminiscence de l'allégorie du char qui, dans le *Phèdre* de Platon, représente l'âme humaine: le cocher figurant la raison qui dirige (ἄρχει); le cheval blanc, ardent mais docile, les passions nobles

qu'elle ait pris sa dernière résolution ou pour ou contre. Ainsi nous découvrirons ce que peuvent par elles-mêmes l'imagination et les passions, et à quelles dispositions du corps elles s'excitent.

X. De l'imagination en particulier, et à quel mouvement du corps elle est attachée.

Et pour commencer par l'imagination, comme elle suit naturellement la sensation, il faut que l'impression que le corps reçoit dans l'une, soit attachée à celle qu'il reçoit dans l'autre; et quoique la seule construction des organes du cerveau ne nous apprenne rien du détail de ce qui s'y passe à cette occasion, nous sommes bien fondés à croire qu'il s'y passe quelque chose à l'occasion de quoi, l'âme avertie, reçoit de son Créateur telle ou telle idée; il ne faut que se souvenir que le cerveau est l'origine de tous les nerfs, et que l'ébranlement des nerfs, par les objets sensibles, aboutit au cerveau.

La chose sera encore moins difficile à entendre, si on regarde toute la substance du cerveau, ou quelques-unes de ses parties principales, comme composées de petits filets qui tiennent aux nerfs, quoiqu'ils soient d'une autre nature; à quoi l'Anatomie ne répugne pas, et au contraire l'analogie des autres parties du corps nous porte à le croire.

Car les chairs et les muscles, qui ne paraissent à nos yeux, au premier aspect, qu'une masse uniforme et inarticulée, paraissent, dans une dissection délicate, un écheveau de petits cordons, nommés fibres, qui sont elles-mêmes des écheveaux de petits filets parallèles. La peau et les autres membranes sont aussi un composé de filets très-fins, dont le tissu est fait de la manière qui convient à chacune pour son usage, pour donner à tout ce genre de parties, la souplesse et la consistance que demandent les besoins du corps.

On peut bien croire que la nature n'aurait pas été moins soigneuse du cerveau qui est l'instrument principal des fonctions animales, et que la composition n'en sera pas moins industrieuse.

On comprendra donc aisément qu'il sera composé d'une infinité de petits filets, que l'affluence des esprits à cette partie, et leur

et la volonté (θῦμος); le cheval noir, emporté par une fougue aveugle et indocile, les passions inférieures et les appétits grossiers (ἐπιθυμητικόν).

continuel mouvement, tiendront toujours en état : en sorte qu'ils pourront être aisément mus et pliés, à l'ébranlement des nerfs, en autant de manières qu'il faudra.

Que si on n'observe pas cette distinction de petits filets dans le cerveau d'un animal mort, il est aisé de concevoir que la mollesse de cette partie, et l'extinction de la chaleur naturelle, d'où suit celle des esprits, en est la cause : joint que dans les autres parties du corps, quoique plus grossières, plus consistantes, et plus différentes, le tissu n'est aperçu qu'avec beaucoup de travail, et jamais dans toute sa délicatesse.

Car la nature travaille avec tant d'adresse, et réduit les corps à des parties si fines et si délicates, que ni l'art ne la peut imiter, ni la vue la plus perçante la suivre dans des divisions si délicates, quelque secours qu'elle cherche dans les microscopes.

Ces choses présupposées, il est clair que l'impression, ou le coup que les nerfs reçoivent de l'objet, portera nécessairement sur le cerveau; et comme la sensation se trouve conjointe à l'ébranlement du nerf, l'imagination le sera à l'ébranlement qui se fera sur le cerveau même.

Selon cela, l'imagination doit suivre, mais de fort près, la sensation, comme le mouvement du cerveau doit suivre celui du nerf. Et comme l'impression qui se fait dans le cerveau doit imiter celle du nerf, aussi avons-nous vu que l'imagination n'est autre chose que l'image de la sensation.

De même aussi que le nerf est d'une nature à recevoir un mouvement plus vite et plus ferme que le cerveau, la sensation aussi est plus vive que l'imagination.

L'imagination dure plus que la sensation; il faut donc qu'il y ait une cause de cette durée : mais si cette cause subsiste dans le cerveau, où, et de quelle manière? ou si elle consiste dans la puissance obédientielle de l'âme une fois touchée de cette idée, et de l'institution de son Créateur tout-puissant, c'est ce qu'il serait inutile de chercher, puisqu'il paraît impossible de parvenir à cette connaissance.

On dit sur cela que le cerveau ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, et assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer, à peu près comme sur la cire, des marques fixes et durables, qui servent à rappeler les objets, et donnent lieu au souvenir. Mais il ne faut qu'approfondir cette idée pour voir combien elle est superficielle, téméraire,

insuffisante, même en général, et encore infiniment plus en détail.

On peut aisément comprendre que les coups qui viennent ensemble par divers sens, portent à peu près au même endroit du cerveau, ce qui fait que divers objets n'en font qu'un seul, quand ils viennent dans le même temps.

J'aurai, par exemple, rencontré un lion en passant par les déserts de Libye, et j'en aurai vu l'affreuse figure ; mes oreilles auront été frappées de son rugissement terrible ; j'aurai senti, si vous le voulez, quelque atteinte de ses griffes, dont une main secourable m'aura arraché. Il se fait dans mon cerveau, par ces trois sens divers, trois fortes impressions de ce que c'est qu'un lion : mais parce que ces trois impressions, qui viennent à peu près ensemble, ont porté au même endroit, une seule remuera le tout ; et ainsi il arrivera qu'au seul aspect du lion, à la seule ouïe de son cri, ce furieux animal reviendra tout entier à mon imagination.

Et cela ne s'étend pas seulement à tout l'animal, mais encore au lieu où j'ai été frappé la première fois d'un objet si effroyable. Je ne reverrai jamais le vallon désert où j'en aurai fait la rencontre, sans qu'il me prenne quelque émotion ou même quelque frayeur (1).

Ainsi, de tout ce qui frappe en même temps les sens, il ne s'en compose qu'un seul objet, qui fait son impression dans le même endroit du cerveau, et y a son caractère particulier. Et c'est pourquoi, en passant, il ne faut pas s'étonner, si un chat frappé d'un bâton au bruit d'un grelot qui y était attaché, est ému après par le grelot seul, qui a fait son impression avec le bâton au même endroit du cerveau.

Toutes les fois que les endroits du cerveau, où les marques des objets restent imprimées, sont agités, ou par les vapeurs qui montent continuellement à la tête, ou par le cours des esprits, ou par quelque autre cause que ce soit, les objets doivent revenir à l'esprit ; ce qui nous cause en veillant tant de différentes pensées qui n'ont point de suite, et en dormant tant de vaines imaginations que nous prenons pour des vérités.

Et parce que le cerveau, composé, comme il a été dit, de tant

(1) Le phénomène décrit dans ce passage, est celui que l'on désigne maintenant, en Psychologie, sous le nom d'association des idées. L'association des idées, comme l'imagination, procède de la mémoire, et ne comporte pas plus qu'elle le genre d'explication qu'on cherche à en donner par les impressions faites sur le cerveau, de quelque nature qu'on suppose ces impressions.

de parties si délicates, et plein d'esprits si vifs et si prompts, est dans un mouvement continu, et que d'ailleurs il est agité à secousses inégales et irrégulières, selon que les vapeurs et les esprits montent à la tête; il arrive de là que notre esprit est plein de pensées si vagues, si nous ne le retenons, et ne le fixons par l'attention.

Ce qui fait qu'il y a pourtant quelque suite dans ces pensées, c'est que les marques des objets gardent un certain ordre dans le cerveau.

Et il y a une grande utilité dans cette agitation qui ramène tant de pensées vagues, parce qu'elle fait que tous les objets, dont notre cerveau retient les traces, se représentent devant nous de temps en temps par une espèce de circuit, d'où il arrive que les traces s'en rafraichissent, et que l'âme choisit l'objet qui lui plait, pour en faire le sujet de son attention.

Souvent aussi les esprits prennent leur cours si impétueusement et avec un si grand concours vers un endroit du cerveau, que les autres demeurent sans mouvement, faute d'esprits qui les agitent; ce qui fait qu'un certain objet déterminé s'empare de notre pensée, et qu'une seule imagination fait cesser toutes les autres.

C'est ce que nous voyons arriver dans les grandes passions, et lorsque nous avons l'imagination échauffée, c'est-à-dire, qu'à force de nous attacher à un objet, nous ne pouvons plus nous en arracher, comme nous voyons arriver aux peintres et aux personnes qui composent, surtout aux poètes, dont l'ouvrage dépend tout entier d'une certaine chaleur d'imagination.

Cette chaleur, qu'on attribue à l'imagination, est en effet une affection du cerveau, lorsque les esprits naturellement ardents, accourus en abondance, l'échauffent en l'agitant avec violence. Et comme il ne prend pas feu tout à coup, son ardeur ne s'éteint aussi qu'avec le temps.

XI. Des passions, et à quelle disposition du corps elles sont unies.

De cette agitation du cerveau et des pensées qui l'accompagnent, naissent les passions avec tous les mouvements qu'elles causent dans le corps, et tous les désirs qu'elles excitent dans l'âme.

Pour ce qui est des mouvements corporels, il y en a de deux sortes dans les passions; les intérieurs, c'est-à-dire, ceux des es-

prits et du sang; et les extérieurs, c'est-à-dire, ceux des pieds, des mains et de tout le corps, pour s'unir à l'objet, ou s'en éloigner; ce qui est le propre effet des passions.

La liaison de ces mouvements intérieurs et extérieurs, c'est-à-dire, du mouvement des esprits avec celui des membres externes, est manifeste, puisque les membres ne se remuent qu'au mouvement des muscles, ni les muscles qu'au mouvement et à la direction des esprits.

Et il faut, en général, que les mouvements des animaux suivent l'impression des objets dans le cerveau, puisque la fin naturelle de leur mouvement est de les approcher, ou de les éloigner des objets mêmes.

C'est pourquoi nous avons vu que pour lier ces deux choses, c'est-à-dire, l'impression des objets et le mouvement, la nature a voulu qu'au même endroit où aboutit le dernier coup de l'objet, c'est-à-dire, dans le cerveau, commençât le premier branle du mouvement; et pour la même raison elle a conduit jusqu'au cerveau les nerfs qui sont tout ensemble, et les organes par où les objets nous frappent, et les tuyaux par où les esprits sont portés dans les muscles, et les font jouer.

Ainsi, par la liaison qui se trouve naturellement entre l'impression des objets, et les mouvements par lesquels le corps est transporté d'un lieu à un autre, il est aisé de comprendre qu'un objet qui fait une impression forte, par là dispose le corps à de certains mouvements, et l'ébranle pour les exercer.

En effet, il ne faut que songer ce que c'est que le cerveau frappé, agité, imprimé, pour ainsi parler, par les objets, pour entendre qu'à ces mouvements quelques passages seront ouverts et d'autres fermés; et que de là il arrivera que les esprits, qui tournent sans cesse avec grande impétuosité dans le cerveau, prendront leur cours à certains endroits plutôt qu'en d'autres, qu'ils rempliront par conséquent certains nerfs plutôt que d'autres, et qu'ensuite le cœur, les muscles, enfin toute la machine mue et ébranlée en conformité, sera poussée en certains objets, ou à l'opposite, selon la convenance ou l'opposition que la nature aura mise entre nos corps et ces objets.

En cela la sagesse de celui qui a réglé tous ces mouvements, consistera seulement à construire le cerveau, de sorte que le corps soit ébranlé vers les objets convenables, et détourné des objets contraires.

Après cela, il est clair que s'il veut joindre une âme à un corps,

afin que tout se rapporte, il doit joindre les désirs de l'âme à cette secrète disposition, qui ébranle le corps d'un certain côté ; puisque même nous avons vu que les désirs sont à l'âme, ce que le mouvement progressif est au corps, et que c'est par là qu'elle s'approche, ou qu'elle s'éloigne à sa manière (1).

Voilà donc entre l'âme et le corps une proportion admirable. Les sensations répondent à l'ébranlement des nerfs, les imaginations aux impressions du cerveau, et les désirs ou les aversions, à ce branle secret que reçoit le corps dans les passions, pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets.

Et pour entendre ce dernier effet de correspondance, il ne faut que considérer en quelle disposition entre le corps dans les grandes passions, et en même temps combien l'âme est sollicitée à y accommoder ses désirs.

Dans une grande colère, le corps se trouve plus prêt à insulter l'ennemi et à l'abattre, et se tourne tout à cette insulte ; et l'âme, qui se sent aussi vivement pressée, tourne toutes ses pensées au même dessein.

Au contraire, la crainte se tourne à l'éloignement, et à la fuite, qu'elle rend vite et précipitée, plus qu'elle ne le serait naturellement, si ce n'est (2) qu'elle devienne si extrême, qu'elle dégénère en langueur et en défaillance. Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que l'âme entre aussitôt dans des sentiments convenables à cet état ; elle a autant de désir de fuir, que le corps y a de disposition. Que si la frayeur nous saisit, de sorte que le sang se glace si fort que le corps tombe en défaillance, l'âme semble s'affaiblir en même temps, le courage tombe avec les forces, et il n'en reste pas même assez pour pouvoir prendre la fuite.

Il était convenable à l'union de l'âme et du corps, que la difficulté du mouvement, aussi bien que la disposition à le faire, eût quelque chose dans l'âme qui lui répondît ; et c'est aussi ce qui fait naître le découragement, la profonde mélancolie, et le désespoir.

(1) Voilà ce qu'il faut se borner à constater, sans chercher, dans l'hypothèse toute gratuite de l'existence et du mouvement intérieur des esprits, un intermédiaire qui, d'ailleurs, ne fait que déplacer la difficulté sans la résoudre ; car le rapport de ce mouvement aux désirs de l'âme, et réciproquement, n'est pas plus intelligible pour nous que celui des désirs et des mouvements extérieurs.

(2) Pour *à moins que*. On a déjà vu plus haut des exemples de cette locution toute latine.

Contre de si tristes passions, et au défaut de la joie qu'on a rarement bien pure (1), l'espérance nous est donnée comme une espèce de charme, qui nous empêche de sentir nos maux. Dans l'espérance, les esprits ont de la vigueur, le courage se soutient aussi, et même il s'excite. Quand elle manque, tout tombe, et on se sent comme enfoncé dans un abîme.

Selon ce qui a été dit, on pourra définir la passion, à la prendre en ce qu'elle est dans l'âme, en ce qui regarde les choses corporelles, un désir ou une aversion qui naît dans elle à proportion que le corps est capable au dedans de concourir avec l'âme à poursuivre ou à fuir certains objets : et dans les corps une disposition par laquelle il est capable d'exciter dans l'âme des désirs ou des aversions pour certains objets.

Ainsi le concours de l'âme et du corps est visible dans les passions. Mais il est clair que le premier mobile est tantôt dans la pensée de l'âme, tantôt dans le mouvement commencé par la disposition du corps.

Car comme les passions suivent les sensations, et que les sensations suivent les dispositions du corps, dont elles doivent avertir l'âme, il paraît (2) que les passions les doivent suivre aussi ; en sorte que le corps doit être ébranlé par un certain mouvement, avant que l'âme soit sollicitée à s'y joindre par son désir.

En un mot, en ce qui regarde les sensations, les imaginations et les passions, elle est purement patiente (3) ; et il faut toujours penser, que comme la sensation suit l'ébranlement du nerf, et que l'imagination suit l'impression du cerveau, le désir ou l'aversion suivent aussi la disposition où le corps est mis par les objets qu'il faut ou fuir ou chercher.

La raison est, que les sensations et tout ce qui en dépend, est

(1) *Contre de si tristes passions* est encore un latinisme et signifie à l'opposé, en regard de *si tristes passions*. — Au défaut de la joie, pour tenir lieu de la joie absente ou imparfaite.

(2) *Il paraît* n'a pas ici le sens dubitatif que nous donnons habituellement à cette façon de parler ; il faut le traduire par *on voit*.

(3) Ou passive. Cela est complètement inexact en ce qui concerne l'imagination, que l'on doit considérer comme une fonction éminemment active de l'intelligence. Dans la sensation et dans la passion, l'âme commence sans doute par être « patiente » : mais ce n'est pas toujours, à beaucoup près, une impression corporelle qui est le point de départ de la passion. Bossuet, ici comme précédemment, ne tient pas assez compte des rapports et tout à la fois des différences de la sensation et du sentiment.

donné à l'âme pour l'exciter à pourvoir aux besoins du corps ; et que tout cela , par conséquent , devait être accommodé à ce qu'il souffre.

Il ne faut , pour nous en convaincre , que nous observer nous-mêmes dans un de nos appétits les plus naturels , qui est celui de manger. Le corps vide de nourriture en a besoin , et l'âme aussi la désire : le corps est altéré par ce besoin , et l'âme ressent aussi la douleur pressante de la faim. Les viandes frappent l'œil ou l'odorat , et en ébranlent les nerfs ; les sensations conformes s'excitent , c'est-à-dire que nous voyons et sentons les viandes par l'ébranlement des nerfs , cet objet est imprimé dans le cerveau , et le plaisir de manger remplit l'imagination. A l'occasion de l'impression que les viandes font dans le même cerveau , les esprits coulent dans tous les endroits qui servent à la nutrition , l'eau vient à la bouche , et on sait que cette eau est propre à ramollir les viandes , à en exprimer le suc , à nous les faire avaler ; d'autres eaux s'apprentent dans l'estomac , et déjà elles le picotent ; tout se prépare à la digestion , et l'âme dévore déjà les viandes par la pensée.

C'est ce qui fait dire ordinairement que l'appétit facilite la digestion , non qu'un désir puisse de soi-même inciser les viandes , les cuire ou les digérer ; mais c'est que ce désir vient dans le temps que tout est prêt dans le corps à la digestion.

Et qui verrait un homme affamé , en présence de la nourriture offerte après un long temps , verrait ce que peut l'objet présent , et comme tout le corps se tourne à le saisir et à l'engloutir.

Il en est donc de notre corps dans les passions , par exemple , dans une faim , ou dans une colère violente , comme d'un arc bandé , dont toute la disposition tend à décocher le trait ; et on peut dire qu'un arc en cet état ne tend pas plus à tirer , que le corps d'un homme en colère tend à frapper l'ennemi. Car , et le cerveau , et les nerfs , et les muscles , le tournent tout entier à cette action , comme les autres passions le tournent aux actions qui leur sont conformes.

Et encore qu'en même temps que le corps est en cet état , il s'élève dans notre âme mille imaginations et mille désirs , ce n'est pas tant ces pensées qu'il faut regarder , que les mouvements du cerveau auxquels elles se trouvent jointes ; puisque c'est par ces mouvements que les passages sont ouverts , que les esprits coulent , que les nerfs , et par eux les muscles , en sont remplis , et que tout le corps est tendu à un certain mouvement.

Et ce qui fait croire que, dans cet état, il faut moins regarder les pensées de l'âme, que les mouvements du cerveau, c'est que dans les passions, comme nous les considérons, l'âme est patiente, et qu'elle ne préside pas aux dispositions du corps, mais qu'elle y sert.

C'est pourquoi il n'entre dans les passions ainsi regardées aucune sorte de raisonnement, ou de réflexion. Car nous y considérons ce qui prévient tout raisonnement et toute réflexion, et ce qui suit naturellement la direction des esprits pour causer certains mouvements.

Et encore que nous ayons vu ci-dessus (1) que les passions se diversifient à la présence ou à l'absence des objets, et par la facilité ou par la difficulté de les acquérir; ce n'est pas qu'il intervienne une réflexion, par laquelle nous concevons l'objet présent ou absent, facile ou difficile à acquérir; mais c'est que l'éloignement aussi bien que la présence de l'objet, ont leurs caractères propres, qui se marquent dans les organes et dans le cerveau; d'où suivent dans tout le corps les dispositions convenables, et dans l'âme aussi des sentiments et des désirs proportionnés.

Au reste, il est bien certain que les réflexions qui suivent après, augmentent ou ralentissent les passions: mais ce n'est pas encore de quoi il s'agit. Je ne regarde ici que le premier coup que porte la passion au corps et à l'âme. Et il me suffit d'avoir observé, comme une chose indubitable, que le corps est disposé par les passions à de certains mouvements, et que l'âme est en même temps puissamment portée à y consentir. De là viennent les efforts qu'elle fait, quand il faut, par la vertu, s'éloigner des choses où le corps est disposé. Elle s'aperçoit alors combien elle y tient, et que la correspondance n'est que trop grande.

XII. Second effet de l'union de l'âme et du corps, où se voient les mouvements du corps assujettis aux actions de l'âme.

Jusqu'ici nous avons regardé dans l'âme ce qui suit les mouvements du corps. Voyons maintenant dans le corps ce qui suit les pensées de l'âme.

C'est ici le bel endroit de l'homme. Dans ce que nous venons de voir, c'est-à-dire, dans les opérations sensuelles, l'âme est

(1) Chap. I, art. 6.

assujettie au corps; mais dans les opérations intellectuelles, que nous allons considérer, non-seulement elle est libre, mais elle commande.

Et il lui convenait d'être la maîtresse, parce qu'elle est la plus noble, et qu'elle est née par conséquent pour commander.

Nous voyons en effet comme nos membres se meuvent à son commandement, et comme le corps se transporte promptement où elle veut.

Un aussi prompt effet du commandement de l'âme ne nous donne plus d'admiration, parce que nous y sommes accoutumés; mais nous en demeurons étonnés, pour peu que nous y fassions de réflexion.

Pour remuer la main, nous avons vu qu'il faut faire agir premièrement le cerveau, et ensuite les esprits, les nerfs et les muscles; et cependant de toutes ces parties, il n'y a souvent que la main qui nous soit connue. Sans connaître toutes les autres, ni les ressorts intérieurs qui font mouvoir notre main, ils ne laissent pas d'agir, pourvu que nous voulions seulement la remuer.

Il en est de même des autres membres qui obéissent à la volonté. Je veux exprimer ma pensée; les paroles convenables me sortent aussitôt de la bouche, sans que je sache aucun des mouvements que doivent faire, pour les former, la langue ou les lèvres, encore moins ceux du cerveau, du poumon et de la trachée-artère; puisque je ne sais pas même naturellement, si j'ai de telles parties, et que j'ai eu besoin de m'étudier moi-même pour le savoir.

Que je veuille avaler, la trachée-artère se ferme infailliblement, sans que je songe à la fermer, et sans que je la connaisse, ni que je la sente agir.

Que je veuille regarder loin, la prunelle de l'œil se dilate; et au contraire, elle se resserre quand je veux regarder de près, sans que je sache qu'elle soit capable de ce mouvement, ou en quelle partie précisément il se fait. Il y a une infinité d'autres mouvements semblables, qui se font dans notre corps, à notre seule volonté, sans que nous sachions comment, ni pourquoi, ni même s'ils se font.

Celui de la respiration est admirable, en ce que nous le suspendons et l'avancions quand il nous plaît; ce qui était nécessaire pour avoir le libre usage de la parole: et cependant, quand nous dormons, elle se fait sans que notre volonté y ait part.

Ainsi, par un secret merveilleux, le mouvement de tant de

parties, dont nous n'avons nulle connaissance, ne laisse pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous proposer un certain effet connu ; par exemple, de regarder, de parler, ou de marcher : aussitôt mille ressorts inconnus, des esprits, des nerfs, des muscles, et le cerveau même qui mène tous ces mouvements, se remuent pour le produire, sans que nous connaissions autre chose, sinon que nous le voulons, et qu'aussitôt que nous le voulons l'effet s'ensuit.

Outre tous ces mouvements qui dépendent du cerveau, il faut que nous exercions sur le cerveau même un pouvoir immédiat, puisque nous pouvons être attentifs quand nous le voulons ; ce qui ne se fait pas sans quelque tension du cerveau, comme l'expérience le fait voir.

Par cette même attention, nous mettons volontairement certaines choses dans notre mémoire, que nous nous rappelons aussi quand il nous plaît, avec plus ou moins de peine, suivant que le cerveau est bien ou mal disposé.

Car il en est de cette partie comme des autres, qui (1), pour être en état d'obéir à l'âme, demande certaines dispositions ; ce qui montre, en passant, que le pouvoir de l'âme sur le corps a ses limites.

Afin donc que l'âme commande avec effet, il faut toujours supposer que les parties soient bien disposées, et que le corps soit en bon état. Car quelquefois on a beau vouloir marcher, il se sera jeté telle humeur sur les jambes, ou tout le corps se trouvera si faible par l'épuisement des esprits, que cette volonté sera inutile.

Il y a pourtant certains empêchements, dans les parties, qu'une forte volonté peut surmonter ; et c'est un grand effet du pouvoir de l'âme sur le corps, qu'elle puisse même délier des organes, qui, jusque-là, avaient été empêchés d'agir : comme on dit du fils de Crésus, qui, ayant perdu l'usage de la parole, la recouvra, quand il vit qu'on allait tuer son père, et s'écria qu'on se gardât bien de toucher à la personne du Roi (2). L'empêchement de sa langue pouvait être surmonté par un grand effort, que la volonté de sauver son père lui fit faire.

Il est donc indubitable qu'il y a une infinité de mouvements

(1) Il faut considérer le pronom relatif *qui*, comme se rapportant à *cette partie*. C'est une construction plus latine que française.

(2) Hérodote. L. I. chap. 75.

dans le corps, qui suivent les pensées de l'âme ; et ainsi les deux effets de l'union restent parfaitement établis.

XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps.

Mais afin que rien ne passe sans réflexion, voyons ce que fait le corps, et à quoi il sert dans les opérations intellectuelles, c'est-à-dire, tant dans celles de l'entendement, que dans celles de la volonté.

Et d'abord il faut reconnaître que l'intelligence, c'est-à-dire, la connaissance de la vérité, n'est pas, comme la sensation et l'imagination, une suite de l'ébranlement de quelque nerf, ou de quelque partie du cerveau.

Nous en serons convaincus, en considérant les trois propriétés de l'entendement, par lesquelles nous avons vu, dans le chap. I, n. xvii, qu'il est élevé au-dessus des sens et de toutes leurs dépendances.

Car il y paraît que la sensation ne dépend pas seulement de la vérité de l'objet, mais qu'elle suit tellement des dispositions et du milieu, et de l'organe, que par là l'objet vient à nous tout autre qu'il n'est. Un bâton droit devient courbe à nos yeux au milieu de l'eau ; le soleil et les autres astres y viennent infiniment plus petits qu'ils ne sont en eux-mêmes. Nous avons beau être convaincus de toutes les raisons par lesquelles on sait, et que l'eau n'a pas tout d'un coup rompu ce bâton, et que tel astre, qui ne nous paraît qu'un point dans le ciel, surpasse sans proportion toute la grandeur de la terre ; ni le bâton pour cela n'en vient plus droit à nos yeux, ni les étoiles plus grandes. Ce qui montre que la vérité ne s'imprime pas sur le sens, mais que toutes les sensations sont une suite nécessaire des dispositions du corps, sans qu'elles puissent jamais s'élever au-dessus d'elles (1).

Que s'il en était autant de l'entendement, il pourrait être de

(1) Il est étrange que tant d'auteurs, et Bossuet lui-même, en signalant ces prétendues illusions des sens, et notamment celles de la vue, n'aient pas remarqué que si les apparences visibles ne variaient pas suivant la distance et la position des objets (et non pas seulement suivant les dispositions de notre propre corps), toute la principale utilité que nous tirons de la vue serait perdue ; et qu'ils aient ainsi attribué à une sorte d'infériorité du sens, ce qui est en effet une nouvelle preuve de la sagesse divine.

même forcé à l'erreur. Or est-il que nous n'y tombons que par notre faute, et pour ne vouloir pas apporter l'attention nécessaire à l'objet dont il faut juger. Car dès lors que l'âme se tourne directement à la vérité, résolue de ne céder qu'à elle seule, elle ne reçoit d'impression que de la vérité même; en sorte qu'elle s'y attache, quand elle paraît, et demeure en suspens, si elle ne paraît pas; toujours exempte d'erreur, en l'un et en l'autre état, ou parce qu'elle connaît la vérité, ou parce qu'elle connaît du moins qu'elle ne peut pas encore la connaître.

Par le même principe, il paraît qu'au lieu que les objets les plus sensibles (1) sont pénibles et insupportables; la vérité, au contraire, plus elle est intelligible, plus elle plaît. Car la sensation n'étant qu'une suite d'un organe corporel, la plus forte doit nécessairement devenir pénible par le coup violent que l'organe aura reçu, tel qu'est celui que reçoivent les yeux par le soleil, et les oreilles par un grand bruit; en sorte qu'on est forcé de détourner les yeux et de boucher les oreilles. De même une forte imagination nous travaille ordinairement, parce qu'elle ne peut pas être sans une commotion trop violente du cerveau. Et si l'entendement avait la même dépendance du corps, le corps ne pourrait manquer d'être blessé par la vérité la plus forte; c'est-à-dire la plus certaine et la plus connue : si donc cette vérité, loin de blesser, plaît et soulage, c'est qu'il n'y a aucune partie qu'elle doive rudement frapper ou émouvoir; car ce qui peut être blessé de cette sorte est un corps; mais qu'elle s'unit paisiblement à l'entendement, en qui elle trouve une entière correspondance, pourvu qu'il ne se soit point gâté lui-même par les mauvaises dispositions que nous avons marquées ailleurs (2).

Que si cependant nous éprouvons que la recherche de la vérité soit laborieuse, nous découvrirons bientôt de quel côté nous vient ce travail : mais, en attendant, nous voyons qu'il n'y a point de vérité qui nous blesse par elle-même étant connue, et que plus une âme droite la regarde, plus elle en est contente.

De là vient encore que tant que l'âme s'attache à la vérité, sans écouter les passions et les imaginations, elle la voit toujours la même; ce qui ne pourrait pas être si la connaissance suivait le

(1) Les objets qui font la plus forte impression sur les sens, comme Bossuet l'explique dans la phrase suivante.

(2) Chap. I. art. 16 et 19.

mouvement du cerveau toujours agité, et du corps toujours changeant.

C'est de là aussi qu'il arrive que le sens varie souvent, ainsi que nous l'avons dit au lieu allégué. Car ce n'est point la vérité seule qui agit en lui, mais il s'excite à l'agitation qui arrive dans son organe; au lieu que l'entendement, qui, agissant en son naturel, ne reçoit d'impression que de la seule vérité, la voit aussi toute uniforme.

Car posons, par exemple, quelque vérité clairement connue, comme serait, que rien ne se donne l'être à soi-même, ou qu'il faut suivre la raison en tout, et toutes les autres qui suivent de ces beaux principes : nous pouvons bien n'y penser pas, mais tant que nous y serons véritablement attentifs, nous les verrons toujours de même, jamais altérées ni diminuées. Ce qui montre que la connaissance de ces vérités ne dépend d'aucune disposition changeante, et n'est pas, comme la sensation, attachée à un organe altérable.

C'est pourquoi, au lieu que la sensation, qui s'élève au concours momentané de l'objet et de l'organe, aussi vite qu'une étincelle au choc de la pierre et du fer, ne nous fait rien apercevoir qui ne passe presque à l'instant; l'entendement, au contraire, voit des choses qui ne passent pas, parce qu'il n'est attaché qu'à la vérité, dont la substance est éternelle (1).

Ainsi il n'est pas possible de regarder l'intelligence comme une suite de l'altération qui se sera faite dans le corps, ni par conséquent l'entendement comme attaché à un organe corporel, dont il suive le mouvement.

XV. L'intelligence, par sa liaison avec les sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident.

Il faut pourtant reconnaître qu'on n'entend point, sans imaginer, ni sans avoir senti (2); car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas,

(1) C'est restreindre outre mesure le champ de la vérité, que de la faire résider exclusivement dans les vérités éternelles. La notion que j'ai d'un fait contingent, dans le moment où je le perçois, est tout aussi vraie que celle que je puis avoir de ces vérités qui ne passent pas.

(2) C'est là du moins ce qui a lieu ordinairement. V. quelques lignes plus loin, ce que Bossuet dit de la possibilité d'un acte de pure intelligence.

c'est-à-dire, ne pense et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle, sans la partie sensitive.

Et déjà, à l'égard de la connaissance des corps, il est certain que nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'existants dans la nature que par le moyen des sens. Car en cherchant d'où nous viennent nos sensations, nous trouvons toujours quelque corps qui a affecté nos organes, et ce nous est une preuve que ces corps existent.

Et en effet, s'il y a des corps dans l'univers, c'est chose de fait, dont nous sommes avertis par nos sens, comme des autres faits. Et sans le secours des sens, je ne pourrais non plus deviner s'il y a un soleil, que s'il y a un tel homme dans le monde (1).

Bien plus, l'esprit occupé de choses incorporelles, par exemple, de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque autre chose, dont les sens ont été frappés.

Et notre vie ayant commencé par de pures sensations, avec peu, ou point d'intelligence, indépendante du corps, nous avons dès l'enfance contracté une si grande habitude de sentir et d'imaginer, que ces choses nous suivent toujours, sans que nous en puissions être entièrement séparés.

De là vient que nous ne pensons jamais, ou presque jamais, à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne; ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms (2), avec nos opérations intellectuelles.

On met en question s'il peut y avoir, en cette vie, un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible. Et il n'est pas incroyable que cela puisse être, durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation, et exercés durant un long temps à se mettre au-dessus des sens : mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement.

L'expérience fait voir qu'il se mêle toujours, ou presque tou-

(1) Les sens nous font donc connaître, comme une vérité certaine, au moins l'existence de ces corps. A moins que Bossuet ne pense, avec les autres Cartésiens, que pour conclure, des apparences qui frappent nos sens, la réelle existence des corps, il faut passer par la notion intermédiaire de la vérité divine.

(2) Tels au masculin, par attraction au genre du conséquent; construction latine.

jours, à ces opérations, quelque chose de sensible, dont même il se sert, pour s'élever aux objets les plus intellectuels.

Aussi avons-nous reconnu que l'imagination, pourvu qu'on ne la laisse pas dominer, et qu'on sache la retenir en certaines bornes, aide naturellement l'intelligence.

Nous avons vu aussi que notre esprit, averti de cette suite de faits que nous apprenons par nos sens, s'élève au-dessus, admirant en lui-même et la nature des choses, et l'ordre du monde. Mais les règles et les principes par lesquels il aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles, sont supérieurs aux sens; et il en est à peu près des sens et de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, et de celui qui en juge.

Il y a donc déjà en notre âme une opération, et c'est celle de l'entendement, qui précisément, et en elle-même, n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations et des images sensibles.

XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel; et loin de suivre les mouvements du corps, elle y préside.

La volonté n'est pas moins indépendante; et je le reconnais par l'empire qu'elle a sur les membres extérieurs et sur tout le corps.

Je sens que je puis vouloir, ou tenir ma main immobile, ou lui donner du mouvement; et cela en haut ou en bas, à droite ou à gauche, avec une égale facilité : de sorte qu'il n'y a rien qui me détermine, que ma seule volonté.

Car je suppose que je n'ai dessein, en remuant ma main, de ne m'en servir, ni pour prendre, ni pour soutenir, ni pour approcher, ni pour éloigner quoi que ce soit; mais seulement de la mouvoir du côté que je voudrai, ou, si je veux, de la tenir en repos.

Je fais en cet état une pleine expérience de ma liberté, et du pouvoir que j'ai sur mes membres, que je tourne où je veux, et comme je veux, seulement parce que je le veux.

Et parce que j'ai connu que les mouvements de ces membres dépendent tous du cerveau, il faut, par nécessité, que ce pouvoir que j'ai sur mes membres, je l'aie principalement sur le cerveau même.

Il faut donc que ma volonté le domine, tant s'en faut qu'elle puisse être une suite de ses mouvements, et de ses impressions.

Un corps ne choisit pas où il se meut, mais il va comme il est

poussé; et s'il n'y avait en moi que le corps, ou que ma volonté fût, comme les sensations, attachée à quelqu'un des mouvements du corps, bien loin d'avoir quelque empire, je n'aurais pas même de liberté.

Aussi ne suis-je pas libre à sentir, ou ne sentir pas, quand l'objet est présent. Je puis bien fermer les yeux ou les détourner, et en cela je suis libre; mais je ne puis, en ouvrant les yeux, empêcher la sensation attachée nécessairement aux impressions corporelles, où la liberté ne peut pas être.

Ainsi l'empire si libre que j'exerce sur mes membres, me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, et que c'est là le siège principal de l'âme.

Car, encore qu'elle soit unie à tous les membres, et qu'elle les doive tenir tous en sujétion, son empire s'exerce immédiatement sur la partie d'où dépendent tous les mouvements progressifs, c'est-à-dire sur le cerveau.

En dominant cette partie, où aboutissent les nerfs, elle se rend arbitre des mouvements, et tient en main, pour ainsi dire, les rênes par où tout le corps est poussé ou retenu.

Soit donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance, soit qu'elle y ait quelque maîtresse pièce, par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail, il est certain que le cerveau est son siège principal, et que c'est de là qu'elle préside à tous les mouvements du corps (1).

Et ce qu'il y a ici de merveilleux, c'est qu'elle ne sent point naturellement, ni ce cerveau qu'elle meut, ni les mouvements qu'elle y fait, pour contenir ou pour ébranler le reste du corps, ni d'où lui vient un pouvoir qu'elle exerce si absolument. Nous connaissons seulement qu'un empire est donné à l'âme, et qu'une loi est donnée au corps, en vertu de laquelle il obéit.

XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvements extérieurs, la rend indirectement maîtresse des passions.

Cet empire de la volonté sur les membres d'où dépendent les

(1) Allusion à un passage d'Aristote (*De l'Âme* II, 1, 13), rappelé aussi par Descartes dans les termes suivants : « Il ne suffit pas que l'âme soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui. » *Dis. de la Méthode*, IV^e partie.)

mouvements extérieurs, est d'une extrême conséquence : car c'est par là que l'homme se rend maître de beaucoup de choses, qui par elles-mêmes semblaient n'être point soumises à ses volontés.

Il n'y a rien qui paraisse moins soumis à la volonté, que la nutrition ; et cependant elle se réduit à l'empire de la volonté, en tant que l'âme, maîtresse des membres extérieurs, donne à l'estomac ce qu'elle veut, et dans la mesure que la raison prescrit, en sorte que la nutrition est rangée sous cette règle.

Et l'estomac même en reçoit la loi, la nature l'ayant fait propre à se laisser plier par l'accoutumance.

Par ces mêmes moyens, l'âme règle aussi le sommeil, et le fait servir à la raison.

En commandant aux membres des exercices pénibles, elle les fortifie, elle les durcit aux travaux, et se fait un plaisir de les assujettir à ses lois.

Ainsi elle se fait un corps plus souple, et plus propre aux opérations intellectuelles. La vie des saints religieux en est une preuve.

Elle étend aussi son empire sur l'imagination et les passions, c'est-à-dire, sur ce qu'elle a de plus indocile.

L'imagination et les passions naissent des objets ; et par le pouvoir que nous avons sur les mouvements extérieurs, nous pouvons, ou nous approcher, ou nous éloigner des objets.

Les passions, dans l'exécution, dépendent des mouvements extérieurs ; il faut frapper pour achever ce qu'a commencé la colère, il faut fuir pour achever ce qu'a commencé la crainte ; mais la volonté peut empêcher la main de frapper, et les pieds de fuir.

Nous avons vu, dans la colère, tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer son coup. L'objet a fait son impression, les esprits coulent, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le sang coule avec vitesse, et envoie des esprits et plus abondants et plus vifs ; les nerfs et les muscles en sont remplis, ils sont tendus, les poings sont fermés, et le bras affermi et prêt à frapper : mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laisse aller le corps ; autrement le mouvement ne s'achève pas.

Ce qui se dit de la colère, se dit de la crainte et des autres passions qui disposent tellement le corps aux mouvements qui lui conviennent, que nous ne les retenons que par vive force de raison et de volonté.

On peut dire que ces derniers mouvements, auxquels le corps est si disposé, par exemple, celui de frapper, s'achèverait tout à

fait par la force de cette disposition, s'il n'était réservé à l'âme de lâcher ce dernier coup.

Et il arriverait à peu près de même que dans la respiration, que nous pouvons suspendre par la volonté quand nous veillons, mais qui s'achève, pour ainsi dire, toute seule par la simple disposition du corps, quand l'âme le laisse agir naturellement, par exemple, dans le sommeil.

En effet, il arrive quelque chose de semblable dans les premiers mouvements des passions; et les esprits et le sang s'émeuvent quelquefois si vite dans la colère, que le bras se trouve lâché avant qu'on ait le loisir d'y faire réflexion. Alors la disposition du corps a prévalu, et il ne reste plus à la volonté prévenue, qu'à regretter le mal qui s'est fait sans elle.

Mais ces mouvements sont rares, et ils n'arrivent guère à ceux qui s'accoutument de bonne heure à se maîtriser eux-mêmes.

XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau, par où paraît l'empire de la volonté.

Outre la force donnée à la volonté pour empêcher le dernier effet des passions, elle peut encore, en prenant la chose de plus haut, les arrêter et les modérer dans leur principe; et cela par le moyen de l'attention qu'elle fera volontairement à certains objets, ou dans le temps des passions, pour les calmer, ou devant les passions, pour les prévenir.

Cette force de l'attention, et l'effet qu'elle a sur le cerveau, et par le cerveau sur tout le corps, et même sur la partie imaginative de l'âme, et par là sur les passions et sur les appétits, est digne d'une grande considération.

Nous avons déjà observé que la contention de la tête se ressent fort grande dans l'attention, et par là il est sensible qu'elle a un grand effet dans le cerveau.

On éprouve d'ailleurs que cette attention dépend de la volonté, en sorte que le cerveau doit être sous son empire, en tant qu'il sert à l'attention.

Pour entendre tout ceci, il faut remarquer que les pensées naissent dans notre âme quelquefois à l'agitation naturelle du cerveau, et quelquefois par une attention volontaire.

Pour ce qui est de l'agitation du cerveau, nous avons observé qu'elle passe quelquefois d'une partie à une autre. Alors nos pen-

sées sont vagues comme le cours des esprits ; mais quelquefois aussi elle se fait en un seul endroit, et alors nos pensées sont fixes, et l'âme est plus attachée, comme le cerveau est aussi plus fortement et plus uniformément tendu.

Par là nous observons en nous-mêmes une attention forcée : ce n'est pas là toutefois ce que nous appelons attention ; nous donnons ce nom seulement à l'attention où nous choisissons notre objet, pour y penser volontairement.

Que si nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne seraient qu'une suite de l'agitation du cerveau : nous serions sans liberté, et l'esprit serait en tout asservi au corps, toutes choses contraires à la raison, et même à l'expérience.

Par ces choses on peut comprendre la nature de l'attention, et que c'est une application volontaire de notre esprit sur un objet.

Mais il faut encore ajouter, que nous voulions considérer cet objet par l'entendement, c'est-à-dire, raisonner dessus, ou enfin y contempler la vérité. Car s'abandonner volontairement à quelque imagination qui nous plaise, sans vouloir nous en détourner, ce n'est pas attention ; il faut vouloir, entendre, et raisonner (1).

C'est donc proprement par l'attention que commence le raisonnement et les réflexions ; et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et d'entendre.

Et il paraît clairement que, pour se rendre attentif, la première chose qu'il faut faire, c'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'est-à-dire la dissipation, et ces pensées vagues qui s'élèvent dans notre esprit ; car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif.

Pour faire taire ces pensées qui nous dissipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau soit en quelque sorte calmée. Car tant qu'elle durera, nous ne serons jamais assez maîtres de nos pensées, pour avoir de l'attention.

Ainsi, le premier effet du commandement de l'âme, est que, voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau.

Et nous avons déjà vu que, pour cela, il n'est pas besoin qu'elle connaisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui ; il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement,

(1) C'est-à-dire qu'il faut, pour être véritablement attentif, faire tout à la fois acte de volonté, d'entendement et de raison.

c'est-à-dire, être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturellement, et se calme par la seule subordination du corps à l'âme.

Mais comme les esprits qui tournoient dans le cerveau, tendent toujours à l'agiter à leur ordinaire, son mouvement ne peut être arrêté sans quelque effort. C'est ce qui fait que l'attention a quelque chose de pénible, et veut être relâchée de temps en temps.

Aussi le cerveau, abandonné aux esprits, et aux vapeurs qui le poussent sans cesse, souffrirait un mouvement trop irrégulier, les pensées seraient trop dissipées, et cette dissipation, outre qu'elle tournerait à une espèce d'extravagance, d'elle-même est fatigante. C'est pourquoi il faut nécessairement, même pour son propre repos, brider ces mouvements irréguliers du cerveau.

Voilà donc l'empêchement levé, c'est-à-dire, la dissipation ôtée. L'âme se trouve tranquille, et les imaginations confuses sont disposées à tourner en raisonnement et en considération.

XVIII. L'âme attentive à raisonner se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles.

Il ne faut pourtant pas penser qu'elle doive rejeter alors toute imagination et toute image sensible, puisque nous avons reconnu qu'elle s'en aide pour raisonner.

Ainsi, loin de rejeter toute sorte d'images sensibles, elle songe seulement à rappeler celles qui sont convenables à son sujet, et qui peuvent aider son raisonnement.

Mais d'autant que ces images sensibles sont attachées aux impressions ou aux marques qui demeurent dans le cerveau, et qu'ainsi elles ne peuvent revenir, sans que le cerveau soit ému dans les endroits où sont les marques, comme il a été déjà remarqué (1), il faut conclure que l'âme peut, quand elle veut, non-seulement calmer le cerveau, mais encore l'exciter en tel endroit qu'il lui plaît, pour rappeler les objets selon ses besoins. L'expérience nous fait voir aussi que nous sommes maîtres de rappeler, comme nous voulons, les choses confiées à notre mémoire. Et encore que ce pouvoir ait ses bornes, et qu'il soit plus grand dans les uns que dans les autres, il n'y aurait aucun raisonnement, si nous ne pouvions l'exercer jusques à un certain point. Et c'est une nouvelle raison de l'immobilité de l'âme, pour montrer combien le

(1) Même chapitre, art. 10.

cerveau doit être en repos quand il s'agit de raisonner (1). Car agité, et déjà ému, il serait peu en état d'obéir à l'âme, et de faire, à point nommé, les mouvements nécessaires pour lui présenter les images sensibles dont elle a besoin.

C'est ici que le cerveau peine en tous ceux qui n'ont pas acquis cette heureuse immobilité ; car, au lieu que son naturel est d'avoir un mouvement libre et incertain, comme le cours des esprits, il est réduit premièrement à un repos violent, et puis à des mouvements suivis et réguliers, qui le travaillent beaucoup.

Car lorsqu'il est détendu et abandonné au cours naturel des esprits, le mouvement en peu de temps erre en plus de parties, mais il est aussi moins rapide et moins violent : au lieu qu'on a besoin, en raisonnant, de se représenter fort vivement les objets ; ce qui ne se peut sans que le cerveau soit fortement remué.

Et il faut, pour faire un raisonnement, tant rappeler d'images sensibles, par conséquent remuer le cerveau fortement en tant d'endroits, qu'il n'y aurait rien à la longue de plus fatigant. D'autant plus qu'en rappelant ces objets divers, qui servent au raisonnement, l'esprit demeure toujours attaché à l'objet qui en fait le sujet principal : de sorte que le cerveau est en même temps calmé à l'égard de son agitation universelle, tendu et dressé à un point fixe par la considération de l'objet principal, et remué fortement, en divers endroits, pour rappeler les objets seconds et subsidiaires.

Il faut, pour des mouvements si réguliers et si forts, beaucoup d'esprits ; et la tête aussi en reçoit tant dans ses opérations, quand elles sont longues, qu'elle épuise le reste du corps.

De là suit une lassitude universelle, et une nécessité indispensable de relâcher son attention.

Mais la nature y a pourvu, en nous donnant le sommeil, surtout de la nuit, où les nerfs sont détendus, où les sensations sont éteintes, où le cerveau, et tout le corps se repose. Comme donc c'est là le vrai temps du relâchement, le jour doit être donné à l'attention, qui peut être plus ou moins forte, et par là, tantôt tendre le cerveau, et tantôt le soulager.

Voilà ce qui doit se faire dans le cerveau durant le raisonne-

(1) Si l'âme elle-même était mobile, loin de pouvoir maintenir immobile, au besoin, la glande qui en est le siège, suivant Descartes, elle lui communiquerait, et par suite, au cerveau et aux esprits, des mouvements désordonnés ; et c'est ainsi que serait compromis ce repos du cerveau que l'on juge nécessaire pour raisonner.

ment, c'est-à-dire, durant la recherche de la vérité, recherche que nous avons dit devoir être laborieuse; et on aperçoit maintenant que ce travail ne vient pas précisément de l'acte d'entendre, mais des imaginations qui doivent aller en concours, et qui présupposent dans le cerveau un grand mouvement.

Au reste, quand la vérité est trouvée, tout le travail cesse; et l'âme, ravie de la découverte, comme les yeux le seraient d'un beau spectacle, voudrait n'en être jamais arrachée, parce que la vérité ne cause par elle-même aucune altération.

Et lorsqu'elle demeure clairement connue, l'imagination agit peu ou point du tout: de là vient qu'on ne ressent que peu ou point de travail.

Car, dans la recherche de la vérité, où nous procédons par comparaisons, par oppositions, par proportions, par autres choses semblables, pour lesquelles il faut appeler beaucoup d'images sensibles, l'imagination agit beaucoup. Mais quand la chose est trouvée, l'âme fait taire l'imagination autant qu'elle peut, et ne fait plus que tourner vers la vérité un simple regard, en quoi consiste l'acte d'entendre.

Et plus cet acte est démêlé de toute image sensible, plus il est tranquille; ce qui montre que l'acte d'entendre, de soi-même ne fait point de peine.

Il en fait pourtant par accident; parce que, pour y demeurer, il faut arrêter l'imagination, et par conséquent tenir en bride le cerveau contre le cours des esprits.

Ainsi la contemplation, quelque douce qu'elle soit par elle-même, ne peut pas durer longtemps, par le défaut du corps continuellement agité.

Et les seuls besoins du corps, qui sont si fréquents et si grands, font diverses impressions, et rappellent diverses pensées, auxquelles il est nécessaire de prêter l'oreille; de sorte que l'âme est forcé de quitter la contemplation.

Par les choses qui ont été dites, on entend le premier effet de l'attention sur le corps. Il regarde le cerveau, qui, au lieu d'une agitation universelle, est fixé à un certain point au commandement de l'âme, quand elle veut être attentive, et au reste, demeure en état d'être excitée subsidiairement où elle veut.

Il y a un second effet de l'attention, qui s'étend sur les passions: nous allons le considérer. Mais avant que de passer outre, il ne faut pas oublier une chose considérable, qui regarde l'attention

prise en elle-même. C'est qu'un objet qui a commencé de nous occuper, par une attention volontaire, nous tient dans la suite longtemps attachés, même malgré nous ; parce que les esprits, qui ont pris un certain cours, ne peuvent pas aisément être détournés.

Ainsi, notre attention est mêlée de volontaire et d'involontaire. Un objet qui nous a occupés par force, nous flatte souvent, de sorte que la volonté s'y donne ; de même qu'un objet choisi par une forte application, nous devient une occupation inévitable (1).

Et comme l'agitation naturelle de notre cerveau rappelle beaucoup de pensées qui nous viennent malgré nous, l'attention volontaire de notre âme fait de son côté de grands effets sur le cerveau même. Les traces que les objets y avaient laissées, en deviennent plus profondes, et le cerveau est disposé à s'émouvoir plus aisément dans ces endroits-là.

Et par l'accord établi entre le corps et l'âme, il se fait naturellement une telle liaison entre les impressions du cerveau, et les pensées de l'âme, que l'un ne manque jamais de ramener l'autre. Et ainsi, quand une forte imagination a causé, par l'attention que l'âme y apporte, un grand mouvement dans le cerveau, en quelque sorte que ce mouvement soit renouvelé, il fait revivre, et souvent dans toute leur force, les pensées qui l'avaient causé la première fois.

C'est pourquoi il faut beaucoup prendre garde de quelles imaginations on se remplit volontairement, et se souvenir que dans la suite elles reviendront souvent malgré nous, par l'agitation naturelle du cerveau et des esprits (2).

Mais il faut aussi conclure qu'en prenant les choses de loin, et ménageant bien notre attention, dont nous sommes maîtres, nous pouvons gagner beaucoup sur les impressions de notre cerveau, et le plier à l'obéissance.

XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'âme les peut tenir en sujétion dans leur principe ; où il est parlé de l'extravagance, de la folie et des songes.

Par cet empire sur notre cerveau, nous pouvons aussi tenir en

(1) C'est ainsi que l'effort de volonté par lequel nous nous sommes d'abord plongés dans une méditation profonde, disparaît bientôt, lorsque l'objet de cette méditation s'est complètement emparé de notre esprit.

(2) Cf. Malebranche. *Recherche de la Vérité*. L. II.

bride les passions, qui en dépendent toutes; et c'est le plus bel effet de l'attention.

Pour l'entendre, il faut observer quelle sorte d'empire nous pouvons avoir sur nos passions.

Premièrement, il est certain que nous ne leur commandons pas directement, comme à nos bras et à nos mains. Nous ne pouvons pas élever ou apaiser notre colère, comme nous pouvons ou remuer le bras, ou le tenir sans action.

2° Il n'est pas moins clair, et nous l'avons déjà dit, que par le pouvoir que nous avons sur les membres extérieurs, nous en avons aussi un très-grand sur les passions, mais indirectement, puisque nous pouvons par là, et nous éloigner des objets qui les font naître, et en empêcher l'effet. Ainsi je puis m'éloigner d'un objet odieux qui m'irrite; et lorsque ma colère est excitée, je lui puis refuser mon bras, dont elle a besoin pour se satisfaire.

Mais, pour cela, il le faut vouloir, et le vouloir fortement. Et la grande difficulté est de vouloir autre chose que ce que la passion nous inspire; parce que, dans les passions, l'âme se trouve tellement portée à s'unir aux dispositions du corps, qu'elle ne peut presque se résoudre à s'y opposer.

Il faut donc chercher un moyen de calmer, ou de modérer, ou même de prévenir les passions dans leur principe; et ce moyen est l'attention bien gouvernée.

Car le principe de la passion, c'est l'impression puissante d'un objet dans le cerveau; l'effet de cette impression ne peut être mieux empêché, qu'en se rendant attentif à d'autres objets.

En effet, nous avons vu que l'âme attentive fixe le cerveau en un certain état, dans lequel elle détermine d'une certaine manière le cours des esprits; et par là elle rompt le coup de la passion, qui, les portant à un autre endroit, causait de mauvais effets dans tout le corps.

C'est pourquoi on dit, il est vrai, que le remède le plus naturel des passions, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent; et il n'y a rien pour cela de plus efficace, que de s'attacher à d'autres objets.

Et il faut ici observer qu'il en est, des esprits émus et poussés d'un certain côté, à peu près comme d'une rivière, qu'on peut plus aisément détourner que l'arrêter de droit fil. Ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion en pensant à d'autres choses, qu'en s'opposant directement à son cours.

Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres, par exemple, l'ambition ou la passion de la guerre, à l'amour.

Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes, pour détourner, ou pour empêcher des passions criminelles.

Il sert aussi beaucoup de faire un grand choix des personnes avec qui on converse. Ce qui est en mouvement, répand aisément son agitation autour de soi ; et rien n'émeut plus les passions que les discours et les actions des hommes passionnés.

Au contraire, une âme tranquille nous tire en quelque façon hors de l'agitation, et semble nous communiquer son repos, pourvu toutefois que cette tranquillité ne soit pas insensible et fade. Il faut quelque chose de vif, qui s'accorde un peu avec notre mouvement, mais où, dans le fond, il se trouve de la consistance.

Enfin, dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion, et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front ; c'est-à-dire, qu'il n'est plus temps d'opposer des raisons à une passion déjà émue : car en raisonnant sur sa passion, même pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en imprime plus fortement les traces, et on irrite plutôt les esprits qu'on ne les calme. Où les sages réflexions sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Il faut donc nourrir son esprit de considérations sensées, et lui donner de bonne heure des attachements honnêtes, afin que les objets des passions trouvent la place déjà prise, les esprits déterminés à un certain cours, et le cerveau affermi.

Car la nature ayant formé cette partie capable d'être occupée par les objets, et aussi d'obéir à la volonté, il est clair que la disposition qui prévient doit l'emporter (1).

Si donc l'âme s'accoutume de bonne heure à être maîtresse de son attention, et qu'elle l'attache à de bons objets, elle sera par ce moyen maîtresse, premièrement du cerveau, par là, du cours des esprits, et par là enfin, des émotions que les passions excitent.

Mais il faut se souvenir que l'attention véritable, est celle qui

(1) C'est-à-dire que si la volonté ne prévient l'impression des objets, le cerveau recevant ces impressions, l'âme sera entraînée par les passions ; si au contraire l'acte volontaire devance et empêche, ou tout au moins atténue l'impression, l'âme restera maîtresse d'elle-même.

considère l'objet tout entier. Ce n'est qu'être à demi attentif à un objet, comme serait une femme tendrement aimée, que de n'y considérer que le plaisir dont on est flatté en l'aimant, sans songer aux suites honteuses d'un semblable engagement.

Il est donc nécessaire d'y bien penser, et d'y penser de bonne heure; parce que si on laisse le temps à la passion de faire toute son impression dans le cerveau, l'attention viendra trop tard.

Car en considérant le pouvoir de l'âme sur le corps, il faut observer soigneusement que ses forces sont bornées et restreintes; de sorte qu'elle ne peut pas faire tout ce qu'elle veut des bras et des mains, et encore moins du cerveau.

C'est pourquoi nous venons de voir qu'elle le perdrait en le poussant trop, et qu'elle est obligée à le ménager.

Par la même raison, il s'y fait souvent des agitations si violentes, que l'âme n'en est plus maîtresse, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents.

Quand cette disposition est fixe et perpétuelle, c'est ce qui s'appelle folie: quand elle a une cause qui finit avec le temps, comme un mouvement de fièvre, cela s'appelle délire et rêverie.

Dans la folie et dans le délire, il arrive de deux choses l'une: ou le cerveau est agité tout entier avec un égal dérèglement; alors il s'est fait une parfaite extravagance, et il ne paraît aucune suite dans les pensées ni dans les paroles: ou le cerveau n'est blessé que dans un certain endroit; alors la folie ne s'attache aussi qu'à un objet déterminé. Tels sont ceux qui s'imaginent être toujours à la comédie et à la chasse; et tant d'autres, qui, frappés d'un certain objet, parlent raisonnablement de tous les autres, et assez conséquemment de celui-là même qui fait leur erreur.

La raison est que n'y ayant qu'un seul endroit du cerveau marqué d'une impression invincible à l'âme, elle demeure maîtresse de tout le reste, et peut exercer ses fonctions sur tout autre objet.

Et l'agitation du cerveau, dans la folie, est si violente, qu'elle paraît même au dehors par le trouble qui paraît dans tout le visage, et principalement par l'égarément des yeux.

De là s'ensuit que toutes les passions violentes sont une espèce de folie, parce qu'elles causent des agitations dans le cerveau, dont l'âme n'est pas maîtresse. Aussi n'y a-t-il point de cause plus ordinaire de la folie, que les passions portées à un certain excès.

Par là aussi s'expliquent les songes, qui sont une espèce d'extravagance.

Dans le sommeil, le cerveau est abandonné à lui-même, et il n'y a point d'attention; car la veille consiste précisément dans l'attention de l'esprit, qui se rend maître de ses pensées.

Nous avons vu que l'attention cause le plus grand travail du cerveau, et que c'est principalement ce travail que le sommeil vient relâcher.

De là il doit arriver deux choses : l'une, que l'imagination doit dominer dans les songes, et qu'il se doit présenter à nous une grande variété d'objets, souvent même avec quelque suite, pour les raisons qui ont été dites en parlant de l'imagination : l'autre, que ce qui se passe dans notre imagination, nous paraît réel et véritable, parce qu'alors il n'y a point d'attention, par conséquent point de discernement.

De tout cela il résulte que la vraie assiette de l'âme est lorsqu'elle est maîtresse des mouvements du cerveau; et que comme c'est par l'attention qu'elle le contient, c'est aussi de son attention qu'elle doit principalement se rendre la maîtresse : mais qu'il s'y faut prendre de bonne heure, et ne pas laisser occuper le cerveau à des impressions trop fortes, que le temps rendrait invincibles.

Et nous avons vu, en général, que l'âme, en se servant bien de sa volonté, et de ce qui est soumis naturellement à la volonté, peut régler et discipliner tout le reste.

Enfin, des méditations sérieuses, des conversations honnêtes, une nourriture modérée, un sage ménagement de ses forces, rendent l'homme maître de lui-même, autant que cet état de mortalité (1) le peut souffrir.

XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente, se connaît lui-même.

Après les réflexions que nous avons faites sur l'âme, sur le corps, sur leur union, nous pouvons maintenant nous bien connaître.

Car si nous ne voyons pas dans le fond de l'âme ce qui lui fait comme demander naturellement d'être unie à un corps, et surtout leur union, il ne faut pas s'en étonner, puisque nous connaissons si peu le fond des substances. Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fond, nous la connaissons suffisamment par les

(1) C'est-à-dire sa condition de mortel.

deux effets que nous venons d'expliquer, et par le bel ordre qui en résulte.

Car, premièrement, nous voyons la parfaite société de l'âme et du corps.

Nous voyons, secondement, que dans cette société, la partie principale, c'est-à-dire l'âme, est aussi celle qui préside, et que le corps lui est soumis : les bras, les jambes, tous les autres membres, et enfin tout le corps est remué et transporté d'un lieu à un autre au commandement de l'âme. Les yeux et les oreilles se tournent où il lui plaît ; les mains exécutent ce qu'elle ordonne ; la langue explique ce qu'elle pense et ce qu'elle veut ; les sens lui présentent les objets dont elle doit juger et se servir ; les parties qui digèrent et distribuent la nourriture, celles qui forment les esprits et qui les envoient où il faut, tiennent les membres extérieurs et tout le corps en état pour lui obéir.

C'est en cela que consiste la bonne disposition du corps. En effet, nous nous trouvons le corps sain, quand il peut exécuter ce que l'âme lui prescrit : au contraire, nous sommes malades, quand le corps faible et abattu ne peut plus se tenir debout, ni se mouvoir comme nous le souhaitons.

Ainsi, on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté ; et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : « L'homme, dit-il, est une âme se servant du corps (1). »

C'est de là qu'il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme, parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose, que la chose même dont il se sert (2).

L'âme donc, qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps, qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît, et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Ainsi, on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme. Et il ne se faut pas étonner si le corps étant mal disposé, l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal. Si vous

(1) Platon. *Le premier Alcibiade*.

(2) Id. *Ibid.*

ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre, ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés : mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps ; et au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour s'entretenir.

Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle ; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui le touche, et de le gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie.

En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication.

Aussi avons-nous trouvé, dans toutes les opérations animales, quelque chose de l'âme et quelque chose du corps ; de sorte que, pour se connaître soi-même, il faut savoir distinguer, dans chaque action, ce qui appartient à l'une, d'avec ce qui appartient à l'autre, et remarquer tout ensemble comment deux parties de différente nature s'entr'aident mutuellement.

XXI. Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer, par de fréquentes réflexions, à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'âme.

Pour ce qui regarde le discernement, on se le rend facile par de fréquentes réflexions. Et comme on ne saurait trop s'exercer dans une méditation si importante, ni trop distinguer son âme d'avec son corps, il sera bon de parcourir dans ce dessein toutes les opérations que nous avons considérées.

Ce qu'il y a du corps quand nous mouvons, c'est un premier branle dans le cerveau, suivi du mouvement et des esprits et des muscles, et enfin du transport, ou de tout le corps, ou de quelque-une de ses parties ; par exemple, du bras ou de la main. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la volonté de se mouvoir, et le dessein d'aller d'un côté plutôt que d'un autre.

Dans la parole, ce qu'il y a du côté du corps, outre l'action du cerveau qui commence tout, c'est le mouvement du poumon et de la trachée-artère, pour pousser l'air, et le battement du même air, par la langue et par les lèvres. Et ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est l'intention de parler et d'exprimer sa pensée.

Tous ces mouvements, si l'on n'y prend garde, quoiqu'ils se fassent au commandement de la volonté humaine, pourraient absolument se faire sans elle; de même que la respiration, qui dépend d'elle en quelque sorte, se fait tout à fait sans elle, quand nous dormons. Et il nous arrive souvent de proférer en dormant certaines paroles, ou de faire d'autres mouvements qu'on peut regarder comme un pur effet de l'agitation du cerveau, sans que la volonté y ait part. On peut aussi concevoir qu'il se forme certaines paroles par le battement seul de l'air, comme on voit dans les échos; et c'est ainsi que le poète faisait parler ce fantôme : *Dat inania verba, dat sine mente sonum* (1).

Cette considération nous peut servir à observer dans les mouvements, et surtout dans la parole, ce qui appartient à l'âme, et ce qui appartient au corps. Mais continuons à marquer cette différence dans les autres opérations.

Dans la vue, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que les yeux soient ouverts, que les rayons du soleil soient réfléchis de dessus la superficie de l'objet à notre œil en droite ligne; qu'ils y souffrent certaines réfractions dans les humeurs; qu'ils peignent et qu'ils impriment l'objet en petit dans le fond de l'œil; que les nerfs optiques soient ébranlés; enfin que le mouvement se communique jusques au dedans du cerveau. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la sensation, c'est-à-dire la perception de la lumière et des couleurs, et le plaisir que nous ressentons dans les unes plutôt que dans les autres, ou dans certaines vues agréables plutôt qu'en d'autres.

Dans l'ouïe, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que l'air, agité d'une certaine façon, frappe le tympan et ébranle les nerfs jusques au cerveau. Du côté de l'âme, c'est la perception du son, le plaisir de l'harmonie, la peine que nous donnent des voix fausses et un son désagréable, et des tons discordants, et les diverses pensées qui naissent en nous par la parole.

Dans le goût et dans l'odorat, un certain suc tiré des viandes

(1) Virgile. *Enéide*, liv. X, v. 639.

et mêlé avec la salive, ébranle les nerfs de la langue; une vapeur qui sort des fleurs ou des autres corps, frappe les nerfs des narines : tout ce mouvement se communique à la racine des nerfs, et voilà ce qu'il y a du côté du corps. Il y a, du côté de l'âme, la perception du bon et du mauvais goût, des bonnes et des mauvaises odeurs.

Dans le toucher, les parties du corps sont, ou agitées par le chaud, ou resserrées par le froid. Les corps que nous touchons, ou s'attachent à nous par leur humidité, ou s'en séparent aisément par leur sécheresse. Notre chair est, ou écorchée par quelque chose de rude, ou percée par quelque chose d'aigu. Une humeur âcre et maligne se jette sur quelque partie nerveuse, la picote, la presse, la déchire par ces divers mouvements; les nerfs sont ébranlés dans toute leur longueur, et jusqu'au cerveau : voilà ce qu'il y a du côté du corps. Et il y a, du côté de l'âme, le sentiment du chaud et du froid, celui de la douleur ou du plaisir.

Dans la douleur, nous poussons des cris violents, notre visage se défigure, les larmes nous coulent des yeux. Ni ces cris, ni ces larmes, ni ce changement qui paraît sur notre visage, ne sont la douleur. Elle est dans l'âme, à qui elle apporte un sentiment fâcheux et contraire.

Dans la faim et dans la soif, nous remarquons, du côté du corps, ces eaux fortes qui picotent l'estomac, et les vapeurs qui dessèchent le gosier; et du côté de l'âme, la douleur que nous cause cette mauvaise disposition des parties, et le désir de la réparer par le manger et le boire.

Dans l'imagination et dans la mémoire, nous avons, du côté du corps, les impressions du cerveau, les marques qu'il en conserve, l'agitation des esprits, qui l'ébranlent en divers endroits : et nous avons, du côté de l'âme, ces pensées vagues et confuses qui s'effacent les unes les autres, et les actes de la volonté, qui recommande certaines choses à la mémoire, et puis les lui redemande, et les lui fait rendre à propos.

Pour ce qui est des passions, quand vous concevez les esprits émus, le cœur agité par un battement redoublé, le sang échauffé, les muscles tendus, les bras et tout le corps tournés à l'attaque, vous n'avez pas encore compris la colère, parce que vous n'avez dit que ce qui se trouve dans le corps; et il faut encore y considérer, du côté de l'âme, le désir de la vengeance. De même, ni le sang retiré, ni les extrémités froides, ni la pâleur sur le visage,

ni les jambes et les pieds disposés à une fuite précipitée, ne sont pas ce qu'on appelle proprement la crainte; c'est ce qu'elle fait dans le corps : dans l'âme, c'est un sentiment par lequel elle s'efforce d'éviter le péril connu; et il en est de même de toutes les autres passions.

En méditant ces choses, et se les rendant familières, on se forme une habitude de distinguer les sensations, les imaginations, et les passions ou appétits naturels, d'avec les dispositions et les mouvements corporels. Et cela fait, on n'a plus de peine à en démêler les opérations intellectuelles, qui, loin d'être assujetties au corps, président à ses mouvements, et ne communiquent avec lui que par la liaison qu'elles ont avec le sens, auquel néanmoins nous les avons vues si supérieures.

XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensibles d'avec les mouvements corporels, qui en sont inséparables.

Sur ce qui a été dit de la distinction qu'il faut faire des mouvements corporels d'avec les sensations et les passions, on demandera peut-être comment on peut distinguer des choses qui se suivent de si près, et qui semblent inséparables. Par exemple, comment distinguer la colère d'avec l'agitation des esprits et du sang? Comment distinguer le sentiment d'avec le mouvement des nerfs, ou si on veut des esprits, puisque ce mouvement étant posé, le sentiment suit aussitôt, et que jamais on n'a le sentiment, que ce mouvement ne précède.

On demandera encore comment le plaisir et la douleur peuvent appartenir à l'âme, puisqu'on les sent dans le corps? N'est-ce pas dans mon doigt coupé, que je sens la douleur de la blessure? et n'est-ce pas dans le palais que je sens le plaisir du goût? On en dira autant de toutes les autres sensations.

A cela il est aisé de répondre, que le mouvement dont il s'agit, qui n'est qu'un changement de place, et le sentiment, qui est la perception de quelque chose, sont fort différents l'un de l'autre.

On distingue donc ces choses par leur idée naturelle, qui n'ont rien de commun ensemble, et ne peuvent être confondues que par erreur (1).

(1) Cette phrase doit être construite ainsi : On distingue donc, par leur idée naturelle, ces choses qui n'ont rien de commun, etc.

La séparation des parties du bras ou de la main, dans une blessure, n'est pas d'une autre nature que celle qui se ferait dans un corps mort. Cette séparation ne peut donc pas être la douleur.

Il faut raisonner de même de tous les autres mouvements du corps. L'agitation du sang n'est pas d'une autre nature que celle d'une autre liqueur. L'ébranlement du nerf n'est pas d'une autre nature que celui d'une corde; ni le mouvement du cerveau, que celui d'un autre corps: et pour venir aux esprits, leur cours n'est pas aussi d'une nature différente de celui d'une autre vapeur; puisque les esprits et les nerfs, et les filets dont on dit que le cerveau est composé, pour être déliés n'en sont pas moins corps, et que leur mouvement si vite, si délicat et si subtil qu'on se l'imagine, n'est après tout qu'un simple changement de place; ce qui est très-éloigné de sentir et de désirer.

Et cela se reconnaîtra dans les sensations, en reprenant la chose jusques au principe.

Nous y avons remarqué un mouvement enchaîné, qui se commence à l'objet, se continue dans le milieu, se communique à l'organe, aboutit enfin au cerveau, et y fait son impression.

Il est aisé de comprendre, que tel que le mouvement se commence auprès de l'objet, tel il dure dans le milieu, et tel il se continue dans les organes du corps extérieurs et intérieurs, la proportion toujours gardée.

Je veux dire que, selon les diverses dispositions du milieu et de l'organe, ce mouvement pourra quelque peu changer; comme il arrive dans les réfractions; comme il arrive lorsque l'air, par où doit se communiquer le mouvement du corps résonnant, est agité par le vent: mais cette diversité se fait toujours à proportion du coup qui vient de l'objet; et c'est selon cette proportion que les organes, tant extérieurs qu'intérieurs, sont frappés.

Ainsi la disposition des organes corporels est au fond de même nature que celle qui se trouve dans les objets mêmes, au moment que nous en sommes touchés; comme l'impression se fait dans la cire, telle et de même nature qu'elle a été faite dans le cachet (1).

En effet, cette impression, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement dans la cire, par lequel elle est forcée de s'accommoder au cachet qui se met sur elle? Et de même, l'impression dans nos

(1) Cf. ce passage avec celui auquel s'applique la note de la page 3. Ch. 1, art. 1.

organes, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement qui se fait en eux, ensuite du mouvement qui se commence à l'objet?

Je vois que ma main, pressée par un corps pesant et rude, cède et baisse en conformité du mouvement de ce corps qui pèse sur elle; et le même mouvement se continue sur toutes les parties qui sont disposées à le recevoir. Il n'y a personne qui n'entende que si l'agitation, qui cause le bruit, est un certain trémoussement du corps résonnant, par exemple, d'une corde de luth, une pareille trépidation se doit continuer dans l'air; et quand ensuite le tympan viendra à être ébranlé, et le nerf auditif avec lui, et le cerveau même ensuite, cet ébranlement, après tout, ne sera pas d'une autre nature qu'a été celui de la corde; et au contraire, ce n'en sera que la continuation. Toutes ces impressions étant de même nature, ou plutôt tout cela n'étant qu'une suite du même ébranlement, qui a commencé à l'objet, il n'est pas moins ridicule de dire que l'agitation du tympan, et l'ébranlement du nerf, ou de quelque autre partie, puisse être la sensation, que de dire que l'ébranlement de l'air ou celui du corps résonnant la soit.

Il faut donc, pour bien raisonner, regarder toute cette suite d'impressions corporelles, depuis l'objet jusques au cerveau, comme chose qui tient à l'objet; et par la même raison qu'on distingue les sensations d'avec l'objet, il faut les distinguer d'avec les impressions et les mouvements qui le suivent.

Ainsi la sensation est une chose qui s'élève après tout cela, et dans un autre sujet, c'est-à-dire, non plus dans le corps, mais dans l'âme seule.

Il en faut dire autant, et de l'imagination, et des désirs qui en naissent. En un mot tant qu'on ne fera que remuer des corps, c'est-à-dire, des choses étendues en longueur, largeur et profondeur, quelque vites et quelque subtils qu'on fasse ces corps, et dût-on les réduire à l'indivisible, si leur nature le pouvait permettre, jamais on ne fera une sensation ni un désir.

Car enfin, qu'un corps soit plus vite, il arrivera plus tôt; qu'il soit plus mince, il pourra passer par une plus petite ouverture; mais que cela fasse sentir ou désirer, c'est ce qui n'a aucune suite, et ne s'entend pas.

De là vient que l'âme, qui connaît si bien et si distinctement ses sensations, ses imaginations et ses désirs, ne connaît la délicatesse et les mouvements ni du cerveau, ni des nerfs, ni des esprits, ni même si ces choses sont dans la nature. Je sais bien que

je sens la douleur de la migraine ou de la colique, et que je sens du plaisir en buvant et en mangeant; et je connais très-distinctement ce plaisir et cette douleur : mais si j'ai une membrane autour du cerveau, dont les nerfs soient picotés par une humeur âcre; si j'ai des nerfs à la langue que le suc des viandes remue, c'est ce qu'on ne sait pas. Je ne sais non plus, si j'ai des esprits qui errent dans le cerveau et se jettent dans les nerfs (1), tant pour les tenir tendus, que pour se répandre de là dans les muscles. Ce qui montre qu'il n'y a rien de plus distingué que le sentiment, et toutes ces dispositions des organes corporels; puisque l'un est si clairement aperçu, et que l'autre ne l'est point du tout.

Ainsi il se trouvera que nous connaissons beaucoup plus de choses de notre âme, que de notre corps; puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvements que nous ignorons, et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive.

Concluons donc, que le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment; que l'agitation du sang ne peut pas être un désir; que le froid qui est dans le sang, quand les esprits, dont il est plein, se retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine; en un mot, qu'on se trompe, en confondant les dispositions et altérations corporelles, avec les sensations, les imaginations et les passions.

Ces choses sont unies; mais elles ne sont point les mêmes, puisque leurs natures sont si différentes. Et comme se mouvoir n'est pas sentir, sentir n'est pas se mouvoir.

Ainsi, quand on dit qu'une partie du corps est sensible, ce n'est pas que le sentiment puisse être dans le corps; mais c'est que cette partie étant toute nerveuse, elle ne peut être blessée sans un grand ébranlement des nerfs, auquel la nature a joint un vif sentiment de douleur.

Et si elle nous fait rapporter ce sentiment à la partie offensée; si, par exemple, quand nous avons la main blessée, nous y ressentons de la douleur, c'est un avertissement que la blessure, qui cause de la douleur, est dans la main; mais ce n'est pas une preuve que le sentiment, qui ne peut convenir qu'à l'âme, se puisse attribuer au corps.

En effet, quand un homme, qui a la jambe emportée, croit y

(1) L'aveu est précieux à recueillir, après tant de développements et d'explications qui reposent exclusivement sur l'hypothèse de l'existence de ces esprits.

ressentir autant de douleur qu'auparavant, ce n'est pas que la douleur soit reçue dans une jambe qui n'est plus ; mais c'est que l'âme, qui la ressent seule, la rapporte au même endroit qu'elle avait accoutumé de la rapporter.

Ainsi, de quelque manière qu'on tourne et qu'on remue le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelle séparée, cela ne le fera jamais sentir ; encore moins imaginer ; encore moins raisonner, et entendre la nature de chaque chose, et la sienne propre ; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusques à lui sacrifier sa propre vie.

Il y a donc, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt elle est l'âme même, qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'une et l'autre.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE DIEU CRÉATEUR DE L'ÂME ET DU CORPS, ET AUTEUR DE LEUR VIE (1).

I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein, et d'une sagesse profonde.

Dieu, qui a créé l'âme et le corps, et qui les a unis l'une à l'autre d'une façon si intime, se fait connaître lui-même dans ce bel ouvrage.

Quiconque connaîtra l'homme, verra que c'est un ouvrage de grand dessein, qui ne pouvait être ni conçu ni exécuté que par une sagesse profonde.

Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une

(1) Sur les différentes preuves de l'existence de Dieu, sur la nature de celles auxquelles Bossuet s'est particulièrement attaché, le parti qu'il en a tiré, et la forme qu'il leur a donnée v. l'Introduction.

fin expresse; par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait.

C'est ce qui se remarque dans la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir. C'est pourquoi nous ne voyons rien, dans l'univers, que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait : tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin.

Aussi voyons-nous que les philosophes, qui ont le mieux observé la nature, nous ont donné pour maxime qu'elle ne fait rien en vain, et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles : il y a tant d'art dans la nature, que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter. Et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées, qui font tout aller par ordre, et sont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu, et d'un artifice profond.

Ainsi, sous le nom de nature, nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons.

Mais de tous les ouvrages de la nature, celui où le dessein est le plus suivi, c'est sans doute l'homme.

Et déjà il est d'un beau dessein d'avoir voulu faire de toute sorte d'êtres : des êtres qui n'eussent que l'étendue avec tout ce qui lui appartient, figure, mouvement, repos, tout ce qui dépend de la proportion ou disproportion de ces choses : des êtres qui n'eussent que l'intelligence, et tout ce qui convient à une si noble opération, sagesse, raison, prévoyance, volonté, liberté, vertu : enfin des êtres où tout fût uni, et où une âme intelligente se trouvât jointe à un corps.

L'homme étant formé par un tel dessein, nous pouvons définir l'âme raisonnable, substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie.

L'homme tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il a de meilleur, sans oublier ce qu'il a de moindre, et fait voir l'union de l'un et de l'autre.

A ce premier trait qui figure (1) l'homme, tout le reste est accommodé avec un ordre admirable.

(1) C'est-à-dire qui le représente avec les caractères qui lui sont propres.

Nous avons vu que pour l'union, il fallait qu'il se trouvât dans l'âme, outre les opérations intellectuelles supérieures au corps, des opérations sensibles naturellement engagées dans le corps, et assujetties à ses organes. Aussi voyons-nous dans l'âme ces opérations sensibles.

Mais les opérations intellectuelles n'étaient pas moins nécessaires à l'âme, puisqu'elle devait, comme la plus noble partie du composé, gouverner le corps et y présider. En effet, Dieu lui a donné ces opérations intellectuelles, et leur a attribué le commandement.

Il fallait qu'il y eût un certain concours entre toutes les opérations de l'âme, et que la partie raisonnable pût tirer quelque utilité de la partie sensible. La chose a été ainsi réglée. Nous avons vu que l'âme, avertie et excitée par les sensations, apprend et remarque ce qui se passe autour d'elle, pour ensuite pourvoir aux besoins du corps, et faire ses réflexions sur les merveilles de la nature.

Peut-être que la chose s'entendra mieux en la reprenant d'un peu plus haut.

La nature intelligente aspire à être heureuse. Elle a l'idée du bonheur, elle le cherche; elle a l'idée du malheur, elle l'évite; c'est à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, et il semble que c'est là son fond. Mais sur quoi doit être fondée la vie heureuse, si ce n'est sur la connaissance de la vérité? Mais on n'est pas heureux simplement pour la connaître, il faut l'aimer, il faut la vouloir. Il y a de la contradiction de dire qu'on soit heureux sans aimer son bonheur et ce qui le fait. Il faut donc, pour être heureux, et connaître le bien, et l'aimer: et le bien de la nature intelligente, c'est la vérité; c'est là ce qui la nourrit et la vivifie. Et si je concevais une nature purement intelligente, il me semble que je n'y mettrais qu'entendre et aimer la vérité, et que cela seul la rendrait heureuse. Mais comme l'homme n'est pas une nature purement intelligente, et qu'il est, ainsi qu'il a été dit, une nature intelligente unie à un corps, il lui faut autre chose, il lui faut les sens. Et cela se déduit du même principe; car puisqu'elle est unie au corps, le bon état de ce corps doit faire une partie de son bonheur; et pour achever l'union, il faut que la partie intelligente pourvoie au corps qui lui est uni, la principale à l'inférieure. Ainsi, une des vérités que doit connaître l'âme unie à un corps, est ce qui regarde les besoins du corps, et les moyens d'y pourvoir. C'est à quoi servent les sensations, comme nous venons de

le dire, et comme nous l'avons établi ailleurs. Et notre âme étant de telle nature, que ses idées intellectuelles sont universelles, abstraites, séparées de toute matière particulière, elle avait besoin d'être avertie par quelque autre chose, de ce qui regarde ce corps particulier à qui elle est unie, et les autres corps qui peuvent ou le secourir ou lui nuire; et nous avons vu que les sensations lui sont données pour cela: par la vue, par l'ouïe, et par les autres sens, elle discerne par les objets (1) ce qui est propre ou contraire au corps. Le plaisir et la douleur la rendent attentive à ses besoins, et ne l'invitent pas seulement, mais la forcent à y pourvoir.

Voilà quelle devait être l'âme. Et de là il est aisé de déterminer quel devait être le corps.

Il fallait premièrement qu'il fût capable de servir aux sensations, et par conséquent qu'il pût recevoir des impressions de tous côtés; puisque c'était à ces impressions que les sensations devaient être unies.

Mais si le corps n'était en état de prêter ses mouvements aux desseins de l'âme, en vain apprendrait-elle, par les sensations, ce qui est à rechercher et à fuir.

Il a donc fallu que ce corps, si propre à recevoir les impressions, le fût aussi à exercer mille mouvements divers.

Pour tout cela il fallait le composer d'une infinité de parties délicates, et de plus les unir ensemble, en sorte qu'elles pussent agir en concours pour le bien commun.

En un mot, il fallait à l'âme un corps organique; et Dieu lui en a fait un capable des mouvements les plus forts, aussi bien que des plus délicats et des plus industrieux.

Ainsi tout l'homme est construit avec un dessein suivi, et avec un art admirable. Mais si la sagesse de son auteur éclate dans le tout, elle ne paraît pas moins dans chaque partie.

II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable.

Nous venons de voir que notre corps devait être composé de beaucoup d'organes capables de recevoir les impressions des objets, et d'exercer des mouvements proportionnés à ces impressions.

Ce dessein est parfaitement exécuté. Tout est ménagé, dans le

(1) *Par les objets nous paraît devoir être entendu comme s'il y avait parmi les objets, per objecta.*

corps humain, avec un artifice merveilleux. Le corps reçoit de tous côtés les impressions des objets, sans être blessé. On lui a donné des organes, pour éviter ce qui l'offense ou le déçoit ; et les corps environnants, qui font sur lui ce mauvais effet, font encore celui de lui causer de l'éloignement. La délicatesse des parties, quoiqu'elle aille à une finesse inconcevable, s'accorde avec la force et avec la solidité. Le jeu des ressorts n'est pas moins aisé que ferme ; à peine sentons-nous battre notre cœur, nous qui sentons les moindres mouvements du dehors, si peu qu'ils viennent à nous ; les artères vont, le sang circule, les esprits coulent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture sans troubler notre sommeil, sans distraire nos pensées, sans exciter tant soit peu notre sentiment ; tant Dieu a mis de règle et de proportion, de délicatesse et de douceur, dans de si grands mouvements.

Ainsi nous pouvons dire avec assurance, que de toutes les proportions qui se trouvent dans les corps, celles du corps organique sont les plus parfaites, et les plus palpables.

Tant de parties si bien arrangées, et si propres aux usages pour lesquels elles sont faites ; la disposition des valvules ; le battement du cœur et des artères ; la délicatesse des parties du cerveau, et la variété de ses mouvements, d'où dépendent tous les autres ; la distribution du sang et des esprits ; les effets différents de la respiration, qui ont un si grand usage dans le corps : tout cela est d'une économie, et s'il est permis d'user de ce mot, d'une mécanique si admirable, qu'on ne la peut voir sans ravissement, n'assez admirer la sagesse qui en a établi les règles.

Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau, et la langue sert de piston. Au poumon est attachée la trachée-artère, comme une espèce de flûte douce d'une fabrique particulière, qui, s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet, qui, battant sur les dents et sur le palais, en tire des sons exquis. L'œil a ses humeurs et son cristallin, les réfractions s'y ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés : il a aussi sa prunelle, qui se dilate et se resserre ; tout son globe s'allonge ou s'aplatit selon l'axe de la vision, pour s'ajuster aux distances, comme les lunettes à longue vue. L'oreille a son tambour, où une peau aussi délicate que bien tendue, résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite ; elle a, dans un os fort dur, des cavités pratiquées, pour faire re-

tentir la voix, de la même sorte qu'elle retentit parmi les rochers et dans les échos. Les vaisseaux ont leurs soupapes ou valvules, tournées en tous sens; les os et les muscles ont leurs poulies et leurs leviers; les proportions qui font et les équilibres, et la multiplication des forces mouvantes, y sont observées dans une justesse où rien ne manque. Toutes les machines sont simples; le jeu en est si aisé, et la structure si délicate, que toute autre machine est grossière en comparaison.

A rechercher de près les parties, on y voit de toute sorte de tissus; rien n'est mieux filé, rien n'est mieux passé, rien n'est serré plus exactement.

Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne et arrondit ses sujets.

Tout ce que peut faire la séparation et le mélange des liqueurs, leur précipitation, leur digestion, leur fermentation, et le reste, est pratiqué si habilement dans le corps humain, qu'auprès de ces opérations, la chimie la plus fine n'est qu'une ignorance très-grossière.

On voit à quel dessein chaque chose a été faite: pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal; que l'estomac, et les eaux qu'il jette par ses glandes, ne sont pas faites pour préparer par la digestion la formation du sang; que les artères et les veines ne sont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le porter partout, pour le faire circuler continuellement; que le cœur n'est pas fait pour donner le branle à cette circulation: qui voudra dire que la langue et les lèvres, avec leur prodigieuse mobilité, ne sont pas faites pour former la voix en mille sortes d'articulations, ou que la bouche n'a pas été mise à la place la plus convenable pour transmettre la nourriture à l'estomac; que les dents n'y sont pas placées pour rompre cette nourriture, et la rendre capable d'entrer; que les eaux qui coulent dessus ne sont pas propres à la ramollir, et ne viennent pas pour cela à point nommé; ou que ce n'est pas pour ménager les organes et la place, que la bouche est pratiquée de manière que tout y sert également à la nourriture et à la parole: qui voudra dire ces choses, fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'est pas fait pour loger, et que ses appartements, ou engagés, ou dégagés, ne sont pas construits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les ministères

nécessaires (1); en un mot, il sera un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle (2).

Si ce n'est peut-être qu'il faille dire que le corps humain n'a point d'architecte, parce qu'on n'en voit pas l'architecte avec les yeux; et qu'il ne suffit pas de trouver tant de raison et tant de dessein dans la disposition, pour entendre qu'il n'est pas fait sans raison et sans dessein.

Plusieurs choses font remarquer combien est grand et profond l'artifice dont il est construit.

Les savants et les ignorants, s'ils ne sont tout à fait stupides, sont également saisis d'admiration, en le voyant. Tout homme qui le considère par lui-même, trouve faible tout ce qu'il a ouï dire; et un seul regard lui en dit plus que tous les discours et tous les livres.

Depuis tant de temps qu'on regarde, et qu'on étudie curieusement le corps humain, quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond. Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les premières qu'on avait tant admirées: et quoiqu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien en comparaison de ce qui reste à chercher.

Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres; si unis pour agir en concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser; avec des filets si artistement tissus et si bien tors, comme il faut, pour faire leur jeu; au reste, si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut; assurément on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle; et malgré qu'on en ait, un si grand ouvrage parle de son artisan. Et cependant tout cela est mort (3), faute de voir par où

(1) *Engagés* est le contraire de *dégagés*; ce sont des appartements qui ouvrent les uns sur les autres. — *Les ministères*, les services, du latin *ministeria*.

(2) On a déjà indiqué (p. 62, note 1) ce passage, et quelques-uns des rapprochements qu'il comporte.

(3) *Tout cela* désigne non les organes dont il vient d'être question, mais les sentiments que l'on éprouve à les contempler. Bossuet, en disant que tout cela est mort, veut dire que si cette contemplation ne reste complètement stérile (puisque « malgré qu'on en ait, un si grand ouvrage parle de son artisan »), du moins elle ne produit pas tout ce qu'elle produirait, si l'on savait par où les esprits s'insinuent, etc.

les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, et comment il les envoie avec leur adresse fixe. Toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe et le maniement n'est pas connu.

Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que pour plus de commodité les choses fussent autrement qu'ils ne les voyaient, ils ont trouvé qu'ils ne faisaient un si vain désir, que faute d'avoir tout vu; et personne n'a encore trouvé qu'un seul os dût être figuré autrement qu'il n'est, ni être articulé autre part, ni être emboîté plus commodément, ni être percé en d'autres endroits; ni donner aux muscles, dont il est l'appui, une place plus propre à s'y enclaver; ni enfin qu'il y eût aucune partie, dans tout le corps, à qui on pût seulement désirer ou une autre constitution, ou une autre place.

Il ne reste donc à désirer, dans une si belle machine, sinon qu'elle aille toujours, sans être jamais troublée et sans finir. Mais qui l'a bien entendue, en voit assez pour juger que son auteur ne pouvait pas manquer de moyens pour la réparer toujours, et enfin la rendre immortelle; et que, maître de lui donner l'immortalité, il a voulu que nous conussions qu'il la peut donner par grâce, l'ôter par châtement, et la rendre par récompense. La religion, qui vient là-dessus, nous apprend qu'en effet c'est ainsi qu'il en a usé, et nous apprend, tout ensemble, à le louer et à le craindre.

En attendant l'immortalité qu'il nous promet, jouissons du beau spectacle des principes qui nous conservent si longtemps; et connaissons que tant de parties, où nous ne voyons qu'une impétuosité aveugle, ne pourraient pas concourir à cette fin, si elles n'étaient, tout ensemble, et dirigées et formées par une cause intelligente.

Le secours mutuel que se prêtent ces parties les unes aux autres; quand la main, par exemple, se présente pour sauver la tête, qu'un côté sert de contre-poids à l'autre que sa pente et sa pesanteur entraîne, et que le corps se situe naturellement de la manière la plus propre à se soutenir: ces actions et les autres de cette nature, qui sont si propres et si convenables à la conservation du corps, dès là qu'elles se font sans que notre raison y ait part, nous montrent qu'elles sont conduites, et les parties disposées par une raison supérieure.

La même chose paraît par cette augmentation de forces qui nous arrive dans les grandes passions. Nous avons vu ce que fait et la

colère et la crainte; comme elles nous changent; comme l'une nous encourage et nous arme, et comme l'autre fait de notre corps, pour ainsi dire, un instrument propre à fuir. C'est sans doute un grand secret de la nature (c'est-à-dire de Dieu), d'avoir premièrement proportionné les forces du corps à ses besoins ordinaires: mais d'avoir trouvé le moyen de doubler les forces dans les besoins extraordinairement pressants, et de dissiper tellement le cerveau, le cœur et le sang (1), que les esprits, d'où dépend toute l'action du corps, devinssent dans les grands périls plus abondants et plus vifs; et en même temps fussent portés, sans que nous le sussions, aux parties où ils peuvent rendre la défense plus vigoureuse, ou la fuite plus légère; c'est l'effet d'une sagesse infinie.

Et cette augmentation de forces proportionnées à nos besoins, nous fait voir que les passions, dans leur fond et dans la première institution de la nature, étaient faites pour nous aider; et que si maintenant elles nous nuisent aussi souvent qu'elles font, il faut qu'il soit arrivé depuis quelque désordre.

En effet, l'opération des passions dans le corps des animaux, loin de les embarrasser, les aide à ce que leur état demande; (j'excepte certains cas qui ont des causes particulières) et le contraire n'arriverait pas à l'homme, s'il n'avait mérité, par quelque faute, qu'il se fit en lui quelque espèce de renversement.

Que si avec tant de moyens que Dieu nous a préparés pour la conservation de notre corps, il faut que chaque homme meure, l'univers n'y perd rien; puisque, dans les mêmes principes qui conservent l'homme durant tant d'années, il se trouve encore de quoi en produire d'autres jusqu'à l'infini. Ce qui le nourrit, le rend fécond, et rend l'espèce immortelle. Un seul homme, un seul animal, une seule plante, suffit pour peupler toute la terre: le dessein de Dieu est si suivi, qu'une infinité de générations ne sont que l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes règles, et en conformité du premier branle que la nature a reçu au commencement.

(1) *Dissiper* qui signifie proprement *répandre çà et là; dissipare, spargere qua e là* (Forcellini), ne s'applique ici, avec une propriété parfaite, qu'aux mouvements supposés du sang et des esprits, et ne peut se dire, même dans l'hypothèse adoptée par Bossuet, de ceux du cerveau et du cœur. V. pour la manière dont les choses sont censées se passer, le ch. III, art. 11, *Des passions et de quelle disposition du corps elles sont unies.*

Quel architecte est celui, qui faisant un bâtiment caduc (1), y met un principe pour se relever dans ses ruines ! et qui sait immortaliser, par tels moyens, son ouvrage en général, ne pourra-t-il pas immortaliser quelque ouvrage qu'il lui plaira en particulier ?

Si nous considérons une plante qui porte en elle-même la graine, d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre et d'arrangement, puisqu'on voit les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits s'expliquer (2) et se développer de là avec une telle régularité ; et nous verrons, en même temps, qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, et l'en faire sortir par des mouvements si réglés.

Mais la formation de nos corps est beaucoup plus admirable, puisqu'il y a sans comparaison plus de justesse, plus de variété, et plus de rapports entre toutes les parties.

Il n'y a rien certainement de plus merveilleux, que de considérer tout un grand ouvrage dans ses premiers principes, où il est comme ramassé, et où il se trouve tout entier en petit.

On admire avec raison la beauté et l'artifice d'un moule, où, la matière étant jetée, il s'en forme un visage fait au naturel, ou quelque autre figure régulière. Mais tout cela est grossier en comparaison des principes d'où viennent nos corps, par lesquels une si belle structure se forme de si petits commencements, se conserve d'une manière si aisée, se répare dans sa chute, et se perpétue par un ordre si immuable.

Les plantes et les animaux, en se perpétuant sans dessein les uns les autres avec une exacte ressemblance, font voir qu'ils ont été une fois formés avec dessein sur un modèle immuable, sur une idée éternelle.

Ainsi nos corps, dans leur formation et dans leur conservation, portent la marque d'une invention, d'un dessein, d'une industrie inexplicable. Tout y a sa raison, tout y a sa fin, tout y a sa proportion et sa mesure, et par conséquent tout est fait par art.

III. Dessein merveilleux dans les sensations, et dans les choses qui en dépendent.

Mais que servirait à l'âme d'avoir un corps si sagement con-

(1) *Caducus*, exposé à tomber.

(2) Synonyme de *développer*, du latin *explicare*, ne s'emploie ordinairement qu'au figuré.

struit, si elle, qui le doit conduire, n'était avertie de ses besoins? Aussi l'est-elle admirablement par les sensations, qui lui servent à discerner les objets qui peuvent détruire ou entretenir en bon état le corps qui lui est uni.

Bien plus, il a fallu qu'elle fût obligée à en prendre soin par quelque chose de fort; c'est ce que font le plaisir et la douleur, qui lui venant à l'occasion des besoins du corps, ou de ses bonnes dispositions, l'engagent à pourvoir à ce qui le touche.

Au reste, nous avons assez observé la juste proportion qui se trouve entre l'ébranlement passager des nerfs, et les sensations; entre les impressions permanentes du cerveau, et les imaginations qui devaient durer et se renouveler de temps en temps; enfin entre ces secrètes dispositions du corps, qui l'ébranlent pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets, et les désirs ou les aversions, par lesquels l'âme s'y unit, ou s'en éloigne par la pensée (1).

Par là s'entend admirablement bien l'ordre que tiennent la sensation, l'imagination, et la passion, tant entre elles qu'à l'égard des mouvements corporels, d'où elles dépendent. Et ce qui achève de faire voir la beauté d'une proportion si juste, est que la même suite qui se trouve entre trois dispositions du corps, se trouve aussi entre trois dispositions de l'âme. Je veux dire que comme la disposition qu'a le corps, dans les passions, à s'avancer ou se reculer, dépend des impressions du cerveau, et les impressions du cerveau de l'ébranlement des nerfs; ainsi le désir et les aversions dépendent naturellement des imaginations, comme celles-ci dépendent des sensations.

IV. La raison nécessaire pour juger des sensations, et régler les mouvements extérieurs, devait nous être donnée, et ne l'a pas été sans un grand dessein.

Mais quoique l'âme soit avertie des besoins du corps, et de la diversité des objets, par les sensations et les passions, elle ne profiterait pas de ces avertissements sans ce principe secret de raisonnement, par lequel elle comprend les rapports des choses, et juge de ce qu'elles lui font expérimenter.

Ce même principe de raisonnement la fait sortir de son corps, pour étendre ses regards sur le reste de la nature, et comprendre l'enchaînement des parties qui composent un si grand tout.

(1) V. encore ch. III, art. 3-12.

A ces connaissances devait être jointe une volonté maîtresse d'elle-même, et capable d'user, selon la raison, des organes, des sentiments, et des connaissances mêmes.

Et c'était de cette volonté qu'il fallait faire dépendre les membres du corps, afin que la partie principale eût l'empire qui lui convenait sur la moindre.

Aussi voyons-nous qu'il est ainsi. Nos muscles agissent, nos membres remuent, et notre corps est transporté à l'instant que nous le voulons. Cet empire est une image du pouvoir absolu de Dieu, qui remue tout l'univers par sa volonté, et y fait tout ce qu'il lui plaît.

Et il a tellement voulu que tous ces mouvements de notre corps servissent à la volonté, que même les involontaires, par où se fait la distribution des esprits et des aliments, tendent naturellement à rendre le corps plus obéissant; puisque jamais il n'obéit mieux que lorsqu'il est sain, c'est-à-dire, quand ses mouvements naturels et intérieurs, vont selon leur règle.

Ainsi les mouvements intérieurs, qui sont naturels et nécessaires, servent à faciliter les mouvements extérieurs qui sont volontaires.

Mais en même temps que Dieu a soumis à la volonté les mouvements extérieurs, il nous a laissé deux marques sensibles que cet empire dépendait d'une autre puissance. La première est que le pouvoir de la volonté a des bornes, et que l'effet en est empêché par la mauvaise disposition des membres, qui devraient être soumis. La seconde, que nous remuons notre corps sans savoir comment, sans connaître aucun des ressorts qui servent à le remuer, et souvent même sans discerner les mouvements que nous faisons, comme il se voit principalement dans la parole.

Il paraît donc que ce corps est un instrument fabriqué, et soumis à notre volonté, par une puissance qui est hors de nous; et toutes les fois que nous nous en servons, soit pour parler, ou pour respirer, ou pour nous mouvoir en quelque façon que ce soit, nous devrions toujours sentir Dieu présent.

V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues.

Mais rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur, que

la connaissance qu'elle a d'elle-même, et de ses sublimes opérations, que nous avons appelées intellectuelles.

Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles.

Les règles des proportions (1), par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

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

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

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

(1) *Les règles des proportions..... Nous connaissons que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus faible, etc.* Ces expressions ne nous paraissent pas suffisamment claires. Cela tient sans doute à ce que Bossuet a compris, sous une formule commune, deux ordres différents de vérités. Nous admettons qu'en Mathématique, tout peut s'expliquer par les principes éternels et immuables des relations qu'expriment les mots *proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus faible*. Mais n'est-il pas beaucoup d'autres convenances dont il faut tenir compte, en passant aux lois du monde physique, et surtout à celles du monde moral ? Les vérités éternelles y tiennent encore une large place ; mais elles n'y régissent plus exclusivement, celles surtout qui ont pour objet les proportions dont on vient de parler.

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

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

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

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

Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

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

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

Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les

temps, et de toute éternité; et c'est dans cet éternel, que ces vérités éternelles subsistent.

C'est là aussi que je les vois (1). Tous les autres hommes les voient, comme moi, ces vérités éternelles; et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous (2); car nous avons commencé, et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été.

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

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

Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume (3); mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit, qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit.

En ces règles invariables, un sujet, qui se sent partie d'un Etat, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde serait renversée. Et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions, plutôt que la raison, et le bien des peuples qui lui sont commis.

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

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

(1) V. l'Introduction.

(2) *Devant nous*, c'est-à-dire *avant nous*.

(3) « Un philosophe, dit La Bruyère, se laisse habiller par son tailleur. » (*Caractères*, ch. XIII, *De la mode*.) — On peut aussi comparer ce passage aux premières pages de la 3^e partie du *Discours de la méthode*.

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

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

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

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

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

VI. L'âme connaît, par l'imperfection de son intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.

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

Car dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour

s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement, et à se tenir dans le doute ; elle voit, à la vérité, qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être.

En effet, le parfait est plus tôt que l'imparfait, et l'imparfait le suppose ; comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution : et comme le mal suppose le bien, dont il est la privation, ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est, pour ainsi dire, déchu : et si une sagesse imparfaite, telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être ; à plus forte raison, devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle (1).

Car si nous étions tout seuls intelligents dans le monde, nous seuls, nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout à fait brut et stupide ; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son

(1) « On dit : Le parfait n'est pas ; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait, qu'on voit de ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit?... Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses : en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut.... Voilà donc un être parfait ; voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. » (Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 1^{re} semaine ; 2^e Élévation.) — Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, 4^e partie : « De tenir du néant l'idée d'un être plus parfait que le mien, c'était chose manifestement impossible ; et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procéder quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même : de façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais.... c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. » — V. aussi la 3^e Méditation et les Réponses de l'Auteur aux objections qui lui ont été adressées, notamment à celles de Gassendi sur la 3^e Méditation.

intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose ; ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre.

Nous connaissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie, qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même.

Cette sagesse est elle-même sa règle ; de sorte qu'elle ne peut jamais faillir, et c'est à elle à régler toutes choses.

Par la même raison, nous connaissons qu'il y a une souveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal ; au lieu que notre volonté imparfaite, si elle peut faire le bien, peut aussi s'en détourner.

De là nous devons conclure, que la perfection de Dieu est infinie, car il a tout en lui-même ; sa puissance l'est aussi, de sorte qu'il n'a qu'à vouloir pour faire tout ce qu'il lui plaît.

C'est pourquoi il n'a eu besoin d'aucune matière précédente pour créer le monde. Comme il en trouve le plan et le dessein dans sa sagesse, et la source dans sa bonté, il ne lui faut aussi pour l'exécution que sa seule volonté toute-puissante.

Mais quoiqu'il fasse de si grandes choses, il n'en a aucun besoin, et il est heureux en se possédant lui-même.

L'idée même du bonheur nous mène à Dieu ; car si nous avons l'idée du bonheur, puisque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs ; il faut, dis-je, qu'il y ait ailleurs une nature vraiment bienheureuse ; que si elle est bienheureuse, elle n'a rien à désirer, elle est parfaite ; et cette nature bienheureuse, parfaite, pleine de tout bien, qu'est-ce autre chose que Dieu ?

Il n'y a rien de plus existant ni de plus vivant que lui, parce qu'il est et qu'il vit éternellement. Il ne peut pas qu'il ne soit, lui qui possède la plénitude de l'être, ou plutôt qui est l'Être même, selon ce qu'il dit, parlant à Moïse (1) : JE SUIS CELUI QUI SUIS ; CELUI QUI EST *m'envoie à vous* (2).

(1) *Exod. III, 14.*

(2) On voit par une note sur le manuscrit de Bossuet, que son dessein

VII. L'âme qui connaît Dieu, et se sent capable de l'aimer, sent dès là qu'elle est faite pour lui, et qu'elle tient tout de lui.

En la présence d'un Etre si grand et si parfait, l'âme se trouve elle-même un pur néant, et ne voit rien en elle qui mérite d'être estimé, si ce n'est qu'elle est capable de connaître et d'aimer Dieu.

Elle sent, par là, qu'elle est née pour lui. Car si l'intelligence est pour le vrai, et que l'amour soit pour le bien, le premier vrai a droit d'occuper toute notre intelligence, et le souverain bien a droit de posséder tout notre amour.

Mais nul ne connaît Dieu, que celui que Dieu éclaire; et nul n'aime Dieu, que celui à qui il inspire son amour. Car c'est à lui de donner à sa créature tout le bien qu'elle possède, et par conséquent le plus excellent de tous les biens, qui est de le connaître et de l'aimer.

Ainsi, le même qui a donné l'être à la créature raisonnable, lui a donné le bien-être. Il lui donne la vie, il lui donne la bonne vie, il lui donne d'être juste, il lui donne d'être saint, il lui donne enfin d'être bienheureux.

VIII. L'âme connaît sa nature, en connaissant qu'elle est faite à l'image de Dieu.

Je commence ici à me connaître mieux que je n'avais jamais fait, en me considérant par rapport à celui dont je tiens l'être.

Moïse, qui m'a dit que j'étais fait à l'image et ressemblance de Dieu, en ce seul mot, m'a mieux appris quelle est ma nature, que ne peuvent faire tous les livres et tous les discours des philosophes.

J'entends, et Dieu entend. Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis. Voilà déjà un trait de cette divine ressemblance. Mais il faut ici considérer ce que c'est qu'entendre à Dieu, et ce que c'est qu'entendre à moi.

Dieu est la vérité même, et l'intelligence même, vérité infinie, intelligence infinie. Ainsi, dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la vérité et l'intelligence, l'une et l'autre trouvent en Dieu leur

était de donner à cet article un peu d'étendue. Voici ce qu'on y lit : « Quelque part ici marquer la démonstration de ce qui est, de ce qui est immuable, de ce qui est éternel, de ce qui est parfait, antérieur à ce qui n'est pas, à ce qui n'est pas toujours le même, à ce qui n'est pas parfait : Saint Augustin; Boëce; saint Thomas. » (*Note de l'Édit. de Paris.*)

perfection; puisque l'intelligence qui est infinie, comprend la vérité tout entière, et que la vérité infinie trouve une intelligence égale à elle.

Par là donc la vérité et l'intelligence ne font qu'un; et il se trouve une intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui, étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet (1).

Il n'en est pas ainsi des autres choses qui entendent. Car quand j'entends cette vérité, Dieu est, cette vérité n'est pas mon intelligence. Ainsi l'intelligence et l'objet, en moi, peuvent être deux; en Dieu, ce n'est jamais qu'un. Car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est, et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause.

Mais c'est une cause intelligente qui fait tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même, ou plutôt qui est elle-même l'idée et la raison primitive de tout ce qui est.

Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être ni leur vérité, que par rapport à cette idée éternelle et primitive.

Car les ouvrages de l'art n'ont leur être et leur vérité parfaite, que par le rapport qu'ils ont avec l'idée de l'artisan.

L'architecte a dessiné dans son esprit un palais ou un temple, avant que d'en avoir mis le plan sur le papier; et cette idée intérieure de l'architecte, est le vrai plan et le vrai modèle de ce palais ou de ce temple.

Ce palais ou ce temple seront le vrai palais ou le vrai temple que l'architecte a voulu faire, quand ils répondront parfaitement à cette idée intérieure qu'il en a formée.

S'ils n'y répondent pas, l'architecte dira : Ce n'est pas là l'ouvrage que j'ai médité. Si la chose est parfaitement exécutée selon son projet, il dira : Voilà mon dessein au vrai, voilà le vrai temple que je voulais construire. ●

Ainsi tout est vrai dans les créatures de Dieu, parce que tout répond à l'idée de cet Architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, et comme il veut.

C'est pourquoi Moïse l'introduit dans le monde qu'il venait de faire, et il dit qu'après avoir vu son ouvrage, il le trouva bon,

(1) Ceci peut être comparé, sous certaines réserves, que ce n'est pas ici le lieu de développer, à la définition donnée par Aristote, *Métaphysique* XII, 9 : « La pensée (il s'agit de la pensée suprême, c'est-à-dire de Dieu) est la pensée de la pensée » Ἐστὶν ἡ νόησις νόησεως νόησις

c'est-à-dire, qu'il le trouva conforme à son dessein; et il le vit bon, vrai et parfait, où il avait vu qu'il le fallait faire tel, c'est-à-dire, dans son idée éternelle.

Mais ce Dieu, qui avait fait un ouvrage si bien entendu, et si capable de satisfaire tout ce qui entend, a voulu qu'il y eût parmi ses ouvrages quelque chose qui entendit et son ouvrage et lui-même.

Il a donc fait des natures intelligentes, et je me trouve être de ce nombre. Car j'entends et que je suis, et que Dieu est, et que beaucoup d'autres choses sont, et que moi et les autres choses ne serions pas, si Dieu n'avait pas voulu que nous fussions.

Dès là j'entends les choses comme elles sont, ma pensée leur devient conforme, car je les pense telles qu'elles sont; et elles se trouvent conformes à ma pensée, car elles sont comme je les pense.

Voilà donc quelle est ma nature, pouvoir être conforme à tout, c'est-à-dire, pouvoir recevoir l'impression de la vérité; en un mot, pouvoir l'entendre.

J'ai trouvé cela en Dieu; car il entend tout, il sait tout. Les choses sont comme il les voit; mais ce n'est pas comme moi, qui, pour bien penser, dois rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de moi. Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui: au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui, conformes à sa pensée éternelle. Enfin, il est la règle, il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité, il est la vérité même; il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même.

En cela donc je me reconnais fait à son image; non son image parfaite, car je serais comme lui la vérité même; mais fait à son image, capable de recevoir l'impression de la vérité.

IX. L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine, qui la rend conforme à Dieu.

Et quand je reçois actuellement cette impression, quand j'entends actuellement la vérité que j'étais capable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé de Dieu, et rendu conforme à lui?

D'où me pourrait venir l'impression de la vérité? Me vient-elle des choses mêmes? Est-ce le soleil qui s'imprime en moi, pour me faire connaître ce qu'il est, lui que je vois si petit, malgré sa grandeur immense? Que fait-il en moi, ce soleil si grand et si

vaste, par le prodigieux épanchement de ses rayons ? que fait-il, que d'exciter dans mes nerfs quelque léger tremblement, d'imprimer quelque petite marque dans mon cerveau ? N'ai-je pas vu que la sensation, qui s'élève ensuite, ne me représente rien de ce qui se fait, ni dans le soleil, ni dans mes organes ; et que si j'entends que le soleil est si grand, que ses rayons sont si vifs, et traversent en moins d'un clin d'œil un espace immense, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, c'est-à-dire, dans ma raison, par laquelle je juge et des sens, et de leurs organes, et de leurs objets ?

Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité ? D'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvements ? d'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées ? Sont-ce les triangles, et les carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports ? ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet ? Où les ai-je vus ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité ? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles ou des cercles, subsistant dans cette parfaite régularité, d'où elle serait imprimée dans mon esprit ? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable ? Ou bien, n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine ?

Mais qu'est-ce que cette idée ? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble ?

Et que serait-ce que cette impression ? Quoi, quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire ? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle, et la cire intelligente.

Il faut donc entendre que l'âme, faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire, vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître. Car il est maître de se montrer autant qu'il veut ; et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux.

C'est une chose étonnante que l'homme entende tant de vérités, sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il est enchanté par ses sens et par ses passions trompeuses ; et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient.

Enfin donc, il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers ; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle ; que cherchant la vérité nous le cherchons, que la trouvant nous le trouvons, et lui devenons conformes.

X. L'image de Dieu s'achève en l'âme par une volonté droite.

Nous avons vu que l'âme, qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité, se tourne vers lui pour la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers Dieu ? Est-ce que l'âme se remue comme un corps, et quitte une place pour en prendre une autre ? Mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre. Ce n'est pas être transporté d'un lieu à un autre, que de commencer à entendre ce qu'on n'entendait pas. On ne s'approche pas, comme on fait d'un corps, de Dieu qui est toujours et partout invisiblement présent. L'âme l'a toujours en elle-même, car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux ; l'âme a aussi sa manière de se tourner vers Dieu, qui est sa lumière, parce qu'il est la vérité ; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire, à la vérité, c'est en un mot vouloir l'entendre.

L'âme est droite par cette volonté, parce qu'elle s'attache à la règle de toutes ses pensées, qui n'est autre que la vérité.

Là s'achève aussi la conformité de l'âme avec Dieu. Car l'âme qui veut entendre la vérité, aime dès là cette vérité que Dieu aime éternellement ; et l'effet de cet amour de la vérité, est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher immuablement quand elle nous est connue, et de la faire régner sur tous nos désirs.

Mais l'amour de la vérité en suppose quelque connaissance. Dieu donc, qui nous a faits à son image, c'est-à-dire, qui nous a faits pour entendre et pour aimer la vérité à son exemple, commencé

d'abord à nous en donner l'idée générale, par laquelle il nous sollicite à en chercher la pleine possession, où nous avançons à mesure que l'amour de la vérité s'épure et s'enflamme en nous.

Au reste, la vérité et le bien ne sont que la même chose. Car le souverain bien est la vérité entendue et aimée parfaitement. Dieu donc, toujours entendu et toujours aimé de lui-même, est sans doute le souverain bien ; dès là il est parfait, et se possédant lui-même, il est heureux.

Il est donc heureux et parfait, parce qu'il entend et aime sans fin le plus digne de tous les objets, c'est-à-dire lui-même.

Il n'appartient qu'à celui qui seul est de soi, d'être lui-même sa félicité. L'homme qui n'est rien de soi, n'a rien de soi ; son bonheur et sa perfection, est de s'attacher à connaître et à aimer son auteur.

Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer, et se trahit elle-même.

C'est donc là mon exercice, c'est là ma vie, c'est là ma perfection, et tout ensemble ma béatitude, de connaître et d'aimer celui qui m'a fait.

Par là je reconnais que tout néant que je suis de moi-même devant Dieu, je suis fait toutefois à son image, puisque je trouve ma perfection et mon bonheur dans le même objet que lui, c'est-à-dire, dans lui-même, et dans de semblables opérations, c'est-à-dire, en connaissant et en aimant.

XI. L'âme attentive à Dieu, se connaît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive.

C'est donc en vain que je tâche quelquefois de m'imaginer comment est faite mon âme, et de me la représenter sous quelque figure corporelle. Ce n'est point au corps qu'elle ressemble, puisqu'elle peut connaître et aimer Dieu, qui est un esprit si pur ; et c'est à Dieu même qu'elle est semblable.

Quand je cherche en moi-même ce que je connais de Dieu, ma raison me répond que c'est une pure intelligence, qui n'est ni étendue par les lieux (1), ni renfermée dans les temps. Alors s'il se présente à mon esprit quelque idée, ou quelque image de corps,

(1) *Etendue par les lieux* est encore une expression latine littéralement transportée en français, *extensa locis*. Nous dirions, *étendue dans l'espace*.

je la rejette et je m'élève au-dessus. Par où je vois de combien la meilleure partie de moi-même, qui est faite pour connaître Dieu, est élevée par sa nature au-dessus du corps.

C'est aussi par là que j'entends qu'étant unie à un corps, elle devait avoir le commandement, que Dieu en effet lui a donné; et j'ai remarqué en moi-même une force supérieure au corps, par laquelle je puis l'exposer à sa ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant.

Que si ce corps pèse si fort à mon esprit, si ses besoins m'embarrassent et me gênent; si les plaisirs et les douleurs, qui me viennent de son côté, me captivent et m'accablent; si les sens, qui dépendent tout à fait des organes corporels, prennent le dessus sur la raison même avec tant de facilité; enfin si je suis captif de ce corps que je devais gouverner, ma religion m'apprend, et ma raison me confirme, que cet état malheureux ne peut être qu'une peine envoyée à l'homme, pour la punition de quelque péché et de quelque désobéissance.

Mais je nais dans ce malheur; c'est au moment de ma naissance, dans tout le cours de mon enfance ignorante, que les sens prennent cet empire, que la raison, qui vient et trop tardive et trop faible, trouve établi. Tous les hommes naissent comme moi dans cette servitude; et ce nous est à tous un sujet de croire, ce que d'ailleurs la foi nous a enseigné, qu'il y a quelque chose de dépravé dans la source commune de notre naissance.

La nature même commence en nous ce sentiment: je ne sais quoi est imprimé dans le cœur de l'homme, pour lui faire reconnaître une justice qui punit les pères criminels sur leurs enfants, comme étant une portion de leur être.

De là ces discours des poètes, qui, regardant Rome désolée par tant de guerres civiles, ont dit qu'elle payait bien les parjures de Laomédon et des Troyens, dont les Romains étaient descendus, et le parricide commis par Romulus, leur auteur, en la personne de son frère (1).

(1) Satis jam pridem sanguine nostro
Laomedontæ luimus perjuria Trojæ.

(Virgile *Georg.* 1. 501-502.)

Sic est: acerba fata Romanos agunt
Scelusque fraternæ necis,

Ut immerentis fluxit in terram Remi
Sacer nepotibus cruor.

(Horace *Epod.* v, 7.)

Les poètes, imitateurs de la nature, et dont le propre est de rechercher dans le fond du cœur humain les sentiments qu'elle y imprime, ont aperçu que les hommes recherchent naturellement les causes de leurs désastres, dans les crimes de leurs ancêtres (1). Et par là, ils ont ressenti quelque chose de cette vengeance qui poursuit le crime du premier homme sur ses descendants.

Nous voyons même des historiens païens, qui considérant la mort d'Alexandre au milieu de ses victoires, et dans ses plus belles années, et ce qui est bien plus étrange, les sanglantes divisions des Macédoniens, dont la fureur fit périr par des morts tragiques son frère, ses sœurs et ses enfants, attribuent tous ces malheurs à la vengeance divine, qui punissait les impiétés et les parjures de Philippe sur sa famille (2).

Ainsi nous portons au fond du cœur une impression de cette justice qui punit les pères dans les enfants. En effet, Dieu, l'auteur de l'être, ayant voulu le donner aux enfants, dépendamment de leurs parents, les a mis par ce moyen sous leur puissance, et a voulu qu'ils fussent, et par leur naissance, et par leur éducation, le premier bien qui leur appartient. Sur ce fondement, il paraît que punir les pères dans leurs enfants, c'est les punir dans leur bien le plus réel; c'est les punir dans une partie d'eux-mêmes, que la nature leur a rendue plus chère que leurs propres membres, et même que leur propre vie : en sorte qu'il n'est pas moins juste de punir un homme dans ses enfants, que de le punir dans ses membres et dans sa personne. Et il faut chercher le fondement de cette justice dans la loi primitive de la nature, qui veut que le fils tienne l'être de son père, et que le père revive dans son fils, comme dans un autre lui-même.

Les lois civiles ont imité cette loi primordiale, puisque, selon leurs dispositions, celui qui perd la liberté, ou le droit de citoyen,

(1) *Eurip. dans Thésée. — Hésiod. Prom. (Note de l'Edit. originale.)* M. de Lens, dans l'édition qu'il a donnée du *Traité De la connaissance de Dieu et de soi-même*, conjecture non sans vraisemblance, que quoique Euripide ait composé un *Thésée* dont il reste quelques fragments, la première des indications ci-dessus est relative à des vers de l'*Hippolyte couronné*, auxquels il est fait ci-dessous plus directement allusion. Quant au second renvoi, il désigne sans doute l'épisode de Prométhée dans la *Théogonie* d'Hésiode; allégorie qui semble en effet, dans quelques-unes de ses parties, se rattacher aux traditions sur la chute originelle.

(2) Pausanias, *Description de la Grèce*, l. VIII, 7.

ou celui de la noblesse, les perd pour toute sa race : tant les hommes ont trouvé juste que ces droits se transmissent avec le sang, et se perdissent de même.

Et cela, qu'est-ce autre chose qu'une suite de la loi naturelle, qui fait regarder les familles, comme un même corps, dont le père est le chef, qui peut être justement puni aussi bien que récompensé dans ses membres ?

Bien plus, parce que les hommes, naturellement sociables, composent des corps politiques, qu'on appelle des nations et des royaumes, et se font des chefs et des rois ; tous les hommes unis en cette sorte, sont un même tout, et Dieu ne juge pas indigne de sa justice, de punir les rois sur leurs peuples, et d'imputer à tout le corps le crime du chef.

Combien plus cette unité se trouvera-t-elle dans les familles, où elle est fondée sur la nature, et qui sont le fondement et la source de toute société.

Reconnaissons donc cette justice, qui venge les crimes des pères sur les enfants ; et adorons ce Dieu puissant et juste, qui, ayant gravé dans nos cœurs naturellement quelque idée d'une vengeance si terrible, nous en a développé le secret dans son Ecriture.

Que si par la secrète, mais puissante impression de cette justice, un poète tragique introduit Thésée, qui, troublé de l'attentat dont il croyait son fils coupable, et ne sentant rien en sa conscience, qui méritât que les dieux permissent que sa maison fût déshonorée par une telle infamie, remonte jusques à ses ancêtres. « Qui de mes pères, dit-il, a commis un crime digne de m'attirer un si grand opprobre (1) ? » nous, qui sommes instruits de la vérité, ne demandons plus, en considérant les malheurs et la honte de notre naissance, qui de nos pères a péché ; mais confessons que Dieu ayant fait naître tous les hommes d'un seul, pour établir la société humaine sur un fondement plus naturel, ce père de tous les hommes, créé aussi heureux que juste, a manqué volontairement à son auteur, qui ensuite a vengé, tant sur lui que sur ses enfants, une rébellion si horrible ; afin que le genre humain reconnût ce qu'il doit à Dieu, et ce que méritent ceux qui l'abandonnent.

Et ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu imputer aux hommes, non le crime de tous leurs pères, quoiqu'il le pût, mais le crime du seul premier père, qui, contenant en lui-même tout le

(1) Euripide, *Hippolyte couronné*, v. 830.

genre humain, avait reçu la grâce pour tous ses enfants, et devait être puni aussi bien que récompensé en eux tous.

Car s'il eût été fidèle à Dieu, il eût vu sa fidélité honorée dans ses enfants, qui seraient nés aussi saints et aussi heureux que lui.

Mais aussi, dès là que ce premier homme, aussi indignement que volontairement rebelle, a perdu la grâce de Dieu, il l'a perdue pour lui-même, et pour toute sa postérité, c'est-à-dire, pour tout le genre humain, qui, avec ce premier homme d'où il est sorti, n'est plus que comme un seul homme justement maudit de Dieu, et chargé de toute la haine que mérite le crime de son premier père.

Ainsi les malheurs qui nous accablent, et tant d'indignes faiblesses que nous ressentons en nous-mêmes, ne sont pas de la première institution de notre nature, puisqu'en effet nous voyons, dans les livres saints, que Dieu qui nous avait donné une âme immortelle, lui avait aussi uni un corps immortel, si bien assorti avec elle, qu'elle n'était, ni inquiétée par aucun besoin, ni tourmentée par aucune douleur, ni tyrannisée par aucune passion.

Mais il était juste que l'homme, qui n'avait pas voulu se soumettre à son auteur, ne fût plus maître de soi-même; et que ses passions, révoltées contre sa raison, lui fissent sentir le tort qu'il avait de s'être révolté contre Dieu.

Ainsi tout ce qu'il y a en moi-même me sert à connaître Dieu. Ce qui me reste de fort et de réglé, me fait connaître sa sagesse; ce que j'ai de faible et de dérégulé, me fait connaître sa justice. Si mes bras et mes pieds obéissent à mon âme quand elle commande, cela est réglé, et me montre que Dieu, auteur d'un si bel ordre, est sage. Si je ne puis pas gouverner comme je voudrais mon corps, et les désirs qui en suivent les dispositions; c'est en moi un dérèglement qui me montre que Dieu, qui l'a ainsi permis pour me punir, est souverainement juste.

XII. Conclusion de ce chapitre.

Que si mon âme connaît la grandeur de Dieu, la connaissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la dignité de mon âme, que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son auteur, avec le secours de sa grâce.

C'est donc cette partie spirituelle et divine, capable de posséder Dieu, que je dois principalement estimer et cultiver en moi-même.

Je dois, par un amour sincère, attacher immuablement mon esprit au père de tous les esprits, c'est-à-dire à Dieu.

Je dois aussi aimer, pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une âme semblable à la mienne, et qu'il a faits, comme moi, capables de le connaître et de l'aimer.

Car le lien de société le plus étroit qui puisse être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent-tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu.

Je dois aussi considérer que les autres hommes ont, comme moi, un corps infirme, sujet à mille besoins et à mille travaux, ce qui m'oblige à compatir à leurs misères.

Ainsi je me rends semblable à celui qui m'a fait à son image, en imitant sa bonté. A quoi les princes sont d'autant plus obligés, que Dieu, qui les a établis pour le représenter sur la terre, leur demandera compte des hommes qu'il leur a confiés.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HOMME ET LA BÊTE.

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux.

Deux arguments en faveur de cette opinion.

Nous avons vu l'âme raisonnable dégradée par le péché, et par là presque tout à fait assujettie aux dispositions du corps; nous l'avons vue attachée à la vie sensuelle par où elle commence, et par là captive du corps et des objets corporels, d'où lui viennent les voluptés et les douleurs. Elle croit n'avoir à chercher ni à éviter que les corps; elle ne pense, pour ainsi dire, que corps; et se mêlant tout à fait avec ce corps qu'elle anime, à la fin elle a peine à s'en distinguer. Enfin, elle s'oublie et se méconnaît elle-même.

Son ignorance est si grande, qu'elle a peine à connaître combien elle est au-dessus des animaux. Elle leur voit un corps semblable au sien, de mêmes organes et de mêmes mouvements; elle les voit vivre et mourir, être malades et se porter bien, à peu près comme font les hommes, manger, boire, aller et venir à propos, et

selon que les besoins du corps le demandent, éviter les périls, chercher les commodités, attaquer et se défendre aussi industrieusement qu'on le puisse imaginer, ruser même; et ce qui est plus fin encore, prévenir les finesses, comme il se voit tous les jours à la chasse, où les animaux semblent montrer une subtilité exquise.

D'ailleurs, on les dresse, on les instruit; ils s'instruisent les uns les autres. Les oiseaux apprennent à voler, en voyant voler leurs mères. Nous apprenons aux perroquets à parler, et à la plupart des animaux mille choses que la nature ne leur apprend pas.

Ils semblent même se parler les uns aux autres. Les poules, animal d'ailleurs simple et niais, semblent appeler leurs petits égarés, et avertir leurs compagnes, par un certain cri, du grain qu'elles ont trouvé. Un chien nous pousse quand nous ne lui donnons rien, et on dirait qu'il nous reproche notre oubli. On entend gratter ces animaux à une porte qui leur est fermée: ils gémissent, ou crient d'une manière à nous faire connaître leurs besoins; et il semble qu'on ne puisse leur refuser quelque espèce de langage. Cette ressemblance des actions des bêtes aux actions humaines, trompe les hommes; ils veulent, à quelque prix que ce soit, que les animaux raisonnent; et tout ce qu'ils peuvent accorder à la nature humaine, c'est d'avoir peut-être un peu plus de raisonnement (1).

Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous avons de plus, ne sert qu'à nous inquiéter, et qu'à nous rendre plus malheureux. Ils s'estimeraient plus tranquilles et plus heureux s'ils étaient comme les bêtes (2).

(1) Il ne faut pas oublier que Bossuet, dans ce passage, expose non son opinion, mais une opinion qu'il va, tout au contraire, réfuter dans les articles qui suivent.

(2) Cicéron lui-même, tout en conservant les formes dubitatives de la philosophie académique, n'avait pas craint d'exprimer cette pensée dans les termes suivants: « Ut vinum ægrotis, quia prodest raro, sæpissime nocet, melius est non adhibere omnino.... sic haud scio an melius fuerit humano generi motum istum celerem, cogitationis acumen, solertiam, quam rationem vocamus, quoniam pestifera sint multis, admodum paucis salutaria, non dari omnino, quam tam munifice et tam large dari. » (*De Nat. Deor.* III, 27.) Montaigne, qui cite ce passage, le développe longuement. (*Essais.* I. II. ch. 12.) Mais il est permis de croire que Bossuet faisait ici une allusion pour ainsi dire plus contemporaine, et qu'il avait en vue quelque'une des fameuses idylles de M^{me} Deshoulières, qui ont suggéré à Laharpe la critique suivante: « S'adresse-t-elle aux moutons, aux oiseaux, aux fleurs,

C'est qu'en effet les hommes mettent ordinairement leur félicité dans les choses qui flattent leurs sens ; et cela même les lie au corps, d'où dépendent les sensations. Ils voudraient se persuader qu'ils ne sont que corps ; et ils envient la condition des bêtes, qui n'ont que leur corps à soigner. Enfin, ils semblent vouloir élever les animaux jusques à eux-mêmes, afin d'avoir droit de s'abaisser jusques aux animaux, et de pouvoir vivre comme eux.

Ils trouvent des philosophes qui les flattent dans ces pensées. Plutarque, qui paraît si grave en certains endroits, a fait des traités entiers du raisonnement des animaux, qu'il élève, ou peu s'en faut, au-dessus des hommes (1). C'est un plaisir de voir Montaigne faire raisonner son oie, qui, se promenant dans sa basse-cour, se dit à elle-même que tout est fait pour elle ; que c'est pour elle que le soleil se lève et se couche ; que la terre ne produit ses fruits que pour la nourrir ; que la maison n'est faite que pour la loger ; que l'homme est fait pour prendre soin d'elle ; et que si enfin il égorge quelquefois des oies, aussi fait-il bien son semblable (2).

Par ces beaux discours, il se rit des hommes qui pensent que tout est fait pour leur service. Celse, qui a tant écrit contre le christianisme, est plein de semblables raisonnements. Les grenouilles, dit-il, et les rats, discourent dans leurs marais et dans leurs trous, disant que Dieu a tout fait pour eux, et qu'il est venu en personne pour les secourir (3). Il veut dire que les hommes,

aux ruisseaux ; c'est toujours pour envier leur bonheur, et comparer leur sort au nôtre. » — Cette conjecture n'a rien que de vraisemblable ; car le *Traité De la Connaissance de Dieu et de soi-même* doit avoir été composé vers 1678 ; et c'est dès 1672 que M^{me} Deshoulières commença à se faire connaître par ses poésies.

(1) Le *Traité de l'industrie des animaux*, et le discours intitulé : *Que les brutes font usage de la raison*, auxquels Montaigne a fait de si larges emprunts dans le chapitre des *Essais* précédemment cité.

(2) Voici le passage de Montaigne : « Pourquoi ne dira un oyson ainsi : Toutes les pièces de l'univers me regardent ; la terre me sert à marcher, le soleil à m'esclairer, les estoiles à m'inspirer leurs influences ; j'ai telle commodité des vents, telle des eaux ; il n'est rien que ceste voulte regarde si favorablement que moy ; je suis le mignon de nature. Est-ce pas l'homme qui me traite, qui me loge, qui me sert ? C'est pour moi qu'il fait et semer et moudre ; s'il me mange, aussi fait-il bien l'homme son compagnon ; et si fois-je moy les vers qui le tuent et qui le mangent. » (*Essais*. I. II. ch. 12.)

(3) Nous croyons que Bossuet a un peu trop étendu, et par cela même

devant Dieu, ne sont que rats et vermisseaux, et que la différence entre eux et les animaux, est petite.

Ces raisonnements plaisent par leur nouveauté. On aime à raffiner sur cette matière; et c'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause des bêtes.

Ce jeu serait supportable, s'il n'y entraît pas trop de sérieux; mais, comme nous avons dit, l'homme cherche dans ces jeux des excuses à ses désirs sensuels, et ressemble à quelqu'un de grande naissance, qui, ayant le courage bas, ne voudrait point se souvenir de sa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande.

C'est ce qui fait dire à David : « L'homme étant en honneur, ne l'a pas connu; il s'est comparé lui-même aux animaux insensés, et s'est fait semblable à eux (1). »

Tous les raisonnements qu'on fait ici en faveur des animaux, se réduisent à deux, dont le premier est : les animaux font toutes choses convenablement, aussi bien que l'homme; donc ils raisonnent comme l'homme. Le second est : les animaux sont semblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes, que dans la plupart de leurs actions; donc ils agissent par le même principe extérieur (2), et ils ont du raisonnement.

II. Réponse au premier argument.

Le premier argument a un défaut manifeste. C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de connaître la conve-

altéré le sens du passage qu'il rapporte. Celse ne s'attaque qu'aux Juifs et aux Chrétiens; ce sont eux qu'il désigne par ces rats, ces grenouilles et ces vermisseaux, qui se persuadent que Dieu a tout fait pour eux, et qu'il est venu en personne pour les secourir, ἀφιζετο Θεός ἢ πέμψε τὸν υἱὸν C'est dans ce sens qu'Origène le cite et le réfute (Origène, *Contre Celse*. l. IV, 23.)

(1) *Ps.* XLVIII, 21.

(2) On a supposé qu'il faut lire ici probablement *intérieur*. C'est une erreur. En étudiant attentivement la réponse à cet argument (art. 3), on se convaincra qu'il s'agit bien d'un principe d'action *extérieur*; c'est à savoir, les objets, et les impressions qu'ils font sur les organes des animaux. Ces impressions, dans l'opinion que Bossuet combat, seraient chez les animaux comme chez l'homme, suivies de raisonnement. Or c'est là le point en litige, très-positivement et très-nettement fixé par cette phrase que l'on trouvera plus loin : « Pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impression des objets et agir par raisonnement, il ne faut que considérer ce qui se passe en nous-mêmes. »

nance. L'un convient non-seulement aux animaux, mais à tout ce qui est dans l'univers: l'autre est le véritable effet du raisonnement et de l'intelligence.

Dès là que tout le monde est fait par raison, tout s'y doit faire convenablement. Car le propre d'une cause intelligente, est de mettre de la convenance et de l'ordre dans tous ses ouvrages.

Au-dessus de notre faible raison, restreinte à certains objets, nous avons reconnu une raison première et universelle, qui a tout conçu avant qu'il fût, qui a tout tiré du néant, qui rappelle tout à ses principes, qui forme tout sur la même idée, et fait tout mouvoir en concours.

Cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison, c'est Dieu même. Il n'est forcé en rien; il est le maître de sa matière, et la tourne comme il lui plait. Le hasard n'a point de part à ses ouvrages; il n'est dominé par aucune nécessité; enfin, sa raison seule est sa loi. Ainsi tout ce qu'il fait est suivi, et la raison y paraît partout.

Il y a une raison qui subordonne les causes les unes aux autres: et cette raison fait que le plus grand poids emporte le moindre; qu'une pierre enfonce dans l'eau plutôt que du bois; qu'un arbre croît en un lieu plutôt qu'en un autre; et que chaque arbre tire de la terre, parmi une infinité de sucs, celui qui est propre pour le nourrir. Mais cette raison n'est pas dans toutes ces choses, elle est en celui qui les a faites, et qui les a ordonnées.

Si les arbres poussent leurs racines, autant qu'il est convenable pour les soutenir; s'ils étendent leurs branches à proportion, et se couvrent d'une écorce si propre à les défendre contre les injures de l'air; si la vigne, le lierre et les autres plantes, qui sont faites pour s'attacher aux grands arbres, ou aux rochers, en choisissent si bien les petits creux, et s'entortillent si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer; si les feuilles et les fruits de toutes les plantes se réduisent à des figures si régulières, et s'ils prennent au juste, avec la figure, le goût et les autres qualités qui suivent de la nature de la plante; tout cela se fait par raison, mais certes, cette raison n'est pas dans les arbres.

On a beau exalter l'adresse de l'hirondelle, qui se fait un nid si propre; ou des abeilles, qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches: les grains d'une grenade ne sont pas ajustés moins proprement; et toutefois on ne s'avise pas de dire que les grenades ont de la raison.

Tout se fait, dit-on, à propos dans les animaux; mais tout se fait peut-être encore plus à propos dans les plantes. Leurs fleurs tendres et délicates, et durant l'hiver enveloppées comme dans un petit coton, se déploient dans la saison la plus bénigne; les feuilles les environnent comme pour les garder; elles se tournent en fruits dans leur saison, et ces fruits servent d'enveloppes aux grains, d'où doivent sortir de nouvelles plantes. Chaque arbre porte des semences propres à engendrer son semblable; en sorte que d'un orme il vient toujours un orme, et d'un chêne toujours un chêne. La nature agit en cela comme sûre de son effet. Ces semences, tant qu'elles sont vertes et crues, demeurent attachées à l'arbre pour prendre leur maturité: elles se détachent d'elles-mêmes, quand elles sont mûres; elles tombent au pied de leurs arbres, et les feuilles tombent dessus. Les pluies viennent; les feuilles pourrissent et se mêlent avec la terre, qui, ramollie par les eaux, ouvre son sein aux semences, que la chaleur du soleil, jointe à l'humidité, fera germer en son temps. Certains arbres, comme les ormeaux, et une infinité d'autres, renferment leurs semences dans des matières légères, que le vent emporte; la race s'étend bien loin, par ce moyen, et peuple les montagnes voisines. Il ne faut donc plus s'étonner si tout se fait à propos dans les animaux, cela est commun à toute la nature; et il ne sert de rien de prouver que leurs mouvements ont de la suite, de la convenance, et de la raison; mais s'ils connaissent cette convenance et cette suite, si cette raison est en eux ou dans celui qui les a faits, c'est ce qu'il fallait examiner.

Ceux qui trouvent que les animaux ont de la raison, parce qu'ils prennent, pour se nourrir et se bien porter, les moyens convenables, devraient dire aussi que c'est par raisonnement que se fait la digestion; qu'il y a un principe de discernement qui sépare les excréments d'avec la bonne nourriture, et qui fait que l'estomac rejette souvent les viandes qui lui répugnent, pendant qu'il retient les autres pour les digérer.

En un mot, toute la nature est pleine de convenances et de disconvenances, de proportions et de disproportions, selon lesquelles les choses, ou s'ajustent ensemble, ou se repoussent l'une l'autre: ce qui montre, à la vérité, que tout est fait par intelligence, mais non pas que tout soit intelligent.

Il n'y a aucun animal qui s'ajuste si proprement à quoi que ce soit, que l'aimant s'ajuste lui-même aux deux pôles. Il en suit l'un,

il évite l'autre. Une aiguille aimantée fuit un côté de l'aimant, et s'attache à l'autre avec une plus apparente avidité, que celle que les animaux témoignent pour leur nourriture. Tout cela est fondé sans doute sur des convenances et des disconvenances cachées. Une secrète raison dirige tous ces mouvements; mais cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison, c'est Dieu même, qui, parce qu'il est toute raison, ne peut rien faire qui ne soit suivi.

C'est pourquoi, quand les animaux montrent dans leurs actions tant d'industrie, saint Thomas a raison de les comparer à des horloges et aux autres machines ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'artisan (1).

Car enfin, quelque industrie qui paraisse dans ce que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paraît dans leur formation, où toutefois il est certain que nulle autre raison n'agit que celle de Dieu. Et il est aisé de penser que ce même Dieu, qui a formé les semences, et qui a mis ce secret principe d'arrangement, d'où se développent, par des mouvements si réglés, les parties dont l'animal est composé, a mis aussi, dans ce tout si industrieusement formé, le principe qui le fait mouvoir convenablement à ses besoins et à sa nature.

III. Second argument en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement.

On nous arrête pourtant ici, et voici ce qu'on nous objecte. Nous voyons les animaux émus comme nous, par certains objets, où ils se portent, non moins que les hommes, par les moyens les plus convenables. C'est donc mal à propos que l'on compare leurs actions avec celles des plantes et des autres corps, qui n'agissent point, comme touchés de certains objets, mais comme de simples causes naturelles, dont l'effet ne dépend pas de la connaissance.

Mais il faudrait considérer que les objets sont eux-mêmes des causes naturelles, qui, comme toutes les autres, font leurs effets par les moyens les plus convenables.

(1) «In omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt.» (*Summa Theologiæ*, secundæ partis pars. I, Quæst. 13, art. 2.)

Car, qu'est-ce que les objets, si ce n'est les corps qui nous environnent, à qui la nature a préparé dans les animaux certains organes délicats, capables de recevoir et de porter au dedans du cerveau les moindres agitations du dehors ? Nous avons vu que l'air agité agit sur l'oreille, les vapeurs des corps odoriférants sur les narines, les rayons du soleil sur les yeux, et ainsi du reste, aussi naturellement que le feu agit sur l'eau, et par une impression aussi réelle.

Et pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impression des objets, et agir par raisonnement, il ne faut que considérer ce qui se passe en nous-mêmes.

Cette considération nous fera remarquer, dans les objets, premièrement, l'impression qu'ils font sur nos organes corporels : secondement, les sensations qui suivent immédiatement ces impressions : troisièmement, le raisonnement que nous faisons sur les objets, et le choix que nous faisons de l'un plutôt que de l'autre.

Les deux premières choses se font en nous, avant que nous ayons fait la troisième, c'est-à-dire de raisonner. Notre chair a été percée, et nous avons senti de la douleur, avant que nous ayons réfléchi et raisonné sur ce qui nous vient d'arriver. Il en est de même de tous les autres objets. Mais, quoique notre raison ne se mêle pas dans ces deux choses, c'est-à-dire, dans l'altération corporelle de l'organe, et dans la sensation qui s'excite immédiatement après, ces deux choses ne laissent pas de se faire convenablement, par la raison supérieure qui gouverne tout.

Qu'ainsi ne soit (1), nous n'avons qu'à considérer ce que la lumière fait dans notre œil, ce que l'air agité fait sur notre oreille, en un mot, de quelle sorte le mouvement se communique depuis le dehors jusqu'au dedans ; nous verrons qu'il n'y a rien de plus convenable ni de plus suivi.

Nous avons même observé que les objets disposent le corps de la manière qu'il faut, pour le mettre en état de les poursuivre ou de les fuir, selon le besoin.

De là vient que nous devenons plus robustes dans la colère, et plus vites dans la crainte ; chose qui certainement a sa raison, mais une raison qui n'est point en nous.

(1) Pour nous convaincre qu'il n'en est pas ainsi. Cela se rapporte à l'argument dont la discussion fait l'objet de cet article.

Et on ne peut assez admirer le secours que donne la crainte à la faiblesse ; car, outre qu'étant pressée, elle précipite la fuite, elle fait que l'animal se cache et se tapit, qui est la chose la plus convenable à la faiblesse attaquée.

Souvent même il lui est utile de tomber absolument en défaillance, parce que la défaillance supprime la voix, et en quelque sorte l'haleine, et empêche tous les mouvements qui attireraient l'ennemi.

On dit ordinairement que certains animaux font les morts pour empêcher qu'on ne les tue : c'est en effet que la crainte les jette dans la défaillance. Cette adresse, qu'on leur attribue, est la suite naturelle d'une crainte extrême, mais une suite très-convenable aux besoins et aux périls d'un animal faible.

La nature, qui a donné dans la crainte un secours si proportionné aux animaux infirmes, a donné la colère aux autres, et y a mis tout ce qu'il faut pour rendre la défense ferme et l'attaque vigoureuse, sans qu'il soit besoin pour cela de raisonner.

Nous l'éprouvons en nous-mêmes dans les premiers mouvements de la colère ; et lorsque sa violence nous ôte toute réflexion, nous ne laissons pas toutefois de nous mieux situer, et souvent même de frapper plus juste, dans l'emportement, que si nous y avions bien pensé.

Et généralement quand notre corps se situe de la manière la plus convenable à se soutenir ; quand, en tombant, nous éloignons naturellement la tête, et que nous parons le coup avec la main ; quand, sans y penser, nous nous ajustons avec les corps qui nous environnent, de la manière la plus commode pour nous empêcher d'en être blessés ; tout cela se fait convenablement, et ne se fait pas sans raison ; mais nous avons vu que cette raison n'est pas la nôtre.

C'est sans raisonner qu'un enfant qui tette, ajuste ses lèvres et sa langue de la manière la plus propre à tirer le lait qui est dans la mamelle ; en quoi il y a si peu de discernement, qu'il fera le même mouvement sur le doigt qu'on lui mettra dans la bouche, par la seule conformité de la figure du doigt avec celle de la mamelle. C'est sans raisonner que notre prunelle s'élargit pour les objets éloignés, et se resserre pour les autres. C'est sans raisonner que nos lèvres et notre langue font les mouvements divers qui causent l'articulation, et nous n'en connaissons aucun à moins que d'y faire beaucoup de réflexion : ceux enfin qui les ont connus,

n'ont pas besoin de se servir de cette connaissance pour les produire ; elle les embarrasserait.

Toutes ces choses et une infinité d'autres se font si raisonnablement, que la raison en excède notre pouvoir et en surpasse notre industrie.

Il est bon d'appuyer un peu sur la parole. Il est vrai que c'est le raisonnement qui fait que nous voulons parler et exprimer nos pensées ; mais les paroles qui viennent ensuite ne dépendent plus du raisonnement ; elles sont une suite naturelle de la disposition des organes.

Bien plus, après avoir commencé les choses que nous savons par cœur, nous voyons que notre langue les achève toute seule, longtemps après que la réflexion que nous y faisons est éteinte tout à fait ; au contraire, la réflexion, quand elle revient, ne fait que nous interrompre, et nous ne récitons plus si sûrement.

Combien de sortes de mouvements doivent s'ajuster ensemble pour opérer cet effet ? Ceux du cerveau, ceux du poumon, ceux de la trachée-artère, ceux de la langue, ceux des lèvres, ceux de la mâchoire, qui doit tant de fois s'ouvrir et se fermer à propos. Nous n'apportons point en naissant l'habileté (1) à faire ces choses ; elle s'est faite dans notre cerveau, et ensuite dans toutes les autres parties, par l'impression profonde de certains objets dont nous avons été souvent frappés ; et tout cela s'arrange en nous avec une justesse inconcevable, sans que notre raison y ait part.

Nous écrivons sans savoir comment, après avoir une fois appris. La science en est dans les doigts ; et les lettres, souvent regardées, ont fait une telle impression sur le cerveau, que la figure en passe sur le papier, sans qu'il soit besoin d'y avoir de l'attention.

Les choses prodigieuses, que certains hommes font dans le sommeil, montrent ce que peut la disposition du corps, indépendamment de nos réflexions et de nos raisonnements.

Si maintenant nous venons aux sensations, que nous trouvons jointes avec les impressions des objets sur notre corps, nous avons

(1) De l'adjectif *habile*, dérivent, suivant le sens dans lequel on l'emploie, deux substantifs : *habileté* qui signifie *capacité* en général, *adresse*, *intelligence* ; et *habilité* qui est synonyme d'*aptitude*. Quoique ce dernier, suivant la remarque du *Dict. de l'Académie*, ne soit guère d'usage qu'en termes de jurisprudence et dans cette locution, *habilité à succéder* ; c'est bien certainement *habilité* que Bossuet a dû et voulu employer ici, car il s'agit précisément de l'aptitude à exécuter tels ou tels mouvements.

vu combien tout cela est convenable. Car il n'y a rien de mieux pensé que d'avoir joint le plaisir aux objets qui sont convenables à notre corps, et la douleur à ceux qui lui sont contraires. Mais ce n'est pas notre raison qui a si bien ajusté ces choses, c'est une raison plus haute et plus profonde.

Cette raison souveraine a proportionné avec les objets, les impressions qui se font dans nos corps. Cette même raison a uni nos appétits naturels avec nos besoins ; elle nous a forcés , par le plaisir et par la douleur, à désirer la nourriture, sans laquelle nos corps périraient ; elle a mis, dans les aliments qui nous sont propres, une force pour nous attirer ; le bois n'excite pas notre appétit comme le pain ; d'autres objets nous causent des aversions souvent invincibles : tout cela se fait en nous par des proportions et des disproportions cachées, et notre raison n'a aucune part ni aux dispositions qui sont dans l'objet, ni à celles qui naissent en nous à sa présence.

Supposons donc que la nature veuille faire faire aux animaux des choses utiles pour leur conservation. Avant que d'être forcée à leur donner pour cela du raisonnement, elle a, pour ainsi parler, deux choses à tenter.

L'une, de proportionner les objets avec les organes, et d'ajuster les mouvements qui naissent des uns avec ceux qui doivent suivre naturellement dans les autres. Un concert admirable résultera de cet assemblage, et chaque animal se trouvera attaché à son objet, aussi sûrement que l'aimant l'est à son pôle. Mais alors ce qui semblera finesse et discernement dans les animaux, au fond sera seulement un effet de la sagesse et de l'art profond de celui qui aura construit toute la machine.

Et si l'on veut qu'il y ait quelque sensation jointe à l'impression des objets, il n'y aura qu'à imaginer que la nature aura attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires ; les appétits suivront naturellement, et si les actions y sont attachées, tout se fera convenablement dans les animaux, sans que la nature soit obligée à leur donner pour cela du raisonnement.

Ces deux moyens, dont nous supposons que la nature se peut servir, ne sont point des choses inventées à plaisir, car nous les trouvons en nous-mêmes. Nous y trouvons des mouvements ajustés naturellement avec les objets. Nous y trouvons des plaisirs et des douleurs, attachés naturellement aux objets convenables, ou contraires. Notre raison n'a pas fait ces proportions, elle les a trouvées

faites par une raison plus haute; et nous ne nous trompons pas d'attribuer seulement aux animaux, ce que nous trouvons dans cette partie de nous-mêmes qui est animale.

Il n'y a donc rien de meilleur, pour bien juger des animaux, que de s'étudier soi-même auparavant. Car, encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux, et nous avons l'expérience, tant de ce que fait en nous l'animal, que de ce qu'y fait le raisonnement et la réflexion. C'est donc en nous étudiant nous-mêmes, et en observant ce que nous sentons, que nous devenons juges compétents de ce qui est hors de nous, et dont nous n'avons pas d'expérience. Et quand nous aurons trouvé dans les animaux ce qui est en nous d'animal, ce ne sera pas une conséquence que nous devons leur attribuer ce qu'il y a en nous de supérieur.

Or l'animal, touché de certains objets, fait en nous naturellement et sans réflexion des choses très-convenables. Nous devons donc être convaincus, par notre propre expérience, que ces actions convenables ne sont pas une preuve de raisonnement.

Il faut pourtant lever ici une difficulté, qui vient de ne pas penser à ce que fait en nous la raison.

On dit que cette partie, qui agit en nous sans raisonnement, commence seulement les choses, mais que la raison les achève; par exemple, l'objet présent excite en nous l'appétit, ou de manger, ou de la vengeance; mais nous n'en venons à l'exécution que par un raisonnement qui nous détermine; ce qui est si véritable, que nous pouvons même résister à nos appétits naturels, et aux dispositions les plus violentes de notre corps et de nos organes. Il semble donc, dira-t-on, que la raison doit intervenir dans les fonctions animales, sans quoi elles n'auraient jamais qu'un commencement imparfait.

Mais cette difficulté s'évanouit en un moment, si on considère ce qui se fait en nous-mêmes, dans les premiers mouvements qui précèdent la réflexion. Nous avons vu comme alors la colère nous fait frapper juste; nous éprouvons tous les jours comme un coup qui vient, nous fait promptement détourner le corps, avant que nous y ayons seulement pensé. Qui de nous peut s'empêcher de fermer les yeux, ou de détourner la tête, quand on feint seulement de nous y vouloir frapper? Alors, si notre raison avait quelque force, elle nous rassurerait contre un ami qui se joue; mais, bon gré mal gré, il faut fermer l'œil, il faut détourner la tête; et la

seule impression de l'objet opère invinciblement en nous cette action. La même cause, dans les chutes, fait jeter promptement les mains devant la tête. Plus un excellent joueur de luth laisse agir sa main sans y faire de réflexion, plus il touche juste : et nous voyons tous les jours des expériences, qui doivent nous avoir appris que les actions animales, c'est-à-dire, celles qui dépendent des objets, s'achèvent par la seule force de l'objet, même plus sûrement qu'elles ne feraient si la réflexion s'y venait mêler.

On dira qu'en toutes ces choses il y a un raisonnement caché ; sans doute : mais c'est le raisonnement, ou plutôt l'intelligence de celui qui a tout fait, et non pas la nôtre.

Et il a été de sa providence, de faire que la nature s'aidât elle-même, sans attendre nos réflexions trop lentes et trop douteuses, que le coup aurait prévenues.

Il faut donc penser que les actions, qui dépendent des objets, et de la disposition des organes, s'achèveraient en nous naturellement comme d'elles-mêmes, s'il n'avait plu à Dieu de nous donner quelque chose de supérieur au corps, et qui devait présider à ses mouvements.

Il a fallu, pour cela, que cette partie raisonnable pût contenir dans certaines bornes les mouvements corporels, et aussi les laisser aller quand il faudrait.

C'est ainsi que, dans une colère violente, la raison retient le corps, tout disposé à frapper par le rapide mouvement des esprits, et prêt à lâcher le coup.

Otez le raisonnement, c'est-à-dire, ôtez l'obstacle, l'objet nous entraînera, et nous déterminera à frapper.

Il en serait de même de tous les autres mouvements, si la partie raisonnable ne se servait pas du pouvoir qu'elle a d'arrêter le corps.

Ainsi, loin que la raison fasse l'action, il ne faut que la retirer pour faire que l'objet l'emporte, et achève le mouvement.

Je ne nie pas que la raison ne fasse souvent mouvoir le corps plus industrieusement qu'il ne ferait de lui-même ; mais il y a aussi des mouvements prompts, qui pour cela n'en sont pas moins justes, et où la réflexion deviendrait embarrassante.

Ce sont de tels mouvements qu'il faut donner aux animaux ; et ce qui fait qu'en beaucoup de choses ils agissent plus sûrement, et adressent plus juste que nous, c'est qu'ils ne raisonnent pas, c'est-à-dire, qu'ils n'agissent pas par une raison particulière, tardive et trompeuse, mais par la raison universelle, dont le coup est sûr.

Ainsi, pour montrer qu'ils raisonnent, il ne s'agit pas de prouver qu'ils se meuvent raisonnablement par rapport à certains objets, puisqu'on trouve cette convenance dans les mouvements les plus bruts ; il faut prouver qu'ils entendent cette convenance, et qu'ils la choisissent.

IV. Si les animaux apprennent.

Et comment, dira quelqu'un, le peut-on nier ? Ne voyons-nous pas tous les jours qu'on leur fait entendre raison ? Ils sont capables comme nous de discipline. On les châtie ; on les récompense : ils s'en souviennent, et on les mène par là comme les hommes. Témoin les chiens qu'on corrige en les battant, et dont on anime le courage pour la chasse d'un animal, en leur donnant la curée.

On ajoute qu'ils se font des signes les uns aux autres, qu'ils en reçoivent de nous, qu'ils entendent notre langage, et nous font entendre le leur. Témoin les cris qu'on fait aux chevaux et aux chiens pour les animer, les paroles qu'on leur dit, et les noms qu'on leur donne, auxquels ils répondent à leur manière, aussi promptement que les hommes.

Pour entendre le fond de ces choses, et n'être point trompé par les apparences, il faut aller à des distinctions, qui, quoique claires et intelligibles, ne sont pas ordinairement considérées.

Par exemple, pour ce qui regarde l'instruction et la discipline qu'on attribue aux animaux, c'est autre chose d'apprendre, autre chose d'être plié et forcé à certains effets contre ses premières dispositions.

L'estomac, qui sans doute ne raisonne pas, quand il digère les viandes, s'accoutume à la fin à celles qui auparavant lui répugnaient, et les digère comme les autres. Tous les ressorts s'ajustent d'eux-mêmes, et facilitent leur jeu par leur exercice ; au lieu qu'ils semblent s'engourdir et devenir paresseux, quand on cesse de s'en servir. L'eau se facilite son passage ; et à force de couler, elle ajuste elle-même son lit de la manière la plus convenable à sa nature.

Le bois se plie peu à peu, et semble s'accoutumer à la situation qu'on veut lui donner. Le fer même s'adoucit dans le feu, et sous le marteau, et corrige son aigreur naturelle. En général, tous les corps sont capables de recevoir certaines impressions contraires à celles que la nature leur avait données.

Il est donc aisé d'entendre que le cerveau, dont la nature a été si bien mêlée de mollesse et de consistance, est capable de se plier en une infinité de façons nouvelles, d'où, par la correspondance qu'il a avec les nerfs et les muscles, il arrivera aussi mille sortes de différents mouvements (1).

Toutes les autres parties se forment de la même sorte à certaines choses, et acquièrent la facilité d'exercer les mouvements qu'elles exercent souvent.

Et comme tous les objets font une grande impression sur le cerveau, il est aisé de comprendre qu'en changeant les objets aux animaux, on changera naturellement les impressions de leur cerveau, et qu'à force de leur présenter les mêmes objets, on en rendra les impressions et plus fortes et plus durables.

Le cours des esprits suivra, pour les causes que nous avons vues en leur lieu; et par la même raison que l'eau facilite son cours en coulant, les esprits se feront aussi à eux-mêmes des ouvertures plus commodes; en sorte que ce qui était auparavant difficile, devient aisé dans la suite.

Nous ne devons avoir aucune peine d'entendre ceci dans les animaux, puisque nous l'éprouvons en nous-mêmes.

C'est ainsi que se forment les habitudes; et la raison a si peu de part dans leur exercice, qu'on distingue agir par raison, d'avec agir par habitude.

C'est ainsi que la main se rompt à écrire, ou à jouer d'un instrument; c'est-à-dire, qu'elle corrige une raideur, qui tenait les doigts comme engourdis.

Nous n'avions pas naturellement cette souplesse. Nous n'avions pas naturellement dans le cerveau les vers que nous récitons sans

(1) Sans nier que le cerveau puisse contracter, par suite d'impressions répétées, certaines prédispositions qui, tournées en habitudes, réagissent sur les déterminations et sur les actes, nous ferons remarquer que le mode et l'intensité de cette réaction nous sont absolument inconnus. C'est donc à tort que Bossuet, reproduisant encore une fois des hypothèses sur lesquelles nous nous sommes expliqués à plusieurs reprises (V. l'Introduction et les notes du chap. 11), attribue à des causes toutes physiques, telles que les modifications du cerveau et le mouvement des esprits, certains effets qui s'expliquent surtout par l'association des idées. Nous avons déjà insisté sur le caractère véritable de cette faculté, dérivée de la mémoire, et, à ce titre, tout aussi efficace chez les animaux que chez l'homme, sans qu'il soit nécessaire d'y faire intervenir les impressions matérielles dont il est de nouveau question dans tout ce passage.

y penser. Nous les y mettons peu à peu, à force de les répéter; et nous sentons que, pour faire cette impression, il sert beaucoup de parler haut, parce que l'oreille frappée porte au cerveau un coup plus ferme.

Si, pendant que nous dormons, cette partie du cerveau, où résident ces impressions, vient à être fortement frappée par quelque épaisse vapeur, ou par le cours des esprits, il nous arrivera souvent de réciter ces vers, dont nous nous serons entêtés.

Puisque les animaux ont un cerveau comme nous, un sang comme le nôtre fécond en esprits, et des muscles de même nature, il faut bien qu'ils soient capables de ce côté-là des mêmes impressions.

Celles qu'ils apportent en naissant se pourront fortifier par l'usage, et il en pourra naître d'autres par le moyen des nouveaux objets.

De cette sorte, on verra en eux une espèce de mémoire, qui ne sera autre chose qu'une impression durable des objets, et une disposition dans le cerveau qui le rendra capable d'être réveillé à la présence des choses dont il a accoutumé d'être frappé.

Ainsi, la curée donnée aux chiens, fortifiera naturellement la disposition qu'ils ont à la chasse; et par la même raison, les coups qu'on leur donnera à propos, à force de les retenir, les rendront immobiles à certains objets (1), qui naturellement les auraient émus.

Car nous avons vu, par l'anatomie, que les coups vont au cerveau, quelque part qu'ils donnent; et quand on frappe les animaux en certains temps, et à la présence de certains objets, on unit dans le cerveau l'impression qu'y fait le coup, avec celle qu'y fait l'objet, et par là on en change la disposition (2).

Par exemple, si on bat un chien à la présence d'une perdrix qu'il allait manger, il se fait dans le cerveau une autre impression que celle que la perdrix y avait faite naturellement. Car le cerveau est formé de sorte que des corps qui agissent sur lui en concours, comme la perdrix et le bâton, il ne s'en fait qu'un seul objet total, qui a son caractère particulier, par conséquent son impression propre, d'où suivent des actions convenables.

C'est ainsi que les coups retiennent et poussent les animaux, sans qu'il soit besoin qu'ils raisonnent; et par la même raison ils

(1) Feront qu'ils ne seront pas remués par certains objets.

(2) Bossuet voit à tort des associations d'impressions là où il y a, comme nous venons de le dire, de véritables associations d'idées.

s'accoutument à certaines voix, et à certains sons. Car la voix a sa manière de frapper; le coup donne à l'oreille, et le contre-coup au cerveau.

Il n'y a personne qui puisse penser que cette manière d'apprendre, ou d'être touché du langage, demande de l'entendement : et on ne voit rien dans les animaux, qui oblige à y reconnaître quelque chose de plus excellent.

V. Suite, où on montre encore plus particulièrement ce que c'est que dresser les animaux, et que leur parler.

Bien plus, si nous venons à considérer ce que c'est qu'apprendre, nous découvrirons bientôt que les animaux en sont incapables.

Apprendre, suppose qu'on puisse savoir; et savoir, suppose qu'on puisse avoir des idées universelles, et des principes universels, qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer de semblables conséquences.

J'ai en mon esprit l'idée d'une horloge, ou de quelque autre machine. Pour la faire, je ne me propose aucune matière déterminée; je la ferai également de bois ou d'ivoire, de cuivre ou d'argent. Voilà ce qui s'appelle une idée universelle, qui n'est astreinte à aucune matière particulière.

J'ai mes règles pour faire mon horloge. Je la ferai également bien sur quelque matière que ce soit. Aujourd'hui, demain, dans dix ans, je la ferai toujours de même. C'est là avoir un principe universel, que je puis également appliquer à tous les faits particuliers, parce que je sais tirer de ce principe des conséquences toujours uniformes.

Loin d'avoir besoin, pour mes desseins, d'une matière particulière et déterminée, j'imagine souvent une machine, que je ne puis exécuter, faute d'avoir une matière assez propre; et je vais tâtant toute la nature, et remuant toutes les inventions de l'art, pour voir si je trouverai la matière que je cherche.

Voyons si les animaux ont quelque chose de semblable, et si la conformité qui se trouve dans leurs actions, leur vient de regarder intérieurement un seul et même modèle.

Le contraire paraît manifestement. Car faire la même chose, parce qu'on reçoit toujours et à chaque fois la même impression, ce n'est pas ce que nous cherchons (1).

(1) Bossuet, nourri de la lecture des auteurs anciens, sacrés et profanes,

Je regarde cent fois le même objet, et toujours il fait dans ma vue un effet semblable. Cette perpétuelle uniformité ne vient nullement d'une idée intérieure à laquelle je m'étudie de me conformer; c'est que je suis toujours frappé du même objet matériel; c'est que mon organe est toujours également ému, et que la nature a uni la même sensation à cette émotion, sans que je puisse en empêcher l'effet.

Il en est de même des choses convenables ou contraires à la vie. Elles ont toutes leur caractère particulier, qui fait son impression sur mon corps. A cela sont attachés naturellement la volupté et la douleur, l'appétit et la répugnance.

Or il me semble que tout le mieux qu'on puisse faire pour les animaux, c'est de leur accorder des sensations. Du moins est-il assuré qu'on ne leur met rien dans la tête, que par des impressions palpables. Un homme peut être touché des idées immatérielles, de celles de la vérité, de celles de la vertu, de celles de l'ordre et des proportions, et des règles immuables qui les entretiennent, choses manifestement incorporelles. Au contraire, qui dresse un chien, lui présente du pain à manger, prend un bâton à la main, lui enfonce, pour ainsi parler, les objets matériels sur tous ses organes, et le dresse à coups de bâton, comme on forge le fer à coups de marteau (1).

Qui veut entendre ce que c'est véritablement qu'apprendre, et la différence qu'il y a entre enseigner un homme, et dresser un animal, n'a qu'à regarder de quel instrument on se sert pour l'un et pour l'autre.

Pour l'homme, on emploie la parole, dont la force ne dépend point de l'impression corporelle. Car ce n'est point par cette impression qu'un homme en entend un autre. S'il n'est averti, s'il n'est convenu, en un mot, s'il n'entend la langue, la parole ne lui fait rien; et au contraire, s'il entend dix langues, dix sortes d'impressions sur les oreilles et sur son cerveau n'exciteront en lui que la même idée; et ce qu'on lui explique par tant de langues,

transporte à chaque instant, dans son style, des locutions toutes latines, ou les traduit en termes sous lesquels on n'est pas accoutumé à les rencontrer. Ainsi, *ce n'est pas ce que nous cherchons* équivaut à *non queritur* : *ce n'est pas ce qui est en question, ce dont il s'agit.*

(1) Si l'on se bornait à refuser aux animaux la faculté des idées générales, nous n'aurions rien à dire; mais nous ne pouvons accepter ce rapprochement entre l'animal et la matière brute.

on le peut encore expliquer en autant de sortes d'écritures. Et on peut substituer à la parole et à l'écriture, mille autres sortes de signes. Car quelle chose, dans la nature, ne peut pas servir de signal? En un mot, tout est bon pour avertir l'homme, pourvu qu'on s'entende avec lui. Mais à l'animal, avec qui on ne s'entend pas, rien ne sert que les impressions réelles et corporelles; il faut les coups et le bâton. Et si on emploie la parole, c'est toujours la même qu'on inculque aux oreilles de l'animal, comme son, et non comme signe. Car on ne veut pas s'entendre avec lui, mais le faire venir à son point.

Avec un homme avec qui nous parlons, ou que nous avons à instruire, nous ne cessons pas jusques à ce que nous sentions qu'il entre dans notre pensée. Il n'en est pas ainsi des animaux. A proprement parler, nous nous en servons, comme d'instruments; des chiens, comme d'instruments à chasser; des chevaux, comme d'instruments à nous porter, à nous servir à la guerre, et ainsi du reste. Comme en accordant un instrument, nous tâtons la corde à diverses fois, jusques à ce que nous l'ayons mise à notre point; ainsi nous tâtons un chien que nous dressons à la chasse, jusques à ce qu'il fasse ce que nous voulons, sans songer à le faire entrer dans notre pensée, non plus que la corde; car nous ne lui sentons point de pensée ni de réflexion qui répondent aux nôtres.

Que si les animaux sont incapables de rien apprendre des hommes, qui s'appliquent expressément à les dresser, à plus forte raison ne faut-il pas croire qu'ils apprennent les uns des autres.

Il est vrai qu'ils reçoivent les uns des autres de nouvelles impressions et dispositions; mais si cela était apprendre, toute la nature apprendrait; et rien ne serait plus docile que la cire, qui retient si bien tous les traits du cachet qu'on appuie sur elle.

C'est ainsi qu'un oiseau reçoit dans le cerveau une impression du vol de sa mère; et cette impression se trouvant semblable à celle qui est dans la mère, elle fait nécessairement la même chose (1).

Les hommes appellent cela apprendre, parce que, lorsqu'ils apprennent, il se fait quelque chose de pareil en eux. Car ils ont un

(1) Cette explication n'est vraie qu'autant que, laissant au mot impression un sens très-général, on entend par là que l'oiseau est déterminé à voler par le même principe, par la même impulsion, qui y a déterminé sa mère. V. plus loin; art. 13, ce qui est relatif à l'instinct des animaux.

cerveau de même nature que celui des animaux ; et ils font plus facilement les mouvements qui se font souvent en leur présence, sans doute, parce que leur cerveau, imprimé du caractère de ce mouvement, est disposé par là à en produire un semblable. Mais cela n'est pas apprendre ; c'est recevoir une impression, dont on ne sait ni les raisons, ni les causes, ni les convenances.

C'est ce qui paraît clairement dans le chant, et même dans la parole. Laissons-nous aller à nous-mêmes, nous parlerons du même ton dont on nous parle. Un écho en fait bien autant. Qu'on mette deux cordes de luth à l'unisson, l'une sonne quand on touche l'autre. Il se fait quelque chose de semblable en nous, quand nous chantons sur le même ton dont on commence. Un maître de musique nous le fait faire ; mais ce n'est pas lui qui nous l'apprend ; la nature nous l'a appris avant lui, quand elle a mis une si grande correspondance entre l'oreille qui reçoit les sons, et la trachée-artère qui les forme. Ceux qui savent l'anatomie connaissent les nerfs et les muscles qui font cette correspondance, et elle ne dépend point du raisonnement.

C'est ce qui fait que les rossignols se répondent les uns aux autres, que les sansonnets et les perroquets répètent les paroles dont ils sont frappés. Ce sont comme des échos, ou plutôt ce sont de ces cordes montées sur le même ton, qui se répondent nécessairement l'une à l'autre.

Nous ne sommes pas seulement disposés à chanter sur le même ton que nous écoutons, mais encore tout notre corps s'ébranle en cadence, pour peu que nous ayons l'oreille juste ; et cela dépend si peu de notre choix, qu'il faudrait nous forcer pour faire autrement : tant il y a de proportion entre les mouvements de l'oreille, et ceux des autres parties.

Il est maintenant aisé de connaître la différence qu'il y a entre imiter naturellement, et apprendre par art. Quand nous chantons simplement après un autre, nous l'imitons naturellement ; mais nous apprenons à chanter, quand nous nous rendons attentifs aux règles de l'art, aux mesures, aux temps, aux différences des tons, à leurs accords, et aux autres choses semblables.

Et pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, il y a, dans l'instruction, quelque chose qui ne dépend que de la conformation des organes, et de cela les animaux en sont capables comme nous ; et il y a ce qui dépend de la réflexion et de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune marque.

Par là demeure expliqué tout ce qui se dit de leur langage. C'est autre chose d'être frappé du son ou de la parole, en tant qu'elle agite l'air, et ensuite les oreilles et le cerveau ; autre chose de la regarder comme un signe, dont les hommes sont convenus, et rappeler en son esprit les choses qu'elle signifie. Ce dernier, c'est ce qui s'appelle entendre le langage ; et il n'y en a dans les animaux aucun vestige.

C'est aussi une fausse imagination qui nous persuade qu'ils nous font des signes. C'est autre chose de faire un signe pour se faire entendre ; autre chose d'être mù de telle manière, qu'un autre puisse entendre nos dispositions.

La fumée nous est un signe du feu, et nous fait prévenir les embrasements. Les mouvements d'une aiguille nous marquent les heures, et règlent notre journée. Le rouge au visage, et le feu aux yeux, sont un signe de la colère, comme l'éclair qui nous avertit d'éviter la foudre. Les cris d'un enfant nous sont un signe qu'il souffre ; et par là il nous invite, sans y penser, à le soulager. Mais de dire que pour cela ou le feu, ou une montre, ou un enfant, et même un homme en colère, nous fassent signe de quelque chose, c'est s'abuser trop visiblement.

VI. Extrême différence de l'homme et de la bête.

Cependant, sur ces légères ressemblances, les hommes se comparent aux animaux. Ils leur voient un corps comme à eux, et des mouvements corporels semblables aux leurs. Ils sont d'ailleurs attachés à leurs sens, et par leurs sens à leurs corps. Tout ce qui n'est point corps, leur paraît un rien ; ils oublient leur dignité, et contents de ce qu'ils ont de commun avec les bêtes, ils mènent aussi une vie toute bestiale.

C'est une chose étrange, qu'ils aient besoin d'être réveillés sur cela. L'homme, animal superbe, qui veut s'attribuer à lui-même tout ce qu'il connaît d'excellent, et qui ne veut rien céder à son semblable, fait des efforts pour trouver que les bêtes le valent bien, ou qu'il y a peu de différence entre lui et elles.

Une si étrange dépravation, qui nous fait voir d'un côté combien notre orgueil nous enfle, et de l'autre, combien notre sensualité nous ravilit, ne peut être corrigée que par une sérieuse considération des avantages de notre nature. Voici donc ce qu'elle a de grand, et dont nous ne voyons dans les animaux aucune apparence.

La nature humaine connaît Dieu ; et voilà déjà, par ce seul mot, les animaux au-dessous d'elle jusques à l'infini. Car qui serait assez insensé pour dire qu'ils aient seulement le moindre soupçon de cette excellente nature, qui a fait toutes les autres, ou que cette connaissance ne fasse pas la plus grande de toutes les différences ?

La nature humaine, en connaissant Dieu, a l'idée du bien et du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infailible, en un mot de la perfection.

La nature humaine connaît l'immutabilité et l'éternité, et sait que ce qui est toujours, et ce qui est toujours de même, doit précéder tout ce qui change ; et qu'en comparaison de ce qui est toujours, ce qui change ne mérite pas qu'on le compte parmi les êtres.

La nature humaine connaît des vérités éternelles, et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changements à des règles immuables.

Car elle sait que tous les changements qui se voient dans l'univers se font avec mesure, et par des proportions cachées, en sorte qu'à prendre l'ouvrage dans son tout, on n'y peut rien trouver d'irrégulier.

C'est là qu'elle aperçoit l'ordre du monde, la beauté incomparable des astres, la régularité de leurs mouvements, les grands effets du cours du soleil, qui ramène les saisons, et donne à la terre tant de différentes parures. Notre raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant, et dans le détail et dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette contemplation.

Alors s'apparaît (1) à elle la belle et véritable idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui se passe toute dans la contemplation de la vérité ; et elle voit que la vérité, éternelle par elle-même, doit mesurer une telle vie par l'éternité qui lui est propre.

La nature humaine connaît que le hasard n'est qu'un nom inventé par l'ignorance, et qu'il n'y en a point dans le monde (2).

(1) Forme tombée en désuétude, mais usitée au xvii^e siècle, et qu'on trouve par exemple, dans Port-Royal : Dieu *s'apparut* à Moïse, et dans d'Ablancourt : une statue *s'apparait* toutes les nuits. (V. le *Dict. de Trévoux* au mot *Apparaitre*.)

(2) Hasard ne peut signifier que l'une de ces deux choses : ou un concours de causes qui nous échappent ; et alors, en effet, ce n'est qu'un nom inventé par l'ignorance, pour désigner l'inconnu ; ou l'absence de toute

Car elle sait que la raison s'abandonne le moins qu'elle peut au hasard, et que plus il y a de raison dans une entreprise, ou dans un ouvrage, moins il y a de hasard ; de sorte qu'où préside une raison infinie, le hasard ne peut y avoir lieu.

La nature humaine connaît que ce Dieu qui préside à tous les corps, et qui les meut à sa volonté, ne peut pas être un corps : autrement il serait changeant, mobile, altérable, et ne serait point la raison éternelle et immuable par qui tout est fait.

La nature humaine connaît la force de la raison, et comment une chose doit suivre d'une autre. Elle aperçoit en elle-même cette force invincible de la raison. Elle connaît les règles certaines par lesquelles il faut qu'elle arrange toutes ses pensées. Elle voit dans tout bon raisonnement une lumière éternelle de vérité, et voit, dans la suite enchaînée de vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une seule, où toutes les autres sont comprises (1).

Elle voit que la vérité, qui est une, ne demande naturellement qu'une seule pensée pour la bien entendre ; et dans la multiplicité des pensées qu'elle sent naître en elle-même, elle sent aussi qu'elle n'est qu'un léger écoulement de celui qui, comprenant toute vérité dans une seule pensée, pense aussi éternellement la même chose.

Ainsi elle connaît qu'elle est une image et une étincelle de cette raison première, qu'elle doit s'y conformer et vivre pour elle.

Pour imiter la simplicité de celui qui pense toujours la même chose, elle voit qu'elle doit réduire toutes ses pensées à une seule, qui est celle de servir fidèlement ce Dieu, dont elle est l'image.

Mais en même temps elle voit qu'elle doit aimer, pour l'amour de lui, tout ce qu'elle trouve honoré de cette divine ressemblance, c'est-à-dire tous les hommes.

Là elle découvre les règles de la justice, de la bienséance, de la société, ou pour mieux parler, de la fraternité humaine, et sait que, si dans tout le monde, parce qu'il est fait par raison, rien ne se fait que de convenable, elle, qui entend la raison, doit bien plus se gouverner par les lois de la convenance.

Elle sait que qui s'éloigne volontairement de ces lois, est digne d'être réprimé, et châtié par leur autorité toute-puissante, et que qui fait du mal en doit souffrir.

cause, et le hasard ainsi entendu est une négation absolument contradictoire, puisque c'est une des lois de l'entendement de ne concevoir aucun phénomène sans cause.

(1) V. ci-dessus ch. IV, art. 5.

Elle sait que le châtement répare l'ordre du monde blessé par l'injustice, et qu'une action injuste, qui n'est point réparée par l'amendement, ne le peut être que par le supplice (1).

Elle voit donc que tout est juste dans le monde, et par conséquent que tout y est beau, parce qu'il n'y a rien de plus beau que la justice.

Par ces règles, elle connaît que l'état de cette vie, où il y a tant de maux et de désordres, doit être un état pénal (2), auquel doit succéder un autre état, où la vertu soit toujours avec le bonheur, et où le vice soit toujours avec la souffrance.

Elle connaît donc, par des principes certains, ce que c'est que châtement et récompense; et voit comment elle doit s'en servir pour les autres, et en profiter pour elle-même.

C'est sur cela qu'elle fonde les sociétés et les républiques, et qu'elle réprime l'inhumanité et la barbarie.

Dire que les animaux aient le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement, et renoncer au bon sens.

Après cela, concluons que l'homme qui se compare aux animaux, ou les animaux à lui, s'est tout à fait oublié, et ne peut tomber dans cette erreur, que par le peu de soin qu'il prend de cultiver en lui-même ce qui raisonne et qui entend.

VII. Les animaux n'inventent rien.

Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de pièges? S'ils pensent,

(1) V. dans le *Gorgias* de Platon et dans le X^e livre de sa *République*, comment l'antiquité païenne avait pressenti ces grandes idées d'ordre et de réparation morale, popularisées depuis par le Christianisme, et si vigoureusement résumées ici par Bossuet.

(2) C'est-à-dire, un état de peine, de châtement (en expiation du péché originel). Cf. ch. IV, art. 11.

s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes; et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connaître la raison, que de leur en donner la moindre étincelle.

Quand on entend dire à Montaigne qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un si bel esprit; soit qu'il dise sérieusement une chose si ridicule, soit qu'il raille sur une matière qui d'elle-même est si sérieuse (1).

Y a-t-il un homme si stupide qui n'invente du moins quelque signe pour se faire entendre? Y a-t-il une bête si rusée qui ait jamais rien trouvé? Et qui ne sait que la moindre des inventions est d'un ordre supérieur à tout ce qui ne fait que suivre?

Et à propos du raisonnement qui compare les hommes stupides avec les animaux, il y a deux choses à remarquer : l'une, que les hommes les plus stupides ont des choses d'un ordre supérieur au plus parfait des animaux : l'autre, que tous les hommes étant sans contestation de même nature, la perfection de l'âme humaine doit être considérée dans toute la capacité où l'espèce se peut étendre; et qu'au contraire, ce qu'on ne voit dans aucun des animaux, n'a son principe ni dans aucune des espèces, ni dans tout le genre.

Et parce que la marque la plus convaincante que les animaux sont poussés par une aveugle impétuosité, est l'uniformité de leurs actions : entrons dans cette matière, et recherchons les causes profondes qui ont introduit une telle variété dans la vie humaine.

VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion.

Représentons-nous donc que les corps vont naturellement un même train, selon les dispositions où on les a mis.

(1) Montaigne, dans le passage dont il s'agit (*Essais*, l. I, ch. 41), ne fait que rappeler une phrase de Plutarque : « Plutarque dict en quelque lieu, qu'il ne treuve point si grande distance de beste a beste comme il treuve d'homme a homme. » — V. Plutarque, *Que les bêtes usent de la raison*, ch. 23, vers la fin.

Ainsi, tant que notre corps demeure dans la même disposition, ses mouvements vont toujours de même.

Il en faut dire autant des sensations, qui, comme nous avons dit, sont attachées nécessairement aux dispositions des organes corporels.

Car, encore que nous ayons vu que nos sensations demandent nécessairement un principe distingué du corps, c'est-à-dire, une âme, nous avons vu en même temps que cette âme, en tant qu'elle sent, est assujettie au corps, en sorte que les sensations en suivent le mouvement.

Jamais donc nous n'inventerons rien par les sensations, qui vont toujours à la suite des mouvements corporels, et ne sortent jamais de cette ligne.

Et ce qu'on dit des sensations se doit dire des imaginations, qui ne sont que des sensations continuées.

Ainsi, quand on attribue les inventions à l'imagination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions et du raisonnement, comme nous verrons tout à l'heure. Mais, de soi, l'imagination ne produirait rien, puisqu'elle n'ajoute rien aux sensations, que la durée (1).

Il en est de même de ces appétits ou aversions naturelles que nous appelons passions. Car elles suivent les sensations, et suivent principalement le plaisir et la douleur.

Si donc nous n'avions qu'un corps et des sensations, ou ce qui les suit, nous n'aurions rien d'inventif; mais deux choses font naître les inventions, 1^o nos réflexions; 2^o notre liberté.

Car au-dessus des sensations, des imaginations, et des appétits naturels, il commence à s'élever en nous ce qui s'appelle réflexion; c'est-à-dire, que nous remarquons nos sensations, nous les comparons avec leurs objets, nous recherchons les causes de ce qui se fait en nous et hors de nous; en un mot, nous entendons et nous raisonnons, c'est-à-dire, que nous connaissons la vérité, et que d'une vérité nous allons à l'autre.

De là donc nous commençons à nous élever au-dessus des dispositions corporelles; et il faut ici remarquer que dès que dans ce chemin nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus de bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les unes sur les autres; de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusques à l'infini.

(1) Cf. ch. I, art. 5.

Au reste, quand nous parlons de ces retours sur nous-mêmes, il n'est plus besoin d'avertir que ce retour ne se fait pas à la manière de celui des corps. Réfléchir n'est pas exercer un mouvement circulaire; autrement, tout corps qui tourne s'entendrait lui-même, et son mouvement. Réfléchir, c'est recevoir au-dessus des mouvements corporels, et au-dessus même des sensations, une lumière qui nous rend capables de chercher la vérité jusque dans sa source.

C'est pourquoi, en passant, ceux-là s'abusent, qui voulant donner aux bêtes du raisonnement, croient pouvoir le renfermer dans de certaines bornes. Car, au contraire, une réflexion en attire une autre; et la nature des animaux pourra s'élever à tous (1), dès qu'elle pourra sortir de la ligne droite.

C'est ainsi que d'observations en observations les inventions humaines se sont perfectionnées. L'homme, attentif à la vérité, a connu ce qui était propre ou mal propre à ses desseins, et s'est trouvé l'imagination remplie, par les sensations, d'une infinité d'images. Par cette force qu'il a de réfléchir, il les a assemblées, il les a disjointes; il s'est en cette manière formé des desseins; il a cherché des matières propres à l'exécution. Il a vu qu'en fondant le bas il pouvait élever le haut. Il a bâti, il a occupé de grands espaces dans l'air, et a étendu sa demeure naturelle. En étudiant la nature, il a trouvé des moyens de lui donner de nouvelles formes. Il s'est fait des instruments; il s'est fait des armes; il a élevé les eaux qu'il ne pouvait pas aller puiser dans le fond où elles étaient: il a changé toute la face de la terre; il en a creusé, il en a fouillé les entrailles, et il y a trouvé de nouveaux secours: ce qu'il n'a pas pu atteindre, de si loin qu'il a pu l'apercevoir, il l'a tourné à son usage. Ainsi les astres le dirigent dans ses navigations, et dans ses voyages. Ils lui marquent les saisons et les heures. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche, et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusques à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions.

Qu'on me montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose, depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avait

(1) A tous les raisonnements. — *De la ligne droite* est ici une expression un peu vague, par laquelle il faut entendre *de la ligne, de la voie qu'elle suit ordinairement.*

donné. J'y reconnaitrai de la réflexion et de l'invention. Que s'ils vont toujours un même train, comme les eaux et comme les arbres, c'est folie de leur donner un principe, dont on ne voit parmi eux aucun effet.

Et il faut ici remarquer que les animaux, à qui nous voyons faire les ouvrages les plus industriels, ne sont pas ceux où d'ailleurs nous nous imaginons le plus d'esprit. Ce que nous voyons de plus ingénieux parmi les animaux, sont les réservoirs des fourmis, si l'observation en est véritable; les toiles des araignées, et les filets qu'elles tendent aux mouches; les rayons de miel des abeilles; la coque des vers à soie; les coquilles des limaçons et des autres animaux semblables, dont la have forme autour d'eux des bâtiments si ornés, et d'une architecture si bien entendue. Et toutefois ces animaux n'ont d'ailleurs aucune marque d'esprit, et ce serait une erreur de les estimer plus ingénieux que les autres, puisqu'on voit que leurs ouvrages ont en effet tant d'esprit, qu'ils les passent, et doivent sortir d'un principe supérieur.

Aussi la raison nous persuade que ce que les animaux font de plus industriels, se fait de la même sorte que les fleurs, les arbres, et les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire, avec art du côté de Dieu, et sans art qui réside en eux.

IX. Seconde cause des inventions, et de la variété de la vie humaine, la liberté.

Mais du principe de réflexion qui agit en nous, naît une seconde chose; c'est la liberté, nouveau principe d'invention et de variété parmi les hommes. Car l'âme, élevée par la réflexion au-dessus du corps et au-dessus des objets, n'est point entraînée par leurs impressions, et demeure libre et maîtresse des objets, et d'elle-même. Ainsi elle s'attache à ce qui lui plaît, et considère ce qu'elle veut, pour s'en servir selon les fins qu'elle se propose.

Cette liberté va si loin, que l'âme s'y abandonnant, sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit; et ainsi, parmi les mouvements qui diversifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égarements et les fautes.

De là sont nées mille inventions. Les lois, les instructions, les récompenses, les châtimens, et les autres moyens qu'on a inventés pour contenir ou pour redresser la liberté égarée.

Les animaux ne s'égareront pas en cette sorte : c'est pourquoi on

ne les blâme jamais. On les frappe bien de nouveau, par la même raison qui fait qu'on retouche souvent à la corde qu'on veut monter sur un certain ton. Mais les blâmer, ou se fâcher contre eux, c'est comme quand, de colère, on rompt sa plume qui ne marque pas, ou qu'on jette à terre un couteau qui refuse de couper.

Ainsi la nature humaine a une étendue en bien et en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale; et c'est pourquoi les passions, dans les animaux, ont un effet plus simple et plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, et s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie. Mais comme les animaux, qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvements sont moins détournés.

Joint que l'âme, par sa liberté, est capable de s'opposer aux passions avec une telle force, qu'elle en empêche l'effet. Ce qui étant une marque de raison dans l'homme, le contraire est une marque que les animaux n'ont point de raison.

Car partout où la passion domine sans résistance, le corps et ses mouvements y font et y peuvent tout; et ainsi la raison n'y peut pas être.

Mais le grand pouvoir de la volonté sur le corps consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué (1), que l'homme est tellement maître de son corps, qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose. Se jeter au milieu des coups, et s'enfoncer dans les traits par une impétuosité aveugle, comme il arrive aux animaux, ne marque rien au-dessus du corps : car un verre se brise bien en tombant d'en haut de son propre poids. Mais se déterminer à mourir avec connaissance et par raison, malgré toute la disposition du corps, qui s'oppose à ce dessein, marque un principe supérieur au corps; et parmi tous les animaux, l'homme est le seul où se trouve ce principe.

La pensée d'Aristote est belle ici, que l'homme seul a la raison, parce que seul il peut vaincre et la nature et la coutume (2).

(1) V. ci-dessus ch. IV, art. 11.

(2) « Les autres animaux, dans leur manière de vivre, suivent surtout la nature; quelques-uns aussi la coutume; mais l'homme se guide par la raison dont, seul, il est doué... et fait par raison beaucoup de choses contraires à la nature et à la coutume, lorsqu'il croit que cela vaut mieux ainsi. » (Aristote, *Politique*, l. VII, ch. 13.)

X. Combien la sagesse de Dieu paraît dans les animaux.

Par les choses qui ont été dites, il paraît manifestement qu'il n'y a dans les animaux ni art, ni réflexion, ni invention, ni liberté. Mais moins il y a de raison en eux, plus il y en dans celui qui les a faits.

Et certainement, c'est l'effet d'un art admirable, d'avoir si industrieusement travaillé la matière, qu'on soit tenté de croire qu'elle agit par elle-même, et par une industrie qui lui est propre.

Les sculpteurs et les peintres semblent animer les pierres, et faire parler les couleurs; tant ils représentent vivement les actions extérieures, qui marquent la vie. On peut dire, à peu près dans le même sens, que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent.

Il semble, en effet, que Dieu ait voulu nous donner, dans les animaux, une image de raisonnement, une image de finesse, bien plus, une image de vertu, et une image de vice; une image de pitié dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, et quelques-uns pour leurs pères (1); une image de prévoyance, une image de fidélité, une image de flatterie, une image de jalousie et d'orgueil, une image de cruauté, une image de fierté et de courage. Ainsi les animaux nous sont un spectacle, où nous voyons nos devoirs et nos manquements dépeints. Chaque animal est chargé de sa représentation. Il étale, comme un tableau, la ressemblance qu'on lui a donnée; mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ses traits. Il ne montre d'autre invention que celle de son auteur, et il est fait, non pour être ce qu'il nous paraît, mais pour nous en rappeler le souvenir.

Admirons donc, dans les animaux, non point leur finesse et leur industrie; car il n'y a point d'industrie où il n'y a pas d'invention; mais la sagesse de celui qui les a construits avec tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art.

(1) « On prétend, dit Aristote (*Hist. des animaux*, l. IX, ch. 13), que les cigognes prennent soin de la vieillesse de leurs parents. On en dit autant des mésanges, et l'on assure qu'elles leur rendent les soins qu'elles en ont reçus, non-seulement quand ils vieillissent, mais aussitôt qu'elles en sont capables. »

XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré de raisonnement.

Il n'a pas voulu toutefois que nous fussions déçus par cette apparence de raisonnement que nous voyons dans les animaux. Il a voulu, au contraire, que les animaux fussent des instruments dont nous nous servons, et que cela même fût un jeu pour nous.

Nous domptons les animaux les plus forts, et venons à bout de ceux qu'on imagine les plus rusés. Et il est bon de remarquer que les hommes les plus grossiers sont ceux que nous employons à conduire les animaux; ce qui montre combien ils sont au-dessous du raisonnement, puisque le dernier degré de raisonnement suffit pour les conduire comme on veut.

Une autre chose nous fait voir encore combien les bêtes sont loin de raisonner. Car on n'en a jamais vu qui fussent touchées de la beauté des objets qui se présentent à leurs yeux, ni de la douceur des accords, ni des autres choses semblables, qui consistent en proportions et en mesures; c'est-à-dire, qu'elles n'ont pas même cette espèce de raisonnement qui accompagne toujours en nous la sensation, et qui est le premier effet de la réflexion.

Qui considérera toutes ces choses, s'apercevra aisément que c'est l'effet d'une ignorance grossière, ou de peu de réflexion, de confondre les animaux avec l'homme, ou de croire qu'ils ne diffèrent que du plus ou du moins; car on doit avoir aperçu combien il y a d'objets, dont les animaux ne peuvent être touchés, et qu'il n'y en a aucun dont on puisse juger vraisemblablement qu'ils entendent la nature et les convenances.

XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes.

Et quand on croit pouvoir prouver la ressemblance du principe intérieur par celle des organes, on se trompe doublement. Premièrement, en ce qu'on croit l'intelligence absolument attachée aux organes corporels; ce que nous avons vu être très-faux (1). Et le principe dont se servent les défenseurs des animaux, devrait leur faire tirer une conséquence opposée à celle qu'ils tirent. Car s'ils soutiennent, d'un côté, que les organes sont communs entre

(1) V. ci-dessus ch. III, art. 13.

les hommes et les bêtes ; comme d'ailleurs il est clair que les hommes entendent des objets dont on ne peut pas même soupçonner que les animaux aient la moindre lumière, il faudrait conclure nécessairement que l'intelligence de ces objets n'est point attachée aux organes, et qu'elle dépend d'un autre principe.

Mais, secondement, on se trompe quand on assure qu'il n'y a point de différence d'organes entre les hommes et les animaux. Car les organes ne consistent pas dans cette masse grossière, que nous voyons, et que nous touchons. Ils dépendent de l'arrangement des parties délicates et imperceptibles, dont on aperçoit quelque chose en y regardant de près, mais dont toute la finesse ne peut être sentie que par l'esprit.

Or personne ne peut savoir jusqu'où va dans le cerveau cette délicatesse d'organes. On dit seulement que l'homme, à proportion de sa grandeur, contient dans sa tête, sans comparaison, plus de cervelle qu'aucun animal, quel qu'il soit (1).

Et nous pouvons juger de la délicatesse des parties de notre cerveau, par celle de notre langue. Car la langue de la plupart des animaux, quelque semblable qu'elle paraisse à la nôtre dans sa masse extérieure, est incapable d'articulation. Et pour faire que la nôtre puisse articuler distinctement tant de sons divers, il est aisé de juger de combien de muscles délicats elle a dû être composée.

Maintenant il est certain que l'organisation du cerveau doit être d'autant plus délicate, qu'il y a, sans comparaison, plus d'objets dont il peut recevoir les impressions, qu'il n'y a de sons que la langue puisse articuler.

Mais, au fond, c'est une méchante preuve de raisonnement que celle qu'on tire des organes, puisque nous avons vu si clairement combien il est impossible que le raisonnement y soit attaché et assujéti de lui-même.

Ce qui fait raisonner l'homme, n'est pas l'arrangement des organes ; c'est un rayon et une image de l'Esprit divin ; c'est une impression, non point des objets, mais des vérités éternelles, qui résident en Dieu comme dans leur source ; de sorte que vouloir voir

(1) Cette observation se trouve aussi dans Aristote (*Hist. des animaux*, l. I, ch. 16). — « Aucun quadrupède, dit G. Cuvier, n'approche de l'homme pour la grandeur et les replis des hémisphères du cerveau, c'est-à-dire de la partie de cet organe qui sert d'instrument principal aux opérations intellectuelles.... La forme même de son crâne annonce cette grandeur du cerveau. » (*Règne animal*. L'homme.)

les marques du raisonnement dans les organes , c'est chercher à mettre tout l'esprit dans le corps.

Et il n'y a rien assurément de plus mauvais sens, que de conclure, qu'à cause que Dieu nous a donné un corps semblable aux animaux, il ne nous a rien donné de meilleur qu'à eux. Car, sous les mêmes apparences, il a pu cacher divers trésors; et ainsi il en faut croire autre chose que les apparences.

Ce n'est pas en effet par la nature ou par l'arrangement de nos organes, que nous connaissons notre raisonnement. Nous le connaissons par expérience, en ce que nous nous sentons capables de réflexion : nous connaissons un pareil talent dans les hommes nos semblables, parce que nous voyons par mille preuves, et surtout par le langage, qu'ils pensent et qu'ils réfléchissent comme nous; et comme nous n'apercevons dans les animaux aucune marque de réflexion, nous devons conclure qu'il n'y a en eux aucune étincelle de raisonnement.

Je ne veux point ici exagérer ce que la figure humaine a de singulier, de noble, de grand, d'adroit et de commode au-dessus de tous les animaux : ceux qui l'étudieront, le découvriront aisément; et ce n'est pas cette différence de l'homme d'avec la bête, que j'ai eu dessein d'expliquer.

XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.

Mais, après avoir prouvé que les bêtes n'agissent point par raisonnement, examinons par quel principe on doit croire qu'elles agissent. Car il faut bien que Dieu ait mis quelque chose en elles, pour les faire agir convenablement comme elles font, et pour les pousser aux fins auxquelles il les a destinées. Cela s'appelle ordinairement instinct. Mais comme il n'est pas bon de s'accoutumer à dire des mots qu'on n'entende pas, il faut voir ce qu'on peut entendre par celui-ci.

Le mot d'instinct, en général, signifie impulsion. Il est opposé à choix; et on a raison de dire que les animaux agissent par impulsion plutôt que par choix.

Mais qu'est-ce que cette impulsion et cet instinct? Il y a sur cela deux opinions qu'il est bon de rapporter en peu de paroles.

La première veut que l'instinct des animaux soit un sentiment.

La seconde n'y reconnaît autre chose qu'un mouvement semblable à celui des horloges, et autres machines.

Ce dernier sentiment est presque né dans nos jours. Car quoique Diogène le Cynique eût dit, au rapport de Plutarque (1), que les bêtes ne sentaient pas, à cause de la grossièreté de leurs organes, il n'avait point eu de sectateurs. Du temps de nos pères, un médecin espagnol (2) a enseigné la même doctrine au siècle passé, sans être suivi, à ce qu'il paraît, de qui que ce soit. Mais depuis peu, M. Descartes a donné un peu plus de vogue à cette opinion, qu'il a aussi expliquée par de meilleurs principes que tous les autres.

La première opinion qui donne le sentiment pour instinct, remarque, 1^o que notre âme a deux parties, la sensitive et la raisonnable. Elle remarque, 2^o que, puisque ces deux parties ont en nous des opérations si distinctes, on peut les séparer entièrement; c'est-à-dire, que comme on comprend qu'il y a des substances purement intelligentes, comme sont les anges, il y en aura de purement sensibles, comme sont les bêtes.

Ils y mettent donc tout ce qu'il y a en nous qui ne raisonne pas, c'est-à-dire, non-seulement le corps et les organes, mais encore les sensations, les imaginations, les passions, enfin tout ce qui suit les dispositions corporelles, et qui est dominé par les objets.

Mais comme nos imaginations et nos passions ont souvent beaucoup de raisonnement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes; et en un mot, ils n'y mettent que ce qui se peut faire sans réflexion.

Il est maintenant aisé de déterminer ce qui s'appelle instinct, dans cette opinion; car, en donnant aux bêtes tout ce qu'il y a en nous de sensitif, on leur donne par conséquent le plaisir et la douleur, les appétits ou les aversions qui les suivent; car tout cela ne dépend point du raisonnement.

L'instinct des animaux ne sera donc autre chose que le plaisir et la douleur, que la nature aura attachés, en eux, comme en nous, à certains objets, et aux impressions qu'ils font dans le corps.

(1) Plutarque. (*Opinions des philosophes*, l. V, 21.)

(2) Gomesius Pereira, dans l'ouvrage intitulé, du nom de son père et de sa mère, *Antoniana Margarita (Note de Bossuet)*. — Sur la question de l'âme des bêtes, les débats auxquels elle a donné lieu, et l'opinion de Bossuet à ce sujet; v. l'Introduction.

Et il semble que le poète ait voulu expliquer cela, lorsque, parlant des abeilles, il dit qu'elles ont soin de leurs petits, touchées par une certaine douceur (1).

Ce sera donc par le plaisir et par la douleur, que Dieu poussera et incitera les animaux aux fins qu'il s'est proposées. Car à ces deux sensations sont joints naturellement les appétits convenables.

A ces appétits seront jointes, par un ordre de la nature, les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner; et c'est ainsi, disent-ils, que poussés par le sentiment d'une douleur violente, nous retirons promptement, et avant toute réflexion (2), notre main du feu.

Et si la nature a pu attacher les mouvements extérieurs du corps à la volonté raisonnable, elle a pu aussi les attacher à ces appétits brutaux, dont nous venons de parler.

Telle est la première opinion touchant l'instinct. Elle paraît d'autant plus vraisemblable, qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la dignité de la nature humaine, en lui réservant le raisonnement.

Elle a pourtant ses inconvénients, comme toutes les opinions humaines. Le premier est, que la sensation, par toutes les choses qui ont été dites, et par beaucoup d'autres, ne peut pas être une affection des corps. On peut bien les subtiliser, les rendre plus déliés, les réduire en vapeurs et en esprits; par là ils deviendront plus vites, plus mobiles, plus insinuants, mais cela ne les fera pas sentir.

Toute l'Ecole (3) en est d'accord. Et aussi, en donnant la sensation aux animaux, elle leur donne une âme sensitive distincte du corps.

(1) Hinc nescio qua dulcedine lætæ
Progeniem, nidosque fovent.

(Virgile, *Georg.* I. IV, v. 55-56.)

(2) L'édition de Versailles porte *avec toute réflexion*; c'est manifestement *avant* qu'il faut.

(3) Il nous paraît difficile d'assigner un sens parfaitement précis à ce mot, qui, tantôt, semble désigner seulement la Philosophie scholastique (encore n'est-on pas parfaitement d'accord sur les limites de celle-ci; V. Tenneman, *Manuel de l'hist. de la philosophie*), et tantôt, comme cela a lieu ici, comprend avec la Scholastique, ses origines platoniciennes et surtout péripatéticiennes. On sait que S. Thomas a été appelé l'ange de l'école.

Cette âme n'a point d'étendue; autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'Ecole le suppose.

Cette âme est indivisible selon saint Thomas, toute dans le tout, et toute dans chaque partie. Toute l'Ecole le suit en cela, du moins à l'égard des animaux parfaits; car, à l'égard des reptiles et des insectes, dont les parties séparées ne laissent pas de vivre, c'est une difficulté à part, sur laquelle l'Ecole même est fort partagée; et qu'il ne s'agit pas ici de traiter.

Que si l'âme qu'on donne aux bêtes est distincte du corps; si elle est sans étendue et indivisible; il semble qu'on ne peut pas s'empêcher de la reconnaître pour spirituelle.

Et de là naît un autre inconvénient. Car si cette âme est distincte du corps, si elle a son être à part, la dissolution du corps ne doit point la faire périr; et nous retombons par là dans l'erreur des platoniciens, qui mettaient toutes les âmes immortelles, tant celles des hommes, que celles des animaux.

Voilà deux grands inconvénients, et voici par où on en sort.

Et premièrement, saint Thomas et les autres docteurs de l'Ecole, ne croient pas que l'âme soit spirituelle précisément, pour être distincte du corps, ou pour être indivisible.

Pour cela, il faut entendre ce qu'on appelle proprement spirituel.

Spirituel, c'est immatériel. Et saint Thomas appelle immatériel, ce qui non-seulement n'est pas matière, mais qui de soi est indépendant de la matière.

Cela même, selon lui, est intellectuel. Il n'y a que l'intelligence, qui d'elle-même soit indépendante de la matière, et qui ne tienne à aucun organe corporel.

Il n'y a donc proprement en nous d'opération spirituelle, que l'opération intellectuelle. Les opérations sensibles ne s'appellent point de ce nom, parce qu'en effet nous les avons vues tout à fait assujéties à la matière et au corps. Elles servent à la partie spirituelle, mais elles ne sont pas spirituelles; et aucun auteur, que je sache, ne leur a donné ce nom.

Tous les philosophes, mêmes les païens, ont distingué en l'homme deux parties, l'une raisonnable, qu'ils appellent *νοῦς*, *mens*, en notre langue, esprit, intelligence; l'autre qu'ils appellaient sensitive et irraisonnable.

Ce que les philosophes païens ont appelé *νοῦς*, *mens*, partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi les saints Pères ont donné le

nom de spirituel : en sorte que, dans leur langage, nature spirituelle, et nature intellectuelle, c'est la même chose.

Ainsi, le premier de tous les esprits, c'est Dieu, souverainement intelligent.

La créature spirituelle est celle qui est faite à son image, qui est née pour entendre, et encore pour entendre Dieu selon sa portée.

Tout ce qui n'est point intellectuel, n'est ni l'image de Dieu, ni capable de Dieu : dès là il n'est pas spirituel.

De cette sorte, l'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose.

Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent, et nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de *νοῦς* et de *mens*, que celui d'*esprit*.

En cela nous suivons l'idée du mot d'esprit et de spirituel qui nous est donnée dans l'Écriture, où tout ce qui s'appelle esprit, au sens dont il s'agit, est intelligent, et où les seules opérations qui sont nommées spirituelles, sont les intellectuelles.

C'est en ce sens que saint Paul appelle Dieu, le père de tous les esprits (1), c'est-à-dire, de toutes les créatures intellectuelles, capables de s'unir à lui.

Dieu est esprit, dit Notre-Seigneur, *et ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en esprit et en vérité* (2) : c'est-à-dire, que cette suprême intelligence doit être adorée par l'intelligence.

Selon cette notion, les sens n'appartiennent pas à l'esprit.

Quand l'apôtre distingue l'homme animal d'avec l'homme spirituel (3), il distingue celui qui agit par les sens, d'avec celui qui agit par l'entendement, et s'unit à Dieu.

Quand le même apôtre dit que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair (4), il entend que la partie intelligente combat la partie sensitive; que l'esprit, capable de s'unir à Dieu, est combattu par le plaisir sensible attaché aux dispositions corporelles.

Le même apôtre, en séparant les fruits de la chair d'avec les

(1) S. Paul, *Épître aux Hébreux*, XII, 9.

(2) *Évangile selon S. Jean*, IV, 24.

(3) « L'homme animal ne conçoit point les choses qui sont de l'esprit de Dieu.... Mais l'homme spirituel juge de tout, et n'est jugé par personne. »
(S. Paul, 1^{re} *Épître aux Corinth.*, II, 14, 15.)

(4) S. Paul, *Épître aux Galates*, V, 17.

fruits de l'esprit (1), par ceux-ci entend les vertus intellectuelles, et par ceux-là entend les vices qui nous attachent aux sens et à leurs objets.

Et encore que, parmi les fruits de la chair, il range beaucoup de vices qui semblent n'appartenir qu'à l'esprit, tels que sont l'orgueil et la jalousie, il faut remarquer que ces sentiments vicieux s'excitent principalement par les marques sensibles de préférence, que nous désirons nous-mêmes, et que nous envions aux autres; ce qui donne lieu de les ranger parmi les vices, qui tirent leur origine des objets sensibles.

Il se voit donc que les sensations, d'elles-mêmes, ne font point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels, et aux dispositions corporelles.

Ainsi la spiritualité commence en l'homme, où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'âme commence à s'élever au-dessus du corps; et non-seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer, et à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire, au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets.

Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paraît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur âme sera de même nature que leurs opérations, lesquelles, en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles et corporelles, par leur assujétissement total aux dispositions du corps.

De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des sensations, et une âme qui en soit capable, interrogés si cette âme est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne, qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu, et d'être heureuse.

Ils résoudreont par le même principe l'objection de l'immortalité. Car encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière. Et il n'y a rien de plus injuste ni de plus

(1) S. Paul, *Épître aux Galates*, 19-23.

absurde, aux platoniciens, que d'avoir égalé l'âme des bêtes, où il n'y a rien qui ne soit dominé absolument par le corps, à l'âme humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusques à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusqu'à la plus haute vérité, c'est-à-dire, jusques à Dieu même.

C'est ainsi que la première opinion sort des deux inconvénients que nous avons remarqués. Mais la seconde croit se tirer encore plus nettement d'affaire. Car elle n'est point en peine d'expliquer comment l'âme des animaux n'est ni spirituelle ni immortelle, puisqu'elle ne leur donne pour toute âme que le sang et les esprits.

Elle dit donc que les mouvements des animaux ne sont point administrés par les sensations, et qu'il suffit, pour les expliquer, de supposer seulement l'organisation des parties, l'impression des objets sur le cerveau, et la direction des esprits, pour faire jouer les muscles.

C'est en cela que consiste l'instinct, selon cette opinion ; et ce ne sera autre chose que cette force mouvante, par laquelle les muscles sont ébranlés et agités.

Au reste, ceux qui suivent cette opinion, observent que les esprits peuvent changer de nature par diverses causes. Plus de bile mêlée dans le sang, les rendra plus impétueux et plus vifs. Le mélange d'autres liqueurs les fera plus tempérés. Autres seront les esprits d'un animal repu, autres ceux d'un animal affamé. Il y aura aussi de la différence entre les esprits d'un animal qui aura sa vigueur entière, et ceux d'un animal déjà épuisé et recru. Les esprits pourront être plus ou moins abondants, plus ou moins vifs, plus grossiers ou plus atténués ; et ces philosophes prétendent qu'il n'en faut pas davantage pour expliquer tout ce qui se fait dans les animaux, et les différents états où ils se trouvent.

Avec ce raisonnement, cette opinion jusqu'ici entre peu dans l'esprit des hommes. Ceux qui la combattent, concluent de là qu'elle est contraire au sens commun ; et ceux qui la défendent, répondent que peu de personnes les entendent, à cause que peu de personnes prennent la peine de s'élever au-dessus des préventions des sens et de l'enfance.

Il est aisé de comprendre, par ce qui vient d'être dit, que ces derniers conviennent avec l'Ecole, non-seulement que le raisonnement, mais encore que la sensation, ne peut jamais précisément venir du corps ; mais ils ne mettent la sensation qu'où ils mettent

le raisonnement, parce que la sensation, qui d'elle-même ne connaît point la vérité, selon eux n'a aucun usage que d'exciter la partie qui la connaît.

Et ils soutiennent que les sensations ne servent de rien à expliquer ni à faire les mouvements corporels, parce que, loin de les causer, elles les suivent; en sorte que, pour bien raisonner, il faut dire : « Tel mouvement est, donc telle sensation s'ensuit; » et non pas : « Telle sensation est, donc tel mouvement s'ensuit. »

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme humaine, elle n'a aucune difficulté, selon leurs principes. Car dès là qu'ils ont établi, avec toute l'Ecole, qu'elle est distincte du corps, parce qu'elle sent, parce qu'elle entend, parce qu'elle veut, en un mot, parce qu'elle pense, ils disent qu'il n'y a plus qu'à considérer que Dieu, qui aime ses ouvrages, conserve généralement à chaque chose l'être qu'il lui a une fois donné. Les corps peuvent bien être dissous, leurs parcelles peuvent bien être séparées et jetées deçà et delà, mais pour cela ils ne sont point anéantis. Si donc l'âme est une substance distincte du corps, par la même raison, ou à plus forte raison, Dieu lui conservera son être; et n'ayant point de parties, elle doit subsister éternellement dans toute son intégrité.

XIV. Conclusion de ce Traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée.

Voilà les deux opinions que soutiennent, touchant les bêtes, ceux qui ont aperçu qu'on ne peut sans absurdité ni leur donner du raisonnement, ni faire sentir la matière. Mais, laissant à part les opinions, rappelons à notre mémoire les choses que nous avons constamment trouvées et observées dans l'âme raisonnable.

Premièrement, outre les opérations sensibles, toutes engagées dans la chair et dans la matière, nous y avons trouvé les opérations intellectuelles, si supérieures au corps, et si peu comprises dans ses dispositions, qu'au contraire elles le dominant, le font obéir, le dévouent à la mort, et le sacrifient.

Nous avons vu aussi que, par notre entendement, nous apercevons des vérités éternelles, claires et incontestables. Nous savons qu'elles sont toujours les mêmes, et nous sommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté, et convaincus de leur certitude; marque que notre âme est faite pour

les choses qui ne changent pas, et qu'elle a en elle un fond, qui aussi ne doit pas changer.

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

Que si ces vérités éternelles sont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances (1), on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

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

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

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

Car, s'il y a quelque chose, parmi les créatures, qui mérite de durer éternellement, c'est sans doute la connaissance et l'amour de Dieu, et ce qui est né pour exercer ces divines opérations.

Quiconque les exerce, les voit si justes et si parfaites, qu'il voudrait les exercer à jamais; et nous avons, dans cet exercice, l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse.

Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de vie immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui

(1) C'est-à-dire, les facultés.

ne sont pas tout à fait brutes ; mais ceux qui connaissent Dieu, l'ont très-claire et très-distincte. Car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse, et la beauté de ses ouvrages.

Et nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparaît, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre.

Là nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre plaisir ne nous paraît rien en comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure.

Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en action de grâces (1) : qui voit Archimède attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger (2) : qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu (3) : qui voit Aristote louer ces heureux moments, où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu (4) : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels : qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles, un principe et un exercice de vie éternellement heureuse.

(1) V. Diogène Laërce, *Vies des Philosophes*, l. VIII.

(2) Les biographies d'Archimède racontent qu'ayant trouvé, pendant qu'il était au bain, le fameux principe physique relatif aux corps plongés dans un fluide, qui porte encore son nom, il fut si transporté de joie, qu'il sortit nu du bain, et courut dans Syracuse, en criant : εὕρηκα. Tout le monde connaît l'anecdote relative à sa mort. Probablement Bossuet a pensé ici à l'un de ces traits ; mais, citant de mémoire, comme cela lui arrive souvent, il l'a tant soit peu dénaturé.

(3) Cette pensée revient souvent dans Platon. V. notamment le *Phèdre*, le *Banquet* et le VII^e liv. de la *République*.

(4) Aristote, *Morale à Nicomaque*, l. X, ch. 7, et *Métaphysique*, l. XII, ch. 10.

Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant plus en nous, que nous méprisons davantage la vie sensuelle, et que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence.

Et l'âme qui entend cette vie, et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu, qui lui a donné cette idée, et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'elle perde cette vie en perdant son corps; car nous avons vu que les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels. Et encore que, par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'âme, l'entendement se serve des sens et des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de la vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle.

Les sens n'apportent pas à l'âme la connaissance de la vérité; ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets: elle est sollicitée à chercher les causes, mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure, qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même.

Dieu donc est la vérité; d'elle-même toujours présente à tous les esprits, et la vraie source de l'intelligence. C'est de ce côté qu'elle voit le jour; c'est par là qu'elle respire et qu'elle vit.

Ainsi, autant que Dieu restera à l'âme (et de lui-même jamais il ne manque à ceux qu'il a faits pour lui, et sa lumière bienfaisante ne se retire jamais que de ceux qui s'en détournent volontairement), autant, dis-je, que Dieu restera à l'âme, autant vivra notre intelligence; et quoi qu'il arrive de nos sens et de notre corps, la vie de notre raison est en sûreté.

Que s'il faut un corps à notre âme, qui est née pour lui être unie, la loi de la Providence veut que le plus digne l'emporte; et Dieu rendra à l'âme son corps immortel, plutôt que de laisser l'âme, faute de corps, dans un état imparfait.

Mais réduisons ces raisonnements en peu de paroles. L'âme, née pour considérer ces vérités immuables, et Dieu, où se réunit toute vérité, par là se trouve conforme à ce qui est éternel.

En connaissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuse, et elle en conçoit le désir. Elle s'unit à Dieu, qui est le

vrai principe de l'intelligence, et ne craint point de le perdre en perdant le corps; d'autant plus que la sagesse éternelle, qui fait servir le moindre au plus digne, si l'âme a besoin d'un corps pour vivre dans sa naturelle perfection, lui rendra plutôt le sien, que de laisser défailir son intelligence par ce manquement.

C'est ainsi que l'âme connaît qu'elle est née pour être heureuse à jamais, et aussi que renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel sera son supplice.

Il n'y a donc plus de néant pour elle, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de sa vérité et de sa bonté. Car, comme qui s'attache à cette vérité, et à cette bonté, mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice, et de le voir durer éternellement; celui aussi qui s'en prive, et qui s'en éloigne, mérite de voir durer dans l'éternité la peine de sa défection.

Ces raisons sont solides et inébranlables à qui les sait pénétrer; mais le chrétien a d'autres raisons qui sont le vrai fondement de son espérance; c'est la parole de Dieu, et ses promesses immuables. Il promet la vie éternelle à ceux qui le servent, et condamne les rebelles à un supplice éternel. Il est fidèle à sa parole, et ne change point; et comme il a accompli aux yeux de toute la terre, ce qu'il a promis de son Fils et de son Eglise, l'accomplissement de ces promesses nous assure la vérité de celle de la vie future.

Vivons donc dans cette attente; passons dans le monde sans nous y attacher. Ne regardons pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas; parce que, comme dit l'Apôtre, ce qui se voit est passager, et ce qui ne se voit pas, dure toujours (1).

(1) S. Paul, 2^e *Eptre aux Corinth.*, IV, 18.

TRAITÉ
DU
LIBRE ARBITRE.



TRAITÉ

DU LIBRE ARBITRE.

CHAPITRE PREMIER.

Définition de la liberté dont il s'agit. Différence entre ce qui est permis, ce qui est volontaire, et ce qui est libre.

Nous appelons quelquefois libre ce qui est permis par les lois ; mais la notion de liberté s'étend encore plus loin , puisqu'il ne nous arrive que trop , de faire même beaucoup de choses que les lois ni la raison ne permettent pas.

On appelle encore faire librement, ce qu'on fait volontairement et sans contrainte (1). Ainsi nous voulons tous être heureux, et ne pouvons pas vouloir le contraire ; mais comme nous le voulons sans peine et sans violence, on peut dire en un certain sens , que nous le voulons librement. Car on prend souvent pour la même chose , liberté et volonté, volontaire et libre. *Liberè*, d'où vient *libertas*, semble vouloir dire la même chose que *velle*, d'où vient *voluntas* : et l'on peut confondre en ce sens la liberté et la volonté ; ce qu'on fait *libentissimè*, avec ce qu'on fait *liberrimè*.

(1) Cela est vrai ; mais il n'est pas vrai que ce soit librement et sans contrainte que nous voulons être heureux. Bossuet reconnaît que nous ne pouvons pas vouloir le contraire ; et, un peu plus loin, que nous ne mettons jamais en délibération si nous voudrions être heureux ou non. Aussi dirons-nous qu'à prendre les mots dans leur sens exact et philosophique, le bonheur (que chacun d'ailleurs entendra à sa manière) n'est pas l'objet de la volonté ; c'est l'objet d'un désir inné, qui n'est rien moins que volontaire et libre. — V. l'Introduction.

On ne doute point de la liberté en ces deux sens. On convient qu'il y a des choses permises, et en ce sens, libres ; comme il y a des choses commandées, et en cela nécessaires. On est aussi d'accord qu'on veut quelque chose, et on ne doute non plus de sa volonté que de son être. La question est de savoir, s'il y a des choses qui soient tellement en notre pouvoir, et en la liberté de notre choix, que nous puissions ou les choisir ou ne les choisir pas (1).

CHAPITRE DEUXIÈME.

Que cette liberté est dans l'homme ; et que nous connaissons cela naturellement.

Je dis que la liberté, ou le libre arbitre, considéré en ce sens, est certainement en nous, et que cette liberté nous est évidente :

1° Par l'évidence du sentiment et de l'expérience ;

2° Par l'évidence du raisonnement ;

3° Par l'évidence de la révélation ; c'est-à-dire, parce que Dieu nous l'a clairement révélé par son Ecriture.

Quant à l'évidence du sentiment, que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux, et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux ; et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même nous délibérons, et nous consultons en nous-mêmes, si nous irons à la promenade, ou non ; et nous résolvons comme il nous plaît, ou l'un, ou l'autre : mais nous ne mettons jamais en délibération si nous voudrions être heureux ou non : ce qui montre que comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres à choisir les moyens de l'être.

(1) La question est bien posée, et c'est effectivement en ce sens qu'il faut chercher si nous sommes ou ne sommes pas libres.

Mais parce que dans les délibérations importantes, il y a toujours quelque raison qui nous détermine, et qu'on peut croire que cette raison fait dans notre volonté une nécessité secrète, dont notre âme ne s'aperçoit pas ; pour sentir évidemment notre liberté, il en faut faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que de l'autre. Je sens, par exemple, que levant ma main, je puis ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir lui donner du mouvement ; et que me résolvant à la mouvoir, je puis ou la mouvoir à droite, ou à gauche, avec une égale facilité : car la nature a tellement disposé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de peine ni plus de plaisir à l'une de ces actions qu'à l'autre ; de sorte que plus je considère sérieusement et profondément ce qui me porte à celui-là plutôt qu'à celui-ci, plus je ressens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver aucune autre raison de le faire.

Je sais que quand j'aurai dans l'esprit de prendre une chose plutôt qu'une autre, la situation de cette chose me fera diriger de son côté le mouvement de ma main : mais quand je n'ai aucun autre dessein que celui de mouvoir ma main d'un certain côté, je ne trouve que ma seule volonté qui me porte à ce mouvement plutôt qu'à l'autre.

Il est vrai que remarquant en moi-même cette volonté qui me fait choisir un des mouvements plutôt que l'autre, je ressens que je fais par là une épreuve de ma liberté, où je trouve de l'agrément ; et cet agrément peut être la cause qui me porte à me vouloir mettre en cet état. Mais, premièrement, si j'ai du plaisir à éprouver et à goûter ma liberté, cela suppose que je la sens. Secondement, ce désir d'éprouver ma liberté, me porte bien à me mettre en état de prendre parti entre ces deux mouvements ; mais ne me détermine point à commencer plutôt par l'un que par l'autre ; puisque j'éprouve également ma liberté, quel que soit celui des deux que je choisisse.

Ainsi j'ai trouvé en moi-même une action, où n'étant attiré par aucun plaisir, ni troublé par aucune passion, ni embarrassé d'aucune peine que je trouve en l'un des partis plutôt qu'en l'autre, je puis connaître distinctement, surtout y pensant comme je fais, tous les motifs qui me portent à agir de cette façon, plutôt que de la contraire. Que si, plus je recherche en moi-même la raison qui me détermine, plus je sens que je n'en ai aucune autre que ma

seule volonté; je sens par là clairement ma liberté, qui consiste uniquement dans un tel choix.

C'est ce qui me fait comprendre que je suis fait à l'image de Dieu; parce que n'y ayant rien dans la matière qui le détermine à la mouvoir plutôt qu'à la laisser en repos, ou à la mouvoir d'un côté plutôt que d'un autre; il n'y a aucune raison d'un si grand effet, que la seule volonté, par où il me paraît souverainement libre.

C'est ce qui fait voir, en passant, que cette liberté dont nous parlons, qui consiste à pouvoir faire ou ne faire pas, ne procède précisément ni d'irrésolution, ni d'incertitude, ni d'aucune autre imperfection; mais suppose que celui qui l'a au souverain degré de perfection, est souverainement indépendant de son objet, et a sur lui une pleine supériorité.

C'est par là que nous connaissons que Dieu est parfaitement libre en tout ce qu'il fait au dehors, corporel ou spirituel, sensible ou intelligible; et qu'il l'est en particulier à l'égard de l'impression du mouvement qu'il peut donner à la matière. Mais tel qu'il est à l'égard de toute la matière, et de tout son mouvement, tel a-t-il voulu que je fusse à l'égard de cette petite partie de la matière et du mouvement qu'il a mis dans la dépendance de ma volonté. Car je puis avec une égale facilité faire un tel mouvement, ou ne pas le faire: mais comme l'un de ces mouvements n'est pas en soi meilleur que l'autre, ni n'est pas aussi meilleur pour moi en l'état où je viens de me considérer; je vois par là qu'on se trompe, quand on cherche dans la matière un certain bien qui détermine Dieu à l'arranger, ou à la mouvoir en un sens plutôt qu'en un autre. Car le bien de Dieu, c'est lui-même; et tout le bien qui est hors de lui, vient de lui seul: de sorte que quand on dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de mieux, ce n'est pas qu'il y ait un mieux dans les choses qui précèdent en quelque sorte sa volonté, et qui l'attirent; mais c'est que tout ce qu'il veut par là devient le meilleur, à cause que sa volonté est cause de tout le bien et de tout le mieux qui se trouve dans la créature (1).

(1) Il ne faudrait pas (et telle n'est pas d'ailleurs la pensée de Bossuet) séparer la volonté de Dieu de ses autres attributs, et notamment de ce que nous appellerons, si l'on veut, sa perfection morale. Sans doute « il n'y a pas un mieux dans les choses qui précèdent sa volonté, » mais si sa volonté les fait meilleures, « si elle est cause de tout le bon et de tout le mieux qui se trouve dans la créature, » c'est que sa volonté est conforme

J'ai donc un sentiment clair de ma liberté, qui sert à me faire entendre la souveraine liberté de Dieu, et comme il m'a fait à son image.

Au reste, ayant une fois trouvé en moi-même, et dans une seule de mes actions, ce principe de liberté ; je conclus qu'il se trouve dans toutes les actions, même dans celles où je suis plus passionné ; quoique la passion qui me trouble ne me permette pas peut-être de l'y apercevoir d'abord si clairement.

Aussi vois-je que tous les hommes sentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler très-claires et très-précises pour l'expliquer : tous distinguent ce qui est en nous, ce qui est en notre pouvoir, ce qui est remis à notre choix, d'avec ce qui ne l'est pas ; et ceux qui nient la liberté, ne disent point qu'ils n'entendent pas ces mots, mais ils disent que la chose qu'on veut signifier par là n'existe pas.

C'est sur cela que je fonde l'évidence du raisonnement qui nous démontre notre liberté. Car nous avons une idée très-claire, et une notion très-distincte de la liberté dont nous parlons : d'où il s'ensuit que cette notion est très-véritable, et par conséquent que la chose qu'elle représente est très-certaine. Et nous n'avons pas seulement l'idée de la souveraine liberté de Dieu, qui consiste en son indépendance absolue, mais encore d'une liberté qui ne peut convenir qu'à la créature ; puisque nous connaissons clairement que nous pouvons choisir si mal, que nous commettrons une faute : ce qui ne peut convenir qu'à la créature. Il n'y a personne qui ne conçoive qu'il ferait un crime exécration d'ôter la vie à son bienfaiteur, et encore plus à son propre père. Tous les jours nous reconnaissons en nous-mêmes que nous faisons quelque faute, dont nous avons de la douleur : et quiconque y voudra penser de bonne foi, verra clairement qu'il met grande différence entre la douleur que lui cause une colique, ou la fâcherie que lui donne quelque perte de ses biens, et quelque défaut naturel de sa personne ; et cette autre sorte de douleur qu'on appelle se repentir. Car cette dernière espèce de douleur nous vient de l'idée d'un mal qui n'est pas inévitable, et qui ne nous arrive que par notre faute : ce qui nous fait entendre que nous sommes libres à nous déterminer d'un côté plutôt que d'un autre ; et que si nous prenons un mauvais parti, nous devons nous l'imputer à nous-mêmes.

à sa nature qui est le type, la substance, l'origine et le modèle de tout bien. Ceci est parfaitement expliqué un peu plus loin. V. page 219.

Il n'y a personne qui ne remarque la différence qu'il y a entre l'aversion que nous avons pour certains défauts naturels des hommes, et le blâme que nous donnons à leurs mauvaises actions (1). On voit aussi que c'est autre chose de priser un homme comme bien composé, que de louer une action humaine comme bien faite : car le premier peut convenir à une pierrerie et à un animal, aussi bien qu'à un homme ; et le second ne peut convenir qu'à celui qu'on reconnaît libre, qui se peut par là rendre digne et de blâme et de louange, en usant bien ou mal de la liberté.

On remarque aussi facilement qu'il y a de la différence entre frapper un cheval qui a fait un faux pas, parce que l'expérience fait voir que cela sert à le redresser ; et à châtier un homme qui a failli, parce qu'on veut lui faire connaître sa faute pour le corriger, ou se servir de lui pour donner exemple aux autres : et quoique les hommes grossiers frappent quelquefois un cheval avec un sentiment à peu près semblable à celui qu'ils ont en frappant leur valet, il n'y a personne qui, pensant sérieusement à ce qu'il fait, puisse attribuer une faute ou un crime à un autre qu'à celui à qui il attribue une liberté (2).

Outre cela, l'obligation que nous croyons tous avoir, de consulter en nous-mêmes si nous ferons une chose plutôt que l'autre, nous est une preuve certaine de la liberté de notre choix. Car nous ne consultons point sur les choses que nous croyons nécessaires ; comme, par exemple, si nous aurons un jour à mourir ; en cela nous nous laissons entraîner au cours naturel et inévitable des choses : et nous en userions de même à l'égard de tous les objets qui se présentent, si nous ne connaissions distinctement qu'il y a des choses à quoi nous devons aviser, parce que nous y devons agir et nous y déterminer par notre choix. De là je conclus que nous sommes libres à l'égard de tous les sujets sur lesquels nous pouvons douter et délibérer. C'est pourquoi nous sommes libres, même à l'égard du bien véritable, qui est la vertu ; parce que, quelque bien que nous y voyions selon la raison, nous ne sentons pas toujours un plaisir actuel en la suivant ; et que, par conséquent, toute l'idée que nous avons du bien ne s'y trouve pas : de sorte que nous ne pouvons être nécessairement et absolument dé-

(1) Cf. Pascal. *Pensées* (art. V, 10 de l'édit. de M. Havet) : « D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas, et un esprit boiteux nous irrite ? » et ce qui suit.

(2) Cf. *De la Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. v, art. 8.

terminés à aimer un certain objet, si le bien essentiel qui est Dieu ne nous paraît en lui-même.

En ce cas seulement, nous cesserons de consulter et de choisir : mais à l'égard de tous les biens particuliers, et même du bien suprême connu imparfaitement, comme nous le connaissons en cette vie, nous avons la liberté de notre choix : et jamais nous ne la perdrons, tant que nous serons en état de balancer un bien avec l'autre, parce que notre volonté trouvant partout une idée de son objet, c'est-à-dire, la raison du bien, aura toujours à choisir entre les uns et les autres, sans que son objet la puisse déterminer tout seul.

Ainsi, nous avons des idées très-claires, non-seulement de notre liberté, mais encore de toutes les choses qui la doivent suivre. Car non-seulement nous entendons ce que c'est que choisir librement ; mais nous entendons encore que celui qui peut choisir, s'il ne voit pas tout d'abord, doit délibérer, et qu'il fait mal s'il ne délibère ; et qu'il fait encore plus mal, si, après avoir consulté, il prend un mauvais parti ; et que par là il mérite et le blâme, et le châtement : comme, au contraire, il mérite, s'il use bien de sa liberté, et la louange, et la récompense de son bon choix. Par conséquent, nous avons des idées très-claires de plusieurs choses qui ne peuvent convenir qu'à un être libre : et il y en a parmi celles-là que nous ne pouvons attribuer qu'à un être capable de faillir : et nous trouvons tout cela si clairement en nous-mêmes, que nous ne pouvons non plus douter de notre liberté, que de notre être.

Nous voyons donc l'existence de la liberté ; en ce qu'il faut admettre nécessairement qu'il y a des êtres connaissant qui ne peuvent être précisément déterminés par leurs objets, mais qui doivent s'y porter par leur propre choix. Nous trouvons en même temps que le premier Libre c'est Dieu, parce qu'il possède en lui-même tout son bien ; et n'ayant besoin d'aucun des êtres qu'il fait, il n'est porté à les faire, ni à faire qu'ils soient de telle façon, que par la seule volonté indépendante. Et nous trouvons, en second lieu, que nous sommes libres aussi ; parce que les objets qui nous sont proposés ne nous emportent pas tous seuls par eux-mêmes, et que nous demeurerions à leur égard sans action, si nous ne pouvions choisir.

Nous trouvons encore que ce premier Libre ne peut jamais ni aimer, ni faire autre chose que ce qui est un bien véritable ; parce qu'il est lui-même par son essence le bien essentiel, qui influe (1)

(1) V. ci-dessus, page 217. — Influer ne s'emploie plus dans le sens actif ; mais on en trouve d'autres exemples dans les écrivains du xviii^e siècle, no-

le bien dans tout ce qu'il fait. Et nous trouvons, au contraire, que tous les êtres libres qu'il fait, pouvant n'être pas, sont capables de faillir ; parce qu'étant sortis du néant, ils peuvent aussi s'éloigner de la perfection de leur être. De sorte que toute créature sortie des mains de Dieu, peut faire bien et mal ; jusqu'à ce que Dieu l'ayant menée, par la claire vision de son essence, à la source même du bien, elle soit si bien possédée d'un tel objet, qu'elle ne puisse plus désormais s'en éloigner.

Ainsi nous avons connu notre liberté, et par une expérience certaine, et par un raisonnement invincible. Il ne reste plus qu'à y ajouter l'évidence de la révélation divine, à laquelle ne désirant pas m'attacher quant à présent, je me contenterai de dire que cette persuasion de notre liberté étant commune à tout le genre humain, l'Écriture, bien loin de reprendre un sentiment si universel, se sert au contraire de toutes les expressions par lesquelles les hommes ont accoutumé d'exprimer et leur liberté, et toutes ses suites ; et en parle, non de la manière dont elle use en nous obligeant de croire les mystères qui nous sont cachés ; mais toujours comme d'une chose que nous sentons en nous-mêmes, aussi bien que nos raisonnements et nos pensées (1).

tamment dans Pascal : « Nos membres ne sentent pas le soin que la nature a d'y influencer les esprits. » — « Inutile au corps qui lui a influé la vie. »

(1) Voici quelques passages qui viennent à l'appui de l'assertion de Bossuet. Il serait facile de multiplier ces citations.

« Testes invoco hodie cælum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vives, et semen tuum. » (*Deuter. III, 19.*)

« Sin autem malum vobis videtur ut Domino serviatis, optio vobis datur : eligite hodie quod placet, cui servire potissimum debeatis... » (*Jos. XXIV, 15.*)

« Ante hominem vita et mors, bonum et malum ; quod placuerit ei, dabitur illi. » (*Eccl. XV, 19.*)

« Qui probatus est in illo, et perfectus est, erit illi gloria æterna : qui potuit transgredi, et non est transgressus facere mala, et non fecit. » (*Ibid. XXXV, 10.*)

« Unus quisque autem propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem. » (*I. Ep. ad. Cor. III, 8.*)

« Nam qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis... bene fecit. » (*Ibid. VII, 37.*)

CHAPITRE TROISIÈME.

Que nous connaissons naturellement que Dieu gouverne notre liberté, et ordonne de nos actions.

Sur cela il s'élève une seconde question, savoir, si nous devons croire, selon la raison naturelle, que Dieu ordonne de nos actions, et gouverne notre liberté, en la conduisant certainement aux fins qu'il s'est proposées; ou s'il faut penser, au contraire, que dès qu'il a fait une créature libre, il la laisse aller où elle veut, sans prendre autre part en sa conduite, que de la récompenser si elle fait bien, ou de la punir si elle fait mal.

Mais la notion que nous avons de Dieu résiste à ce dernier sentiment. Car nous concevons Dieu comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui pourvoit à tout, qui gouverne tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures, et à qui se doivent rapporter tous les événements du monde. Que si les créatures libres ne sont pas comprises dans cet ordre de la Providence divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers, c'est-à-dire, des créatures intelligentes. Il n'y a rien de plus absurde que de dire qu'il ne se mêle point du gouvernement des peuples, de l'établissement ni de la ruine des Etats, comment ils sont gouvernés, par quels princes, et par quelles lois : toutes lesquelles choses s'exécutant par la liberté des hommes, si elle n'est en la main de Dieu, en sorte qu'il ait des moyens certains de la tourner où il lui plaît, il s'ensuit que Dieu n'a point de part en tous ces événements, et que cette partie du monde est entièrement indépendante.

Il ne suffit pas de dire que la créature libre est dépendante de Dieu ; premièrement en ce qu'elle est ; 2^o en ce qu'elle est libre ; 3^o en ce que, selon l'usage qu'elle fait de sa liberté, elle est heureuse ou malheureuse ; car il ne faut pas seulement que quelques effets soient rapportés à la volonté de Dieu : mais, comme elle est la cause universelle de tout ce qui est, il faut que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, vienne de lui ; et il faut par conséquent que l'usage de la liberté, avec tous les effets qui en dé-

pendent, soit compris dans l'ordre de sa providence : autrement on établit une sorte d'indépendance dans la créature, et on y reconnaît un certain ordre dont Dieu n'est point la première cause.

Et on ne sauve point la souveraineté de Dieu, en disant que c'est lui-même qui a voulu cette indépendance de la liberté humaine ; car il est de la nature d'une souveraineté aussi universelle et aussi absolue que celle de Dieu, que nulle partie de ce qui est ne lui puisse être soustraite, ou exemptée, en quelque façon que ce soit, de sa direction : et avec la même raison qu'on dit que Dieu, ayant fait un certain genre de créatures, les laisse se gouverner elles-mêmes, sans s'en mêler, on pourrait dire encore que les ayant créées, il les laisse se conserver ; ou qu'ayant fait la matière, il la laisse mouvoir et arranger au gré de quelque autre.

Cette fausse imagination est détruite par la claire notion qu'on a de Dieu ; parce qu'elle nous fait connaître que, comme il ne se peut rien ôter de ce qui fait la perfection de l'Être divin, il ne se peut aussi rien ôter à la créature de ce qui fait la dépendance de l'être créé.

Mais ne pourrait-on pas dire, que cette dépendance de l'être créé se doit entendre seulement des choses mêmes qui sont, et non pas des modes ou des façons d'être ? Nullement : car les façons d'être, en ce qu'elles tiennent de l'être, puisqu'en effet elles sont à leur manière (1), doivent nécessairement venir du premier Être. Par exemple, qu'un corps soit d'une telle figure, et dans une telle situation, cela sans doute appartient à l'être ; car il est vrai qu'il est ainsi disposé : et cette disposition étant en lui quelque chose de véritable et de réel, elle doit avoir pour première cause la cause universelle de tout ce qui est. Et quand on dit que Dieu est la cause de tout ce qui est, s'il fallait restreindre la proposition aux seules substances, sans y comprendre les manières d'être, il faudrait dire qu'à la vérité les corps viennent de lui, mais non leurs mouvements, ni leurs assemblages, ni leurs divers arrangements, qui font néanmoins tout l'ordre du monde. Que s'il faut qu'il soit l'auteur de l'assemblage et de l'arrangement de certains corps qui font les astres et les éléments, comment peut-on penser qu'il ne faille pas rapporter au même principe l'assemblage et l'arrangement qui se voit parmi les hommes ; c'est-à-dire, leurs sociétés, leurs républiques, et leur mutuelle dépendance, où con-

(1) Cf. *Logique*, l. I, ch. XVIII et suivants.

siste tout l'ordre des choses humaines ? Ainsi la raison fait voir que non-seulement tout être subsistant, mais tout l'ordre des êtres subsistants, doit venir de Dieu ; et à plus forte raison que l'ordre des choses humaines doit sortir de là : puisque les créatures libres étant sans aucun doute la plus noble portion de l'univers, elles sont, par conséquent, les plus dignes que Dieu les gouverne.

En effet, tout homme qui reconnaîtra qu'il y a un Dieu infiniment bon, reconnaîtra, en même temps, que les lois, la paix publique, la bonne conduite, et le bon ordre des choses humaines doivent venir de ce principe. Car comme, parmi les hommes, il n'y a rien de meilleur que ces choses, il n'y a rien, par conséquent, qui marque mieux la main de celui qui est le bien par excellence. Puis donc que toutes ces choses s'établissent par la volonté des hommes, et qu'elles sont le sujet ordinaire sur lequel ils exercent leur liberté ; si on n'avoue que Dieu la dirige à la fin qu'il lui plaît, on sera forcé de dire qu'en même temps qu'il nous a fait libres, il s'est ôté le moyen de faire de si grands biens au genre humain ; et que loin qu'il faille penser que des choses si excellentes puissent être appelées des bienfaits divins, on doit penser, au contraire, qu'il n'est pas possible que Dieu nous les donne.

Car ce n'est pas les donner d'une manière digne de lui, que de ne pouvoir pas s'assurer qu'elles seront quand il voudra : il faut donc qu'il soit assuré qu'en les voulant donner aux peuples et aux nations, il saura faire servir à ses volontés les hommes par qui il les veut donner ; et par conséquent que leur liberté sera conduite certainement à l'effet qu'il en prétend ; puisque ce n'est pas dans le projet, mais dans l'effet même, que consiste le bien de toutes ces choses.

Ce serait une mauvaise réponse de dire, que Dieu pourrait s'assurer des hommes en leur ôtant la liberté qu'il leur a donnée. Car c'est le faire contraire à lui-même, que de dire qu'il ait mis en l'homme, quand il l'a fait libre, un obstacle éternel à ses desseins, et un obstacle si grand, qu'il n'aura aucun moyen de le vaincre, qu'en détruisant ses premiers conseils et en retirant ses premiers dons. Joint que, si on ôte aux hommes leur liberté dans les choses dont nous venons de parler, qui en font l'exercice le plus naturel, elle ne trouvera désormais aucune place dans la vie humaine ; et les expériences que nous en faisons seront toutes vaines : ce qui nous a paru insoutenable.

Que si tant de bons effets, qui s'accomplissent par la liberté des

hommes, se rapportent toutefois si visiblement à la volonté de Dieu ; il faut croire que tout l'ordre des choses humaines est compris dans celui des décrets divins. Et loin de s'imaginer que Dieu ait donné la liberté aux créatures raisonnables pour les mettre hors de sa main ; on doit juger, au contraire, qu'en créant la liberté même, il s'est réservé des moyens certains pour la conduire où il lui plaît.

Autrement on lui ôte ce que personne de ceux qui le connaissent tant soit peu, ne lui veut ôter ; car personne sans doute ne lui veut ôter les châtimens et les récompenses, ou des peuples entiers, ou des particuliers : et cependant ces choses s'exerçant ou s'exécutant ordinairement sur les hommes par les hommes mêmes, on les ôte clairement à Dieu ; à moins qu'on ne laisse en sa main la liberté de l'homme, pour l'attirer où il veut, par les moyens qui lui sont connus.

Bien plus, sans cela, on ôte à Dieu la prescience des choses humaines. En effet, si on reconnaît que Dieu, ayant des moyens certains de s'assurer des volontés libres, résout à quoi il les veut porter ; on n'a point de peine à entendre sa prescience éternelle, puisqu'on ne peut douter qu'il ne connaisse et ce qu'il veut dès l'éternité, et ce qu'il doit faire dans le temps. C'est la raison que rend saint Augustin de la prescience divine : *Novit procul dubio quæ fuerat ipse factururus* (1). Mais si on suppose, au contraire, que Dieu attend simplement quel sera l'événement des choses humaines, sans s'en mêler, on ne sait plus où il les peut voir dès l'éternité ; puisqu'elles ne sont encore ni en elles-mêmes, ni dans la volonté des hommes, et encore moins dans la volonté divine, dans les décrets de laquelle on ne veut pas qu'elles soient comprises. Et pour démontrer cette vérité par un principe plus essentiel à la nature divine, je dis qu'étant impossible que Dieu emprunte rien du dehors, il ne peut avoir besoin que de lui-même, pour connaître tout ce qu'il connaît. D'où il s'ensuit qu'il faut qu'il voie tout, ou dans son essence, ou dans ses décrets éternels ; et

(1) Nous croyons qu'il s'agit du passage du traité *De la Genèse*, où S. Augustin dit, en parlant de la guérison miraculeuse d'Ezéchias : « Non id fecit (Deus) quod futurum non erat : hoc enim magis erat futurum quod se futurum esse præsciebat... Secundum aliquas igitur causas inferiores, jam vitam finierat ; secundum illas autem quæ sunt in voluntate et præscientia Dei, qui ex æternitate noverat, quid illo tempore factururus erat, tunc erat finiturus vitam quando finivit vitam. » (*De Genesi*, lib. VI.)

en un mot qu'il ne peut connaître que ce qu'il est, ou ce qu'il opère par quelque moyen que ce soit. Que si on supposait dans le monde quelque substance, ou quelque qualité, ou quelque action dont Dieu ne fût pas l'auteur, elle ne serait en aucune sorte l'objet de sa connaissance; et non-seulement il ne pourrait point la prévoir, mais il ne pourrait pas la voir quand elle serait réellement existante. Car le rapport de cause à effet étant le fondement essentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu et la créature; tout ce qu'on supposera que Dieu ne fait pas, demeurera éternellement sans aucune correspondance avec lui, et n'en sera connu en aucune sorte. En effet, quelque connaissant que soit un être, un objet même existant n'en est connu que par l'une de ces manières; ou parce que cet objet fait quelque impression sur lui; ou parce qu'il a fait cet objet; ou parce que celui qui l'a fait lui en donne la connaissance (1). Car il faut établir la correspondance entre la chose connue et la chose connaissante; sans quoi elles seront, à l'égard l'une de l'autre, comme n'étant point du tout. Maintenant il est certain que Dieu n'a rien au-dessus de lui, qui puisse lui faire connaître quelque chose. Il n'est pas moins assuré que les choses ne peuvent faire aucune impression sur lui, ni produire en lui aucun effet. Reste donc qu'il les connaisse à cause qu'il en est l'auteur; de sorte qu'il ne verra pas dans la créature ce qu'il n'y aura pas mis: et s'il n'a rien en lui-même par où il puisse causer en nous les volontés libres, il ne les verra pas quand elles seront, bien loin de les prévoir avant qu'elles soient (2).

Il ne sert de rien, pour expliquer la prescience, de mettre un concours général de Dieu dont l'action et l'effet soient déterminés par notre choix (3). Car ni le concours ainsi entendu, ni la volonté de le donner, n'ont rien de déterminé; et par conséquent

(1) Cf. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, liv. III, II^e partie, ch. 1-6.

(2) V. l'Introduction.

(3) Leibnitz mentionne cette opinion dans sa *Théodicée*, et en fait connaître les auteurs: « Durand de S.-Portien, le cardinal Auréolus, Nicolas Taurellus, le P. Louis de Dôle, M. Bernier, et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux créatures la force d'agir, se contente de la conserver. » (*Théodicée*, III^e partie, § 381.) Cette interprétation, légèrement dubitative dans la forme, mais identique, au fond, à celle de Bossuet, justifie pleinement les critiques de ce dernier.

ne servent de rien à faire entendre comme Dieu connaît les choses particulières ; de sorte que, pour fonder la prescience universelle de Dieu, il faut lui donner des moyens certains, par lesquels il puisse tourner notre volonté à tous les effets particuliers qu'il lui plaira d'ordonner.

Que si, pour combattre le principe, Que Dieu ne connaît que ce qu'il opère, on objecte qu'il s'ensuivrait de là, que le péché lui serait inconnu, puisqu'il n'en est point la cause, il ne faut que se souvenir que le mal n'est point un être, mais un défaut ; qu'il n'a point par conséquent de cause efficiente, et ne peut venir que d'une cause, qui, étant tirée du néant, soit par là sujette à faillir. Au reste, on voit clairement que Dieu, sachant la mesure et la quantité du bien qu'il met dans sa créature, connaît le mal où il voit que manque ce bien ; comme il connaîtrait un vide dans la nature, en connaissant jusqu'où tous les corps s'étendent.

Et quand on serait en peine d'où vient le mal, on ne peut douter, du moins, que tout le bien et toute la perfection qui se trouve dans la créature, ne vienne de Dieu. Car il est le souverain bien, de qui tout bien prend son origine. Ainsi le bon usage du libre arbitre étant le plus grand bien, et la dernière perfection de la créature raisonnable, cela doit par conséquent lui venir de Dieu. Autrement on pourrait dire que nous nous serions faits meilleurs et plus parfaits que Dieu ne nous aurait faits, et que nous nous donnerions à nous-mêmes quelque chose qui vaut mieux que l'être ; puisqu'il vaut mieux, pour la créature raisonnable, qu'elle ne soit point du tout, que de ne pas user de son libre arbitre, selon la raison et la loi de Dieu.

Et si l'on dit que cette perfection qui vient à la créature raisonnable par le bon usage de sa liberté, n'est qu'une perfection morale, qui par conséquent n'égale pas la perfection physique de l'être (1), il faut songer que ce bien moral est la véritable perfection de la nature de l'homme, et que cette perfection est tellement désirable, que l'homme la doit souhaiter plus que l'être même. De sorte qu'on ne peut rien penser de moins raisonnable, que d'attribuer à Dieu ce qui vaut le moins, c'est-à-dire l'être, en lui ôtant

(1) C'est-à-dire la perfection naturelle, celle qui consiste dans le fait même de l'existence. Il faut bien comprendre que le mot *perfection* n'est pas pris ici absolument, et ne désigne que les perfections *relatives* dont la nature de l'homme est capable. Descartes et Leibnitz l'emploient souvent dans ce sens.

ce qui vaut le plus, c'est-à-dire le bien-être et le bien-vivre.

Que si on est obligé d'attribuer à Dieu le bien dont la créature peut abuser, c'est-à-dire la liberté; à plus forte raison doit-on lui attribuer le bon usage du libre arbitre, qui est un bien si grand et si pur, qu'on ne peut jamais en user mal, puisqu'il est essentiellement le bon usage de soi-même et de toutes choses.

Ainsi, on ne peut nier que Dieu, en créant la créature raisonnable, n'ait réservé, dans la plénitude de sa science et de sa puissance, des moyens certains pour la conduire aux fins qu'il a résolues, sans lui ôter la liberté qu'il lui a donnée. Et il semble que ce sentiment n'est pas moins gravé dans l'esprit des hommes, que celui de leur liberté; puisqu'ils comprennent, dans les vœux qu'ils font, et dans les actions de grâces qu'ils rendent à la Divinité, plusieurs choses qui ne leur arrivent que par leur liberté ou celle des autres. Ils attribuent aussi à la justice divine plusieurs événements qui ne s'accomplissent que par les conseils humains. *Id scio*, dit ce jeune homme dans le poète comique, *deos mihi satis infensos, qui tibi auscultaverim* (1). Ce langage, si commun dans les comédies et dans les histoires, fait voir que c'est le sentiment du genre humain, que ce qui se fait le plus librement par les hommes, est dirigé par les ordres secrets de la divine Providence.

Mais si ce sentiment n'est pas assez clair ni assez développé dans les écrits des auteurs profanes, il est expliqué nettement dans les saintes Ecritures, où on peut remarquer, presque à chaque page, que les conseils des hommes sont attribués à la volonté de Dieu, en mêmes termes que les autres événements du monde; ce que je mets à considérer à un autre temps. Pour maintenant je conclus, que deux choses nous sont évidentes par la seule raison naturelle : l'une, que nous sommes libres, au sens dont il s'agit entre nous : l'autre, que les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine Providence, et qu'elle a des moyens certains de les conduire à ses fins.

(1) Térence, *Andrienne*, acte IV, scène 1.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Que la raison seule nous oblige à croire ces deux vérités, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble.

Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. Car quiconque connaît Dieu, ne peut douter que sa providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout ; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec une telle évidence, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a : et on verra clairement que deux choses, qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité : et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses, ce que nous ne connaîtrions pas, dans une matière si haute, ne devrait point affaiblir en nous ce que nous en connaissons si certainement.

En effet, si nous avions à détruire ou la liberté par la Providence, ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer ; tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indubitables les idées que nous en avons. Car s'il semble que la raison nous fasse paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme : de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également incontestables.

Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées, que rien n'obscurcisse l'idée très-distincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudrait pas s'étonner que nous ne sussions peut-être pas si bien les concilier ensemble. Car cela viendrait de ce que nous ne saurions pas le moyen par lequel Dieu conduit notre liberté : chose qui le regarde, et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. Car il suffit que nous sachions ce qui est utile à notre conduite ; et nous n'avons rien à désirer pour cela, quand nous savons, d'un

côté, que nous sommes libres ; et de l'autre, que Dieu sait conduire notre liberté. Car l'un de ces sentiments suffit pour nous faire veiller sur nous-mêmes ; et l'autre suffit aussi pour nous empêcher de nous croire indépendants du premier Être, par quelque endroit que ce soit. Et si nous y prenons garde, nous trouverons que toute la religion, toute la morale, tous les actes de piété et de vertu dépendent de la connaissance de ces deux vérités principales, qui sont aussi tellement empreintes dans notre cœur, que rien ne les en peut arracher, qu'une extrême dépravation de notre jugement.

En effet, si on pense bien aux dispositions où les hommes sont naturellement sur ces deux vérités, on verra qu'ils ne trouvent aucune difficulté à les avouer séparément ; mais qu'ils s'embarrassent souvent quand ils veulent se tourmenter à les concilier ensemble. Or la droite raison leur fait voir qu'ils devraient plutôt s'appliquer au soin de profiter de la connaissance de l'un et de l'autre, qu'à celui de les accorder entre elles. Car leur obligation essentielle est de profiter, pour bien vivre, des connaissances que Dieu leur donne, en leur laissant ce secret de sa conduite : et ils doivent tenir à grande grâce, qu'il ait tellement imprimé en eux ces deux vérités, qu'il leur soit presque impossible d'en effacer entièrement les idées. Car cet homme, qui nie sa liberté, ne laissera pas à chaque moment de consulter ce qu'il a à faire, et de se blâmer lui-même s'il fait mal. Et pour ce qui est du sentiment de la Providence, nous ne le perdrons jamais, tant que nous conserverons celui de Dieu. Toutes les fois que nos passions nous donneront quelque relâche, nous reconnaitrons, au fond du cœur, que quelque cause supérieure et divine préside aux choses humaines, en prévoit et en règle les événements. Nous lui rendrons grâces du bien que nous ferons ; nous lui demanderons secours contre nous-mêmes, pour éviter le mal que nous pourrions faire. Et encore que ces sentiments n'aient pas été assez vifs ni assez suivis dans les Païens, parce que la connaissance de la Divinité y était fort obscurcie ; nous y en voyons des vestiges, qui ne nous permettent pas d'ignorer ce que la nature nous inspirerait, si elle n'avait pas été corrompue par les mauvaises coutumes.

Tenons donc ces deux vérités pour indubitables, sans en pouvoir jamais être détournés par la peine que nous aurons à les concilier ensemble. Car deux choses sont données à notre esprit ; de juger, et de suspendre son jugement. Il doit pratiquer la première où il voit clair, sans préjudice de la suspension, dont il doit commencer

d'user seulement où la lumière lui manque. Et pour aider ceux qui ne peuvent pas tenir ce juste milieu, montrons-leur, en d'autres matières, que souvent des choses très-claires sont embarrassées de difficultés invincibles.

Il est clair que tout corps est fini; nous en voyons, et nous en touchons les bornes certaines; cependant nous n'en trouvons plus, et il faut que nous allions jusqu'à l'infini, quand nous voulons en désigner toutes les parties. Car nous ne trouverons jamais aucun corps qui ne soit étendu; et nous ne trouverons rien d'étendu, où nous ne puissions entendre deux parties; et ces deux parties seront encore étendues; et jamais nous ne finirons, quand nous voudrons les subdiviser par la pensée (1).

Je dis, par la pensée, pour faire voir que la difficulté que je propose subsisterait toute entière, quand même on supposerait, avec quelques-uns, qu'un corps ne peut souffrir en effet aucune division. Car sans m'informer à présent si cela se peut entendre ou non, toujours ne peut-on nier que la grandeur des corps n'est pas renfermée sous de certains termes, non plus que sous une certaine figure. Il ne répugne point à un corps d'être plus grand ou plus petit qu'un autre; et comme la grandeur peut être conçue s'augmenter jusqu'à l'infini, sans détruire la raison du corps (2), il faut juger de même de la petitesse. Donc un corps ne peut être donné si petit, qu'il ne puisse y en avoir d'autres qu'il surpassera de moitié; et cela ira jusqu'à l'infini: de sorte que tout corps, si petit qu'il soit, en aura une infinité au-dessous de lui. Que s'il ne peut s'en trouver aucun qui ne soit de moitié plus grand qu'un autre, il pourra aussi y en avoir un qui ne sera pas plus grand que cette moitié; et un autre qui ne sera pas plus grand que la moitié de cette moitié; et cette subdivision, dans des bornes si resserrées, ne trouvera jamais de bornes. Je ne sais pas si quelqu'un peut entendre cette infinité dans un corps fini; mais pour moi j'avoue que cela me passe. Que si ceux qui soutiennent l'indivisibilité absolue des corps, disent que c'est pour éviter cet inconvénient, qu'ils rejettent l'opinion commune de la divisibilité jusqu'à l'infini; et qu'au reste cette infinité de parties que je viens de remarquer ne les doit point embarrasser, parce qu'elle ne met

(1) Cf. Pascal, *Pensées* (art. I, 1 de l'édit. de M. Havet), et *De l'esprit géométrique*.

(2) Sur le sens du mot *raison* v. une des notes de la *Logique*, l. I, ch. 22.

rien dans la chose même, n'étant que par la pensée : je les prie de considérer que ces divisions et subdivisions, que nous venons de faire par la pensée, allant, comme il a été dit, jusqu'à l'infini, elles présupposent nécessairement une infinité véritable dans leur sujet. Car enfin toutes ces parties, que j'assigne par la pensée, sont elles-mêmes comprises comme étendues; et en effet il se peut trouver un corps qui n'aura pas plus d'étendue qu'elles en ont : de sorte qu'on ne peut nier qu'elles ne fassent le même effet dans le corps, que si elles étaient réellement divisibles.

Et même, pour dire un mot de cette indivisibilité prétendue, j'avoue que nous concevons naturellement que tout être, et par conséquent tout corps doit avoir son unité, et par conséquent son individualité. Car ce qui est un proprement n'est pas divisible, et jamais ne peut être deux. Cela paraît fort évident; et toutefois quand nous cherchons cette unité dans les corps, nous ne savons où la trouver. Car nous y trouvons toujours deux parties assignables par la pensée, que nous ne pouvons comprendre être en effet la même chose; puisque nous en avons des idées si distinctes, si nettes et si précises, que nous pourrions même concevoir un corps en qui nous ne concevrions distinctement autre chose que ce que nous avons compris dans cette partie. Ainsi nous pouvons bien nous forcer nous-mêmes à appeler ce corps un d'une parfaite unité; mais nous ne pouvons comprendre en quoi précisément elle consiste.

Nous ne laisserons pas toutefois, si nous voulons bien raisonner, de dire qu'un corps est un, et de dire qu'il est fini; encore que nous ne puissions nier qu'il ne soit possible d'y assigner des parties toujours moindres, jusqu'à l'infini. Mais nous dirons, en même temps, que ce qui fait en cela notre embarras, c'est qu'encore que nous connaissions clairement qu'il y a des corps étendus, il ne nous est pas donné de connaître précisément toute la raison de l'étendue, ni quelle sorte d'unité convient au corps; et encore moins ce qu'opère en eux cette infinité que nous y trouvons par des raisons si certaines, sans toutefois pouvoir dire comment elle y est.

Dans le mouvement local, n'y a-t-il pas plusieurs choses claires qu'on ne peut concilier ensemble? On sait que le même corps peut parcourir le même espace, tantôt plus lentement, tantôt plus vite. Si le mouvement est continu, comment y peut-on comprendre cette différence? Et s'il est interrompu de morules (1), quelle est la cause

(1) Mot latin (*morula* dim. de *mora*) qui signifie ici *petit intervalle de repos*.

qui suspend le cours d'un corps une fois agité? Il ne répugne pas au mouvement d'être continu : le mouvement ne cesse point de lui-même ; et un corps une fois ébranlé tend toujours , pour ainsi parler , à continuer son mouvement. De plus , n'est-il pas certain que dans les rayons d'une roue , les parties qui sont le plus proche du centre du mouvement , et celles qui en sont le plus loin , parcourent en même temps deux espaces inégaux ; et ensuite , que le mouvement est moins rapide vers le milieu de la roue , que vers la circonférence ? Cependant toutes les parties se meuvent en même temps : et le mouvement se faisant par la même impulsion , et tout d'une pièce , sans rien briser , on ne peut comprendre ni comment une partie pourrait s'arrêter , pendant que l'autre se meut ; ni comment l'une peut aller plus vite que l'autre , si toutes ne cessent de se mouvoir , ou si elles se meuvent et se reposent en même temps ; ni enfin pourquoi il arrive que l'impression du mouvement soit plus forte à la partie la plus éloignée du lieu où l'ébranlement commence.

Quand on pourrait trouver la raison de toutes les choses que je viens de dire , et le moyen certain de les expliquer , toujours est-il véritable que plusieurs l'ignorent , et que ceux qui prétendraient l'avoir trouvé , ont été quelque temps à le chercher. Doutaient-ils des deux vérités qu'il faut ici concilier ensemble , pendant qu'ils ne savaient pas encore le secret de les concilier ? L'évidence de ces vérités ne permet pas un tel doute. On voit donc que ces deux vérités peuvent être claires à notre esprit , lors même qu'il ne peut pas les concilier ensemble.

Pour passer maintenant du corps aux opérations de l'âme , nous savons qu'une pensée est véritable , quand elle est conforme à son objet. Par exemple , je connais au vrai la hauteur et la longueur d'un portique , lorsque je l'imagine telle qu'elle est ; et je ne puis l'imaginer telle qu'elle est , sans avoir une idée qui lui soit conforme ; jusque-là qu'on connaîtrait la vérité de l'objet , en connaissant la pensée qui le représente. Par exemple , on connaîtrait la forme et la disposition d'une maison dans la pensée de l'architecte , si on la voyait clairement ; tant il est vrai qu'il y a quelque conformité entre ces choses , et par conséquent quelque ressemblance. Cependant il se trouvera plusieurs personnes qui ne seront pas capables d'entendre quelle sorte de ressemblance il peut y avoir entre une pensée , et un corps ; entre une chose étendue , et une chose qui ne le peut être. Disons-nous , par cette raison , malgré les sens et l'expérience , que l'âme ne peut connaître l'étendue ? ou détrui-

rons-nous, pour l'entendre, la spiritualité de l'âme, qui est d'ailleurs si bien établie par la seule définition de l'âme et du corps ? Que gagnerions-nous à la détruire, puisque nous n'entendrions pas davantage, pour cela, cette ressemblance que nous tâcherions d'expliquer ? Car si la connaissance de l'étendue se faisait par l'étendue même, tout corps étendu s'entendrait lui-même, et entendrait tous les autres corps étendus ; ce qui est faux visiblement. Et quand on aurait supposé que nous connaîtrions l'étendue qui est dans le corps, par l'étendue qui serait dans l'âme ; il resterait toujours à expliquer comment cette petite étendue, qu'on aurait mise dans l'âme, pourrait lui faire comprendre et imaginer l'étendue mille fois plus grande d'un portique. Ce qui montre, d'un côté, que la connaissance ne peut consister ni dans l'étendue, ni dans rien de matériel ; et de l'autre, qu'il se trouve entre les esprits et les corps quelque ressemblance qui ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'elle ait quelque chose d'incompréhensible.

On peut dire le même de la connaissance que nous avons du mouvement et du repos. Car la bonne philosophie nous enseigne, d'un côté, qu'il n'y a rien dans l'âme qui ressemble à l'un ni à l'autre. Et cependant, puisqu'on conçoit l'un et l'autre, il faut bien que nous ayons une idée qui leur soit conforme. Car, comme il a été dit, nulle pensée n'est véritable, que celle qui nous représente la chose telle qu'elle est, et par conséquent qui lui est semblable.

Que personne ne soit si grossier, que de mettre pour cela dans l'âme un véritable mouvement, ou un véritable repos. Car outre l'absurdité d'une telle proposition, qui confond les propriétés de deux genres si divers, il aurait encore le malheur, que sa présupposition ne le sortirait point d'affaire. Car s'il met l'entendre dans le mouvement, jamais il n'expliquera comment l'âme entend le repos ; mais aussi s'il le met dans le repos, comment connaîtra-t-elle le mouvement ? Que s'il met dans le mouvement la connaissance du mouvement, et au contraire celle du repos dans le repos ; comment ne voit-il pas que l'âme n'agit ni plus ni moins, ni d'une autre sorte en concevant l'un que l'autre, et qu'il est absurde de penser qu'elle travaille davantage en connaissant le mouvement, qu'en connaissant le repos ? De plus, si l'âme connaît le repos en se reposant, et le mouvement en se mouvant, il faudra aussi qu'elle connaisse le mouvement de droite à gauche, en se mouvant de droite à gauche, et tous les autres mouvements, en les exerçant les uns après les autres ; autrement on n'a point trouvé la ressem-

blance qu'on cherche. Ainsi, on croira avoir expliqué ce qu'il y a de particulier et de propre dans la nature de l'âme, en ne lui donnant autre chose que ce qui lui serait commun avec tous les corps, et enfin on croira la faire entendre, à force d'entasser sur elle ce qui convient aux êtres qui n'entendent pas. Qui ne voit qu'il faut raisonner d'une manière toute contraire; et que, pour lui faire entendre le mouvement et le repos, il faut lui attribuer quelque chose qui soit distinct, et au-dessus de l'un et de l'autre? Nous voyons en effet que nous connaissons et le mouvement et le repos, sans songer que nous exerçons ou l'un ou l'autre; et l'idée que nous avons de ces deux choses n'entre nullement dans celle que nous avons de nos connaissances. Il faut donc nécessairement que nos connaissances soient autre chose en nous que le mouvement ou le repos. Elles nous le représentent toutefois par des idées très-distinctes, et très-conformes à l'objet même. Qu'on nous dise en quoi consiste cette ressemblance.

Quelques-uns se contenteront peut-être de dire, que toute la ressemblance qui se trouve entre les êtres intelligents, et les êtres étendus, c'est que les derniers sont tels que les premiers les connaissent; et prétendront que cela est intelligible de soi-même. A la bonne heure; mais s'il se trouve quelqu'un qui ne soit pas encore parvenu à une manière d'entendre les choses si pure et si simple, ou qui ne puisse comprendre quelle conformité il peut y avoir entre l'image que nous nous formons d'un portique, selon toutes ses dimensions, et ces dimensions elles-mêmes; s'ensuivra-t-il pour cela qu'il doive nier que ce qu'il en a imaginé soit véritable? Nullement; il demeurera convaincu qu'il se représente la chose au vrai, encore qu'il ne sache pas expliquer de quelle sorte il se la représente, ni par quelle espèce de ressemblance.

Cela montre que nous ne pouvons pas toujours accorder des choses qui nous sont très-claires, avec d'autres qui ne le sont pas moins. Nous ne devons pas pour cela douter de tout, et rejeter la lumière même, sous prétexte qu'elle n'est pas infinie, mais nous en servir: de sorte que nous allions où elle nous mène, et sachions nous arrêter où elle nous quitte; sans oublier pour cela les pas que nous avons déjà faits sûrement à sa faveur.

Demeurons donc persuadés et de notre liberté, et de la Providence qui la dirige; sans que rien nous puisse arracher l'idée très-claire que nous avons de l'une et de l'autre. Que s'il y a quelque chose en cette matière où nous soyons obligés de demeurer court,

ne détruisons pas pour cela ce que nous aurons clairement connu : et sous prétexte que nous ne connaissons pas tout, ne croyons pas pour cela que nous ne connaissions rien ; autrement nous serions ingrats envers celui qui nous éclaire.

Quand il nous aurait caché le moyen dont il se sert pour conduire notre liberté, s'ensuivrait-il qu'on dût pour cela ou nier qu'il la conduise, ou dire qu'il la détruit en la conduisant ? Ne voit-on pas, au contraire, que la difficulté que nous souffrons ne venant ni de l'une ni de l'autre chose, mais seulement de ce moyen, nous devons faire arrêter notre doute précisément à l'endroit qui nous est obscur, et non le faire rétrograder jusque sur les endroits où nous voyons clair ?

Faut-il s'étonner que ce premier Être se réserve, et dans sa nature, et dans sa conduite, des secrets qu'il ne veuille pas nous communiquer ? N'est-ce pas assez qu'il nous communique ceux qui nous sont nécessaires ? Il n'y a qu'un moment qu'en considérant les choses qui nous environnent, je dis les plus claires et les plus certaines, nous trouvons des difficultés invincibles à les concilier ensemble. Nous sommes sortis de cet embarras, en suspendant notre jugement à l'égard des choses douteuses, sans préjudice de celles qui nous ont paru certaines. Que si nous sommes obligés à user de cette belle et de cette sage réserve, à l'égard des choses les plus communes ; combien plus la devons-nous pratiquer en raisonnant des choses divines, et des conduites profondes de la Providence ?

La connaissance de Dieu est la plus certaine, comme elle est la plus nécessaire de toutes celles que nous avons par raisonnement : et toutefois, comme il y a dans ce premier Être mille choses incompréhensibles, nous perdons insensiblement tout ce que nous en connaissons, si nous ne sommes bien résolus à ne laisser jamais échapper ce que nous aurons une fois connu, quelque difficile que nous paraisse ce que nous rencontrerons en avançant.

Nous concevons clairement qu'il y a un être parfait, c'est-à-dire, un Dieu : car les êtres imparfaits ne seraient pas, s'il n'y en avait un parfait pour leur donner l'être ; puisqu'enfin, s'ils l'avaient d'eux-mêmes, ils ne seraient pas imparfaits. Nous voyons avec la même clarté, que cet être parfait, qui fait tous les autres, les doit avoir tirés du néant (1). Car outre que, s'il est parfait, il n'a

(1) Rappelons, à ce sujet, le véritable sens de l'adage philosophique :

besoin que de lui-même et de sa propre vertu pour agir ; il paraît encore que s'il y avait une matière qu'il n'eût point faite, cette matière, qui aurait déjà de soi tout son être, ni n'aurait besoin de rien, ni ne pourrait jamais dépendre d'un autre, ni ne serait susceptible d'aucun changement ; et qu'enfin elle serait Dieu, égalant Dieu même en ce qu'il a de principal, qui est d'être de soi. Et on voit bien en effet que ne dépendant de Dieu en aucune sorte dans son fond, elle serait absolument hors de son pouvoir, et hors de toute atteinte de son action. Car ce qui a l'être de soi, a de soi tout ce qu'il peut avoir, n'y ayant aucune raison à penser que ce qui est si parfait, qu'il est de lui-même, ait besoin d'un autre pour avoir le reste, qui serait moindre que l'être. Joint que si on présuppose que la matière existe de soi-même, comme on doit présupposer que dès qu'elle existe elle a sa situation (1), il s'en suit qu'elle l'a aussi d'elle-même. Que si elle a d'elle-même sa situation, elle ne la peut perdre ni changer, non plus que son être : ainsi on ne peut plus comprendre ce que Dieu ferait de la matière, qu'il ne pourrait ni mouvoir, ni arranger, ni par conséquent rien faire en elle, ni d'elle. C'est pourquoi, dès qu'on conçoit Dieu auteur et architecte du monde, on conçoit qu'il l'a tiré du néant ; sans quoi il faudrait penser qu'il ne l'a ni fait, ni construit, ni ordonné. Et par la même raison, il faut qu'il l'ait fait librement : car il ne peut être obligé à le faire, ni par aucun autre, étant le premier ; ni par son propre besoin, étant parfait ; ni par le besoin du monde, qui n'étant rien, ne pouvait certainement exiger de son auteur qu'il le fit. Le monde n'a donc d'autre cause que la seule volonté de Dieu, qui, ne trouvant hors de lui-même que le seul néant, n'y voit rien par conséquent qui l'attire à faire, et ne fait rien que ce qu'il veut, et parce qu'il veut ; en quoi il est parfaitement libre. Et qui ne voit pas en Dieu cette liberté, n'y voit pas son indépendance, ni sa souveraineté absolue : car celui qui est obligé nécessairement à donner, n'est pas le maître de son

Rien ne se fait de rien ; *ex nihilo nihil*. On l'entend mal, si on lui fait signifier qu'il n'existe aucun être qui ne soit fait d'une substance antérieure (ὄλη πρώτη des systèmes métaphysiques de l'antiquité) ; tandis qu'il est l'expression d'une incontestable vérité, si l'on entend que tout ce qui existe (dans l'ordre des contingents) tient son existence d'une cause première et nécessaire, « l'être parfait, qui fait tous les autres, les ayant effectivement tirés du néant, » comme on le dit ici.

(1) Sa disposition.

don ; et si le monde a l'être dépendamment, il ne le peut avoir nécessairement ; puisque toute nécessité absolue et invincible enferme toujours en soi quelque chose d'indépendant.

Nous connaissons clairement toutes les vérités que nous venons de considérer. C'est renverser les fondements de tout bon raisonnement, que de les nier ; et enfin tout est ébranlé, si on les révoque seulement en doute. Et toutefois, oserons-nous dire que ces vérités incontestables n'aient aucune difficulté ? Entendons-nous aussi clairement, que de rien il se puisse faire quelque chose, et que ce qui n'est pas puisse commencer d'être, que nous savons qu'il faut nécessairement que la chose soit ainsi ? Nous est-il aussi aisé d'accorder la souveraine liberté de Dieu avec sa souveraine immutabilité, qu'il nous est aisé d'entendre séparément l'une et l'autre ? Et faudra-t-il que nous tenions en suspens ces premières vérités que nous avons vues, sous prétexte qu'en passant plus outre, nous trouvons des choses que nous avons peine à concilier avec elles ? Raisonner de cette sorte, c'est se servir de sa raison pour tout confondre. Concluons donc enfin, que nous pouvons trouver, dans les choses les plus certaines, des difficultés que nous ne pourrions vaincre : et nous ne savons plus à quoi nous tenir, si nous révoquons en doute toutes les vérités connues que nous ne pourrions concilier ensemble ; puisque toutes les difficultés que nous trouvons en raisonnant, ne peuvent venir que de cette source, et qu'on ne peut combattre la vérité, que par quelque principe qui vienne d'elle.

Je ne sais si nous pouvons croire qu'il y ait quelque vérité dont nous ayons une si parfaite compréhension, que nous la pénétrions dans toutes ses suites, sans y trouver aucun embarras que nous ne puissions démêler : mais quand il y en aurait quelque-une qu'on pénétrât de cette sorte, on serait assurément trop téméraire, si on présumait qu'il en fût ainsi de toutes nos connaissances. Et on n'aurait pas moins de tort, si on rejetait toute connaissance, aussitôt qu'on trouverait quelque chose qui arrêterait l'esprit ; puisque telle est sa nature, qu'il doit passer par degrés, de ce qui est clair, pour entendre ce qui est obscur, et de ce qui est certain, pour entendre ce qui est douteux ; et non pas détruire l'un, aussitôt qu'il aura rencontré l'autre.

Quand donc nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons

pas toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue.

On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche ; et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit. *Disputare vis, nec obest, si certissima præcedat fides*, disait saint Augustin. Nous allons examiner, dans cette pensée, les moyens de concilier notre liberté avec les décrets de la Providence. Nous rapporterons les diverses opinions des théologiens, pour voir si nous y pourrions trouver quelque chose qui nous satisfasse.

CHAPITRE CINQUIÈME.

Divers moyens pour accorder ces deux vérités. *Premier moyen* : Mettre dans le volontaire l'essence de la liberté (1). Raisons décisives qui combattent cette opinion.

Quelques-uns croient que, pour accorder notre liberté avec ces décrets éternels, il n'y a point d'autre expédient, que de mettre

(1) Qu'est-ce, au juste, que mettre dans le volontaire l'essence de la liberté, et comme il est dit quelques lignes plus loin, sauver la liberté en sauvant le volontaire ? Il faut se reporter, pour le comprendre, à l'explication donnée au commencement du chapitre I : « On appelle encore faire librement ce qu'on fait volontairement et sans contrainte. Ainsi nous voulons tous être heureux et ne pouvons pas vouloir le contraire ; mais comme nous le voulons sans peine et sans violence, on peut dire, en un certain sens, que nous le voulons librement. » Bossuet lui-même ne consent qu'en hésitant, à assimiler la liberté à la volonté ainsi entendue ; et, pour notre compte, nous avons fait, à ce sujet, toutes nos réserves. Ni les mots *volontaire* et *volonté* ne nous paraissent pris ainsi dans leur véritable sens ; ni, dans ce sens, ils ne sont synonymes de *libre* et de *liberté*, qui doivent s'entendre,

dans le volontaire l'essence de la liberté ; et ensuite de soutenir que les décrets de Dieu ne nous ôtant pas le vouloir, ils ne nous ôtent pas aussi la liberté, qui consiste dans le vouloir même. Quand on demande à ceux-là, s'ils veulent donc tout à fait détruire la liberté, selon l'idée que nous en avons ici donnée; ils disent que cette idée est très-véritable, mais qu'il ne la faut chercher en sa perfection que dans l'origine de notre nature, c'est-à-dire, lorsqu'elle était innocente et saine : ajoutant aussi, que dans cet état Dieu laissait absolument la volonté à elle-même; de sorte qu'il n'y a point à se mettre en peine comment on accordera cette

comme Bossuet le dit excellemment, « des choses qui sont tellement en notre pouvoir, que nous puissions ou les choisir ou ne les choisir pas. » — Ce premier moyen n'est donc, au fond, que la négation de la vraie liberté. Aussi, a-t-il pour auteurs et pour partisans, les Théologiens les moins favorables au Libre arbitre; les Protestants et Jansénius, par exemple, pour qui la liberté consiste, non pas à pouvoir faire une chose et à pouvoir ne pas la faire, mais à pouvoir faire ce qu'on veut et à pouvoir ne pas faire ce qu'on ne veut pas. Tel est le sens de la troisième des cinq fameuses propositions condamnées par Innocent XI : « Pour mériter et démériter, dans l'état de la nature tombée, il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans l'homme une liberté exempte de nécessité, mais il suffit d'une liberté exempte de contrainte (*coactio*). » Sans entrer plus avant dans une discussion qui est du ressort de la pure théologie, remarquons la complication que vient encore jeter, dans la question, cette distinction de la liberté dans l'état d'innocence, et de la liberté après le péché originel. Tout cela tient une place considérable dans la théologie des sectes protestantes, et ici c'est évidemment aux Protestants que Bossuet fait allusion. Un de leurs principes fondamentaux, c'est que le péché originel a tué le Libre arbitre. Aussi, comme Bossuet le rapporte ailleurs, Luther, dont l'esprit impétueux ne gardait aucun ménagement, concluait, dans les livres qu'il écrivit contre Erasme, « non-seulement que le Libre arbitre était tout à fait éteint dans le genre humain, depuis sa chute; mais encore qu'il est impossible qu'un autre que Dieu soit libre; que sa prescience, et la Providence divine fait que toutes choses arrivent par une immuable, éternelle et inévitable volonté de Dieu, qui foudroie et met en pièces tout le Libre arbitre; que le nom de Franc arbitre est un nom qui n'appartient qu'à Dieu, et qui ne peut convenir ni à l'homme, ni à l'ange, ni à aucune créature. » (Bossuet, *Hist. des Variations*, l. II, § 17.) Mais des esprits plus modérés cherchaient quelque voie de conciliation, au moins apparente. « En 1548, Mélanchthon écrivait à Thomas Cranmer : *Dès le commencement, les discours qu'on a faits parmi nous sur le Libre arbitre, selon les opinions des stoïciens, ont été trop durs, et il faut songer à faire quelque formule sur ce point....* Il commençait à vouloir que le Libre arbitre agit non-seulement dans les devoirs de la vie civile, mais encore dans les opérations de la grâce et par

liberté avec les décrets de Dieu, puisque cet état ne reconnaît point de décrets divins, où les actes particuliers de la volonté soient compris.

Il n'en est pas de même, selon eux, de l'état où la nature est à présent après le péché. Ils avouent que Dieu y règle, par un décret absolu, ce qui dépend de nos volontés, et nous fait vouloir ce qu'il lui plaît, d'une manière toute-puissante ; mais ils nient aussi que, dans cet état, il faille entendre la liberté sous la même notion qu'auparavant. Il suffit en cet état, disent-ils, pour sauver la liberté, de sauver le volontaire : de sorte qu'ils n'ont aucune peine à sauver la liberté de l'homme ; parce que dans l'état où ils le mettent, avec la liberté de son choix, ils n'y reconnaissent ni des décrets absolus, ni des moyens efficaces pour nous faire vouloir ;

son secours.» (Id. *ibid.*, l. V, § 20.) C'est dans cet ordre d'idées intermédiaires entre les principes absolus sur le Serf arbitre, et les révoltes de la conscience et de la raison qui s'accordent à proclamer la liberté, qu'il faut chercher l'opinion que l'on examine ici, et qui a donné lieu à cette longue note. Nous la terminerons par une dernière citation de l'*Histoire des Variations*, qui résume tout le débat : « On avait tellement outré la matière de la grâce et du Libre arbitre dans la nouvelle réforme, qu'il n'était pas possible à la fin qu'on ne s'y aperçût de ses excès. Pour détruire le Pélagianisme, dont on s'était entêté d'accuser l'Eglise romaine, on s'était jeté aux extrémités opposées ; le nom même du Libre arbitre faisait horreur. Il n'y en avait jamais eu, ni parmi les hommes, ni parmi les anges : il n'était pas même possible qu'il y en eût ; et jamais les stoïciens n'avaient fait la fatalité plus roide, ni plus inflexible. La prédestination s'étendait jusqu'au mal, et Dieu n'était pas moins cause des mauvaises actions que des bonnes : tels étaient les sentiments de Luther ; Calvin les avait suivis, et Bèze, le plus renommé de ses disciples, avait publié une *Briève exposition des principaux points de la Religion Chrétienne*, où il avait posé ce fondement : que Dieu fait toute chose selon son conseil défini, voire même celles qui sont méchantes et exécrables..... Il est vrai que cet auteur veut en même temps que la volonté de l'homme qui a été créée bonne, se soit faite méchante : mais c'est qu'il entend et qu'il répète plusieurs fois, que ce qui est volontaire, est en même temps nécessaire, de sorte que rien n'empêche que la volonté de pécher ne soit toujours la suite fatale d'une dure et inévitable nécessité..... Cette doctrine de Bèze était prise de Calvin, qui soutient en termes formels, qu'Adam n'a pu éviter sa chute, et qu'il ne laisse pas d'en être coupable, parce qu'il est tombé volontairement ; ce qu'il entreprend de prouver dans son *Institution*. (Bossuet, *Hist. des Variations*, l. XIV, §§ I, III.) En présence de telles équivoques, Bossuet est parfaitement fondé à soutenir, comme il le fait, que ce premier moyen ne sauve ni la liberté dans l'état actuel, ni la Providence et les décrets de Dieu dans l'état d'innocence antérieur à la chute de l'homme.

et qu'au contraire, dans l'état où ils admettent ces choses, ils ne posent pas cette sorte de liberté, mais une autre, qui ne cause ici aucun embarras.

Deux raisons décisives combattent cette opinion.

La première, c'est qu'en cet état où nous sommes présentement, nous éprouvons la liberté dont il s'agit : et en effet, les auteurs de l'opinion que nous réfutons ne nient pas, dans l'état présent, cette liberté de choix, à l'égard des actions purement civiles et naturelles. C'est toutefois en cet état que nous croyons que Dieu règle tous les événements de notre vie, même ceux qui dépendent le plus du libre arbitre ; par conséquent c'est hors de propos qu'on a recours à un autre état, puisque c'est dans celui-ci qu'il s'agit de sauver la liberté.

Secondement, il paraît, par les choses qui ont été dites, que ces décrets absolus de la Providence divine, qui enferment tout ce qui dépend de la liberté, ni ces moyens efficaces de la conduire, ne doivent pas être attribués à Dieu par accident, et en conséquence d'un certain état particulier ; mais doivent être établis en tout état, comme des suites essentielles de la souveraineté de Dieu, et de la dépendance de la créature. En tout état, Dieu doit régler tous les événements particuliers ; parce qu'en tout état, il est tout-puissant, et tout sage. En tout état, il doit tout prévoir ; et par conséquent il doit tout ensemble, et tout résoudre, et tout faire ; parce qu'il ne voit rien hors de lui, que ce qu'il y fait, et ne le connaît qu'en lui-même dans son essence infinie, et dans l'ordre de ses conseils, où tout est compris. Enfin il doit être en tout état la cause de tout le bien qui se trouve dans sa créature, quelle qu'elle soit ; et le doit être par conséquent du bon usage du libre arbitre, qui est un bien si précieux, et une si grande perfection de la créature.

En effet, si toutes ces choses ne sont pas attribuées à Dieu précisément, parce qu'il est Dieu, il n'y a aucune raison de les lui attribuer dans l'état où nous nous trouvons à présent. Car encore qu'on doive croire que l'homme malade ait besoin d'un plus grand secours que l'homme sain, il ne s'ensuit pas pour cela que Dieu doive se rendre maître de nos volontés plus qu'il ne l'était ; puisqu'il peut si bien mesurer son secours avec notre faiblesse, que les choses, pour ainsi dire, viennent à l'égalité par le contre-poids ; et que ce soit toujours notre liberté qui fasse seule, pour ainsi dire, pencher la balance, sans que Dieu s'en mêle, non plus

qu'il faisait auparavant. Si donc on veut à présent qu'il se mêle dans nos conseils, qu'il en règle les événements, qu'il en fasse prendre les résolutions par des moyens efficaces; ce n'est point la condition particulière de l'état présent qui l'y oblige, mais c'est que sa propre souveraineté, et l'état essentiel de la créature l'exige ainsi.

On dira que l'homme ayant abusé de la liberté de son choix, a mérité de perdre cette liberté à l'égard du bien; et que Dieu, qui avait permis que, lorsqu'il était en son entier, il pût s'attribuer à lui-même le bon usage de son libre arbitre, ne veut plus présentement qu'il le doive à autre chose qu'à sa grâce; afin que celui qui a présumé de lui-même, ne trouve plus désormais de gloire ni de salut qu'en son auteur. Mais certes je ne comprends pas que la différence qu'il y a entre l'homme sain et l'homme malade, puisse jamais opérer qu'il doive, en un état plutôt qu'en l'autre, n'attribuer pas à Dieu le bien qu'il a, et par conséquent celui qu'il fait: quelque noble que soit l'état d'une créature, jamais il ne suffira pour l'autoriser à se glorifier en elle-même; et l'homme, qui doit à Dieu maintenant la guérison de sa maladie, lui aurait dû, en persévérant, la conservation de sa santé, par la raison générale qu'il n'a aucun bien qu'il ne lui doive.

Ainsi la direction qu'il faut attribuer à Dieu sur le libre arbitre, pour le conduire à ses fins par des moyens assurés, convient à ce premier Être par son être même, et par conséquent en tout état: et si on pouvait penser que cela ne lui convient pas en tout état, nulle raison ne convainc qu'il lui doive convenir en celui-ci.

Aussi voyons-nous que l'Écriture, qui seule nous a appris ces deux états de notre nature, n'attribue, en aucun endroit, à celui-ci plutôt qu'à l'autre, ni ces décrets absolus, ni ces moyens efficaces. Elle dit généralement, que Dieu fait tout ce qui lui plaît dans le ciel et dans la terre; que tous ses conseils tiendront, et que toutes ses volontés auront leur effet; que tout bien doit venir de lui, comme de sa source. C'est sur ces principes généraux qu'elle veut que nous rapportions à sa bonté tout le bien qui est en nous, et que nous faisons; et à l'ordre de sa Providence tous les événements des choses humaines. Par où elle nous fait voir qu'elle attache ce sentiment à des idées qui sont clairement comprises dans la simple notion que nous avons de Dieu: de sorte que les moyens par lesquels il sait s'assurer de nos volontés, ne sont pas d'un certain état où notre nature soit tombée par accident; mais sont du premier dessein de notre création.

Au reste, nous n'avons pas entrepris, dans cette dissertation, d'examiner les sentiments de saint Augustin (1), à qui on attribue l'opinion que je viens de rapporter; parce qu'encore qu'il y eût beaucoup de choses à dire sur cela, nous n'avons pas eu dessein de disputer ici par autorité.

CHAPITRE SIXIÈME.

Deuxième moyen pour accorder notre liberté avec la certitude des décrets de Dieu : la science moyenne ou conditionnée. Faible de cette opinion.

Poursuivons donc notre ouvrage, et considérons l'opinion de ceux qui croient sauver tout ensemble, et la liberté de l'homme, et la certitude des décrets de Dieu, par le moyen d'une science moyenne, ou conditionnée, qu'ils lui attribuent (2). Voici quels sont leurs principes.

(1) A l'égard de saint Augustin, dont le nom et l'autorité sont si souvent allégués dans ces matières, nous saisissons cette occasion de rappeler que si les écrits de ce grand Docteur ont pu fournir des armes aux deux partis, c'est que lui-même, dans la double tâche qui remplit une grande partie de sa vie, défendant la liberté contre les Manichéens, et la Grâce contre le Pélagianisme, fut conduit, par l'entraînement presque inévitable de la polémique, à forcer ses arguments, tantôt dans un sens et tantôt dans un autre; se tenant, pour son compte, à égale distance des deux opinions extrêmes, mais paraissant quelquefois d'autant plus favorable à l'une d'elles, qu'il combattait plus vivement l'opinion contraire.

(2) Pour remonter à la source de ces opinions théologiques et rendre plus claire l'explication que Bossuet en donne, nous croyons ne pouvoir mieux faire que de reproduire en note un passage de la *Théodicée* de Leibnitz. « Comme la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais que c'est la cause de la prescience qui le fait; car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement rendant la vérité *prédéterminée*, l'empêchera d'être contingente et libre, cette difficulté a fait naître deux partis : celui des *prédéterminateurs* et celui des défenseurs de la *science moyenne*. Les Dominicains et les Augustiniens sont pour la prédétermination, les Franciscains et les Jésuites modernes sont plutôt pour la science moyenne. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizième siècle et un peu après. Molina lui-même, qui est peut-être un des premiers avec Fonseca, qui a mis ce point en système, et

1° Nulle créature libre n'est déterminée par elle-même au bien ou au mal ; car une telle détermination détruirait la notion de la liberté.

2° Il n'y a aucune créature qui, prise en un certain temps et en certaines circonstances, ne se déterminât librement à faire le bien ; et prise en un autre temps et en d'autres circonstances, ne se déterminât avec la même liberté à faire le mal : car s'il y en avait quelques-unes qui en tout temps et en toutes circonstances dussent mal faire, il s'ensuivrait, contre le principe posé, que l'une par elle-même serait déterminée au bien, et l'autre au mal.

3° Dieu connaît, de toute éternité, tout ce que la créature fera

de qui les autres ont été appelés Molinistes, dit, dans le livre qu'il a fait de la Concorde du Libre arbitre avec la Grâce, environ l'an 1570, que les docteurs espagnols (il entend principalement les Thomistes) qui avaient écrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvait avoir une science certaine des futurs contingents, avaient introduit les prédéterminations comme nécessaires aux actions libres. Pour lui, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considère qu'il y a trois objets de la science divine : les possibles, les événements actuels et les événements conditionnels, qui arriveraient en conséquence d'une certaine condition si elle était réduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la *science de simple intelligence* ; celle des événements qui arrivent actuellement dans la suite de l'univers est appelée la *science de vision*. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible et l'événement pur et absolu, savoir l'événement conditionnel, on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une *science moyenne* entre celle de la vision et celle de l'intelligence,..... etc. » (*Théodicée*, I^{re} partie, § 40 et suivants.) C'est de cette science moyenne que Dieu prévoit les actions des hommes ; l'efficacité de la Grâce qu'il leur distribue venant *uniquement* du consentement libre de leur volonté, et le bon usage qu'ils en font n'étant pas un effet de décret de Dieu. De là les attaques des partisans de saint Augustin et de saint Thomas contre le Molinisme. « Les Thomistes, dit encore Leibnitz, et ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin, mais que leurs adversaires appellent Jansénistes, combattent cette doctrine philosophiquement et théologiquement. » Suarez, Vasquez, et quelques autres, ont essayé de la rendre plus acceptable en lui faisant subir quelques modifications. Le rôle qu'ils y font jouer à la Grâce *congrue* (c'est-à-dire à la Grâce dont Dieu a prévu l'efficacité, et qu'il a départie *par préférence* à un certain nombre de ses créatures), a fait donner à leur opinion le nom de *congruisme*. Nous n'avons pas, bien entendu, l'intention de faire connaître à fond ces théories, encore moins la prétention de les discuter. Il nous suffit d'en avoir fait connaître précisément l'origine et les auteurs. C'est également à cela que nous nous bornerons pour le système de la *délectation victorieuse* dont il est question dans le chapitre suivant.

librement, en quelque temps qu'il la puisse prendre, et en quelques circonstances qu'il la puisse mettre, pourvu seulement qu'il lui donne ce qui lui est nécessaire pour agir.

4° Ce qu'il en connaît éternellement ne change rien dans la liberté ; puisque ce n'est rien changer dans la chose, de dire qu'on la connaisse, ni dans le temps telle qu'elle est, ni dans l'éternité telle qu'elle doit être.

5° Il est au pouvoir de Dieu de donner ses inspirations et ses grâces en tel temps et en telles circonstances qu'il lui plaît.

6° Sachant ce qui arrivera, s'il les donne en un temps plutôt qu'en l'autre, il peut, par ce moyen, et savoir et déterminer les événements, sans blesser la liberté humaine.

Une seule demande faite aux auteurs de cette opinion, en découvrira le faible. Quand on présuppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre ; ou on veut qu'il le voie dans son décret, et parce qu'il l'a ainsi ordonné ; ou on veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu, et indépendamment de son décret. Si on admet le dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées ; et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels : ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier ; et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre.

Joint que ces manières de connaître sous condition, ne peuvent être attribuées à Dieu, que par ce genre de figures, qui lui attribuent improprement ce qui ne convient qu'à l'homme ; et que toute science précise réduit en propositions absolues toutes les propositions conditionnées (1).

(1) S'il est une science précise, c'est celle que Dieu possède nécessairement par la perfection de sa nature. Donc, pour cette science, il n'y a point de propositions conditionnées, point de futurs contingents ; il est absolument vrai que telle chose sera ou ne sera pas.

CHAPITRE SEPTIÈME.

Troisième moyen pour accorder notre liberté avec les décrets de Dieu : la contempération, et la suavité, ou la délectation qu'on appelle victorieuse (1). Insuffisance de ce moyen.

Une autre opinion pose pour principe que notre volonté est libre dans le sens dont il s'agit ; mais qu'il ne s'ensuit pas que pour être libre, elle soit invincible à la raison, ni incapable d'être gagnée par les attraits divins. Or, ce que Dieu peut faire pour nous attirer, se peut réduire à trois choses : 1^o à la proposition ou disposition des objets : 2^o aux pensées qu'il nous peut mettre dans l'esprit : 3^o aux sentiments qu'il peut nous exciter dans le cœur, et aux diverses inclinations qu'il peut inspirer à la volonté ; semblables à celles que nous voyons, par lesquelles les hommes se trouvent portés à une profession ou à un exercice, plutôt qu'à un autre.

Toutes ces choses ne nuisent pas à la liberté, qui peut s'élever au-dessus : mais, disent les auteurs de cette opinion, Dieu, en ménageant tout cela avec cette plénitude de sagesse et de puissance qui lui est propre, trouvera des moyens de s'assurer de nos volontés.

Par la disposition des objets, il fera qu'une passion corrigera

(1) Il s'agit encore ici du Jansénisme. C'est Jansénius qui, s'emparant d'une idée que saint Augustin exprime à plusieurs reprises, mais sans y attacher, à ce qu'il semble, l'importance d'un principe théologique, a entendu par *délectation victorieuse*, un sentiment doux et agréable, un attrait qui pousse la volonté à agir, et la porte vers le bien qui lui convient ou qui lui plaît. Il distingue, toujours avec saint Augustin, deux sortes de *délectations* : l'une pure et céleste, qui porte au bien et à l'amour de la justice ; l'autre terrestre, qui incline au vice et à l'amour des choses sensibles..... Dans tout son ouvrage *de Gratia Christi*, il déclare que la volonté est soumise à l'impression nécessitante et alternative des deux délectations, c'est-à-dire, de la concupiscence et de la grâce. D'où il conclut que si, à un moment donné, la Grâce l'emporte d'un degré sur la concupiscence, alors la Grâce est *victorieuse* et incline nécessairement la volonté à l'amour de la justice.

(Bergier, *Dict. de théologie* ; art. *Délectation*.)

l'autre ; une crainte extrême survenue, modérera une espérance téméraire qui nous emporterait ; une grande douleur nous fera oublier un grand plaisir. Le courant impétueux de ce mouvement sera suspendu, et par là perdra sa force ; l'occasion échappera pendant ce temps-là ; l'âme un peu reposée reviendra à son bon sens ; l'amour, que la seule beauté d'une femme aura excité, sera éteint par une maladie qui la défigure tout à coup. Dieu modérera une ambition que la faveur trop déclarée d'un prince aura fait naître, en lui inspirant du dégoût pour nous, ou bien en l'ôtant du monde, ou enfin en changeant en mille façons les choses extérieures qui sont absolument en sa puissance.

Par l'inspiration des pensées, il nous convaincra pleinement de la vérité ; il nous donnera des lumières nettes et certaines pour la découvrir ; il nous la tiendra toujours présente, et dissipera comme une ombre les apparences de raison qui nous éblouissent.

Il fera plus : comme la raison n'est pas toujours écoutée, lorsque nos inclinations y résistent, parce que notre inclination est elle-même souvent la plus pressante raison qui nous émeuve, Dieu saura nous prendre encore de ce côté-là ; il donnera à notre âme une pente douce d'un côté, plutôt que d'un autre. La pleine compréhension de notre inclination et de nos humeurs, lui fera trouver certainement la raison qui nous détermine en chaque chose. Car, encore que notre âme soit libre, elle n'agit jamais sans raison dans les choses un peu importantes ; elle en a toujours une qui la détermine. Que je sache jusqu'à quel point un de mes amis est déterminé à me plaire, je saurai certainement jusqu'à quel point je pourrai disposer de lui. En effet, il y a des choses où je ne me tiens pas moins assuré des autres que de moi-même ; et cependant en cela je ne leur ôte non plus leur liberté, que je me l'ôte à moi-même, en me convainquant des choses que je dois ou rechercher ou fuir. Or ce que je puis pousser à l'égard des autres jusqu'à certains effets particuliers, qui doute que Dieu ne le puisse étendre universellement à tout ? Ce que je ne sais que par conjectures, il le voit avec une pleine certitude. Je ne puis rien que faiblement ; il n'y a rien que le Tout-Puissant ne puisse faire concourir à ses desseins. Si donc il veut tout ensemble, et gagner ma volonté, et la laisser libre, il pourra ménager l'un et l'autre. Enfin, quand on voudrait supposer que l'homme lui résisterait une fois, il reviendrait à la charge, disent ces auteurs, et tant de fois, et si vivement, que l'homme, qui par faiblesse et à force d'être im-

portuné, se laisse aller si souvent, même à des choses fâcheuses, ne résistera point à celles que Dieu aura entrepris de lui rendre agréables.

C'est ainsi que ces auteurs expliquent comment Dieu est cause de notre choix. Il fait, disent-ils, que nous choisissons, par les préparations, et par les attraits qu'on vient de voir, qui nous mettent en de certaines dispositions, nous inclinent aussi doucement qu'efficacement à une chose plutôt qu'à l'autre. Voilà ce qu'on appelle l'opinion de la températion, qui en cela ne diffère pas beaucoup, ou qui enferme en elle-même celle qui met l'efficace des secours divins dans une certaine suavité qu'on appelle victorieuse. Cette suavité est un plaisir qui prévient toute détermination de la volonté : et comme, de deux plaisirs qui attirent, celui-là, dit-on, l'emporte toujours, dont l'attrait est supérieur et plus abondant ; il n'est pas malaisé à Dieu de faire prévaloir le plaisir du côté d'où il a dessein de nous attirer. Alors ce plaisir, victorieux de l'autre, engagera par sa douceur notre volonté, qui ne manque jamais de suivre ce qui lui plaît davantage. Plusieurs de ceux qui suivent cette opinion, disent que ce plaisir supérieur et victorieux se fait suivre de l'âme par nécessité, et ne lui laisse que la liberté qui consiste dans le volontaire (1). En cela ils diffèrent de l'opinion de la températion, qui veut que la volonté, pour être libre, puisse résister à l'attrait, quoique Dieu fasse en sorte qu'elle n'y résiste pas, et qu'elle s'y rende. Mais, au reste, si on considère la nature de cette suavité supérieure et victorieuse, on verra qu'elle est composée de toutes les choses que la températion nous a expliquées.

(1) V. la note du chap. v, page 238.

CHAPITRE HUITIÈME.

Quatrième et dernier moyen pour accorder notre liberté avec les décrets de Dieu : la prémotion et la prédétermination physique (1). Elle sauve parfaitement notre liberté, et notre dépendance de Dieu.

Jusques ici la volonté humaine est comme environnée de tous côtés par l'opération divine. Mais cette opération n'a rien encore qui aille immédiatement à notre dernière détermination ; et c'est à l'âme seule à donner ce coup. D'autres passent encore plus avant, et avouent les trois choses qui ont été expliquées (2). Ils ajoutent que Dieu fait encore immédiatement en nous-mêmes, que nous nous déterminons d'un tel côté, mais que notre détermination ne laisse pas d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. Car, disent-ils, lorsque Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, dispose des choses humaines, et en ordonne toute la suite ; il ordonne, par le même décret, ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité, et ce qu'il veut que nous fassions librement. Tout suit, et tout se fait, et dans le fond, et dans la manière, comme il est porté par ce décret. Et, disent ces théologiens, il ne faut point chercher d'autres moyens que celui-là, pour concilier notre liberté avec les décrets de Dieu. Car, comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immédiatement, et dans son fond, et dans toutes les qualités qui lui conviennent. Et on se tourmente vainement en cherchant à Dieu des moyens par lesquels il fasse ce qu'il veut ; puisque dès là qu'il veut, ce qu'il veut existe. Ainsi, dès qu'on présuppose que

(1) Ce quatrième moyen n'est autre chose que la doctrine de saint Thomas. Bossuet l'ayant adoptée sans restriction, nous avons cru devoir y consacrer plus qu'une simple note ; et c'est dans l'Introduction que nous l'avons examinée et discutée, non pas sans doute avec tous les développements dont le sujet est susceptible, mais avec ceux que nous a paru comporter le but de notre travail essentiellement élémentaire.

(2) Les trois choses que Dieu peut faire pour nous attirer, et qui ont été indiquées au commencement du chapitre précédent.

Dieu ordonne dès l'éternité, qu'une chose soit dans le temps ; dès là, sans autre moyen, elle sera. Car quel meilleur moyen peut-on trouver, pour faire qu'une chose soit, que sa propre cause ? Or la cause de tout ce qui est, c'est la volonté de Dieu, et nous ne concevons rien en lui, par où il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très-efficace. Cette efficace est si grande, que non-seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient ; mais encore qu'elles sont telles, dès que Dieu veut qu'elles soient telles ; et qu'elles ont une telle suite, et un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'aient. Car il ne veut pas les choses en général seulement ; il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit ; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre ; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement ; et il fait librement telle et telle action, dès là que Dieu le veut ainsi. Car toutes les volontés, et des hommes et des anges, sont comprises dans la volonté de Dieu, comme dans leur cause première et universelle ; et elles ne sont libres, que parce qu'elles y seront comprises comme libres. Par la même raison, toutes les résolutions que les hommes et les anges prendront jamais, en tout ce qu'elles ont de bien et d'être, sont comprises dans les décrets éternels de Dieu, où tout ce qui est a sa raison primitive : et le moyen infailible de faire non-seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient librement, c'est que Dieu veuille non-seulement qu'elles soient, mais qu'elles soient librement ; parce que étant maître souverain de tout ce qui est libre ou non libre, tout ce qu'il veut est comme il le veut. Dieu donc veut le premier, parce qu'il est le premier être, et le premier libre : et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille. Car c'est le premier principe, et la loi de l'univers, qu'après que Dieu a parlé dans l'éternité, les choses suivent, dans le temps marqué, comme d'elles-mêmes. Et, ajoutent les mêmes auteurs, en ce peu de mots sont compris tous les moyens d'accorder la liberté de nos actions avec la volonté absolue de Dieu. C'est que la cause première et universelle, d'elle-même, et par sa propre efficace, s'accorde avec son effet ; parce qu'elle y met tout ce qui y est, et qu'elle met par conséquent dans les actions humaines, non-seulement leur être tel qu'elles l'ont, mais encore leur liberté même. Car, poursuivent ces théologiens, la liberté convient à l'âme, non-seulement dans le pouvoir qu'elle a de choisir, mais

encore lorsqu'elle choisit actuellement ; et Dieu , qui est la cause immédiate de notre liberté, la doit produire dans son dernier acte : si bien que le dernier acte de la liberté consistant dans son exercice, il faut que cet exercice soit encore de Dieu, et que comme tel il soit compris dans la volonté divine. Car il n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a. Comme donc plus une chose est actuelle, plus elle tient de l'être ; il s'ensuit que plus elle est actuelle, plus elle doit tenir de Dieu. Ainsi notre âme, conçue comme exerçant sa liberté, étant plus en acte, que conçue comme pouvant l'exercer ; elle est par conséquent davantage sous l'action divine, dans son exercice actuel, qu'elle ne l'était auparavant : ce qui ne se peut entendre, si on ne dit que cet exercice vient immédiatement de Dieu. En effet, comme Dieu fait en toutes choses ce qui est être et perfection ; si être libre est quelque chose, et quelque perfection dans chaque acte, Dieu y fait cela même qu'on appelle libre ; et l'efficace infinie de son action, c'est-à-dire, de sa volonté, s'étend, s'il est permis de parler ainsi, jusqu'à cette formalité. Et il ne faut pas objecter, que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même ; car cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs. Mais, comme il a été dit, toute volonté créée est comprise, comme dans sa cause, dans la volonté divine ; et c'est de là que la volonté humaine a d'être libre. Ainsi, étant véritable que toute notre liberté vient en son fond immédiatement de Dieu, celle qui se trouve dans notre action doit venir de la même source ; parce que notre liberté n'étant pas une liberté de soi indépendamment de Dieu, elle ne peut donner à son action d'être libre de soi indépendamment de Dieu : au contraire, cette action ne peut être libre qu'avec la même dépendance qui convient essentiellement à son principe. D'où il s'ensuit que la liberté vient toujours de Dieu, comme de sa cause ; soit qu'on la considère dans son fond, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir ; soit qu'on la considère dans son exercice, et comme appliquée à tel acte.

Nimporte que notre choix soit une action véritable que nous faisons : car, par là même, elle doit encore venir immédiatement de Dieu, qui étant, comme premier être, cause immédiate de tout être ; comme premier agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'il fait en nous l'agir même, comme il y fait le pou-

voir agir. Et de même que l'être créé ne laisse pas d'être, pour être d'un autre, c'est-à-dire pour être de Dieu ; au contraire, il est ce qu'il est, à cause qu'il est de Dieu : il faut entendre de même, que l'agir créé ne laisse pas, si on peut parler de la sorte, d'être un agir, pour être de Dieu ; au contraire, il est d'autant plus agir, que Dieu lui donne de l'être. Tant s'en faut donc que Dieu, en causant l'action de la créature, lui ôte d'être action, qu'au contraire il le lui donne ; parce qu'il faut qu'il lui donne tout ce qu'elle a, et tout ce qu'elle est : et plus l'action de Dieu sera conçue comme immédiate, plus elle sera conçue comme donnant immédiatement, et à chaque créature, et à chaque action de la créature, toutes les propriétés qui leur conviennent. Ainsi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *à priori*, à cause que Dieu la fait être libre. Que si on attribuait à un autre qu'à notre auteur, de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait, pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si délicat, qu'il n'aurait point fait : mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la dernière précision ; et qu'il fait par conséquent non-seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même.

Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer que, selon ce qui a été dit, Dieu ne fait pas notre action comme une chose détachée de nous ; mais que faire notre action, c'est faire que nous agissions : et faire dans notre action sa liberté, c'est faire que nous agissions librement ; et le faire, c'est vouloir que cela soit : car faire, à Dieu, c'est vouloir. Ainsi, pour entendre que Dieu fait en nous nos volontés libres, il faut entendre seulement qu'il veut que nous soyons libres. Mais il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons libres en exercice : et il ne veut pas seulement en général que nous exercions notre liberté, mais il veut que nous l'exercions par tel et tel acte. Car lui, dont la science et la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général ; mais il descend à ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire, à ce qu'il y a de plus particulier ; et tout cela est compris dans ses décrets. Ainsi, Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il a de bon et de réel. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause

que Dieu veut qu'il soit ? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut ; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force du même décret qui descend à tout ce détail ?

Ainsi, ce décret divin sauve parfaitement notre liberté ; car la seule chose qui suit en nous, en vertu de ce décret, c'est que nous fassions librement tel et tel acte. Et il n'est pas nécessaire que Dieu, pour nous rendre conformes à son décret, mette autre chose en nous que notre propre détermination, ou qu'il l'y mette par autre que par nous. Comme donc il serait absurde de dire que notre propre détermination nous ôtât notre liberté, il ne le serait pas moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son décret : et comme notre volonté, en se déterminant elle-même à choisir une chose plutôt que l'autre, ne s'ôte pas le pouvoir de choisir entre les deux, il faut conclure de même que ce décret de Dieu ne nous l'ôte pas. Car le propre de Dieu, c'est de vouloir ; et en voulant, de faire dans chaque chose, et dans chaque acte, ce que cette chose et cet acte sera et doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix et à notre détermination de se faire par notre volonté, puisqu'au contraire telle est sa nature ; il ne lui répugne pas non plus de se faire par la volonté de Dieu, qui la veut, et la fera être telle qu'elle serait, si elle ne dépendait que de nous. En effet, nous pouvons dire que Dieu nous fait tels que nous serions nous-mêmes, si nous pouvions être de nous-mêmes : parce qu'il nous fait dans tous les principes, et dans tout l'état de notre être. Car, à parler proprement, l'état de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi il fait être homme, ce qui est homme ; et corps ce qui est corps ; et pensée, ce qui est pensée ; et passion, ce qui est passion ; et action, ce qui est action ; et nécessaire, ce qui est nécessaire ; et libre, ce qui est libre ; et libre en acte et en exercice, ce qui est libre en acte et en exercice : car c'est ainsi qu'il fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre, et que dans sa seule volonté suprême est la raison *à priori* de tout ce qui est.

On voit, par cette doctrine, comment toutes choses dépendent de Dieu ; c'est qu'il ordonne premièrement, et tout vient après : et les créatures libres ne sont pas exceptées de cette loi ; le Libre n'étant pas en elles une exception de la commune dépendance, mais une différente manière d'être rapporté à Dieu. En effet, leur

liberté est créée, et elles dépendent de Dieu même comme libres; d'où il s'ensuit qu'elles en dépendent même dans l'exercice de leur liberté. Et il ne suffit pas de dire que l'exercice de la liberté dépend de Dieu, parce qu'il est en son pouvoir de nous l'ôter; car ce n'est pas ainsi que nous entendons que Dieu est maître des choses: et nous concevons mal sa souveraineté absolue, si nous ne disons qu'il est le maître et de les empêcher d'être, et de les faire être; et c'est parce qu'il peut les faire être, qu'il peut aussi les empêcher d'être. Il peut donc également, et empêcher d'être, et faire être l'exercice de la liberté; et il n'a pour cela qu'à le vouloir. Car il le faut dire souvent; à Dieu, faire, c'est vouloir qu'une chose soit: après quoi il n'y a rien à craindre pour nous dans l'action toute-puissante de Dieu, puisque son décret qui fait tout, enfermant notre liberté et son exercice, si par l'événement il la détruisait, il ne serait pas moins contraire à lui-même qu'à elle.

Ainsi, concluent les théologiens dont nous expliquons les sentiments, pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu, avec notre liberté, on n'a pas besoin de lui donner un concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira (1); encore moins de lui faire attendre à quoi notre volonté se portera, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce faible ménagement, qui brouille en nous toute l'idée de première cause, il ne faut que considérer que la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout, non-seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il sera, avec toutes les propriétés qui lui conviennent.

Au reste, le fondement principal de toute cette doctrine est si certain, que toute l'Ecole en est d'accord (2). Car comme on ne peut poser qu'il y ait un Dieu, c'est-à-dire, une cause première et universelle, sans croire en même temps qu'elle ordonne tout, et qu'elle fait tout immédiatement, de là vient qu'on a établi un concours immédiat de Dieu, qui atteint en particulier toutes les actions de la créature, même les plus libres: et le peu de théolo-

(1) C'est ce que font les Pélagiens et les Molinistes dans le système de la science moyenne.

(2) V. la note 3, p. 201.

giens qui s'opposent à ce concours, sont condamnés de témérité par tous les autres (1). Mais si on embrasse ce sentiment pour sauver la notion de cause première, il la faut donc sauver en tout; c'est-à-dire, que dès qu'on nomme la cause première, il faut la faire partout aller devant : et si on songe à l'accorder avec son effet, il faut fonder cet accord sur ce qu'elle est cause, et cause encore qui n'agissant pas avec une impétuosité aveugle, ne fait ni plus ni moins qu'elle veut; ce qui fait qu'elle ne craint pas de prévenir son effet en tout et partout; parce qu'assurée de sa propre vertu, elle sait qu'ayant commencé, tout suivra précisément comme elle l'ordonne, sans qu'elle ait besoin pour cela de consulter autre chose qu'elle-même.

Tel est le sentiment de ceux qu'on appelle Thomistes (2); voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux, par ces termes de *prémotion, et prédétermination physique*, qui semblent si rudes à quelques-uns; mais qui, étant entendus, ont un si bon sens. Car enfin ces théologiens conservent dans les actions humaines l'idée tout entière de la liberté, que nous avons donnée au commencement : mais ils veulent que l'exercice de la liberté, ainsi défini,

(1) Pélagé et Abélard par exemple.

(2) Il n'est pas jusqu'à cette qualification de Thomistes, ou disciples de saint Thomas, qui n'ait donné lieu, comme celle d'Augustiniens, et pour des motifs analogues (V. la note 1, p. 243) à de vives contestations. En ce qui concerne la Grâce et le Libre Arbitre, il est curieux de la voir revendiquée, d'abord par les Dominicains, héritiers naturels de la doctrine de saint Thomas, mais qui, après avoir été dans le principe les défenseurs de la Grâce, à ce point que c'est un des leurs, Bannez, qui dénonce à l'Inquisition le livre de Molina, finissent, en abandonnant cette cause, sacrée aux yeux des Jansénistes, par s'attirer l'éloquente apostrophe qui termine la *seconde Lettre d'un Provincial* : « Allez, mon père, votre Ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal, etc. » en second lieu, par les théologiens de la Compagnie de Jésus, généralement enclins au molinisme, mais à qui le fondateur de l'Ordre avait imposé, par un article de ses Constitutions, l'obligation expresse de suivre la doctrine de saint Thomas : *In theologia legetur Vetus et Novum Testamentum et doctrina scholastica D. Thomæ*; enfin par les Jansénistes, dont les sentiments, outrés dans le sens contraire, se rapprochent, quoi qu'ils en puissent dire, de ceux des Calvinistes. Sur la question qui nous occupe en ce moment, personne ne s'est montré plus fidèlement attaché aux principes du Maître, que Bossuet ne l'est ici. Il s'agit de savoir (et c'est ce que nous avons examiné dans l'Introduction) jusqu'à quel point le Thomisme résout en effet la question de l'accord du Libre Arbitre et de la Grâce.

ait Dieu pour cause première ; et qu'il l'opère non-seulement par les attrait qui le précèdent, mais encore dans ce qu'il a de plus intime : ce qui leur paraît d'autant plus nécessaire, qu'il y a plusieurs actions libres, comme il a été remarqué, où nous ne sentons aucun plaisir, ni aucune suavité, ni enfin aucune autre raison qui nous y porte, que notre seule volonté ; ce qui ôterait ces actions à la Providence, et même à la prescience divine, selon les principes que nous avons établis, si on ne reconnaissait que Dieu atteint, pour ainsi parler, toute action de nos volontés dans son fond, donnant immédiatement et intimement à chacune tout ce qu'elle a d'être.

CHAPITRE NEUVIÈME.

Objections et réponses, où l'on compare l'action libre de la volonté, avec les autres actions qu'on attribue à l'âme, et avec celles qu'on attribue aux corps.

Si cela est, disent quelques-uns, la volonté sera purement passive ; et lorsque nous croyons si bien sentir notre liberté, il nous sera arrivé la même chose que lorsque nous avons cru sentir que c'était nous-mêmes qui mouvions nos corps ; ou que ces corps se mouvaient eux-mêmes, en tombant, par exemple, de haut en bas ; ou qu'ils se mouvaient les uns les autres, en se poussant mutuellement. Cependant quand nous y avons mieux pensé, nous avons enfin reconnu qu'un corps n'a aucune action, ni pour se mouvoir lui-même, ni pour mouvoir un autre corps : et que notre âme n'en a point aussi pour mouvoir nos membres ; mais que c'est le moteur universel de tous les corps, qui, selon les règles qu'il a établies, meut un certain corps à l'occasion du mouvement de l'autre, et meut aussi nos membres à l'occasion de nos volontés. Nous pouvons penser, dit-on, que nous sommes trompés, en croyant que nous sommes libres, comme en croyant que nous sommes mouvants, ou même que les corps le sont ; et à la fin il faudra dire qu'il n'y a que Dieu seul qui agisse, et par conséquent que lui seul de libre, comme il n'y a que lui seul qui soit le moteur de tous les corps (1).

(1) Voici, en quelques lignes, le sens de cette objection et de la réponse

Il faut ici démêler toutes les idées que nous avons sur la cause du mouvement. Premièrement, nous sentons que nos corps se meuvent, et il n'y a personne qui ne croie faire quelque action en se remuant. Nous trompons-nous en cela ? Nullement : car il est vrai que nous voulons, et que vouloir, c'est une action véritable. Mais nous croyons que cette action a son effet sur nos corps. Nous avons raison de le croire, puisqu'en effet nos membres se meuvent ou se reposent au commandement de la volonté. Mais que faut-il penser d'une certaine faculté motrice qui a dans l'âme, selon quelques-uns, son action particulière distincte de la volonté ? Qu'on la croie si on peut l'entendre, je n'ai pas besoin ici de m'y opposer : mais il faut du moins qu'on m'avoue que, quand on pourrait trouver par raisonnement une telle faculté motrice, toujours est-il véritable que nous ne sentons en nous-mêmes ni elle ni son action, et que dans les mouvements de nos membres, nous n'avons d'idée distincte d'aucune action, que de notre volonté et de notre choix. Mais si quelqu'un s'en veut tenir là, sans rien admettre de plus, pourra-t-il dire que notre volonté meut nos membres, ou qu'elle est la cause de leur mouvement ? Il le pourra dire sans difficulté ; car tout le langage humain appelle cause, ce qui étant une fois posé, on voit suivre aussitôt un certain effet : ainsi nous connaissons distinctement qu'en mouvant nos membres, nous faisons une certaine action, qui est de vouloir ; et que de cette action suit le mouvement. Si nous n'entendons autre chose, quand nous disons que nos volontés sont la cause du mouvement de nos membres, ce sentiment est très-véritable. On trouvera les idées que nous avons de la liberté, aussi claires que celles-là, et

de Bossuet : Si Dieu atteint dans son fond tout acte volontaire, la volonté, sous l'influence de la toute puissance divine, n'est pas plus libre que ne l'est, sous l'influence de la volonté elle-même, la faculté motrice que quelques auteurs attribuent à l'âme comme distincte et de l'intelligence, et de l'appétit, et de la volonté. Sans aller à notre avis, au fond de la difficulté qui reste insoluble, Bossuet, en s'attachant à la seconde partie de l'objection, répond, avec raison, qu'on ne peut rien conclure de la prétendue analogie des deux influences, 1^o parce qu'il n'y a rien de moins évident que l'existence d'une faculté spéciale de locomotion, rien de moins clair que l'idée qu'on peut s'en faire, si ce n'est l'idée de ses rapports avec la volonté ; 2^o parce que ceux qui admettent cette faculté, tout obscure qu'en soit l'idée, ne doivent faire aucune difficulté d'admettre la Liberté tempérée par l'action divine, dont l'idée est incomparablement plus claire et plus certaine.

par conséquent aussi certaines. On les peut donc raisonnablement comparer ensemble : mais si on compare à l'idée de la liberté, celle que quelques-uns se veulent former d'une certaine faculté motrice distincte de la volonté, on comparera une chose claire, et dont on ne peut douter, avec une chose confuse, dont on n'a aucun sentiment ni aucune idée.

Au reste, quand nous sentons la pesanteur de nos membres, nous voyons clairement, par là, qu'ils sont entraînés par le mouvement universel du monde ; et par conséquent qu'ils ont pour moteur celui qui agite toute la machine. Que si nous leur pouvons donner un mouvement détaché de l'ébranlement universel, et même qui lui soit contraire, en poussant par en haut, par exemple, notre bras, que l'impression commune de toute la machine tire en bas ; on voit bien qu'il n'est pas possible qu'une si petite partie de l'univers, c'est-à-dire, l'homme, puisse prévaloir d'elle-même sur l'effort du tout. On voit aussi, par les convulsions, et les autres mouvements involontaires, combien peu nous sommes maîtres de nos membres : de sorte qu'on doit penser que le même Dieu qui meut tous les corps, selon de certaines lois, en exempte cette petite partie de la masse qu'il a voulu unir à notre âme ; et qu'il lui plaît de mouvoir en conformité de nos volontés.

Voilà ce que nous pouvons connaître clairement touchant le mouvement de nos membres. Je n'empêche pas qu'outre cela, on n'admette, si on veut, dans l'âme une certaine faculté de mouvoir le corps, et qu'on ne lui donne une action particulière : il me suffit que, soit qu'on admette, soit qu'on rejette cette action, cela ne fait rien à la liberté. Car ceux qui admettent dans nos âmes cette action qu'ils n'entendent pas, admettront bien plus facilement l'action de la liberté, dont ils ont une idée si claire ; et ceux qui ne voudront pas reconnaître cette faculté motrice, ni son action, seront d'un très-mauvais raisonnement, s'ils sont tentés de rejeter la connaissance de leur liberté, qu'ils ont si dictincte, parce qu'ils se seront défaits de l'impression confuse d'une faculté et d'une action de leur âme, qu'ils n'ont jamais ni sentie ni entendue.

Il faut dire la même chose touchant l'action que quelques-uns attribuent aux corps pour se mouvoir les uns les autres. Ceux qui ne peuvent concevoir qu'un corps tombe, sans agir sur lui-même, ni qu'il se fasse céder la place, sans agir sur celui qu'il pousse, concevront beaucoup moins que l'âme choisisse sans exercer

quelque action : et comme ils veulent que les corps ne laissent pas d'être conçus comme agissants, quoique le premier moteur soit la cause de leur action (1); ils n'auront garde de conclure que l'âme n'agisse pas, sous prétexte que son action reconnaît Dieu pour la cause. Car ils tiennent pour assuré que deux causes peuvent agir subordonnement, et que l'action de Dieu n'empêche pas celle des causes secondes. Nous n'avons donc ici à nous défendre que contre ceux qui rejettent l'action des corps, avec Platon; et nous dirons à ceux-là ce que nous leur avons déjà dit, quand ils compareraient leur liberté avec une certaine faculté motrice de leur âme, inconnue à elle-même. Puisqu'ils ne rejettent cette action des corps, que parce qu'ils soutiennent qu'elle n'est pas intelligible; devant que de pousser leur conséquence jusqu'à l'action de la volonté, ils doivent considérer auparavant s'il n'est pas certain qu'ils l'entendent. Mais afin de les aider dans cette considération, en leur montrant la prodigieuse différence qu'il y a entre l'action que

(1) A côté de ce principe, posé en termes très-nets et très-absolus, que *tout mouvement suppose un premier moteur*; ἐστὶ δὲ τι τὸ κινῶν πρῶτον; Aristote parle du *mouvement essentiel et premier de ce qui est mobile en soi*: ἔστι δὲ τι ὃ καθ' αὐτὸ πρῶτον κινεῖται καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ καθ' αὐτὸ κινητὸν (*Métaph.* XI; 10); saint Thomas, dans son Commentaire, dit à ce sujet: « Tertio modo dicitur aliquod moveri primo et per se, sicut si aliquod totum moveatur secundum totum, ut si lapis deorsum feratur. » C'est là probablement que Bossuet a vu (ce qui s'y trouve plutôt en apparence qu'en réalité) l'hypothèse d'un mouvement des corps, à la fois indépendant et subordonné. Au fond, Aristote, sur ce point, est parfaitement d'accord avec Platon, cité plus loin, et qui dit expressément, au X^e Livre des Loix, qu'il n'y a pas d'autre principe de mouvement que le premier moteur. Il ne saurait être question ni des Epicuriens, qui attribuaient, il est vrai, aux corps, ou, ce qui revient au même, aux éléments des corps, un mouvement propre; mais qui n'avaient pas à accorder cette opinion avec l'idée d'un premier moteur, celle-ci ne se trouvant pas dans leur système; ni des Stoïciens dont la métaphysique, toute panthéiste, confondait le mouvement des corps avec celui du premier principe universel. Si donc Bossuet en parlant de l'action « que quelques-uns attribuent aux corps pour se mouvoir les uns les autres » avait eu en vue quelque chose de plus précis que l'espèce de définition purement nominale mentionnée ci-dessus, et qui est très-loin de constituer un système, il faudrait conjecturer que cette opinion, étrangère aux grands systèmes philosophiques de l'antiquité, aurait été prise dans quelque auteur scolastique, à nous inconnu. Ce qu'on peut le moins supposer, avec un écrivain d'une érudition aussi vaste et aussi exacte que Bossuet, c'est qu'il n'y ait ici qu'une de ces objections qu'on imagine et qu'on se fait à soi-même pour les résoudre par avance.

quelques-uns attribuent aux corps, et celle que nous attribuons à nos volontés ; examinons dans le détail ce que nous concevons distinctement dans les corps ; après quoi nous repasserons sur ce que nous avons connu distinctement dans nos âmes.

Nous voyons qu'un certain corps étant mû selon les lois de la nature, il faut qu'un autre corps le soit aussi. Nous voyons, dans un corps, que d'avoir une certaine figure ; par exemple, d'être aigu, le dispose à communiquer à un autre corps une certaine espèce de mouvement, par exemple, d'être divisé. Nous ne nous trompons point en cela ; et pour exprimer cette vérité, nous disons que d'être aigu dans un couteau, est la cause de ce qu'il coupe, et qu'être continuellement agité dans l'eau, est la cause de ce que la roue d'un moulin tourne sans cesse ; et que c'est à cause des trous qui sont dans un crible, que certains grains peuvent passer à travers. Tout cela est très-véritable, et ne veut dire autre chose, sinon que le corps est tellement disposé ou par sa figure ou par son mouvement, que de son mouvement ou de sa figure il s'ensuit qu'un tel corps, et non un autre, est mû de telle manière, plutôt que d'une autre. Voilà ce que nous entendons clairement dans les corps. Que si nous passons de là à y vouloir mettre une certaine vertu active, distincte de leur étendue, de leur figure et de leur mouvement, nous dirons plus que nous n'entendons : car nous ne concevons rien dans un corps par où il soit entendu en mouvoir un autre, si ce n'est son mouvement. Quand une pierre jetée emporte une feuille ou un fruit qu'elle atteint, ce n'est que par son mouvement qu'elle l'atteint et l'emporte. C'est en vain qu'on voudrait s'imaginer que le mouvement soit une action dans la pierre, plutôt que dans la feuille, puisqu'il est partout de même nature ; et que la pierre, qui est ici considérée comme mouvante, en effet est elle-même jetée. Et non-seulement la roue du moulin, mais la rivière elle-même doit recevoir son mouvement d'ailleurs. Que si on dit que la rivière fait aller la roue, c'est qu'on regarde par où la matière commence à s'ébranler, et par où le mouvement se communique. Ainsi, en considérant cette roue qui tourne, on voit bien que ce n'est pas elle qui donne lieu au mouvement de l'eau ; mais, au contraire, que c'est la rapidité de l'eau qui donne lieu au mouvement de la roue. En ce sens, on peut regarder la rivière comme la cause, et le mouvement de la roue comme l'effet. Mais en remontant plus haut à la source du mouvement, on trouve que tout ce qui se meut est mû d'ailleurs, et que toute la matière de-

mande un moteur ; de sorte qu'en elle-même, elle est toujours purement passive, comme Platon l'a dit expressément (1) ; et qu'encore qu'un mouvement particulier donne lieu à l'autre, tout le mouvement en général n'a d'autre cause que Dieu. Et on se trompe visiblement, quand on s'imagine que tout ce qu'on exprime par le verbe actif, soit également actif. Car, quand on dit, que la terre pousse beaucoup d'herbe, ou qu'une branche a poussé un grand rejeton ; si peu qu'on approfondisse, on voit bien qu'on ne veut dire autre chose, sinon que la terre est pleine de sucs, et qu'elle est disposée de sorte que les rayons du soleil donnant dessus, il faut que ces sucs s'élèvent. Et ces rayons pour cela n'en sont pas plus agissants d'une action proprement dite, non plus que la pierre jetée dans l'eau n'est pas véritablement agissante, quand elle la fait rejaillir en donnant dessus ; car on voit manifestement qu'elle est poussée par la main : et on ne la doit pas trouver plus agissante, quand elle tombe par sa pesanteur, puisqu'elle n'est pas moins poussée par ce mouvement, pour être poussée par une cause qui ne paraît pas.

Ceux donc qui mettent dans le corps des vertus actives ou des actions véritables, n'en ont aucune idée distincte ; et ils verront, s'ils y regardent de près, que trouvant en eux-mêmes une action quand ils se meuvent, c'est-à-dire, l'action de la volonté ; par là ils prennent l'habitude de croire que tout ce qui est mù sans cause apparente, exerce quelque action semblable à la leur. C'est ainsi qu'on s'imagine qu'un corps qui en presse d'autres, et peu à peu s'y fait un passage, fait un effort tout semblable à celui que nous faisons pour passer à travers d'une multitude, ce qui est vrai en ce qui est purement du corps ; mais notre imagination nous abuse, quand elle prend occasion de là de mettre quelque action dans les corps ; et on voit bien que cette pensée ne vient d'autre chose, sinon qu'étant accoutumés à trouver en nous une véritable action, c'est-à-dire, notre volonté jointe aux mouvements que nous faisons, nous transportons ce qui est en nous aux corps qui nous environnent.

Ainsi, dans l'action que nous attribuons aux corps, nous ne trouvons rien de réel, sinon que leurs figures et leurs mouvements donnent lieu à certains effets. Tout ce qu'on veut dire au delà, n'est ni entendu ni défini ; mais il n'en est pas de même de l'ac-

(1) V. la note précédente.

tion que nous avons mise dans notre âme. Nous entendons clairement qu'elle veut son bien, et qu'elle veut être heureuse ; nous savons très certainement qu'elle ne délibère jamais si elle veut son bonheur (1), mais que toute sa consultation se tourne aux moyens de parvenir à cette fin. Nous sentons qu'elle délibère sur ces moyens, et qu'elle en choisit l'un plutôt que l'autre. Ce choix est bien entendu, et il enferme dans sa notion une action véritable. Nous avons même une notion d'une action de cette nature qui ne peut convenir qu'à un être créé, puisque nous avons une idée distincte d'une liberté qui peut pécher, et que nous nous attribuons à nous-mêmes les fautes que nous faisons. Nous concevons donc en nous une liberté qui se trouve et dans notre fond, c'est-à-dire dans l'âme même ; et dans nos actions particulières, car elles sont faites librement : et nous avons défini en termes très-clairs la liberté qui leur convient. Mais, pour avoir bien entendu cette liberté qui est dans nos actions, il ne s'ensuit pas pour cela que nous la devons entendre comme une chose qui n'est pas de Dieu. Car tout ce qui est hors de lui, en quelque manière qu'il soit, vient de cette cause ; et parce qu'il fait en chaque chose tout ce qui lui convient par sa définition, il faut dire que comme il fait dans le mouvement tout ce qui est compris dans la définition du mouvement, il fait, dans la liberté de notre action, tout ce que contient la définition d'une action de cette nature. Il y est donc, puisque Dieu l'y fait ; et l'efficace toute-puissante de l'opération divine n'a garde de nous ôter notre liberté, puisqu'au contraire elle la fait et dans l'âme et dans ses actes. Ainsi on peut dire, que c'est Dieu qui nous fait agir, sans craindre que pour cela notre liberté soit diminuée ; puisqu'enfin il agit en nous comme un principe intime et conjoint ; et qu'il nous fait agir comme nous nous faisons agir nous-mêmes, ne nous faisant agir que par notre propre action, qu'il veut, et fait, en voulant que nous l'exercions avec toutes les propriétés que sa définition enferme.

Il ne faut donc pas changer la définition de notre action, en la faisant venir de Dieu, non plus qu'il ne faut changer la définition de l'homme, en lui donnant Dieu pour sa cause ; car Dieu est cause au contraire de ce que l'homme est, avec tout ce qui lui

(1) Sur cette restriction apportée à la volonté, c'est-à-dire à la liberté même, v. la 1^{re} note de ce Traité, p. 213. A cela près, nous ne pouvons qu'admirer cette nouvelle description de la Liberté, si concise et si nette à la fois.

convient par sa définition : et il faut comprendre de même qu'il est la cause immédiate de ce que notre action est, avec tout ce qui lui convient par son essence (1).

CHAPITRE DIXIÈME.

La différence des deux états de la nature humaine, innocente et corrompue, assignée selon les principes posés.

Cela étant, on doit comprendre que la différence de l'état où nous sommes, avec celui de la nature innocente, ne consiste pas à faire dépendre de la volonté divine les actes de la volonté humaine, en l'un de ces états plutôt qu'en l'autre ; puisque ce n'est pas le péché qui établit en nous cette dépendance ; et qu'elle est en l'homme, non par sa blessure, mais par sa première institution et par la condition essentielle de son être. Et c'est en vain qu'on dirait que Dieu agit davantage dans la nature corrompue, que dans la nature innocente ; puisqu'au contraire il faut concevoir qu'étant la source du bien et de l'être, il agit toujours plus où il y a plus de l'un et de l'autre.

Il ne faut non plus établir la différence de ces deux états dans l'efficace des décrets divins, ni dans la certitude des moyens dont Dieu se sert pour les accomplir. Car la volonté divine est en tout état efficace par elle-même, et contient en elle-même tout ce qu'il faut pour accomplir ses décrets. En un mot, l'état du péché ne fait pas que la volonté de Dieu soit plus efficace, ou plus absolue ; et l'état d'innocence ne fait pas que la volonté de l'homme soit moins dépendante. Ce n'est donc pas de ce côté-là qu'il faut aller rechercher la différence des deux états, qui en cela conviennent ensemble : mais il faut considérer précisément les dispositions, qui sont changées par la maladie, et juger par là de la nature du remède que Dieu y apporte. Et quoique ce ne soit pas notre dessein de traiter à fond cette différence, nous remarquerons en passant, que le changement le plus essentiel que le péché ait fait dans

(1) Y compris la Liberté.

notre âme, c'est qu'un attrait indélébile du plaisir sensible prévient tous les actes de nos volontés. C'est en cela que consiste notre langueur et notre faiblesse, dont nous ne serons jamais guéris, que Dieu ne nous ôte cet attrait sensible ou du moins ne le modère par un autre attrait indélébile du plaisir intellectuel. Alors, si par la douceur du premier attrait, notre âme est portée au bien sensible ; par le moyen du second, elle sera rappelée à son véritable bien, et disposée à se rendre à celui de ces deux attrait qui sera supérieur. Elle n'avait pas besoin, quand elle était saine, de cet attrait prévenant, qui, avant toute délibération de la volonté, l'incline au bien véritable ; parce qu'elle ne sentait pas cet autre attrait, qui, avant toute délibération, l'incline toujours au bien apparent. Elle était née maîtresse absolue des sens, connaissant parfaitement son bien, qui est Dieu ; munie de toutes les grâces qui lui étaient nécessaires pour s'élever à ce bien suprême ; l'aimant librement de tout son cœur, et se plaisant d'autant plus dans son amour, qu'il lui venait de son propre choix. Mais ce choix, pour lui être propre, n'en était pas moins de Dieu, de qui vient tout ce qui est propre à la créature ; qui fait même qu'une telle chose lui est propre plutôt qu'une autre, et que rien ne lui est plus propre que ce qu'elle fait si librement.

En cet état, où nous regardons la volonté humaine, on voit bien qu'elle n'a rien en elle-même, qui l'applique à une chose plutôt qu'à l'autre, que sa propre détermination ; qu'il ne faut point, pour la faire libre, la rendre indépendante de Dieu, parce qu'étant le maître absolu de tout ce qui est, il n'a qu'à vouloir, pour faire que les êtres libres agissent librement, et pour faire que les corps, qui ne sont pas libres, soient mus par nécessité.

C'est ainsi que raisonnent ces théologiens ; et l'abrégé de leur doctrine, c'est que Dieu, parce qu'il est Dieu, doit mettre par sa volonté, dans sa créature libre, tout ce en quoi consiste essentiellement sa liberté, tant dans le principe que dans l'exercice ; sans qu'on pense que pour cela cette liberté soit détruite, puisqu'il n'y a rien qui convienne moins à celui qui fait, que de ruiner et de détruire.

Cette manière de concilier le libre arbitre avec la volonté de Dieu paraît la plus simple ; parce qu'elle est tirée seulement des principes essentiels qui constituent la créature, et ne suppose autre chose que les notions précises que nous avons de Dieu et de nous-mêmes.

CHAPITRE ONZIÈME.

Des actions mauvaises, et de leurs causes (1).

On peut entendre, ce me semble, par ces principes, ce que Dieu fait dans les mauvaises actions de la créature. Car il fait tout le bien et tout l'être qui s'y trouve ; de sorte qu'il y fait même le fond de l'action, puisque le mal n'étant autre chose que la corruption du bien et de l'être, son fond est par conséquent dans le bien, et dans l'être même.

C'est de quoi toute la théologie est d'accord. Ceux qui admettent le concours que l'École appelle simultané, reconnaissent cette vérité, aussi bien que ceux qui donnent à Dieu une action prévenante : et pour entendre distinctement tout le bien que ce premier être opère en nous, il ne faut que considérer tout ce qu'il y a de bon dans le mal que nous faisons. Le plaisir que nous recherchons, et qui nous fait faire tant de mal, est bon de soi, et il est donné à la créature pour un bon usage. Ne vouloir manquer de rien, ne vouloir avoir aucun mal, ni rien par conséquent qui nous nuise, tout cela est bon visiblement, et fait partie de la félicité pour laquelle nous sommes nés. Mais ce bien, recherché mal à propos, est la cause qui nous pousse à la vengeance, et à mille autres excès. Si on maltraite un homme, si on le tue, cette action peut être commandée par la justice, et par conséquent peut être bonne. Commander, est bon ; être riche est bon ; et ces bonnes choses, mal prises, et mal désirées, font néanmoins tout le mal du monde.

Si toutes ces choses sont bonnes, il est clair que le désir de les avoir enferme quelque bien. Qu'un ange se soit admiré et aimé

(1) Evidemment Bossuet n'a pas voulu traiter, mais seulement effleurer cette grande question du mal moral, dont le développement et la discussion ont encore donné lieu à tant d'opinions divergentes, partagé les écoles philosophiques, et produit dans l'Eglise des sectes et même des hérésies (le Manichéisme par exemple). On trouvera, sur ce sujet, tous les détails théoriques et historiques, tous les renseignements désirables, dans la *Théodicée* de Leibnitz ; V. notamment la II^e partie.

lui-même, il a admiré et aimé une bonne chose. En quoi donc pêche-t-il dans cette admiration et dans cet amour, si ce n'est qu'il ne l'a point rapporté à Dieu ? Que s'il a cru que c'était un souverain plaisir de s'aimer soi-même, sans se rapporter à un autre ; il ne s'est point trompé en cela, car ce plaisir en effet est si grand, que c'est le plaisir de Dieu. L'ange devait donc aimer ce plaisir, non en lui-même, mais en Dieu ; se plaisant en son auteur par un amour aussi sincère que reconnaissant, et faisant sa félicité de la félicité d'un être si parfait et si bienfaisant. Et quand cet ange puni de son orgueil, commence à haïr Dieu qui le châtie, et à souhaiter qu'il ne soit pas, c'est qu'il veut vivre sans peine ; et il a raison de le vouloir, car il était fait pour cela, et pour être heureux. Ainsi, tout le mal qui est dans les créatures, a son fond dans quelque bien. Le mal ne vient donc pas de ce qui est, mais de ce que ce qui est, n'est ni ordonné comme il faut, ni rapporté où il faut, ni aimé et estimé où il doit être. Et il est si vrai que le mal a tout son fond dans le bien, qu'on voit souvent une action qui n'est point mauvaise, le devenir, en y joignant une chose bonne. Un homme fait une chose qu'il ne croit pas défendue ; cette ignorance peut être telle, qu'on l'excusera de tout crime ; et pour y mettre du crime, il ne faut qu'ajouter à la volonté la connaissance du mal. Cependant la connaissance du mal est bonne, et cette connaissance, qui est bonne, ajoutée à la volonté, la rend mauvaise, elle qui, étant seule, pourrait être bonne : tant il est vrai que le mal de tout côté suppose le bien. Et si on demande par où le mal peut trouver entrée dans la créature raisonnable, au milieu de tant de bien que Dieu y met, il ne faut que se souvenir qu'elle est libre, et qu'elle est tirée du néant. Parce qu'elle est libre, elle peut bien faire ; et parce qu'elle est tirée du néant, elle peut faillir ; car il ne faut pas s'étonner que venant, pour ainsi dire, et de Dieu, et du néant, comme elle peut par sa volonté s'élever à l'un, elle puisse aussi par sa volonté retomber dans l'autre, faute d'avoir tout son être, c'est-à-dire, toute sa droiture. Or le manquement volontaire de cette partie de sa perfection, c'est ce qui s'appelle péché, que la créature raisonnable ne peut jamais avoir que d'elle-même ; parce que telle est l'idée du péché, qu'il ne peut avoir pour sa cause qu'un être libre tiré du néant.

Telle est la cause du péché, si toutefois le péché peut avoir une véritable cause. Mais, pour parler plus proprement, comme le néant n'en a point, le péché, qui est un défaut, et une espèce de

néant, n'en a point aussi : et comme, si la créature n'est rien d'elle-même, c'est de son propre fond, et non pas de Dieu qu'elle a cela ; elle ne peut aussi voir que d'elle-même, et d'être capable de faillir, et de faillir en effet : mais elle a le premier nécessairement, et le second librement ; parce que Dieu l'ayant trouvée capable de faillir par sa nature, la rend capable de bien faire par sa grâce.

Ainsi, nous avons fait voir, qu'à la réserve du péché, qui ne peut par son essence être attribué qu'à la créature, tout le reste de ce qu'elle a dans son fond, dans sa liberté, dans ses actions, doit être attribué à Dieu ; et que la volonté de Dieu qui fait tout, bien loin de rendre tout nécessaire, fait au contraire, dans le nécessaire, aussi bien que dans le libre, ce qui fait la différence de l'un et de l'autre.

LA LOGIQUE.

LA LOGIQUE.

L'homme qui a fait réflexion sur lui-même a connu qu'il y avait dans son âme deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle entendement et l'autre volonté, et deux opérations principales, dont l'une est *entendre* et l'autre *vouloir* (1).

Entendre se rapporte au *vrai*, et *vouloir* au *bien*.

Toute la conduite de l'homme dépend du bon usage de ces deux puissances. L'homme est parfait quand, d'un côté, il entend le vrai, et que, de l'autre, il veut le bien véritable, c'est-à-dire la vertu.

Mais, comme il ne lui arrive que trop souvent de s'égarer en l'une ou l'autre de ces actions, il a besoin d'être averti de ce qu'il faut savoir pour être en état, tant de connaître la vérité, c'est-à-dire de bien raisonner, que d'embrasser la vertu, c'est-à-dire de bien choisir.

De là naissent deux sciences nécessaires à la vie humaine, dont l'une apprend ce qu'il faut savoir pour entendre la vérité, et l'autre ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu.

La première de ces sciences s'appelle *Logique*, d'un mot grec qui signifie *raison*, ou *Dialectique*, d'un mot grec qui signifie *discourir*; et l'autre s'appelle *Morale*, parce qu'elle règle les mœurs. Les Grecs l'appellent *Éthique*, du mot qui signifie les *mœurs* en leur langue (2).

Il paraît (3) donc que la Logique a pour objet de diriger l'en-

(1) Cf. *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, art. 7.

(2) Λόγος; διαλέγειν; ἦθος.

(3) *Il paraît* n'a pas ici le sens dubitatif que nous lui donnons maintenant, et signifie *on voit que*, etc.

tendement à la vérité ; et la Morale, de porter la volonté à la vertu.

Pour opérer un si bon effet, elles ont leurs règles et leurs préceptes, et c'est en quoi elles consistent principalement ; de sorte qu'elles sont de ces sciences qui tendent à l'action, et qu'on appelle *pratiques* (1).

Selon cela, la Logique peut être définie *une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour être capables d'entendre la vérité* ; et la Morale, *une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu* ; ou, pour le dire en moins de mots, la *Logique est une science qui nous apprend à bien raisonner* (2), et la *Morale est une science qui nous apprend à bien vivre*.

Or, comme l'entendement a trois opérations principales, la Logique, qui entreprend de le diriger, doit s'appliquer à ces trois opérations, dont nous allons aussi traiter en trois livres.

(1) Cf. *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, art. 15.

(2) « La Logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses.... Cet art consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit : *concevoir, juger, raisonner et ordonner*. (*Logique de Port Royal*. Préliminaires.)

LIVRE PREMIER.

DE LA PREMIÈRE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER.

De l'entendement (1).

Il faut examiner, avant toutes choses, ce que c'est que l'entendement.

Entendre, c'est connaître le vrai et le faux, et discerner l'un d'avec l'autre. C'est ce qui fait la différence entre cet acte et tous les autres.

Par les sens, l'âme reçoit des objets certaines impressions qui s'appellent sensations. Par l'imagination, elle reçoit simplement et conserve ce qui lui est apporté par les sens. Par l'entendement, elle juge de tout, et connaît ce qu'il faut penser, tant des objets que des sensations.

Elle fait quelque chose de plus, elle s'élève au-dessus des sens, et entend certains objets où les sens ne trouvent aucune prise, par exemple Dieu, elle-même, les autres âmes semblables à elle, et certaines vérités universelles.

Voilà ce qui s'appelle *entendement*. Il nous apprend à corriger les illusions des sens et de l'imagination, par un juste discernement du vrai et du faux. Je vois un bâton dans l'eau, comme

(1) Ce premier chapitre résume très-brièvement, mais très-exactement, ce qui a été dit de l'entendement dans le traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, à commencer par la définition : *Entendre, c'est connaître le vrai et le faux, etc.* C'est donc dans ce traité, et dans les remarques dont il a été l'objet, tant dans l'Introduction que dans les notes, qu'il faut chercher le développement et l'appréciation de la pensée de Bossuet.

rompu ; tous les objets me paraissent jaunes ; je m'imagine, dans l'obscurité, voir un fantôme : la lumière de l'entendement vient au-dessus, et me fait connaître ce qui en est.

Il juge, non-seulement des sensations, mais de ses propres jugements, qu'il redresse ou qu'il confirme, après une plus exacte perquisition de la vérité, parce que la faculté de réfléchir, qui lui est propre, s'étend sur tous les objets, sur toutes les facultés et sur lui-même.

CHAPITRE II.

Des idées et de leur définition.

Nous entendons la vérité par le moyen des idées, et il faut ici les définir.

Nous nous servons quelquefois du mot d'*idée* pour signifier les images qui se font en notre esprit, lorsque nous imaginons quelque objet particulier ; par exemple, si je m'imagine le château de Versailles, et que je me représente en moi-même comme il est fait ; si je m'imagine la taille ou le visage d'un homme, je dis que j'ai l'idée de ce château ou de cet homme. Les peintres disent indifféremment qu'ils font un portrait d'imagination ou d'idée, quand ils peignent une personne absente sur l'image qu'ils s'en sont formée en la regardant.

Ce ne sont point de telles idées que nous avons ici à considérer.

Il y a d'autres idées qu'on appelle intellectuelles, et ce sont celles que la Logique a pour objet.

Pour les entendre, il ne faut qu'observer avec soin la distinction qu'il y a entre imaginer et entendre.

La même différence qui se trouve entre ces deux actes se trouve aussi entre les images que nous avons dans la fantaisie (1), et les idées intellectuelles, qui sont celles que nous nommerons dorénavant proprement *idées* (2).

(1) C'est-à-dire dans l'Imagination. (V. la note 1, p. 10.)

(2) Nous ne contestons nullement le droit qu'on a de donner au mot *Idee* cette acception restreinte, en le définissant exactement, comme on le

Comme celui qui imagine a, dans son âme, l'image de la chose qu'il imagine, ainsi celui qui entend a, dans son âme, l'idée de la vérité qu'il entend. C'est celle que nous appelons *intellectuelle* : par exemple, sans imaginer aucun triangle particulier, j'entends, en général, le triangle comme une figure terminée des trois lignes droites. Le triangle ainsi entendu dans mon esprit est une idée intellectuelle.

L'idée peut donc être définie : *ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu* (1). Ainsi on ne connaît rien que ce dont on a l'idée présente.

De là s'ensuit que les choses dont nous n'avons nulle idée sont, à notre égard, comme n'étant pas.

CHAPITRE III.

Des termes et de leur liaison avec les idées.

Il faut ici observer la liaison des idées avec les termes.

Il n'y a rien de plus différent que ces deux choses, et leurs différences sont aisées à remarquer.

L'idée est *ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu*.

fait ici. Nous dirons seulement que, pour notre compte, nous l'entendrions de préférence dans le sens plus étendu d'*acte de l'esprit pensant à quelque objet que ce soit*. La philosophie moderne, affranchie du préjugé des *Idées images*, l'entend ainsi, quand elle détermine les espèces et recherche l'origine des idées.

(1) A notre point de vue, l'*Idee* proprement dite ne peut être ni vraie ni fausse. Qu'y a-t-il de vrai ou de faux dans l'idée de perfection ? Pour qu'il y ait vérité ou erreur, il faut qu'il y ait affirmation du rapport de deux idées, c'est-à-dire jugement. Ainsi il est vrai que Dieu est parfait, il est faux qu'aucune créature soit parfaite ; il est vrai que Dieu est éternel, il est faux que Dieu soit auteur du péché. (V. plus loin le ch. 4.) Ces réserves faites, nous nous attacherons uniquement désormais à saisir et à suivre la pensée de Bossuet, sous les formes, d'ailleurs très-nettement et très-précisément définies, dont il a jugé à propos de la revêtir, et qu'il n'a pas été seul à employer, puisque le livre d'Arnault contre Malebranche est intitulé : *Des vraies et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*.

Le terme est *la parole qui signifie cette idée.*

L'idée représente immédiatement les objets. Les termes ne signifient que médiatement, et en tant qu'ils rappellent les idées.

L'idée précède le terme, qui est inventé pour la signifier : nous parlons pour exprimer nos pensées (1).

L'idée est ce par quoi nous nous disons la chose à nous-mêmes : le terme est ce par quoi nous l'exprimons aux autres.

L'idée est naturelle, et est la même dans tous les hommes. Les termes sont artificiels, c'est-à-dire inventés par art, et chaque langue a les siens.

Ainsi, l'idée représente naturellement son objet, et le terme, seulement par institution, c'est-à-dire parce que les hommes en sont convenus : par exemple, ces mots *triangle* et *cheval* n'ont aucune conformité naturelle avec ce qu'ils signifient, et, si les hommes avaient voulu, ils auraient pu rappeler à l'esprit toute autre idée.

Mais encore que ces deux choses soient si distinguées, elles sont devenues comme inséparables, parce que, par l'habitude que nous avons prise dès notre enfance d'expliquer aux autres ce que nous pensons, il arrive que nos idées sont toujours unies aux termes qui les expriment, et aussi que ces termes nous rappellent naturellement nos idées : par exemple, si j'entends bien ce mot de *triangle*, je ne le prononce point sans que l'idée qui y répond me revienne, et aussi, je ne pense point au triangle même que le nom ne me revienne à l'esprit.

Ainsi, soit que nous parlions aux autres, soit que nous nous parlions à nous-mêmes, nous nous servons toujours de nos mots et de notre langage ordinaire.

Absolument, pourtant, l'idée peut être séparée du terme, et le terme de l'idée. Car il faut avoir entendu les choses avant que de les nommer ; et le terme aussi, s'il n'est entendu, ne nous rappelle aucune idée.

Quelquefois nous n'avons pas le terme présent, que la chose nous est très-présente, et quelquefois nous avons le terme présent, sans nous souvenir de sa signification.

Les enfants conçoivent beaucoup de choses qu'ils ne savent pas

(1) Déclaration précieuse à recueillir ; elle nous permet d'opposer l'autorité de Bossuet aux théories récentes qui ont soutenu que *l'homme parle sa pensée avant de penser sa parole.*

nommer, et ils retiennent beaucoup de mots dont ils n'apprennent le sens que par l'usage.

Mais depuis que, par l'habitude, ces deux choses se sont unies, on ne les considère plus que comme un seul tout dans le discours. L'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps.

Le terme, considéré en cette sorte, c'est-à-dire comme faisant un seul tout avec l'idée et la contenant, est supposé dans le discours pour les choses mêmes, c'est-à-dire mis à leur place, et ce qu'on dit des termes, on le dit des choses.

Nous tirons un grand secours de l'union des idées avec les termes, parce qu'une idée attachée à un terme fixe n'échappe pas si aisément à notre esprit.

Ainsi le terme joint à l'idée nous aide à être attentifs. Par exemple, la seule idée intellectuelle de triangle ou de cercle est fort subtile d'elle-même, et échappe facilement par les moindres distractions. Mais, quand elle est revêtue de son terme propre, comme d'une espèce de corps, elle est plus fixe et on la tient mieux.

Mais il faut pour cela être attentif, c'est-à-dire ne faire pas comme ceux qui n'écoutent que le son tout seul de la parole, au lieu de considérer l'endroit de notre esprit où la parole doit frapper, c'est-à-dire l'idée qu'elle doit réveiller en nous.

CHAPITRE IV.

Des trois opérations de l'entendement et de leur rapport avec les idées.

Parmi les idées, les unes s'accordent naturellement ensemble, et les autres sont incompatibles et s'excluent mutuellement, par exemple : *Dieu et éternel*, c'est-à-dire *cause qui fait tout*, et *ce qui n'a ni commencement ni fin*, sont idées qui s'unissent naturellement. Au contraire, ces deux idées *Dieu et auteur du péché* sont incompatibles. Quand deux idées s'accordent, on les unit en affirmant l'une de l'autre, et en disant, par exemple : Dieu est éternel. Au contraire, quand elles s'excluent mutuellement, on nie l'une de l'autre en disant : *Dieu, c'est-à-dire la sainteté même, n'est pas auteur du péché, c'est-à-dire de l'impureté même.*

C'est par l'union ou l'assemblage des idées que se forme le jugement que porte l'esprit sur le vrai ou sur le faux (1) ; et ce jugement consiste en une simple proposition, par laquelle nous nous disons en nous-mêmes : *Cela est, cela n'est pas. Dieu est éternel, l'homme n'est pas éternel.*

Avant que de porter un tel jugement, il faut entendre les termes dont chaque proposition est composée, c'est-à-dire *Dieu, homme, éternel*. Car, comme nous avons dit, avant que d'assembler ces deux termes : *Dieu et éternel*, ou de séparer ces deux-ci : *homme et éternel*, il faut les avoir compris.

Entendre les termes, c'est les rapporter à leur idée propre, c'est-à-dire à celle qu'ils doivent rappeler à notre esprit. Mais, ou l'assemblage des termes est manifeste par soi-même, ou il ne l'est pas. S'il l'est, nous avons vu que, sur la simple proposition bien entendue, l'esprit ne peut refuser son consentement, et qu'au contraire, s'il ne l'est pas, il faut appeler en confirmation de la vérité d'autres propositions connues, c'est-à-dire qu'il faut raisonner.

Par exemple, dans celle-ci : *Le tout est plus grand que sa partie*, il ne faut qu'entendre ces mots : *tout et partie*, pour voir que la partie, qui n'est qu'une diminution du tout, est moindre que le tout qui la comprend, et comprend encore autre chose.

Au contraire, dans celle-ci : *Les parties d'un certain tout, par exemple d'un arbre, ou d'un animal, doivent être nécessairement de différente nature*; pour juger de sa vérité, la connaissance des termes dont elle est composée ne suffit pas. Il faut appeler au secours les diverses fonctions que doit faire un animal, comme se nourrir ou marcher, et montrer que des fonctions si diverses exigent que l'animal ait plusieurs parties de nature différente, par exemple, des os, des muscles, un estomac, un cœur, etc.

Voilà donc trois opérations de l'esprit manifestement distinguées : une qui conçoit simplement les idées ; une qui les assemble ou les désunit, en affirmant ou niant l'une de l'autre ; une qui, ne voyant pas d'abord un fondement suffisant pour affirmer ou nier, examine s'il se peut trouver en raisonnant (2).

(1) Bossuet expose ici, avec une clarté supérieure, l'opinion à laquelle nous avons fait allusion dans une des notes précédentes.

(2) Cf. de la *Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. 1, art. 13, et *Logique de P. R.*, la définition donnée, dans les Préliminaires, des opérations de l'esprit.

CHAPITRE V.

De l'attention, qui est commune aux trois opérations de l'esprit.

Chaque opération de l'esprit, pour être bien faite, doit être faite attentivement, de sorte que l'attention est une qualité commune à toutes les trois.

L'attention est opposée à la distraction, et on peut connaître l'une par l'autre.

La distraction est un mouvement vague et incertain de l'esprit qui passe d'un objet à l'autre, sans en considérer aucun.

L'attention est donc un état de consistance dans l'esprit, qui s'attache à considérer quelque chose.

Ce qui la rend nécessaire, c'est que notre esprit imparfait a besoin de temps pour bien faire ses opérations. Nous en verrons les causes par la suite ; et nous étudierons les moyens de rendre l'esprit attentif, ou de remédier aux distractions, ce qui est un des principaux objets de la Logique (1).

CHAPITRE VI.

De la première opération de l'esprit, qui est la conception des idées.

La première opération de l'esprit, qu'on appelle simple *appréhension* ou *conception*, considère les idées. Mais les idées peuvent être regardées ou nûment en elles-mêmes, ou revêtues de certains termes : selon ces différents égards, la première opération de l'esprit peut être définie *simple conception des idées*, ou *la simple intelligence des termes*. Si on veut recueillir ensemble l'une et l'autre

(1) V. plus loin L. I, ch. 64 ; L. II, ch. 15 ; et Cf. de la Conn. de Dieu et de soi-même, ch. III, art. 17-19.

considération, on la pourra définir la simple conception des idées que les termes signifient, sans rien affirmer ou nier (1).

Car, ainsi qu'il a été dit, chaque terme a une idée qui lui répond : par exemple, au mot de *roi* répond l'idée de celui qui a la suprême puissance dans un État. Au mot de *vertu* répond l'idée d'une habitude de vivre selon la raison. Au mot de *triangle* répond l'idée de figure terminée de trois lignes droites.

Ainsi, quand on prononce ce mot *triangle*, la première chose qu'on fait, c'est de rapporter ce terme à l'idée qui y répond dans l'esprit.

On n'affirme rien encore, et on ne nie rien du triangle(2); mais on conçoit seulement ce que signifie ce terme, et on le joint avec son idée.

CHAPITRE VII.

Dénombrement de plusieurs idées.

Rien ne nous fait mieux connaître les opérations de l'esprit, que de les exercer avec attention sur divers sujets. Comme donc la première opération est la simple conception des idées, il est bon de nous appliquer à quelques-unes de celles que nous avons dans l'esprit.

L'âme conçoit premièrement ce qui la touche elle-même, par exemple ses opérations et ses objets.

Nous savons ce qui répond, dans l'esprit, à ces mots, sentir, imaginer, entendre, considérer, se ressouvenir, affirmer, nier, douter, savoir, errer, ignorer, être libre, délibérer, se résoudre, vouloir, ne vouloir pas, choisir bien ou mal, être digne de louange ou de blâme, de châtiment ou de récompense, et ainsi du reste.

(1) On appelle *concevoir*, la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès; et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses s'appelle *idée*. (*Logique de P. R. loc. cit.*)

(2) C'est ce qui nous a fait dire précédemment que l'idée, en elle-même, ne peut être considérée ni comme vraie, ni comme fausse.

Nous savons aussi ce qui répond à ces mots, vrai et faux, bien et mal, qui sont les propres objets que l'entendement et la volonté recherchent.

Nous savons pareillement ce qui s'entend par ces mots, plaisir et douleur, faim et soif, et autres sensations semblables.

Enfin, nous savons ce que signifient ces mots, amour et haine, joie et tristesse, espérance et désespoir, et les autres qui expriment nos passions.

A chacun de ces mots répond son idée que nous avons, et qu'il est bon de réveiller en lisant ceci.

Ces mots raison, vertu, vice, conscience, et syndérèse (1), qui tous regardent nos mœurs, nous sont aussi fort connus, et nous avons compris ce qui leur répond dans notre intérieur.

Par là nous trouverons les idées de la justice, de la tempérance, de la sincérité, de la force, de la libéralité et des vices qui leur sont contraires. Par exemple, à ce terme *sincérité* répond *résolution de ne mentir jamais et de dire le vrai quand la raison le demande*. A ce mot *justice* répond *volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui appartient*, et ainsi des autres.

Il y a encore des choses qui nous conviennent, comme maladie et santé, puissance et faiblesse, bonheur et malheur ; choses dont nous avons en nous les idées.

Nous avons déjà remarqué ces deux mots *Dieu* et *créature*, avec les idées qui leur répondent, *d'être qui fait tout*, et *d'être fait par un autre*.

A l'idée d'être immuable qui convient à Dieu, répond, dans notre esprit, *ce qui est toujours de même*. A l'idée de changeant qui convient à la créature, répond *de n'être pas toujours en même état*.

Nous avons aussi les idées de beaucoup de choses naturelles, par exemple, de tous les objets de nos sens. A ce terme *chaud* ou *froid* répond ce qui cause le sentiment que nous exprimons en disant : *j'ai chaud*, ou *j'ai froid*. C'est ainsi que nous disons : *le feu est chaud*, *la neige est froide*. A ce terme, *doux* ou *amer*, *blanc* ou *noir*, *vert* ou *incarnat*, répond ce qui cause en nous certaines sensations ; et, pour venir aux autres choses, à ce terme *mouvement* répond, dans les corps, *être transporté d'un lieu à un autre*. A ce terme *repos* répond *demeurer dans le même lieu*. A ce terme *corps*

(1) V. la note 1, p. 17.

répond *ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur*. A ce terme *esprit* répond *ce qui entend et ce qui veut* ; à ce terme *figure* répond *le terme des corps*, et ainsi des autres.

Nous avons aussi des idées très-nettes des choses que considèrent les mathématiques, telles que sont triangle, carré, cercle, figures régulières ou irrégulières, nombre, mesure, et autres infinies du même genre.

Les noms des choses qui se font par art, ou par invention et institution humaine, nous sont aussi fort connus. A ce mot de *maison* répond l'idée d'un lieu où nous nous renfermons contre les incommodités du dehors. A ce mot *fortification* répond l'idée d'une chose qui nous défend contre une grande force. Les lois, la police, le commandement, la royauté, la magistrature, les diverses formes de gouvernement ou par un seul homme, ou par un conseil, ou par tout le peuple, ont leurs idées très-claires qui répondent à chaque mot.

Quiconque prendra la peine de considérer ces mots, verra qu'il les entend très-bien et démêlera aisément les idées qu'ils doivent rappeler, sans qu'il soit nécessaire de nous étendre maintenant sur tous ces objets.

CHAPITRE VIII.

Division générale des idées (1).

Après avoir rapporté un grand nombre d'idées différentes que nous avons dans l'esprit, il est bon de les réduire à certains genres, et nous en trouvons d'abord deux principaux.

Il y a des idées qui représentent les choses comme étant et subsistant en elles-mêmes : par exemple, quand je dis *esprit*, c'est-à-dire *chose intelligente* ; *corps*, c'est-à-dire *chose étendue* ; *Dieu*, c'est-à-dire *ce qui est de soi*.

Il y a d'autres idées qui représentent leur objet, non comme existant en lui-même, mais comme surajouté et attaché à quelque autre chose. Par exemple, quand je dis *rondeur* et *sagesse*, je ne

(1) Cf. *Logique de P. R.* 1^{re} partie, ch. 2, *Des idées, considérées selon leurs objets*.

conçois pas la rondeur ni la sagesse comme choses subsistantes en elles-mêmes ; mais je conçois la rondeur comme née pour faire quelque chose ronde, et la sagesse comme née pour faire quelque chose sage.

Il faut donc nécessairement que dans ces idées, outre ce qu'elles représentent directement, c'est-à-dire ce qui fait être rond et ce qui fait être sage, il y ait un regard indirect sur ce qui est rond et ce qui est sage, c'est-à-dire sur la chose même à qui convient l'un et l'autre.

Ainsi, je puis bien entendre un bâton, sans songer qu'il soit droit ou qu'il soit courbe ; mais je ne puis entendre la droiture, ni la courbure du bâton, pour ainsi parler ; sans songer au bâton même.

Au premier genre d'idées, il faut rapporter celles qui répondent à ces mots : *Dieu, esprit, corps, bois, air, eau, pierre, métal, arbre, lion, aigle, homme*, parce que tous ces termes signifient un seul objet absolument, sans le regarder comme attaché à un autre.

Au second genre d'idées, il faut rapporter celles qui répondent à ces mots : *figure, longueur, largeur, profondeur, science, justice, libéralité*, et autres semblables, parce que dans le mot de *figure*, de *longueur* et de *science*, outre ce qui y répond directement, il y a encore un regard sur ce qui est figuré, sur ce qui est long, et sur ce qui est savant.

Le premier genre d'idées représente les substances mêmes ; le second représente ce qui est attaché ou surajouté aux substances, comme *science* est chose attachée ou surajoutée à l'esprit, *rondeur* est chose attachée ou surajoutée au corps.

Cette division des idées les partage, du côté de leur objet, parce que les idées n'en peuvent avoir que de deux sortes, dont l'un est la chose même qui est, c'est-à-dire la substance, l'autre est ce qui lui est attaché.

Il faut donc ici considérer que la même chose, ou la même substance, peut être de différentes façons, sans que son fonds soit changé : par exemple, le même esprit, ou le même homme considéré selon son esprit, peut être tantôt sans la science, et tantôt avec la science ; tantôt géomètre, et tantôt non ; tantôt avec plaisir, tantôt avec douleur ; tantôt vicieux, tantôt vertueux ; tantôt malheureux, tantôt heureux ; et cependant, au fonds, c'est le même esprit, c'est le même homme.

Ainsi un même corps peut être tantôt en mouvement, et tantôt en repos ; tantôt droit, tantôt courbe ; et, toutefois, ce sera, au fonds, le même corps.

Plusieurs corps peuvent être, ou jetés ensemble pêle-mêle et en confusion, ou arrangés dans un certain ordre, et rapportés à la même fin ; cependant, ce seront toujours les mêmes corps en substance.

Une même eau peut être tantôt chaude, tantôt froide, tantôt prise et glacée, tantôt coulante, tantôt blanchie en écume, tantôt réduite en vapeur ; une même cire peut être disposée tantôt en une figure, et tantôt en une autre ; elle peut être tantôt dure et avec quelque consistance, tantôt liquide et coulante, et, selon cela, tantôt jaune ou blanche, et tantôt d'une autre couleur : et cependant, au fonds, c'est la même eau, c'est la même cire.

Il en est de même de l'or et de tous les autres métaux ; et, en un mot, il en est de même de tous les êtres que nous connaissons, excepté Dieu.

Ce fonds qui subsiste en chaque être au milieu de tous les changements, c'est ce qui s'appelle la substance ou la chose même. Ce qui est attaché à la chose, et de quoi on entend qu'elle est affectée, s'appelle *accident* ou *forme accidentelle*, *qualité*, *mode*, *façon d'être* (1).

Le propre de l'accident est d'être en quelque chose, *accidentis esse est inesse* (2), et ce en quoi est l'accident, à quoi il est attaché et inhérent, s'appelle son sujet.

Il ne faut pas ici s'imaginer que l'accident soit dans son sujet comme une partie est dans son tout, par exemple, la main dans

(1) Ces mots sont synonymes. Toutefois une logique subtile ne laisse pas de leur assigner un sens tant soit peu différent ; témoin les définitions de la *Qualité* et de l'*Accident* données par Aristote : « La qualité (ποιόν) est la différence qui distingue les essences immobiles, telles que les nombres ; elle comprend aussi les modes (πρθή) des êtres en mouvement, et les différences des mouvements, telles que la vertu et le vice. — Accident (συμβεβηκόσ) se dit de ce qui se trouve dans un être, et peut être affirmé avec vérité, mais qui n'est cependant ni nécessaire, ni ordinaire... Il se dit encore de ce qui existe de soi-même dans un objet sans être un des caractères distinctifs de son essence. » (*Metaph.* V. 14 et 20.) L'accident est un des cinq Universaux de l'Ecole. (V. plus loin, à ce sujet, les ch. 44 et 46, et Cf. *Logique de P. R.* 1^{re} partie, ch. 7.)

(2) Cette définition ainsi énoncée est de Boèce, selon saint Thomas (*Note de l'Ed. de M. de Lens*).

le corps, ni comme ce qui est contenu est dans ce qui le contient, par exemple, un diamant dans une boîte. Il n'est pas non plus attaché à son sujet comme une tapisserie l'est à la muraille. Il y est comme la forme qui le façonne, qui l'affecte et qui le modifie.

Comme c'est par les idées que nous entendons les choses, la diversité des choses doit nous être marquée par celle des idées, et voici comment cela se fait.

La substance peut bien être sans ses qualités (1), par exemple, l'esprit humain sans science, et le corps sans mouvement : mais la science ne peut pas être sans quelque esprit qui soit savant, ni le mouvement sans quelque corps qui soit mù. De là vient aussi que les idées qui représentent les substances les regardent en elles-mêmes, sans les attacher à un sujet ; au lieu que celles qui représentent les accidents d'un sujet, regardent tout ensemble et l'accident et le sujet même.

Ainsi les idées sont une parfaite représentation de la nature, parce qu'elles représentent les choses suivant qu'elles sont. Elles représentent en elles-mêmes les substances qui, en effet, soutiennent tout ; et représentent les qualités ou les accidents ou les autres choses semblables qui sont attachées à la substance, par rapport à la substance même qui les soutient.

Soit donc cette règle indubitable : *que les idées qui nous représentent quelque chose sans l'attacher à un sujet, sont des idées de substance, par exemple, Dieu, esprit, corps ; et les idées qui nous représentent une chose comme étant en un sujet marqué par l'idée même, par exemple, science, vertu, mouvement, rondeur, sont des idées d'accident. C'est pourquoi les idées de ce premier genre peuvent s'appeler substantielles et les autres accidentelles.*

Au reste, ce qui répond dans la nature à ce second genre d'idées n'est pas proprement une chose, mais ce qui est attaché à une chose ; et néanmoins, parce que ce n'est pas un pur néant, on lui donne le nom de *chose* ; la rondeur, dit-on, est une *chose* qui convient au cercle ; la science est une *chose* qui convient au philosophe.

On pourrait ici demander à quel genre d'idées il faut rapporter celles qui répondent à ces mots *armes, habits*, et autres semblables.

(1) Non pas toutefois sans quelque qualité ; le corps sans étendue et sans forme, par exemple ; l'esprit sans pensée, Dieu sans quelque attribut. Autrement, on aurait une *abstraction réalisée*, la chimère de l'Être pur conçue par quelques métaphysiciens.

Il les faut rapporter, sans difficulté, au dernier genre, parce qu'être armé, et être habillé, aussi bien qu'être nu et être désarmé, c'est chose accidentelle à l'homme ; et ainsi, quoique les armes et les habits, considérés en eux-mêmes, soient plusieurs substances, dans l'usage, qui est proprement ce que nous y considérons, ils sont regardés comme convenant accidentellement à l'homme qui en est revêtu.

Ces remarques paraîtront vaines à qui ne les regardera pas de près : mais à qui saura les entendre, elles paraîtront un fondement nécessaire de tout raisonnement exact et de tout discours correct.

CHAPITRE IX.

Autre division générale des idées (1).

Il y a une autre division des idées, non moins générale que celle que nous venons d'apporter : c'est d'être *claires* ou *obscur*es, autrement *distinctes* ou *confuses*.

La première division des idées se prend de leur objet qui est ou la chose même, c'est-à-dire la substance, ou ce qui est attaché à la chose. Celle-ci regarde les idées considérées en elles-mêmes et du côté de l'entendement, où les unes portent une lumière claire et distincte, et les autres une lumière plus sombre et plus confuse.

Les idées *claires* sont celles qui nous font connaître dans l'objet quelque chose d'intelligible par soi-même : par exemple, quand je conçois le triangle comme une figure comprise de trois lignes droites, ce que me découvre cette idée est entendu de soi-même, et se trouve certainement dans l'objet, c'est-à-dire dans le triangle.

Cette idée est appelée *claire*, à raison de son évidence, et par la même raison elle est appelée *distincte*, parce que par elle je distingue clairement les choses : car ce qu'une idée a de clair me fait séparer son objet de tous les autres ; par être *une figure à trois lignes droites*, je distingue le triangle du parallélogramme, qui est terminé de quatre.

(1) Cf. *Logique de P. R.* I^{re} partie, ch. 9. *De la clarté et de la distinction des idées et de leur obscurité et confusion.*

Ainsi, quand il fait jour, et que la lumière est répandue, les objets que je confondais pendant les ténèbres étant éclairés, ils paraissent distinctement à mes yeux.

Les idées *obscures* sont celles qui ne montrent rien d'intelligible de soi-même dans leurs objets : par exemple, si je regarde le soleil comme ce qui élève les nues, j'entends que les nues s'élèvent des eaux lorsque le soleil donne dessus ; mais je n'entends pas ce qu'il y a dans le soleil par où il soit capable de les élever.

Telles sont les idées que nous nous formons, lorsque voyant que le fer accourt à l'aimant, ou que quelques simples nous purgent, nous disons qu'il y a dans l'aimant une vertu attractive que nous appelons *magnétique*, et qu'il y a une vertu purgative dans tel et tel simple. Il est clair que le fer s'unit à l'aimant, et il faut bien qu'il y ait quelque chose dans l'aimant qui fasse que le fer s'y joigne, plutôt qu'au bois ou à la pierre : mais le mot de vertu attractive ne m'explique point ce que c'est, et je suis encore à le chercher.

Il en est de même de la vertu purgative du séné et de la rhu-barbe. Il est clair que nous sommes purgés par ces simples, et il faut bien qu'il y ait quelque chose en eux en vertu de quoi nous le soyons ; mais ce quelque chose n'est point expliqué par la vertu purgative, et je n'en ai qu'une idée confuse (1).

Ces idées ont bien leur rapport à quelque chose de clair, car il est clair que je suis purgé : mais si elles expliquent l'effet, elles laissent la cause inconnue ; elles disent ce qui nous arrive en prenant ces simples, mais elles ne montrent rien dans le simple même, qui soit clair et intelligible de soi.

Ainsi quand nous disons que certaines choses ont des qualités occultes, cette expression est utile pour marquer ce qu'il faut chercher, mais elle ne l'explique en aucune sorte.

Et ce qui montre combien de tels mots sont confus et obscurs de leur nature, c'est que nous ne nous en servons point dans les choses claires. Interrogé pourquoi une aiguille pique, ou pourquoi une boule roule plutôt qu'un carré, je ne dis point que l'aiguille a la vertu de piquer, ou la boule celle de rouler ; je dis que l'aiguille est pointue et s'insinue facilement ; je dis que la boule, qui ne pose que sur un point, est attachée au plan par moins de parties, et en

(1) V. aussi l'ingénieuse critique de ces idées des vertus et qualités occultes, dans la *Logique de P. R.* III^e partie, ch. 7, art. 3.

peut être détachée plus aisément que le cube, qui s'y appuie de tout un côté.

Voilà ce qui s'appelle des idées *claires* ou *distinctes*, et des idées *obscur*es ou *confuses*. Les premières sont les véritables idées ; les autres sont des idées imparfaites et impropres.

Il ne faut pourtant pas les mépriser, ni rejeter du discours les termes qui y répondent, parce que, d'un côté, ils marquent un effet manifeste hors de leur objet (1) ; et, de l'autre, ils nous indiquent ce qu'il faut chercher dans l'objet même.

CHAPITRE X.

Plusieurs exemples d'idées claires et obscures.

Pour exercer notre esprit à entendre ces idées, il est bon de s'en proposer un assez grand nombre de toutes les sortes, et de nous accoutumer à les distinguer les unes d'avec les autres.

Du côté de notre âme, nous avons une idée très-nette de toutes nos opérations. Ces mots, *sentir*, *imaginer*, *entendre*, *affirmer*, *nier*, *douter*, *raisonner*, *vouloir*, et les autres, nous expriment quelque chose très-bien entendu, et que nous expérimentons en nous-mêmes.

Si je dis qu'un homme est colère, qu'il est doux, qu'il est hardi ou timide, les passions que je veux exprimer en lui me sont très-connues.

Si je dis aussi qu'il est savant ou ignorant, qu'il est musicien, géomètre, arithméticien, astronome, ce que je mets en lui par ces termes m'est très-connu.

De même, en disant qu'il est vertueux, qu'il est sobre, qu'il est juste, qu'il est courageux, qu'il est prudent, qu'il est libéral ; ou, au contraire, qu'il est vicieux, injuste et déraisonnable, gour-

(1) Sans nous faire connaître dans sa nature intime la cause qui réside ou opère dans leur objet, ils annoncent l'action extérieure de cette cause. En parlant de la vertu magnétique de l'aimant, ou de la vertu purgative de la rhubarbe, on indique du moins que quelque effet est produit hors de l'aimant et de la rhubarbe, par quelque qualité attachée à ces corps.

mand, téméraire, avare ou prodigue, ce que je lui attribue est intelligible de soi.

Du côté des corps, je trouve en moi beaucoup d'idées très-distinctes. Il n'y a rien que de très-clair dans les idées qui me représentent le corps comme *étendu en longueur, largeur et profondeur*; la figure, comme *le terme du corps*; chaque figure en particulier selon sa nature propre, par exemple, le triangle comme une figure terminée de trois lignes droites; le cercle comme une figure terminée d'une seule ligne; la circonférence d'un cercle, comme la ligne qui environne le centre; le centre comme le point du milieu, également distant de chaque point de la circonférence, et ainsi des autres.

Dans les nombres, dans les mesures, dans les raisons, dans les proportions, ce qui est marqué du côté des objets, est intelligible de soi, et ne peut être ignoré, si peu qu'on y pense.

Quand je parle des végétaux ou des animaux, ce que j'entends par ces termes est intelligible de soi, et se trouve clairement dans les objets mêmes. Les végétaux sont des corps qui croissent par une secrète insinuation (1); les animaux sont des substances qui, frappées de certains objets, se meuvent selon ces objets, de côté ou d'autre, par un principe intérieur. Tout cela est clair et intelligible.

Voilà peut-être assez d'idées claires. Nous avons déjà rapporté un grand nombre d'idées confuses. Une telle plante a la vertu d'attirer du cerveau de telles humeurs, d'en chasser d'autres de l'estomac ou des entrailles, de favoriser la digestion, de rabaisser ou

(1) Par cette secrète insinuation, il faut entendre sans doute les fonctions de nutrition, qui sont en effet un caractère des végétaux. Il nous semble néanmoins que ni cette définition, ni celle des animaux, qui la suit, ne présentent la clarté parfaite qu'on leur attribue. D'ailleurs, comme il existe, sur la limite des deux règnes, un certain nombre d'êtres douteux, nous pensons que les idées des végétaux et celles des animaux ne sont peut-être pas aussi bien choisies que les précédentes, comme exemples d'idées claires par elles-mêmes. Elles ne deviennent claires qu'autant qu'un ensemble d'observations et de comparaisons faites avec soin a donné le moyen de les définir exactement. Voici les définitions qu'en donnent maintenant les naturalistes : « Les VEGETAUX sont des corps qui se nourrissent et qui peuvent se reproduire, mais qui ne sentent ni ne se meuvent volontairement; les ANIMAUX sont des corps qui se nourrissent, se reproduisent, sentent et se meuvent. » (Milne Edwards, *Cours élémentaire de Zoologie.*)

de dissiper les vapeurs de la rate, de peur qu'elles n'offusquent le cerveau (1); et ainsi des autres. Cette plante ou ce minéral a une qualité propre à guérir un tel mal, ou à faire un tel effet : voilà des idées confuses qui disent bien ce qui se fait par le moyen de ces minéraux ou de ces plantes, mais qui ne montrent rien de distinct dans les plantes mêmes.

Ainsi quand nous disons *chaud et froid, doux et amer, de bonne ou de mauvaise odeur*, nous proposons, à la vérité, ce qui est très-clair, que le feu ou la glace, quand je m'en approche, me font dire : *j'ai chaud*, ou *j'ai froid*, et me causent des sensations que j'explique par ces paroles. Je vois aussi qu'il faut bien qu'il y ait dans le feu et dans la glace quelque chose qui les rende propres à me causer de tels sentiments, mais cette chose, soit que je l'exprime par le terme générique de *vertu*, de *qualité*, de *faculté*, de *puissance*, ou par le terme spécifique de *chaleur* ou de *froideur*, est une chose à chercher, et que je n'entends pas encore.

• En un mot, ma sensation et la chose d'où elle me vient me sont connues; ce qu'il y a dans l'objet qui donne lieu à la sensation ne l'est pas (2).

Il en est de même des termes qui répondent aux autres sensations. Je conçois ce que je sens, quand je dis que cette liqueur est douce ou amère; j'appelle douceur et amertume ce qu'il y a dans cette liqueur, qui me cause mes sentiments. Mais ces termes ne m'expliquent rien distinctement dans l'objet qu'ils me représentent, et je suis encore à chercher ce qui le rend tel.

Il faut peut-être juger de même des termes qui signifient les couleurs. Car si être coloré de telle ou telle sorte n'est autre chose, selon Aristote (3), aussi bien que selon Démocrite et Epicure (4),

(1) En critiquant les idées obscures, qui sont en quelque sorte le charlatanisme de la philosophie, Bossuet se rapproche, d'une manière bien curieuse et bien inattendue, de Molière critiquant les théories bâties sur ces idées, qui sont le charlatanisme de la science. V. dans le *Médecin malgré lui* la fameuse tirade de Sganarelle.

(2) Cf. de la *Connais. de Dieu et de soi-même*, ch. III, art. 7; 6^e prop. et la note, p. 93.

(3) De l'*âme*, L. II, ch. 7, § 4 et suiv.

(4) V. Lucrèce *De Nat. rer.* L. IV; et, dans la *Vie d'Epicure* par Diogène Laërce, la lettre à Hérodote, *passim*. Au reste, il faut dire que Bossuet fait ici beaucoup d'honneur à la Physique ancienne, en lui prêtant des idées infiniment plus nettes et plus exactes que celles que contiennent les passages indiqués.

que de renvoyer différemment les rayons d'un corps lumineux, il s'ensuit que ce terme de *blanc* ou de *noir* nous marque, à la vérité très-distinctement, ce que nous sentons en nous-mêmes, et nous fait aussi très-bien entendre qu'il y a quelque chose dans la neige qui nous la fait appeler blanche : c'est ce que j'appelle blancheur, et j'ai raison de donner un nom à cette propriété de la neige, quelle qu'elle soit ; mais je ne sais pas encore ce que c'est, et je ne le saurai jamais, si je ne puis pénétrer auparavant quelles sortes de réflexions souffrent les rayons du soleil en donnant sur les corps blancs.

Ceux donc qui diraient que la chaleur n'est point dans le feu, ni la froideur dans la glace, ni l'amertume dans l'absinthe, ni la blancheur dans la neige, parleraient fort impertinemment. Pour parler correctement, il faut dire que ce que ces mots signifient se trouve certainement dans tous ces sujets, mais que ces mots n'expliquent pas précisément ce que c'est, et que c'est chose à examiner (1).

CHAPITRE XI.

Diverses propriétés des idées, et premièrement qu'elles ont toutes un objet réel et véritable.

Après avoir défini et divisé les idées, il en faut considérer maintenant les propriétés, autant qu'il convient à la logique.

La première propriété des idées, c'est que leur objet est quelque chose d'effectif et de réel (2).

Cette propriété est enfermée dans la propre définition de l'idée.

Nous l'avons ainsi définie : *Idée, ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu.* Si l'idée nous représente quelque

(1) Bossuet, en distinguant la cause de son effet, la qualité inconnue de la sensation connue, a devancé les maîtres de l'École écossaise, et la polémique qu'ils ont eu à soutenir plus tard contre la théorie exclusive de la sensation, et ses étranges conséquences.

(2) Ceci ne doit être entendu que des idées prises dans le sens restreint que nous avons signalé plus haut. (V. la note 2, p. 274.)

vérité, c'est-à-dire quelque chose, il faut bien que l'objet de l'idée soit quelque chose d'effectif et de réel.

CHAPITRE XII.

Si et comment on peut dire qu'on a de fausses idées.

Il paraît par ce qui vient d'être expliqué, qu'à proprement parler, on ne peut pas dire qu'on ait de fausses idées, parce que l'idée étant, par sa nature, ce qui nous montre le vrai, elle ne peut contenir en soi rien de faux.

Ainsi, quand on dit de quelqu'un qu'il a de fausses idées de certaines choses, on veut dire que, faute d'être attentif à l'idée de ces choses-là, il leur attribue des qualités qui ne leur conviennent point. Par exemple, si quelqu'un assurait qu'un roi doit se faire craindre plutôt que se faire aimer, on dirait qu'il a une fausse idée du nom de roi, parce que, pour n'avoir pas considéré que le nom de roi est un nom de protecteur et de père, il lui attribue la qualité odieuse de se faire craindre plutôt qu'aimer.

De même si quelqu'un disait que le propre d'un philosophe est d'être un grand disputeur, on dirait qu'il a une fausse idée du terme de philosophe, parce que, faute d'avoir considéré que le philosophe est un homme qui cherche sérieusement la vérité et qui combat l'erreur quand l'occasion s'en présente, on lui donne l'impertinente démangeaison de disputer sans fin et sans mesure.

CHAPITRE XIII.

De ce qu'on appelle *êtres de raison*, et quelle idée on en a.

Les hommes, pleins d'illusions et de vains fantômes, se figurent mille choses qui ne sont pas, et qu'on appelle *êtres de raison* : une

montagne d'or, un centaure, une montagne sans vallée, et autres semblables.

Voilà ce qu'on appelle *êtres de raison*, êtres qui ne sont que dans la pensée. On les appelle aussi en notre langue des *chimères*, pour montrer qu'ils ne subsistent pas, non plus que la Chimère des poètes.

On demande quelle idée nous avons de ces sortes d'êtres ; et il est aisé de répondre, après avoir remarqué qu'il y en a trois espèces.

La première est de certains êtres qui sont en effet possibles, même comme on les conçoit, mais que ce serait folie de chercher dans la nature : par exemple, il est aussi aisé à Dieu de faire un amas d'or égal aux Alpes, que de faire un amas de terres et de rochers de cette hauteur ; cela s'appellerait montagne d'or, et à ce mot répond une idée réelle, puisque la chose est possible. Mais, parce qu'elle ne subsiste que dans notre idée, et que ce serait une illusion que d'espérer la trouver effectivement, quand on veut dire que les avarés ont de vaines espérances, on dit qu'ils s'imaginent des montagnes d'or.

La seconde espèce d'êtres de raison consiste dans le mélange de plusieurs natures actuellement existantes, mais dont l'assemblage, tel qu'on le fait, est une pure illusion : par exemple, un centaure, qu'on compose d'un homme et d'un cheval. A ce mot répondent deux idées réelles, l'une de l'homme, l'autre du cheval, mais qu'on unit ensemble contre la raison, et dont on compose un animal imaginaire.

La troisième espèce d'êtres de raison est celle où ce qu'on conçoit est un pur néant, une chose absolument impossible et contradictoire en elle-même ; par exemple, une montagne sans vallée. A cela il ne répond rien dans l'esprit ; c'est un discours en l'air, qui se détruit sitôt qu'on y pense, et qui ne peut nous donner aucune idée.

CHAPITRE XIV.

Le néant n'est pas entendu, et n'a point d'idée (1).

Les choses qui ont été dites montrent que le néant n'a point d'idée ; car l'idée étant l'idée de quelque chose, si le rien avait une idée, le rien serait quelque chose.

De là s'ensuit encore que, à proprement parler, le néant n'est pas entendu. Il n'y a nulle vérité dans ce qui n'est pas ; il n'y a donc aussi rien d'intelligible : mais où l'idée de l'être manque, là nous entendons le non-être.

De là vient que, pour exprimer qu'une chose est fautive, souvent on se contente de dire : *cela ne s'entend pas, cela ne signifie rien* ; c'est-à-dire qu'à ces paroles il ne répond, dans l'esprit, aucune idée.

Par là il faut dire encore qu'il n'y a point d'idée du faux, comme faux. Car, de même que le vrai est ce qui est, le faux est ce qui n'est point.

On connaît donc la fausseté d'une chose dans la vérité qui lui est contraire.

Ainsi, lorsque, en faisant le dénombrement des idées, nous y avons rapporté celles du vrai et du faux, il faut entendre que l'idée du faux n'est que l'éloignement de l'idée du vrai.

De même, l'idée du mal n'est que l'éloignement de l'idée du bien.

De cette sorte, à ces termes *faux* et *mal* répond, dans notre esprit, quelque chose : mais ce qui y répond, c'est le vrai qui exclut le faux, et le bien qui exclut le mal.

Et tout cela est fondé sur ce que le faux et le mal, comme faux et comme mal, sont un *non-être*, qui n'a point d'idée, ou, pour parler plus correctement, ne sont pas un être qui ait une idée.

Ce qui pourrait nous tromper, c'est que nous donnons au vrai et au faux, et même au néant, un nom positif : mais de là il ne

(1) Il faut entendre par là qu'il n'y a point d'idée du néant.

s'ensuit pas que l'idée qui y répond soit positive ; autrement le néant serait quelque chose, ce qui est contradictoire.

Au reste, on entend assez que le *positif* c'est ce qui pose et qui met, et que le *négatif* est ce qui ôte. Le terme positif affirme, et le négatif nie, comme le porte son nom.

CHAPITRE XV.

Des êtres appelés négatifs et privatifs.

De ce qu'un être n'est pas un autre être, et n'a pas en lui quelque chose, on a imaginé certains êtres qu'on appelle *êtres négatifs* ou *êtres privatifs* : par exemple, de ce qu'un homme a perdu la vue, on a dit qu'il était aveugle ; et puis, en regardant l'aveuglement comme une espèce d'être privatif, on a dit qu'il avait en lui l'aveuglement.

Mais tout cela est impropre, et il n'y a personne qui n'entende qu'être aveugle, ce n'est pas avoir quelque chose, mais c'est n'avoir pas quelque chose, c'est-à-dire n'avoir pas la vue.

Tout ce donc qu'il y a à considérer, c'est que ce qui n'a point quelque chose, ou il est capable de l'avoir, comme l'homme est capable d'avoir la vue ; et, en ce cas, n'avoir pas s'appelle *privation* : ou il en est incapable, comme un arbre n'est pas capable de voir ; et, en ce cas, n'avoir pas s'appelle *négation*.

La raison de ces expressions est évidente, car le terme de *négation* dit simplement n'avoir pas ; et le terme de *privation* suppose de plus qu'on est capable d'avoir ; et c'est ce qui s'appelle en être privé. On ne dit pas qu'une pierre a été privée de la vue, dont elle était incapable : cette privation ne regarde que les animaux qui peuvent voir.

Ces choses, légères en soi, sont nécessaires à observer, pour entendre le discours humain, et pour éviter l'erreur d'imaginer quelques qualités positives toutes les fois que nous donnons des noms positifs.

CHAPITRE XVI.

Les idées sont positives, quoique souvent exprimées en termes négatifs.

Des choses qui ont été dites, il résulte que les idées sont positives, parce que toutes elles démontrent quelque être, quelque chose de positif et de réel.

Mais parce que, qui pose une chose en exclut une autre, de là vient qu'on les exprime souvent par des termes négatifs.

Quand un homme est tellement fort qu'aucune force n'égale la sienne, la position de cette force exclut la victoire que les autres pourraient remporter sur lui, et c'est pourquoi on dit qu'il est invincible.

Ce qui répond à cette idée est une force supérieure à celle des autres. Il n'y a rien de plus positif; mais ce positif s'exprime très-bien en appelant cet homme invincible, parce que ce terme négatif représente parfaitement à l'esprit qu'on ne fait contre un tel homme que de vains efforts.

Ainsi, quand on parle d'un être immortel, on y suppose tant d'être et tant de vie, que le non-être n'y a point de place. Ce qu'on exprime par ce terme est très-positif, puisque c'est une plénitude d'être et de vie, ou, si l'on veut, une force du principe qui fait vivre : mais le terme négatif le fait bien entendre.

CHAPITRE XVII.

Dans les termes négatifs, il faut toujours regarder ce qui leur répond de positif dans l'esprit.

De là s'ensuit qu'en écoutant quelque terme négatif, qui le veut entendre comme il faut, doit considérer ce qui lui répond de réel et de positif dans l'esprit : comme pour entendre ce terme *invin-*

cible, il faut considérer, avant toutes choses, ce qui est posé dans ce terme, parce que ce qui est posé, c'est-à-dire une force supérieure, est le premier, et ce qui fonde l'exclusion de la victoire des autres.

Ainsi, quand on dit : *Dieu est immuable*, on pourrait croire que ce terme n'enferme rien autre chose qu'une simple exclusion de changement. Mais au contraire, cette exclusion du changement est fondée sur la plénitude de l'être de Dieu. Parce qu'il est de lui-même, il est toujours ; et il est toujours ce qu'il est, et ne cesse jamais de l'être.

De sorte que le changement, qui est signifié par un terme positif, est plutôt une privation que l'immutabilité, parce qu'être changeant n'est autre chose qu'une déchéance, pour ainsi parler, de la plénitude d'être, qui fait que celui qui est proprement, c'est-à-dire qui est de soi, est toujours le même.

CHAPITRE XVIII.

A chaque objet chaque idée.

De ce que l'idée est née pour représenter son objet, (1) il s'ensuit que chaque objet, précisément pris (2), ne peut avoir qu'une idée qui lui réponde dans l'esprit, parce que, tant que l'objet sera regardé comme un, une seule idée l'épuisera tout, c'est-à-dire en découvrira la vérité tout entière. Ainsi, en ne regardant le triangle que comme triangle, et dans la raison du triangle, je n'en puis avoir qu'une seule idée, parce qu'une seule contient tellement le tout, que ce qui est au delà n'est rien ; d'où s'ensuit cette vérité

(1) C'est-à-dire *est faite pour représenter son objet*; expression qui devient figurée quand on la transporte des personnes aux choses ; latinisme :

Natis in usum lætitiæ scyphis
Pugnare Thracum est.

(Horace, *Ode* 1. 26.)

(2) Pour l'explication de cette expression, V. le chap. 22, et cf. *Logique de P. R.* 1^{re} partie, ch. 5, où il est parlé de la manière de connaître par abstraction ou précision.

incontestable : *A chaque objet chaque idée ; c'est-à-dire : Au même objet pris de même, il ne répond dans l'esprit qu'une seule idée.*

CHAPITRE XIX.

Un même objet peut être considéré diversement.

Mais comme on peut tirer plusieurs lignes du même point, ainsi on peut rapporter un même objet à diverses choses. C'est la même âme qui conçoit, qui veut, qui sent, et qui imagine ; mais on la peut considérer en tant qu'elle sent, en tant qu'elle imagine, en tant qu'elle entend ou qu'elle veut ; et, selon ces diverses considérations, lui donner non-seulement divers noms, mais encore divers attributs ; l'appeler, par exemple, partie raisonnable, partie sensitive, partie imaginative, et déterminer ce qui lui convient sous chacune des idées que ces noms ramènent à l'esprit.

C'est la même substance appelée corps qui est étendue en longueur, largeur et profondeur : mais on la peut considérer en tant que longue seulement, ou en tant que longue et large, ou en tant que longue, large et profonde, tout ensemble. Par exemple, pour mesurer un chemin, on n'a que faire de sa largeur, et il faut seulement le considérer comme long ; pour concevoir un plan, on n'a pas besoin de sa profondeur, il suffit de le regarder comme long et large, c'est-à-dire d'en considérer la superficie, et ainsi du reste.

CHAPITRE XX.

Un même objet considéré diversement se multiplie en quelque façon, et multiplie les idées.

Selon ces divers rapports, l'objet est considéré comme différent de lui-même, en tant qu'il est regardé sous des raisons (1) dif-

(1) *Ratjo* dans le sens de rapport, relation, point de vue. (V. un peu plus loin la note, p. 301.)

férentes. Il est, en ce sens, multiplié ; et il faut, par conséquent, selon ce qui a été dit, que les idées se multiplient. Par exemple, un même corps, considéré comme long, est un autre objet que ce même corps considéré comme long et large ; et c'est ce qui donne lieu à l'idée de ligne et à celle de superficie.

On peut considérer à part les propriétés de la ligne, et cela c'est considérer ce qui convient au corps, en tant qu'il est long : comme de faire des angles de différente nature, à quoi la largeur ne fait rien du tout ; et ainsi des autres.

Regarder le corps en cette sorte, c'est le regarder sous une autre idée que lorsqu'on le regarde sous le nom et sous la raison de superficie ; ou que lorsqu'en réunissant les trois dimensions, on le regarde sous la pleine raison de corps solide.

Ainsi, à mesure que les objets peuvent être considérés, en quelque façon que ce soit, comme différents d'eux-mêmes, les idées qui les représentent sont multipliées, afin que l'objet soit vu par tous les endroits qu'il le peut être.

CHAPITRE XXI.

Divers objets peuvent être considérés sous une même raison, et être entendus par une seule idée (1).

Nous avons vu qu'un même objet, en tant qu'il peut être considéré selon divers rapports et sous différentes raisons, est multiplié et donne lieu à des idées différentes. Il est vrai aussi que divers objets, en tant qu'ils peuvent être considérés sous une même raison, sont réunis ensemble, et ne demandent qu'une même idée pour être entendus. Par exemple, quand je considère plusieurs cercles, je considère, sans difficulté, plusieurs objets : l'un sera plus petit, l'autre plus grand ; ils seront diversement situés ; l'un sera en mouvement et l'autre en repos, et ainsi du reste. Mais, outre que je les puis considérer selon toutes ces différences, je puis aussi considérer que le plus petit, aussi bien que le plus grand,

(1) Cf. *Logique de P. R.* 1^{re} partie, ch. 6. *Des Idées considérées suivant leur généralité, particularité et singularité.*

celui qui est en repos, aussi bien que celui qui est en mouvement, a tous les points de sa circonférence également éloignés du milieu. A les regarder en ce sens, et sous cette raison commune, ils ne font, tous ensemble, qu'un seul objet, et sont conçus sous la même idée.

Ainsi plusieurs hommes et plusieurs arbres sont, sans difficulté, plusieurs objets, mais qui étant entendus sous la raison commune d'hommes et d'arbres, n'en deviennent qu'un seul à cet égard, et sont compris dans la même idée qui répond à ces mots d'homme et arbre.

Ce n'est pas que la raison d'homme, ou celle de cercle en général, subsiste en elle-même distinguée de tous les hommes ou de tous les cercles particuliers ; mais c'est que plusieurs cercles et plusieurs hommes se ressemblent tellement, en tant qu'hommes et en tant que cercles, qu'il n'y en a aucun à qui l'idée d'homme et celle de cercle, prise en général, ne convienne parfaitement.

Ces idées qui représentent plusieurs choses s'appellent universelles, ainsi qu'il sera expliqué plus amplement dans la suite (1).

CHAPITRE XXII.

Ce que c'est que précision, et idée ou raison précise.

Après avoir remarqué que les idées peuvent représenter une même chose sous diverses raisons, ou plusieurs choses sous une même raison, il faut considérer ce qui convient aux idées selon ces deux différences.

De ce qu'une même chose peut être considérée sous diverses raisons, naissent les précisions de l'esprit (2), autrement appelées *abstractions mentales*, chose si nécessaire à la logique et à tout bon raisonnement.

(1) V. plus loin, ch. 30 et suivants.

(2) *Præcisio*, de *præcidere*, couper, tailler, retrancher. Ce sont en effet des idées tirées des premières notions concrètes par le retranchement de quelques-uns des éléments qui les composent, et par la considération exclusive d'une des raisons sous lesquelles elles peuvent être envisagées.

Quand je dis ce qui entend, ce qui veut, ce qui a du plaisir et de la douleur, je ne nomme qu'une même chose en substance, c'est-à-dire l'âme. Mais je puis considérer qu'elle entend, sans considérer qu'elle veut; et ensuite, je puis rechercher ce qui lui convient en tant qu'elle entend, sans rechercher ce qui lui convient en tant qu'elle veut; et je trouve alors qu'en tant qu'elle entend, elle est capable de raisonner et de connaître la vérité : ce qui ne lui convient pas en tant qu'elle veut.

Il en est de même des corps considérés seulement selon leur longueur, ou considérés seulement selon leur longueur et leur largeur, ou considérés enfin selon leurs trois dimensions.

Voilà ce qui s'appelle *connaissance précise, et connaître précisément*.

La même chose qui entend est sans doute celle qui veut : mais c'est autre chose, dans l'esprit, de la considérer en tant qu'elle veut, autre chose de la considérer en tant qu'elle conçoit et qu'elle entend.

Ainsi, c'est autre chose de considérer un corps en tant précisément qu'il est long, autre chose de considérer le même corps en tant qu'il est long et large.

Selon cela, il se voit qu'une idée précise est une idée démembrée de toute autre idée, même de celles qui peuvent convenir à la même chose considérée d'un autre biais.

Par exemple, quand on considère un corps en tant qu'il est long, sans considérer qu'il est large, on s'attache à l'idée précise de la longueur.

C'est ce qui s'appelle aussi *raison précise* ou *raison formelle* (1),

(1) *Ratio præcisa, ratio formæ*. Ces expressions appartiennent, comme les précédentes, au langage de la scolastique. La première a été suffisamment expliquée. Pour faire entendre la seconde, nous nous bornerons à rappeler que dans l'Ecole, héritière des traditions péripatéticiennes, les mots *Essence, Forme, Idée* (en grec *οὐσία, εἶδος*) sont synonymes. L'essence ou la forme, en général, c'est ce qui détermine un sujet à être telle chose plutôt que telle autre, et ce qui, par conséquent, en fixe la définition. Ainsi l'on définira l'âme, une substance qui entend, sent et veut; et c'est là la forme dont entendre, sentir et vouloir sont autant d'éléments; ce sont autant de *raisons* sous lesquelles cette forme peut être considérée, en un mot autant de *raisons formelles*. « A la forme, dit S. Thomas, appartient tout ce qui se produit dans la chose dont c'est la forme: *Quum de ratione formæ sit quod fit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis.* » (*Summa Theologiæ*, pars. I, quæst. 40, art. 1.)

et l'opération de l'esprit qui la tire de son sujet s'appelle *précision* ou abstraction mentale, comme il a été remarqué.

Ainsi la précision peut être définie *l'action que fait notre esprit en séparant par la pensée des choses en effet inséparables.*

CHAPITRE XXIII.

La précision n'est point une erreur.

A considérer la nature de la précision selon qu'elle vient d'être expliquée, il se voit manifestement que la précision n'enferme aucune erreur.

C'est autre chose de considérer, ou la chose sans son attribut, ou l'attribut sans la chose, ou un attribut sans un autre : autre chose de nier, ou l'attribut de la chose, ou la chose de l'attribut, ou un attribut d'un autre. Par exemple, c'est autre chose de dire que le corps n'est pas long, ou que ce qui est long n'est pas un corps, ou que ce qui est long n'est pas large, ou que ce qui est large n'est pas long : autre chose de considérer le corps en lui-même, sans considérer qu'il est long, et de dire que c'est une certaine substance, ou bien de considérer précisément sa longueur, sans jeter sur sa substance aucun regard direct; ou, enfin, de considérer précisément qu'il est long, sans songer en même temps qu'il est large, et au contraire.

Dire que ce qui est long n'est pas large est une erreur qui appartient, comme nous verrons, à la seconde opération de l'esprit. Considérer une chose comme longue sans la considérer comme large n'est pas une erreur : c'est une simple considération d'une idée sans songer à l'autre, ce qui appartient manifestement à la première opération dont nous traitons (1).

En cette opération, il ne peut y avoir aucune erreur, parce que ni on ne nie, ni on affirme : de sorte qu'il n'y a rien de plus clair

(1) Explications très claires, et qui viennent encore confirmer ce que nous avons dit précédemment ; qu'il n'y a, à proprement parler, de vérité ou d'erreur que dans les jugements, et non dans les simples idées.

que cet axiome de l'École : Qui fait une précision , ne fait pas pour cela un mensonge, *abstrahentium non est mendacium*.

CHAPITRE XXIV.

La précision, loin d'être une erreur, est le secours le plus nécessaire pour nous faire connaître distinctement la vérité.

Bien plus, la précision, loin d'être une erreur, est le secours le plus nécessaire pour nous faire connaître distinctement la vérité : car c'est par elle que nous démêlons nos idées, ce qui fait toute la clarté de la conception.

En démêlant nos idées, et en regardant ce que chacune contient nettement en elle-même, nous entendons ce qui convient à chaque chose, et en vertu de quoi, et jusqu'à quel point. Par exemple, en considérant la boule qui roule de *A* en *B*, par diverses précisions, je connais qu'elle avance de *A* en *B*, en tant que poussée de ce côté-là; qu'elle roule sur elle-même, en tant que ronde; qu'elle écrase ce qu'elle rencontre, en tant que pesante, et qu'en l'écrasant, elle le brise ou l'aplatit plus ou moins, non selon qu'elle est plus ou moins ronde, mais selon qu'elle est plus ou moins lourde : je vois qu'il lui convient, en tant qu'elle avance, de décrire une ligne droite; et qu'en tant qu'elle roule sur elle-même, elle en décrit une spirale; d'où suivent différents effets, lesquels, sans le secours de la précision, je brouillerais ensemble, sans jamais les rapporter à leurs propres causes.

Ainsi, certaines choses conviennent à l'homme en tant qu'il a une âme, en tant qu'il a un corps, en tant qu'il conçoit, en tant qu'il veut, en tant qu'il imagine, en tant qu'il sent, en tant qu'il a de l'audace, et en tant que cette audace est mêlée plus ou moins de quelque crainte : toutes choses que je ne connais distinctement et que je n'attribue à leurs propres causes que par la précision.

Faute d'avoir fait les précisions nécessaires, quelques-uns ont cru que les animaux entendaient le langage humain, ou se parlaient les uns aux autres, parce qu'on les voit se remuer à certains cris, et particulièrement les chiens faire tant de mouvements

à la parole de leur maître. Ils n'auraient pas fait un si faux raisonnement s'ils avaient considéré que les animaux peuvent être touchés de la voix, en tant qu'elle est un air poussé et agité, mais non en tant qu'elle signifie par institution, ce qui s'appelle proprement parler et entendre (1).

En mathématique, on sait que tout consiste en précision : les lignes, les superficies, les nombres considérés comme hors de toute matière, et les autres semblables idées ne sont que précisions, par où on démêle un grand nombre de vérités importantes.

En théologie, saint Augustin a fait voir que l'homme est capable de pécher, non en tant précisément qu'il vient de Dieu, qui est l'auteur de tout bien, mais en tant qu'il a été tiré du néant, parce que c'est à cause de cela qu'il est capable de décliner de l'être parfait : d'où vient aussi que Dieu, qui seul est de soi, est aussi lui seul absolument impeccable.

Ce ne sont pas seulement les sciences spéculatives qui se servent des précisions ; elles ne sont pas moins nécessaires pour les choses de pratique.

En morale, on nous enseigne qu'il ne faut pas aimer le manger à cause qu'il donne du plaisir, mais à cause qu'il entretient la vie ; et la vie elle-même doit être aimée, non comme un bien que nous avons, mais comme donnée de Dieu pour être employée à son service.

En jurisprudence, on regarde le même homme comme citoyen, comme fils, comme père, comme mari ; et, selon ces diverses qualités, on lui attribue divers droits, et on lui fait exercer différentes actions. Le même crime, par exemple un assassinat, en tant qu'il est regardé comme offensant les particuliers, engage à des dédommagements envers la famille du mort ; et, en tant qu'il trouble la paix de l'Etat, il attire l'animadversion publique et un châtimement exemplaire.

Je rapporte plusieurs exemples de précisions, afin qu'on voie qu'elles règnent en toute matière et en toute science, et qu'on ne les prenne pas pour de vaines subtilités, mais plutôt qu'on les regarde comme un fondement nécessaire de tout bon raisonnement.

(1) Cf. *De la Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. v, art. 4 et 5.

CHAPITRE XXV.

De la distinction de raison et de la distinction réelle.

C'est sur les précisions ainsi expliquées qu'est fondée la distinction que l'Ecole appelle *de raison*. Afin de la bien entendre, il faut concevoir auparavant la distinction réelle.

La distinction réelle est celle qui se trouve dans les choses mêmes, soit qu'on y pense, soit qu'on n'y pense pas : par exemple, les étoiles, les éléments, les métaux, les hommes ; les individus de même espèce, Scipion, Caton, Lælius ; les diverses affections et opérations des choses, comme mouvement, repos, entendre, vouloir, sentir, et autres choses semblables, sont réelles distinguées ; et ce qui fait que cette distinction est nommée *réelle*, c'est parce qu'elle se trouve dans les choses mêmes.

Cette distinction qui se trouve dans les choses mêmes, soit qu'on y pense, soit qu'on n'y pense pas, est de trois sortes : car, ou elle est de chose à chose, telle que celle de Dieu à homme et d'homme à lion ; ou de mode à mode, telle que celle d'entendre à vouloir ; ou de mode à chose, telle que celle de corps à mouvement.

Les deux dernières distinctions ne sont ni totales, ni parfaites, parce qu'il y a toujours de l'identité, et que le mode n'est que la chose même d'une autre façon, ainsi qu'il a été dit (1).

Et la distinction de chose à mode n'est pas réciproque ; car le corps peut être, et être entendu sans mouvement (2) ; et ce mou-

(1) V. ci-dessus, ch. 8.

(2) C'est-à-dire, en termes plus généraux, que la substance peut être entendue sans qualités. Nous avons déjà indiqué (page 285, note 1) ce qu'il y a de trop absolu dans cette manière de poser la substance. Il est très certain que Bossuet, qui paraît avoir adopté cette définition de Descartes : « Par substance, nous concevons une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (*Principes de la Philosophie*, 1^{re} partie, § 51 et suiv.), l'a entendue dans un bon sens, et sous le bénéfice des explications que Descartes lui-même y a ajoutées un peu plus loin, et desquelles il résulte qu'il n'est point de substance qui ne se manifeste

vement ne peut être, ni être conçu sans le corps, puisqu'au fond ce n'est que le corps même.

Voilà ce qui regarde la distinction réelle, autant qu'il est nécessaire pour notre sujet.

La distinction de raison est celle que nous faisons en séparant par notre pensée des choses qui en effet sont unes. Par exemple, je considère un triangle équilatéral, premièrement comme triangle, et ensuite comme équilatéral : par ce moyen, je distingue la raison de triangle avec celle d'équilatéral, qui, néanmoins, dans un triangle équilatéral, est la même chose. Je considère un corps comme long, et puis comme large et comme profond : cela me fait distinguer la longueur, la largeur et la profondeur, qui, au fond, constituent un même corps.

Il faut toujours observer que cette séparation se fait dans l'esprit, non en niant une chose de l'autre, mais en considérant l'une sans l'autre, de sorte qu'elle n'a aucune erreur, ainsi qu'il a été dit (1).

Ainsi, la distinction réelle fait qu'une chose est niée absolument d'une autre : par exemple, un métal n'est pas un arbre ; un tel homme n'est pas un autre homme ; entendre n'est pas vouloir : et la distinction de raison opère, non qu'une chose soit niée de l'autre, mais qu'une chose soit considérée sans l'autre ; comme quand je considère un corps comme long, sans considérer qu'il est large.

La distinction réelle est indépendante de l'esprit, au lieu que la distinction de raison se fait par notre esprit, par nos idées, par nos précisions et abstractions, comme il a été expliqué.

Toutefois, comme nos idées suivent la nature des choses, et que par là il faut nécessairement que la distinction de raison soit fondée sur la distinction réelle, nous avons besoin de considérer le rapport de l'une avec l'autre.

par quelque attribut principal. Mais il ne faut pas oublier que cette définition se prête facilement à une autre interprétation, et que Spinoza, par exemple, n'a fait, suivant l'expression de Leibnitz, que cultiver certaines semences de la philosophie de Descartes, en posant, pour l'un des principes de sa philosophie, la nature de la substance définie « *ce qui est en soi et conçu par soi,* » c'est-à-dire, cette abstraction réalisée de l'être, dont nous avons déjà parlé.

(1) V. ci-dessus, ch. 23.

CHAPITRE XXVI.

Toute multiplicité dans les idées présuppose multiplicité du côté des choses mêmes.

Nous avons dit qu'à un seul objet il ne doit répondre dans l'esprit qu'une seule idée ; et nous en avons apporté cette raison, que les idées se conforment aux objets.

En effet, ce n'est pas un seul objet, en tant précisément qu'il est un, qui demande d'avoir plusieurs idées ; naturellement il n'en voudrait qu'une (1) : les idées se multiplient par rapport aux choses diverses à quoi un même objet est comparé.

S'il n'y avait qu'une seule et même opération dans l'âme, comme il n'y a qu'une seule et même substance, l'âme ne fournirait à l'esprit qu'une seule idée. Mais comme entendre ce n'est pas vouloir, et que vouloir ce n'est pas sentir, et qu'avoir un sentiment, par exemple celui du plaisir, n'est pas avoir celui de la douleur, la même âme peut être conçue selon différents égards et par diverses idées. C'est pourquoi je la considère tantôt comme ce qui entend, tantôt comme ce qui veut, tantôt comme ce qui sent, c'est-à-dire qui a du plaisir, de la douleur, etc.

De même, si je considère les trois dimensions sous trois idées différentes, c'est à cause que le même corps est considéré comme s'étendant à des termes qui en eux-mêmes sont très-différents.

Ainsi, quand je conçois montagne et vallée, si ces idées sont différentes, c'est qu'encore que le même espace par où l'on monte soit aussi celui par où l'on descend, et que ces deux choses soient inséparables, néanmoins descendre et monter sont deux mouvements, non seulement différents, mais opposés et incompatibles dans un même sujet en même temps.

Si dans le triangle rectiligne équilatéral je distingue être triangle, être rectiligne, et être équilatéral, c'est à cause qu'il y a des

(1) Mais qu'y a-t-il qui soit rigoureusement un, et qui ne puisse être considéré selon différents égards et par diverses idées ?

triangles qui, en effet, ne sont pas rectilignes, et des rectilignes qui ne sont pas équilatéraux.

Ainsi, dans les autres choses, nous distinguons le degré plus universel d'avec celui qui l'est moins : par exemple, nous distinguons être corps et être vivant, à cause qu'il y a des corps qui ne sont nullement vivants.

Si en Dieu, où tout est un, je distingue la miséricorde d'avec la justice et les autres attributs divins, c'est à cause des effets très-réellement différents à quoi ces deux idées ont leur rapport.

En parcourant toutes les autres idées, on y trouvera toujours le même fondement de distinction, et on verra que c'est une vérité incontestable, que *toute multiplicité dans les idées présuppose multiplicité du côté des choses mêmes.*

CHAPITRE XXVII.

Nous aurions moins d'idées si notre esprit était plus parfait.

Il est pourtant véritable que nous aurions moins d'idées si notre esprit était plus parfait. Car à qui connaîtrait les choses pleinement et parfaitement en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur substance, il ne faudrait qu'une même idée pour une même chose ; et cette idée ferait entendre par un seul regard de l'esprit tout ce qui serait dans son objet.

Mais comme notre manière de connaître les choses est imparfaite, et que nous avons besoin de les considérer par rapport aux autres choses, de là vient que la même chose ne peut nous être connue que par des idées différentes, ainsi que nous venons de dire. Si je connaissais pleinement et parfaitement la nature ou la substance de l'âme, je n'aurais besoin, pour la concevoir, que d'une seule idée en laquelle je découvrirais toutes ses propriétés et toutes ses opérations. Mais, comme je ne me connais moi-même, et à plus forte raison les autres choses, que fort imparfaitement, je me représente mon âme sous des idées différentes, par rapport à ses différentes opérations, et je tâche de rattraper par cette diversité ce que je voudrais pouvoir trouver par l'unité indivisible d'une idée parfaite.

CHAPITRE XXXVIII.

Les idées qui représentent plusieurs objets sous une même raison, sont universelles (1).

Venons maintenant aux idées qui représentent plusieurs objets sous une même raison.

Cette propriété des idées s'appelle *l'universalité*, parce que dès que les idées conviennent parfaitement à plusieurs choses, par exemple, être cercle, à tous les cercles particuliers; être homme, à Pierre et à Jean, et à tous les autres individus de la nature humaine, dès là, elles sont universelles.

Il n'y a rien ici de particulier à remarquer, si ce n'est peut-être que ces idées universelles qui conviennent à plusieurs choses, leur conviennent également : par exemple, la raison de cercle convient également au plus grand comme au plus petit cercle; être homme convient également au plus sage et au plus fou, sans qu'on puisse jamais dire, en parlant proprement et correctement, qu'un cercle soit plus cercle, un homme plus homme qu'un autre.

De là est né cet axiome de l'Ecole : *que les essences ou les raisons propres des choses sont indivisibles*, c'est-à-dire qu'on n'en a rien, ou qu'on les a dans toute leur intégrité : car ce qui n'est pas tout à fait cercle ne l'est point du tout, et ainsi du reste.

CHAPITRE XXIX.

Tout est individuel et particulier dans la nature (2).

Après avoir connu l'universalité des idées, il faut maintenant considérer d'où elle vient; et pour cela, il faut supposer, avant

(1) Cf. *Logique de P. R.*, 1^{re} partie, ch. 6 et 7.

(2) Déclaration de principes très-catégorique contre le Réalisme entendu

toutes choses, que dans la nature tout est individuel et particulier. Il n'y a point de triangle qui subsiste en général, il n'y a que des triangles particuliers qu'on peut montrer au doigt et à l'œil ; il n'y a point d'âme raisonnable en général : toute âme raisonnable qui subsiste est quelque chose de déterminé qui ne peut jamais composer qu'un seul et même homme distingué de tous les autres. On enseigne en métaphysique que la première propriété qui convient à une chose existante, c'est l'unité individuelle, et par là incommunicable. Cette vérité ne demande pas de preuve et ne veut qu'un moment de réflexion pour être entendue.

CHAPITRE XXX.

L'universel est dans la pensée ou dans l'idée.

Il n'y a donc rien en soi-même d'universel, c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui soit réellement un dans plusieurs individus ; un certain cercle, à le prendre en soi, est distingué des autres cercles par tout ce qu'il est : mais, parce que tous les cercles sont tellement semblables, comme cercles, qu'en cela l'esprit ne conçoit aucune différence entre eux, il n'en fait qu'un même objet, comme il a été dit, et se les représente sous la même idée.

Ainsi, l'universalité est l'ouvrage de la précision, par laquelle l'esprit considère en quoi plusieurs choses conviennent, sans considérer ou sans savoir en quoi précisément elles diffèrent.

dans le sens de la réalité substantielle des essences ou idées générales (*Universaux* de la scolastique). Dans l'impossibilité où nous sommes de donner, même dans une note un peu étendue, un aperçu des débats qu'a provoqués la question de la nature des idées générales, à plus forte raison des opinions qu'ont professées sur ce sujet les principaux philosophes engagés dans cette discussion, Platon, Aristote, S. Augustin, S. Anselme, S. Thomas, Abélard, Duns Scot nous indiquerons, comme sources de renseignements, aux lecteurs qui seraient curieux d'étudier cette question, outre les histoires générales de la philosophie, quelques travaux récents tels que *l'Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, par M. V. Cousin ; *l'Abélard* de M. de Rémusat ; *l'Histoire de la philosophie scolastique*, par M. B. Hauréau, et la *Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, par M. Ch. Jourdain.

Par-là il se voit que l'universel ne subsiste que dans la pensée, et que l'idée qui représente à l'esprit plusieurs choses comme un seul objet, est l'universel proprement dit.

Cette idée universelle, par exemple, celle de cercle, a deux qualités : la première, qu'elle convient à tous les cercles particuliers, et ne convient pas plus à l'un qu'à l'autre ; la seconde, qu'étant prise en elle-même, quoiqu'elle ne représente distinctement aucun cercle particulier, elle les représente tous confusément, et même nous fait toujours avoir sur eux quelque regard indirect, parce que, quelque occupé que soit l'esprit à regarder le cercle comme cercle, sans en contempler aucun en particulier, il ne peut jamais tout à fait oublier que cette raison de cercle n'est effective et réelle que dans les cercles particuliers à qui elle convient.

CHAPITRE XXXI.

La nature de l'universel expliquée par la doctrine précédente.

Par là se comprend parfaitement la nature de l'universel.

Il y faut considérer ce que donne la nature même et ce que fait notre esprit.

La nature ne nous donne, au fond, que des êtres particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant là-dessus, et les trouvant tellement semblables qu'il ne les distingue plus dans la raison en laquelle ils sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet, comme nous l'avons dit souvent, et n'en a qu'une seule idée.

C'est ce qui fait dire au commun de l'Ecole qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes : *non datur universale a parte rei* (1); et encore, que la nature donne bien, indépendamment de

(1) C'est un principe manifestement nominaliste. Bossuet, en donnant place, dans sa Logique, au souvenir de ces théories de l'Ecole, s'est montré, avec raison selon nous, moins dédaigneux que les auteurs de la *Logique de P. R.*, qui se bornent à dire à ce sujet : « Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'Universel *a parte rei*, à l'être de raison, ni aux secondes intentions. » (*Logique de P. R.*, 1^{er} discours.)

l'esprit, quelque fondement à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables, mais qu'elle ne donne pas l'universalité aux choses mêmes, puisqu'elle les fait toutes individuelles; et enfin, que l'universalité se commence par la nature et s'achève par l'esprit. *Universale inchoatur a natura, perficitur ab intellectu.*

Ceux qui pensent le contraire (1), et qui mettent l'universalité dans les choses mêmes, indépendamment de l'esprit, ne tombent dans cette erreur que pour n'avoir pas compris la nature de nos idées, qui regardent d'une même vue les objets semblables quoique distingués, et pour avoir transporté l'unité qui est dans l'idée aux objets qu'elle représente.

Il paraît par la doctrine précédente que, de même qu'il se fait par les précisions une distinction de raison fondée sur quelque distinction réelle, il se fait, dans l'universalité, une espèce d'unité de raison fondée sur la ressemblance, qui donne lieu à l'esprit de concevoir plusieurs choses, par exemple, plusieurs hommes et plusieurs triangles sous une même raison, c'est-à-dire sous celle d'homme et sous celle de triangle.

CHAPITRE XXXII.

Des êtres qui diffèrent en espèce, et de ceux qui ne diffèrent qu'en nombre.

Nous avons dit que la nature ne nous donne que des êtres particuliers et individuels. Il faut maintenant observer que parmi ces êtres particuliers et individuels, il y en a qui diffèrent en espèce, et d'autres qui ne diffèrent qu'en nombre. Tout cercle, en général, et par conséquent chaque cercle en particulier, diffère de tout carré, et de chaque carré en particulier; mais plusieurs cercles diffèrent seulement en nombre : ainsi des hommes, ainsi des chevaux, ainsi des métaux, ainsi des arbres et de tout le reste.

Les exemples font assez voir que ce qu'on appelle différent seulement en nombre, c'est ce qui fait simplement compter un, deux, trois, quatre, sans que l'esprit aperçoive des raisons différentes

(1) Ce sont les Réalistes.

dans ce qui se compte ; par exemple, quand nous disons un, deux, trois et quatre cercles, la raison de cercle suit partout : au lieu que ce qui diffère en espèce est ce où non-seulement on peut compter un, deux et trois, mais où, à chaque fois qu'on compte, la raison se change : par exemple, quand je dis un cercle, un triangle, un carré, non-seulement je compte trois, mais, à chaque fois que je compte, je trouve une nouvelle raison dans mon objet, différente de celle que j'avais trouvée auparavant.

Les choses qui diffèrent seulement en nombre sont appelées *individus de même espèce ou de même nature*, et ce qui les fait différer s'appelle *différence numérique et individuelle* : Alexandre, César, Charlemagne, sont individus de la nature humaine, et ainsi du reste ; être Alexandre, être Scipion, être Charlemagne, s'appelle différence numérique.

CHAPITRE XXXIII.

Nous ne connaissons pas ce qui fait précisément la différence numérique ou individuelle.

Il faut ici observer une chose très-importante pour entendre la nature et les causes des idées universelles : c'est que nous ne connaissons pas ce qui fait précisément la différence numérique et individuelle des choses, c'est-à-dire ce qui fait qu'un cercle diffère précisément d'un autre cercle, ou un homme d'un autre homme. Si on me dit qu'un cercle est reconnu différent d'un autre, parce qu'il est plus ou moins grand, je puis supposer deux cercles parfaitement égaux qui n'en seront pas moins distingués ; je ne sais point distinguer deux œufs ni deux gouttes d'eau. Il en serait de même de deux hommes qui seraient tout à fait semblables : témoin ces deux jumeaux tant connus de toute la cour, pour ne point parler de ceux de Virgile (1), qui, par la conformité de leur taille

(1) Vos etiam, gemini, Rutulis cecidistis in arvis,
Dacia, Laride, Thymerque, simillima proles,
Indiscreta suis, gratusque parentibus error.

[*Enéide*, L. X, v. 391-393.]

et de tous leurs traits, faisaient une illusion agréable aux yeux de leurs propres parents, en sorte qu'ils ne pouvaient les distinguer l'un de l'autre.

Cela montre évidemment qu'outre les divers caractères qui conviennent ordinairement à chaque individu de la même espèce, et qui nous aident à les distinguer, il y a une distinction plus substantielle et plus foncière, mais en même temps inconnue à l'esprit humain.

CHAPITRE XXXIV.

Toutes nos idées sont universelles, et les unes plus que les autres.

De là s'ensuit clairement que toutes nos idées sont universelles. Car, s'il n'y a point d'idées qui fassent entendre les choses selon leur différence numérique, il paraît que les idées doivent toutes convenir à plusieurs objets, et que toutes, par conséquent, sont universelles, selon ce qui a été dit.

Mais les unes le sont plus que les autres. Car il y en a qui conviennent à plusieurs choses différentes en nombre seulement, comme par exemple celle du triangle oxygone; et il y en a qui conviennent à plusieurs choses différentes en espèce, comme par exemple celle du triangle rectiligne, qui convient à six espèces de triangle : trois à cause des côtés, l'équilatéral, l'isocèle et le scalène, et trois à cause des angles, l'oxygone, l'amblygone et le rectangle (1).

L'idée d'oxygone est universelle, puisqu'elle convient à plusieurs triangles, tous oxygones et de même espèce; mais l'idée de triangle rectiligne l'est encore plus, parce qu'elle convient, non-seulement à tout triangle oxygone, mais encore aux autres espèces de triangle que nous venons de nommer.

L'idée qui convient à des choses qui diffèrent seulement en nombre, s'appelle espèce; et l'idée qui convient à des choses qui diffèrent en espèce, s'appelle genre.

(1) Oxygone, triangle qui a ses trois angles aigus ($\delta\epsilon\upsilon\gamma$); amblygone, triangle qui a un angle obtus ($\acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\upsilon\gamma$).

Parmi les genres, il y en a de plus universels les uns que les autres. Par exemple, l'idée de figure marque un genre plus universel que celle du triangle rectiligne, parce que, outre le triangle rectiligne, elle comprend encore le triangle curviligne et le mixte; et, outre tous les genres de triangle, elle comprend le cercle, et le carré, et le pentagone, et l'hexagone, et ainsi des autres qui tous conviennent dans le nom et la raison de figure.

Au reste, il importe peu qu'on appelle universel, et genre et espèce, ou l'idée qui représente plusieurs objets, ou les objets mêmes, en tant qu'ils sont réunis dans la même idée, quoique la façon la plus naturelle semble être d'attribuer l'universalité à l'idée même qui représente également plusieurs êtres.

CHAPITRE XXXV.

Comment nous connaissons les choses qui diffèrent seulement en nombre.

Nous venons de dire que toutes nos idées sont universelles, et que nous n'en avons point qui représentent les choses selon leurs différences numériques. Si cela était, dira-t-on, nous ne pourrions entendre les individus de même espèce dont nous n'aurions aucune idée; ce qui est ridicule à penser.

Pour répondre à cette objection, il faut dire de quelle manière nous entendons les individus de chaque espèce.

Premièrement, nous savons que tout ce qui existe, tout ce qui peut être désigné ou de la main, ou des yeux, ou de l'esprit, est un seul individu et non pas deux, étant aussi impossible qu'une chose en soit deux, ou qu'une chose soit plus qu'elle n'est, qu'il est impossible qu'elle ne soit pas ce qu'elle est.

Nous savons donc déjà que tout individu est un en lui-même; et, pour entendre cela, nous avons seulement besoin d'avoir une idée distincte de l'unité de tous les êtres.

Mais cette idée qui nous fait entendre qu'un tel individu n'est pas un autre, ne nous marque pas distinctement en quoi ces individus diffèrent.

Il faut donc joindre à cela ou une ou plusieurs qualités qui se

trouvent rassemblées en chaque individu, et qui en font le propre caractère : tels que sont en un homme la couleur du teint ou des cheveux, la taille, les traits du visage, les habits même quelquefois. Car nous connaissons si peu ce qui fait la différence des individus, que souvent nous ne la sentons que par les choses qu'on leur attache au dehors, comme on se servit d'un ruban pour discerner Pharez et Zara, enfants de Juda, qui venaient au monde par un même enfantement (1).

Tout cela n'est point proprement avoir une idée d'un tel individu ; mais c'est ramasser ensemble plusieurs idées, ou plutôt plusieurs images venues des sens sous lesquelles nous renfermons cet individu, de peur que la connaissance ne nous en échappe.

Elle nous échappe pourtant malgré nous dans les choses qui sont si semblables, que nous n'y remarquons nulle différence : d'où nous avons déjà inféré que le fond même de la distinction nous est inconnu.

Et nous ne connaissons pas mieux notre propre différence numérique que celle des autres. Je ne puis mieux me représenter moi-même à moi-même, qu'en considérant quelque chose qui n'est pas moi-même, mais qui me convient : par exemple, quelque pensée. Je suis celui qui pense à présent telle et telle chose, et qui suis très-assuré qu'un autre ne peut pas être ni penser pour moi.

CHAPITRE XXXVI.

Les idées regardent des vérités éternelles, et non ce qui existe et ce qui se fait dans le temps.

Il faut maintenant considérer la plus noble propriété des idées, qui est que leur objet est une vérité éternelle.

Cela suit des choses qui ont été dites : car si toute idée a une vérité pour objet, comme nous l'avons fait voir ; si d'ailleurs nous avons montré que cette vérité n'est pas regardée dans les choses particulières, il s'ensuit qu'elle n'est pas regardée dans les choses comme actuellement existantes, parce que tout ce qui existe est particulier et individuel, ainsi que nous l'avons vu.

(1) *Genèse*, xxxvii, 28-30.

De là suit encore que les idées ne regardent pas la vérité qu'elles représentent comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant être et n'être pas, et que par conséquent elles la regardent comme éternelle et absolument immuable.

En effet, quand je considère un triangle rectiligne comme une figure bornée de trois lignes droites, et ayant trois angles égaux à deux droits, ni plus ni moins; et quand je passe de là à considérer un triangle équilatéral avec ses trois côtés et ses trois angles égaux, d'où s'ensuit que je considère chaque angle de ce triangle comme moindre qu'un angle droit; et quand je viens encore à considérer un rectangle et que je vois clairement dans cette idée jointe avec les précédentes que les deux angles de ce triangle sont nécessairement aigus, et que ces deux angles aigus en valent exactement un seul droit, ni plus ni moins; je ne vois rien de contingent ni de muable; et par conséquent les idées qui me représentent ces vérités sont éternelles.

Quand il n'y aurait dans la nature aucun triangle équilatéral ou rectangle, ou aucun triangle quel qu'il fût, tout ce que je viens de considérer demeure toujours vrai et indubitable.

En effet, je ne suis pas assuré d'avoir jamais aperçu aucun triangle équilatéral ou rectangle. Ni la règle ni le compas ne peuvent m'assurer qu'une main humaine, si habile qu'elle soit, ait jamais fait une ligne exactement droite, ni des côtés, ni des angles parfaitement égaux les uns aux autres.

Il ne faut qu'un microscope pour nous faire, non pas entendre, mais voir à l'œil, que les lignes que nous traçons n'ont rien de droit ni de continu, par conséquent rien d'égal, à regarder les choses exactement.

Nous n'avons donc jamais vu que des images imparfaites de triangles équilatéraux, ou rectangles, ou isocèles, ou oxygones, ou amblygones, ou scalènes, sans que rien nous puisse assurer ni qu'il y en ait de tels dans la nature, ni que l'art en puisse construire.

Et néanmoins, ce que nous voyons de la nature et des propriétés du triangle, indépendamment de tout triangle existant, est certain et indubitable.

En quelque temps donné ou en quelque point de l'éternité, pour ainsi parler, qu'on mette un entendement, il verra ces vérités comme manifestes : elles sont donc éternelles.

Bien plus, comme ce n'est pas l'entendement qui donne l'être à

la vérité, mais que la supposant telle, il se tourne seulement à elle pour l'apercevoir, il s'ensuit que, quand tout entendement créé serait détruit, ces vérités subsisteraient immuablement.

On peut dire la même chose de l'idée de l'homme considéré comme créature raisonnable, capable de connaître et d'aimer Dieu, et née pour cette fin. Nier ces vérités, ce serait ne pas connaître l'homme.

Il peut donc bien se faire qu'il n'y ait aucun homme dans toute la nature : mais supposé qu'il y en ait quelqu'un, il ne se peut pas faire qu'il soit autrement, et ainsi la vérité qui répond à l'idée d'homme n'est point contingente, elle est éternelle, immuable, toujours subsistante, indépendamment de tout être et entendement créé.

CHAPITRE XXXVII.

Ce que c'est que les essences, et comment elles sont éternelles.

Voilà ce qui s'appelle l'essence des choses, c'est *ce qui répond premièrement et précisément à l'idée que nous en avons*; ce qui convient tellement à la chose qu'on ne peut jamais la concevoir sans la concevoir comme telle, ni supposer qu'elle soit sans supposer, tout ensemble, qu'elle soit telle.

Ainsi, l'éternité et l'immutabilité conviennent aux essences, et par conséquent l'indépendance absolue.

Et cependant, comme en effet il n'y a rien d'éternel, ni d'immuable, ni d'indépendant que Dieu seul, il faut conclure que ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul, et dans ces idées éternelles qui ne sont autre chose que lui-même (1).

Il y en a qui, pour vérifier ces vérités éternelles que nous avons proposées, et les autres de même nature, se sont figuré, hors de Dieu, des essences éternelles (2) : pure illusion qui vient de n'en-

(1) Cf. *De la Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. IV, art. 5.

(2) Cette hypothèse d'essences éternelles *hors de Dieu*, ne peut être attribuée qu'aux plus déterminés Réalistes : Dans Scot, par exemple, et son disciple François de Mayranis. Encore, au témoignage des critiques les plus

tendre pas qu'en Dieu, comme dans la source de l'être, et dans son entendement, où est l'art de faire et d'ordonner tous les êtres, se trouvent les idées primitives, ou, comme parle saint Augustin, les raisons des choses éternellement subsistantes (1).

Ainsi, dans la pensée de l'architecte est l'idée primitive d'une maison qu'il aperçoit en lui-même ; cette maison intellectuelle ne se détruit par aucune ruine des maisons bâties sur ce modèle intérieur, et si l'architecte était éternel, l'idée et la raison de maison le seraient aussi.

Mais, sans recourir à l'architecte mortel, il y a un architecte immortel, ou plutôt un art primitif éternellement subsistant dans la pensée immuable de Dieu, où tout ordre, toute mesure, toute règle, toute proportion, toute raison, en un mot toute vérité, se trouve dans son origine.

Ces vérités éternelles que nos idées représentent sont le vrai objet des sciences, et c'est pourquoi, pour nous rendre véritablement savants, Platon nous rappelle sans cesse à ces idées où se voit, non ce qui se forme, mais ce qui est ; non ce qui s'engendre et se corrompt, ce qui se montre et passe aussitôt, ce qui se fait et se défait, mais ce qui subsiste éternellement.

C'est là ce monde intellectuel que ce divin philosophe a mis dans l'esprit de Dieu avant que le monde fût construit, et qui est le modèle immuable de ce grand ouvrage.

Ce sont donc là ces idées simples, éternelles, immuables, ingénéralables et incorruptibles, auxquelles il nous renvoie pour entendre la vérité.

C'est ce qui lui a fait dire que nos idées, images des idées divines, en étaient aussi immédiatement dérivées, et ne passaient point par les sens, qui servent bien, disait-il, à les réveiller, mais non à les former dans notre esprit.

Car si, sans avoir jamais vu rien d'éternel, nous avons une idée si claire de l'éternité, c'est-à-dire d'être toujours le même ; si, sans avoir aperçu aucun triangle parfait, nous l'entendons distinctement

compétents, n'est-il pas bien prouvé que ces auteurs aient cru les essences ou *Entités* absolument distinctes de l'intelligence divine, et qu'ils aient ainsi laissé bien loin derrière eux le Réalisme platonicien (V. le S. Thomas de M. Jourdain déjà cité, liv. II, ch. II et III, et les articles *Duns Scot* et *Mayronis* du *Dict. des sciences philosophiques*).

(1) *Rationes rerum stabiles atque immobiles.* (S. Augustin. *Lib. de div. Quæst.* LXXXIII, quæst. 46.)

et en démontrons tant de vérités incontestables, c'est une marque, dit-il, que ces idées ne viennent pas de nos sens.

Que s'il a poussé trop avant son raisonnement ; s'il a conclu de ces principes que les âmes naissaient savantes, et, ce qui est pis, qu'elles avaient vu dans une autre vie ce qu'elles semblaient apprendre en celle-ci, en sorte que toute doctrine ne soit qu'un souvenir des choses déjà aperçues avant que l'âme fût dans un corps humain (1), saint Augustin nous a enseigné à retenir ses principes sans tomber dans ces excès insupportables.

Sans se figurer, a-t-il dit, que les âmes soient avant que d'être dans le corps, il suffit d'entendre que Dieu qui les forme dans le corps à son image, au temps qu'il a ordonné, les tourne, quand il lui plaît, à ses éternelles idées, ou met en elles une impression dans laquelle nous apercevons sa vérité même.

Ainsi, sans nous égarer avec Platon dans ces siècles infinis où il met les âmes en des états si bizarres (2) que nous réfuterons ailleurs (3), il suffirait de concevoir que Dieu, en nous créant, a mis en nous certaines idées primitives où luit la lumière de son éternelle vérité, et que ces idées se réveillent par les sens, par l'expérience et par l'instruction que nous recevons les uns des autres.

De là nous pourrions conclure avec le même saint Augustin, qu'apprendre c'est se retourner à ces idées primitives et à l'éternelle vérité qu'elles contiennent, et y faire attention ; d'où l'on peut encore inférer avec le même saint Augustin (4), qu'à proprement parler, un homme ne peut rien apprendre à un autre homme, mais qu'il peut seulement lui faire trouver la vérité qu'il a déjà en lui-même, en le rendant attentif aux idées qui la lui découvrent intérieurement : à peu près comme on indique un objet sensible à un homme qui ne le voit pas, en le lui montrant du doigt et en lui faisant tourner ses regards de ce côté-là.

(1) V. spécialement le *Phèdre* et le *Ménon*.

(2) V. à la fin du X^e livre de la *République*, le récit de Her l'Arménien.

(3) « Que dirai-je de ceux qui croyaient à la transmigration des âmes, qui les faisaient rouler des cieux à la terre, et puis de la terre aux cieux ; des animaux dans les hommes, et des hommes dans les animaux ; de la félicité à la misère, et de la misère à la félicité, sans que ces révolutions eussent jamais ni de terme ni d'ordre certain ? » (*Discours sur l'hist. univ.*, II^e partie, ch. 19.)

(4) S. Augustin, *Lib. de Magistro*, ch. xi.

Mais que cela soit ou ne soit pas ainsi, que les idées soient ou ne soient pas formées en nous dès notre origine, qu'elles soient engendrées ou seulement réveillées par nos maîtres et par les réflexions que nous faisons sur nos sensations, ce n'est pas ce que je demande ici (1); et il me suffit qu'on entende que les objets représentés par les idées sont des vérités éternelles, subsistantes immuablement en Dieu comme en celui qui est la vérité même.

CHAPITRE XXXVIII.

Quand on a trouvé l'essence et ce qui répond aux idées, on peut dire qu'il est impossible que les choses soient autrement.

Que si cela est une fois posé, il s'ensuit que quand on a trouvé l'essence, c'est-à-dire ce qui répond premièrement et précisément à l'idée, on a trouvé en même temps ce qui ne peut être changé, en sorte qu'il est impossible que la chose soit autrement.

Il n'y a pour cela qu'à poser de suite les choses déjà établies. Toute idée a pour objet quelque vérité; cette vérité est immuable et éternelle, et, comme telle, est l'objet de la science; cette vérité subsiste éternellement en Dieu, dans ses idées éternelles, comme les appelle Platon, dans ses raisons immuables, comme les appelle saint Augustin, et tout cela, c'est Dieu même. Il est donc autant impossible que la vérité qui répond précisément à l'idée change jamais, qu'il est impossible que Dieu ne soit pas; et ainsi, quand on sera assuré d'avoir démêlé précisément ce qui répond à notre idée, on aura trouvé l'essence invariable des choses, et on pourra dire qu'il est impossible qu'elles soient jamais autrement.

C'est ce qui nous a fait dire qu'il se peut qu'il n'y ait ni cercle ni triangle dans la nature; mais supposé qu'ils soient, ils seront nécessairement tels que nous les avons conçus, et il n'est pas possible qu'ils soient autrement.

De même il peut bien se faire qu'il n'y ait point d'homme, car

(1) Sur le sens de ce mot *demander* (*quærerere*), v. la note 1, pag. 183.

rien n'a forcé Dieu à le faire; mais, supposé qu'il soit, il sera toujours une créature raisonnable née pour connaître et aimer Dieu; et, faire autre chose que cela, ne serait pas faire un homme.

CHAPITRE XXXIX.

Par quelle idée nous connaissons l'existence actuelle des choses.

Selon ce qui a été dit, nos idées ne recherchent dans aucun sujet actuellement existant la vérité de l'objet qu'elles font entendre, puisque, soit que l'objet existe ou non, nous ne l'en entendons pas moins.

Comment donc, dira-t-on, et par quelle idée connaissons-nous qu'une chose existe actuellement? car, puisque nous la connaissons, il faut bien qu'il y en ait quelque idée.

A cela, il faut répondre que, pour connaître qu'une chose existe actuellement, il faut assembler deux idées : l'une de la chose en soi, selon son essence propre, par exemple animal raisonnable ; l'autre de l'existence actuelle.

L'idée de l'existence actuelle est celle qui répond à ces mots *être dans le temps présent*. Ainsi, dans le cœur de l'hiver, je puis bien concevoir les roses, j'entends qu'elles peuvent être, qu'elles ont été au dernier été, qu'elles seront l'été prochain; mais je ne puis assurer que les roses soient à présent, ni dire *les roses sont, il y a des roses*.

Par là se voit clairement que pour dire : *il y a des roses, les roses sont, les roses existent*, il faut joindre deux idées ensemble : l'une, celle qui me représente ce que c'est qu'une rose, et l'autre, celle qui répond à ces mots : *être dans le temps présent*.

En effet, à ces mots *être à présent*, répond une idée si simple qu'elle ne peut être mieux exprimée que par ces mots mêmes, et elle est tout à fait distincte de celle qui répond à ce mot *rose*, ou à tel autre qu'on voudra choisir pour exemple.

CHAPITRE XL.

En toutes choses, excepté en Dieu, l'idée de l'essence et l'idée de l'existence sont distinguées.

Il paraît, par ce qui vient d'être dit, qu'en toutes choses, excepté Dieu, l'idée de l'essence et celle de l'existence, c'est-à-dire l'idée qui me représente ce que la chose doit être par sa nature quand elle sera, et celle qui me représente ce qui est actuellement existant, sont absolument distinguées : puisque je peux assurer que le triangle ne peut être autre chose qu'une figure bornée de trois lignes droites, et dire en même temps il n'y a point de triangle, ou il se peut faire qu'il n'y ait point de triangle dans la nature.

Et cela n'est pas seulement vrai des choses prises généralement, mais encore de tous les individus, puisque nous pouvons dire : *Pierre est*, ou *Pierre sera*, ou *Pierre a été*, ou *Pierre n'est plus*.

Dans ces propositions si différentes, ce qui répond au terme de Pierre est toujours le même, c'est-à-dire un homme que nous avons vu revêtu de telles et de telles qualités ; et toute la différence consiste en ce qui répond à ces termes : être, ou devoir être, ou avoir été, ou n'être plus.

Et si nous connaissons les raisons précises qui constituent les individus, en tant qu'ils diffèrent seulement en nombre, nous pourrions séparer encore ces raisons individuelles d'avec ce qui nous fait dire : *un tel individu est, il existe actuellement*.

Il n'y a qu'un seul objet en qui ces deux idées sont inséparables (1) : c'est cet objet éternel qui est conçu comme étant de soi, parce que dès là qu'il est de soi, il est conçu comme étant toujours, comme étant immuablement et nécessairement, comme étant incompatible avec le non-être, comme étant la plénitude de l'être, comme ne manquant de rien, comme étant parfait, et

(1) C'est la fameuse preuve de S. Anselme, renouvelée par Descartes (*Discours de la méthode* et V^e *Méditation*), et développée par Leibnitz dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement*, liv. X, ch. 4.

comme étant tout cela par sa propre essence, c'est-à-dire comme étant Dieu éternellement heureux.

CHAPITRE XLI.

De ce que dans la créature les idées de l'essence et de l'existence sont différentes, il ne s'ensuit pas que l'essence des créatures soit distinguée réellement de leur existence.

De ce que dans les créatures les idées de l'essence et de l'existence sont distinguées, il y en a qui concluent que l'essence et l'existence le sont aussi ; cela n'est pas nécessaire, puisque nous avons vu clairement que, pour multiplier les idées, il n'est pas toujours nécessaire de multiplier le fond des objets, mais qu'il suffit de les prendre différemment, c'est-à-dire de les regarder sous de différentes raisons et à divers égards : comme dans le sujet dont nous parlons, pour faire que l'essence et l'existence aient des idées différentes, c'est que dans l'une la chose soit considérée comme pouvant être, et dans l'autre comme étant actuellement. Mais ceci se traitera plus amplement ailleurs, et j'en ai dit seulement ce qui était nécessaire pour faire entendre comment les idées regardent leur objet comme indépendant de l'existence actuelle.

CHAPITRE XLII.

Des différents genres de termes, et en particulier des termes abstraits et concrets (1).

Après avoir parlé des idées, il faut maintenant parler des termes par lesquels nous les exprimons.

Il y a deux sortes de termes, dont les uns sont universels et les autres sont particuliers.

(1) Cf. *Logique de P. R.* 1^{re} partie, ch. 5 et 8.

Les termes universels sont ceux qui conviennent à plusieurs choses, par exemple arbre, animal, homme. Les termes particuliers sont ceux qui signifient les individus de chaque espèce, et tous les noms des villes, des montagnes, des hommes et des animaux, sont de ce genre.

Les termes universels répondent aux idées universelles, et les termes particuliers répondent à cet amas d'accidents sensibles par lesquels nous avons accoutumé de distinguer les individus de même espèce, ainsi qu'il a été dit (1).

Outre cela, des précisions naissent les termes *abstraits* qu'on oppose aux termes concrets, et il les faut expliquer tous deux ensemble.

Lorsque je dis l'homme, le rond, le musicien, le géomètre, cela s'appelle des termes concrets; et lorsque je dis l'humanité, la rondeur, la musique, la géométrie, cela s'appelle des termes abstraits.

Par ces termes, l'homme, le rond, le musicien, le géomètre, on exprime ce à quoi il convient d'être homme, d'être rond, d'être musicien: et par ceux-ci, l'humanité, la rondeur, je signifie ce par quoi précisément je conçois que l'homme est homme, et que le rond est rond.

Ce qui rend ces termes nécessaires, c'est qu'il y a beaucoup de choses en l'homme qui ne sont pas ce qui le fait être homme; beaucoup de choses dans ce qui est rond, qui ne sont pas ce qui le fait rond; beaucoup de choses dans le géomètre, qui ne sont pas ce qui le fait géomètre: c'est pourquoi, outre ce terme concret *homme* et *rond*, on a inventé les termes abstraits *humanité* et *rondeur*.

La force de ces termes abstraits est de nous faire considérer l'homme en tant qu'homme, le rond en tant que rond, le musicien en tant que musicien, le géomètre en tant que géomètre.

Ainsi, dire ce qui convient à l'homme en tant qu'homme, au rond en tant que rond, au géomètre et au musicien en tant que géomètre et musicien, c'est la même chose que de dire ce qui convient à l'humanité, à la rondeur, à la géométrie et à la musique précisément prises.

Ce n'est pas qu'il y ait ou humanité sans homme, ou géométrie sans géomètre, ou rondeur sans chose ronde: mais c'est qu'on considère précisément la chose ronde, selon ce qui la fait ronde;

(1) V. ci-dessus, ch. 22 et suiv. et ch. 35.

et alors on ne songe pas qu'elle puisse être molle ou dure, pesante ou légère, parce que tout cela ne contribue en rien à la faire ronde.

Ces termes s'appellent *abstraits*, parce qu'ils tirent en quelque façon une forme, comme la rondeur, de son sujet propre pour la regarder nûment en elle-même, et en celui qui lui convient selon sa propre raison.

Au contraire, les autres termes s'appellent *concrets*, parce qu'ils unissent ensemble la forme avec son sujet, et signifient toujours une espèce de composé.

Ainsi, le terme *abstrait* signifie seulement une partie, c'est-à-dire la forme tirée de son sujet par la pensée; et le terme *concret* signifie le tout, c'est-à-dire le composé même du sujet et de la forme.

Il sera aisé maintenant de définir ces deux espèces de termes : le terme *concret* est celui qui signifie le sujet affecté d'une certaine forme : par exemple, homme et musicien représentent ce qui a la forme qui fait être homme et musicien (1); et le terme *abstrait* est celui qui représente, pour ainsi parler, la forme même, par exemple, l'humanité et la musique.

Au reste, il faut toujours se souvenir que les termes abstraits sont l'ouvrage des précisions et abstractions mentales; de sorte qu'on ne doit pas s'imaginer que les formes qu'ils signifient comme détachées subsistent en cette sorte, ou même qu'elles soient toujours distinctes de ce qui est exprimé comme sujet : car il suffit que ces choses, quoique très-unies ensemble, puissent être en quelque façon définies par la pensée.

Je dis en *quelque façon*, car elles ne le peuvent pas être absolument; n'étant pas possible de penser à la rondeur sans penser du moins indirectement et confusément au corps qui est rond, ainsi qu'il a été dit, et moins encore de penser à l'humanité sans penser à l'homme qu'elle constitue.

Mais il faut ici remarquer que les accidents, ainsi détachés de leurs sujets par la pensée, sont exprimés pour cette raison comme substantifs, et c'est ce qui donne lieu à tant de noms substantifs qui ne signifient en effet que des formes accidentelles.

Ainsi, les termes abstraits sont tous substantifs, encore que la plupart ne signifient pas des substances.

(1) C'est ce qu'Aristote appellerait l'*Entéléchie*, l'être en acte qui résulte de l'union du principe substantiel avec le principe formel.

CHAPITRE XLIII.

Quelle est la force de ces termes.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans les termes *abstrait*s et *concrets*, c'est que tous les termes *abstrait*s et *concrets* s'excluent nécessairement l'un l'autre, au lieu que les termes *concrets* peuvent convenir ensemble. Le rond peut être mol, le musicien peut être géomètre, l'homme peut être savant; mais l'humanité n'est pas la science, la rondeur n'est pas la mollesse, et la musique n'est pas la géométrie.

La raison est que la nature des termes *abstrait*s est de nous faire regarder les choses selon leur propre raison; or, il est clair que ce qui fait être rond n'est pas ce qui fait être mol, et que ce qui fait être musicien n'est pas ce qui fait être géomètre, et que ce qui fait être homme n'est pas précisément ce qui fait être savant: autrement, être savant conviendrait à tout ce qui est homme.

C'est ainsi que nous pouvons dire en termes *concrets* que l'homme est tout ensemble *spirituel* et *corporel*; mais nous ne pouvons pas dire en termes *abstrait*s que la *spiritualité* soit la *corporalité*, parce que cette partie de nous-mêmes qui nous fait être esprit n'est pas celle qui nous fait être corps.

Par la même raison, nous pouvons dire que celui qui est *spirituel* est *corporel*, parce que ces termes *concrets* *spirituel* et *corporel* signifient ici la personne même composée de deux natures; mais nous ne pouvons pas dire que l'esprit soit le corps, ni, ce qui est la même chose, que le *spirituel*, en tant que *spirituel*, puisse jamais être *corporel*.

De même nous pouvons dire que le même qui est animé est *corporel*, sans qu'il soit vrai de dire que l'âme est le corps.

La même raison nous fait dire que notre Seigneur Jésus-Christ est Dieu et homme, quoique la divinité ou la nature divine ne puisse jamais être l'humanité ou la nature humaine.

Pour cela, nous disons aussi que Dieu est mort pour nous, et que l'homme qui nous a rachetés est tout-puissant; mais c'est un

blasphème de dire que la divinité soit morte, ou que l'humanité soit toute-puissante (1).

La force des termes concrets et abstraits fait seule cette différence, parce que les termes concrets qui marquent le sujet, c'est-à-dire la personne et le composé, peuvent s'unir; au lieu que les termes abstraits, qui marquent les raisons précises selon lesquelles on est tel ou tel, ne peuvent s'affirmer l'un de l'autre. Par exemple, quand je dis : *Dieu est mort pour nous*, ce terme *Dieu* marque la personne, c'est-à-dire Jésus-Christ, qui, selon une des natures qui lui conviennent, est mort, en effet, pour nos péchés; et quand je dis *la divinité ne meurt pas*, c'est de même que si je disais que Dieu, en tant que Dieu, est immortel, et qu'il ne peut jamais mourir qu'en tant qu'il a pris une nature mortelle.

CHAPITRE XLIV.

Les cinq termes de Porphyre (*quinque voces Porphyrii*), ou les cinq universaux (2).

Nous avons suffisamment expliqué l'universalité tant des idées que des termes : il faut venir maintenant à cette solennelle division des universaux; on en compte cinq : *le genre, l'espèce, la différence, la propriété et l'accident*.

C'est ce qui s'appelle autrement les cinq termes ou *les cinq mots de Porphyre*. Ce célèbre philosophe en a fait un petit traité qu'il appelle *Introduction* (3), parce qu'il prépare l'esprit à en-

(1) Ce serait faire le Paralogisme appelé dans l'Ecole *fallacia divisionis*, c'est-à-dire passer du sens divisé, dans lequel il est vrai que Dieu est mort (mais non pas en tant que Dieu), au sens composé qui serait faux. V. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 18, art. 6.

(2) Cf. *Log. de P. R.*, I^{re} partie, ch. 7. V. aussi Aristote, *Topiques*, liv. I, ch. 4 et suiv. et *Metaph.*, liv. V.

(3) Porphyre, philosophe de l'Ecole d'Alexandrie, disciple de Plotin. Son *Introduction* (Πορφυρίου εισαγωγή περί τῶν πέντε φωνῶν, *De quinque vocibus, seu in categorias Aristotelis Introductio*) a servi de point de départ à toutes les querelles scolastiques sur la nature de l'Universel. M. Cousin, dans son *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, a fort bien exposé

tendre les catégories d'Aristote, et même toute la philosophie.

Il faut ici observer que Porphyre applique aux termes la notion de l'universel, parce qu'ainsi qu'il a été dit, ils font comme un corps avec les idées qu'ils signifient (1).

Les termes sont singuliers ou universels.

Le terme singulier est celui qui ne signifie qu'une seule chose, comme Alexandre, Charlemagne, Louis le Grand.

Le terme universel est celui qui signifie plusieurs choses sous une même raison, par exemple, plusieurs animaux de différente nature sous la raison commune d'animal.

Cela posé, voici tout ensemble et l'expression et la preuve des cinq universaux ou des cinq termes de Porphyre.

Les idées nous font entendre ou la nature des choses, ou leurs propriétés, ou ce qui leur arrive, c'est-à-dire leurs accidents.

Nous appelons *nature* ou *essence* (2), ce qui constitue la chose, *principium constitutivum*, c'est-à-dire ce qui précisément la fait être ce qu'elle est : par exemple, une figure composée de trois lignes droites est l'essence ou la nature du triangle rectiligne.

Sans cela, ce triangle ne peut ni être, ni être conçu, et c'est la première idée qui se présente quand on considère un triangle.

Nous appelons *propriété* (3) ce qui suit de la nature, par exemple, de ce qu'un triangle rectiligne est compris de trois lignes droites, il s'ensuit qu'il a trois angles ; et, passant plus outre, on trouve que ces trois angles sont égaux à deux droits.

Ce n'est pas l'essence, ni la nature du triangle ; car le triangle est trouvé avant qu'on considère cela : mais c'est une propriété inséparable de sa nature, et que pour cela on appelle quelquefois nature, mais moins proprement.

Nous appelons *accident* (4), ce qui arrive à la chose, et sans

les causes qui ont donné tant d'importance à ce petit traité de logique péripatéticienne, dont on trouve ici toute la substance.

(1) Bossuet a précédemment distingué les termes des idées (V. ci-dessus, ch. 3). Mais il y a une telle union entre les idées et les mots ; ceux-ci, comme il en convient ici, « font tellement corps avec les idées qu'ils signifient », que cette distinction n'est pas de rigueur. Aristote ne la fait pas et appelle indifféremment terme (*ῥῆμα*) l'idée et le mot. Il en est de même dans la *Logique de P. R.*, comme on peut le voir par cette phrase : « On joint quelquefois à un terme divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, etc. » (*Logique de P. R.*, 1^{re} partie, ch. 8.)

(2) En grec *οὐσία*. — (3) *ἰδίον*. — (4) *συμβεβηκός*.

quoi elle peut être : par exemple , le triangle peut être , sans être de telle grandeur ni en telle situation.

Ainsi, la nature ou l'essence du triangle, c'est d'être figure à trois côtés ; la propriété du triangle, c'est d'avoir trois angles et les avoir égaux à deux droits ; ce qui arrive au triangle ou son accident, c'est d'être plus grand ou plus petit, d'être posé sur un angle ou sur un côté, et sur l'un plutôt que sur l'autre.

De même, être raisonnable, c'est ce qui constitue l'homme ; expliquer ses pensées par la parole ou par quelque autre signe, c'est une propriété qui suit de là ; être éloquent ou ne l'être pas, c'est un accident qui lui arrive.

Et pour passer aux choses morales, ce qui constitue un Etat, c'est d'être une société d'hommes qui vivent sous un même gouvernement, voilà quelle est sa nature : de là s'ensuit qu'il doit y avoir des châtimens et des récompenses, c'est sa propriété inséparable ; il lui arrive d'être plus ou moins puissant, voilà ce qui s'appelle un accident.

Il y a donc premièrement l'idée de l'essence, c'est la première, et celle par laquelle nous concevons la chose constituée.

Secondement, il y a l'idée des propriétés, c'est la seconde, et celle par laquelle nous concevons ce qui est inséparablement attaché à la nature.

Il y a enfin l'idée d'accident, c'est la troisième, par laquelle nous concevons ce qui arrive à la chose, et sans quoi elle peut être.

En reprenant maintenant ce qui est essentiel à une chose, nous trouverons, ou qu'il lui est commun avec beaucoup d'autres, ou qu'il lui est particulier : par exemple, il est commun à tout triangle d'être figure à trois côtés, et il est particulier au triangle équilatéral d'avoir trois côtés égaux. Parmi les universaux, ce qui est essentiel et plus commun s'appelle genre ; ce qui est essentiel et plus particulier s'appelle espèce (1).

Ainsi être triangle est un genre, être triangle équilatéral est une espèce opposée au triangle isocèle et au scalène.

Mais quand je considère une espèce, outre ce qu'elle a de commun avec les autres espèces, je puis encore la considérer en tant qu'elle en diffère ; et ce par quoi j'entends qu'elle diffère des autres, c'est ce qui s'appelle différence (2) : par exemple, être

(1) Γένος. Τὸ ὑπὸ τὸ γένος εἶδος, ou bien encore τὸ κοινὸν εἶδος.

(2) Διαφορά.

équilatéral, c'est ce qui met la différence entre une espèce de triangle et toutes les autres.

Voilà donc cinq idées universelles, dont trois expriment ce qui est essentiel à la chose, comme genre, espèce, différence; et les deux autres, ce qui est comme attaché à l'essence ou à la nature; par exemple, la propriété et l'accident.

Il faut seulement observer ici que telle chose considérée par rapport à une autre est accidentelle, qui ne laisse pas, étant considérée en elle-même, d'avoir son essence, ses propriétés et ses accidents: par exemple, le mouvement considéré dans une pierre lui est accidentel, car cette pierre peut être en repos; mais le mouvement, considéré en lui-même, a son essence, comme d'être le transport d'un corps; il a ses propriétés, comme serait d'être divisible en plusieurs parties; il a enfin ses accidents, comme d'être plus ou moins vite, selon que l'impulsion est plus ou moins forte.

CHAPITRE XLV.

Explication particulière des cinq universaux; et premièrement du genre, de l'espèce et de la différence.

Il sera bon de parcourir un peu plus en particulier chacun des universaux, pour en prendre une notion plus exacte.

L'universel, en général, est ce qui convient à plusieurs choses.

Le genre est *ce qui convient à plusieurs choses différentes en espèce*, comme l'espèce est *ce qui convient à plusieurs choses différentes seulement en nombre*: le triangle rectiligne est genre à l'égard de l'équilatéral, de l'isocèle et des autres qui diffèrent en espèce; le triangle équilatéral est une espèce de triangle, sous laquelle sont contenus des triangles qui ne diffèrent qu'en nombre.

Voilà ce qu'on appelle genre proprement dit, espèce proprement dite.

Du reste, rien n'empêche qu'un genre plus étendu ne comprenne sous soi, non-seulement plusieurs espèces, mais plusieurs autres genres: par exemple, le triangle est un genre à l'égard du rectiligne, du curviligne et du mixte: ce qui n'empêche pas que le

triangle rectiligne ne soit encore un genre à l'égard de l'équilatéral, de l'isocèle, du scalène et autres.

Ainsi, la même idée sera genre à un certain égard, et espèce à un autre. Le triangle rectiligne, en tant qu'il est opposé au curviligne et au mixte, est une espèce de triangle ; et cependant il est genre à l'égard de ses inférieurs, c'est-à-dire de l'isocèle, du scalène, etc.

Porphyre observe que, parmi les genres, par exemple parmi les substances, il y a un genre suprême au-dessus duquel il n'y a plus rien, et c'est, dit-il, la substance qui convient à tout ce qui est, et subsiste absolument en soi-même ; et qu'aussi parmi les espèces, il y a l'espèce infime, qui n'a sous soi que de purs individus, différents seulement en nombre, comme l'homme est espèce infime qui a sous soi Pierre, Jacques, Jean.

Les genres et espèces d'entre deux, qui, selon divers égards, sont tantôt genres et tantôt espèces, sont appelés subalternes : par exemple, *animal*, qui a sous soi plusieurs espèces d'animaux, et au-dessus de soi plusieurs autres genres, tels que ceux de substance, de corps et de vivants, sera, selon divers égards, ou un genre ou une espèce subalterne.

Pour ce qui est de la différence, on ne parle pas ici de la différence accidentelle, qui fait qu'un homme est différent d'un autre homme et de lui-même : par exemple, d'être sain et d'être malade, d'être blond, ou noir, ou châtain. Il s'agit de la différence essentielle par laquelle une chose diffère d'une autre dans l'essence même, comme un homme d'un cheval, un triangle équilatéral ou oxygone, d'un isocèle ou d'un rectangle.

La différence essentielle est ce par quoi nous entendons premièrement qu'une chose diffère d'une autre en essence : par exemple, quand je considère en quoi un triangle diffère d'un quadrilatère, la première chose et la principale, d'où dérivent toutes les autres, c'est qu'une de ces figures a trois angles et trois côtés, au lieu que l'autre en a quatre.

Je trouve ensuite d'autres attributs en quoi ces figures diffèrent ; mais celle-ci est la première et la radicale.

Aristote, expliquant la différence, dit que c'est *ce en quoi l'espèce surpasse le genre* (1) : par exemple, être équilatéral, est ce en quoi cette espèce de triangle surpasse son genre, c'est-à-dire en d'autres

(1) *Topiques*, liv. IV, ch. 1.

mots, que la différence est *ce qui, étant ajouté au genre, constitue l'espèce*. Ainsi, le raisonnable ajouté à l'animal, constitue l'homme; et c'est ce en quoi l'homme surpasse l'animal, pris génériquement.

Il y a différence générique et différence spécifique. La différence générique est celle *par où un genre subalterne diffère d'un autre genre subalterne*: par exemple, le triangle rectiligne du curviligne.

Cette différence se communique à plusieurs espèces: par exemple, être rectiligne se communique à tous les triangles rectilignes, de quelque espèce qu'ils soient.

La différence spécifique est celle *par où une espèce diffère d'une autre*: par exemple, l'isocèle d'avec le scalène, l'oxygone d'avec l'amblygone et le rectangle.

En tout cela, il n'y a qu'à considérer les termes; car ces choses sont très-aisées et n'ont point de difficulté.

CHAPITRE XLVI.

De la propriété et de l'accident.

Nous avons déjà donné l'idée de la propriété et de l'accident.

La propriété est *ce qui est entendu dans la chose comme une suite de son essence*: par exemple, ainsi qu'il a été dit, la faculté de parler, qui est une suite de la raison, est une propriété de l'homme; avoir trois angles égaux à deux droits, est une propriété du triangle.

Porphyre a distingué quatre sortes de propriétés.

La première est celle qui convient à une espèce (*soli speciei, sed non omni*), mais non pas à toute l'espèce: comme être géomètre, être médecin, ne convient qu'à l'homme, mais non pas à tout homme.

La seconde sorte de propriété est celle qui convient à toute l'espèce (*omni speciei, sed non soli*), mais non pas à elle seule: comme il convient à tout homme, mais non au seul homme, d'être un animal à deux pieds.

La troisième sorte de propriété est celle qui convient à toute l'espèce, et à elle seule, mais seulement dans un certain temps, et

non pas toujours (*omni, soli, sed non semper*), dont Porphyre donne pour exemple ce qu'on appelle blanchir dans les vieillards; chose qui convient, dit-il, au seul homme et à tout homme, mais seulement dans la vieillesse.

La quatrième et dernière sorte de propriété est celle qui convient à toute l'espèce, à elle seule et toujours, comme à l'homme d'avoir la faculté de parler et celle de rire (*omni, soli, et semper*).

C'est ce qui s'appelle, dans l'Ecole, *proprium quarto modo*, qui est la plus excellente sorte de propriété; et celle-là, dit Porphyre, est la propriété véritable, parce qu'on peut assurer de tout homme qu'il est capable de rire; et de tout ce qui est capable de rire, qu'il est homme: ce qu'il appelle une parfaite conversion.

Il définit l'accident, *ce qui peut être présent ou absent sans que le sujet périsse* (*quod potest adesse et abesse sine subjecti perniciæ*): tel qu'est, dans la main, le chaud et le froid, le blanc et le noir.

Il suffit à ce philosophe, pour constituer un accident, qu'on le puisse séparer de son sujet par la pensée, sans le détruire: comme la noirceur, dit-il, se peut séparer de cette sorte, d'un corbeau ou d'un Ethiopien, le sujet subsistant toujours dans toute l'intégrité de sa substance.

A l'accident appartiennent toutes ces différentes façons d'être, qu'on appelle modes. De ce qu'un corps est situé, tantôt d'une façon, et tantôt d'une autre, qu'il est tantôt en repos, et tantôt en mouvement, cela s'appelle mode, et appartient au genre d'accident.

Par cette explication des universaux, nous avons parfaitement entendu toutes les manières dont une chose peut convenir à une autre: car, ou elle lui convient comme son essence, par exemple, à l'homme d'être raisonnable; ou comme sa propriété, par exemple, à l'homme d'être capable de parler; ou comme son accident, par exemple, à l'homme d'être debout ou assis, jeune ou vieux, sain ou malade.

La propriété tient le milieu entre l'essence et l'accident. Elle n'est pas l'essence même de la chose, parce qu'elle la suppose déjà constituée: ainsi la faculté de parler n'est qu'une propriété de l'homme, qu'elle suppose déjà constituée par la qualité de raisonnable. Elle n'est pas aussi un simple accident, parce que la chose ne peut pas être, ni être parfaitement entendue sans sa propriété: comme l'homme ne peut pas être, ni être parfaitement

compris sans la faculté de parler (1) ; le triangle ne peut pas être sans avoir trois angles égaux à deux droits, ni être totalement entendu si cette propriété est ignorée.

Voilà en substance ce qui est compris dans l'Introduction de Porphyre.

CHAPITRE XLVII.

Diverses façons d'exprimer la nature des universaux.

Pour ne rien omettre d'utile en cette matière, il faut encore expliquer les diverses façons de parler dont se servent les philosophes pour expliquer la nature des universaux.

On regarde l'*universel* comme quelque chose de supérieur à l'égard des choses qu'il comprend sous soi : comme la raison de triangle est appelée supérieure à toutes les espèces de triangle, qu'on appelle aussi, pour cette raison (2), ses inférieurs ; et la raison d'homme est supérieure à tous les hommes particuliers.

C'est pour cela qu'Aristote définit l'espèce : *ce qui est immédiatement au-dessous du genre* (3).

En effet, quand on fait des tables des genres et des espèces, on met le genre au-dessus, et les espèces au-dessous de lui, comme sa descendance. De plus, il semble que l'esprit s'élève en considérant ce qui est plus universel, et que, comme d'un lieu plus éminent, il découvre plus loin. Qui considère le triangle, généralement, étend plus loin sa vue que qui considère le triangle équilatéral, et ainsi du reste.

Une autre manière de considérer les universaux, c'est de les

(1) Parler ne doit pas s'entendre ici seulement de la parole articulée, mais en général de la transmission de la pensée au moyen de signes, quels qu'ils soient.

(2) Le mot raison, employé deux fois dans cette phrase, n'y a pas deux fois le même sens. La première fois il est pris dans le sens technique et spécial que nous avons expliqué dans une note précédente. — *Pour cette raison*, signifie simplement *pour ce motif*.

(3) C'est la définition que nous avons mentionnée un peu plus haut (page 330, note 1) et qui se trouve dans les *Topiques*.

entendre comme un tout, et les choses plus particulières, comme des parties de ce tout; d'où est venu le nom de *particulier*.

Cette façon de parler est commune parmi les Grecs, qui n'appellent point autrement l'universel, que ce qui est pris totalement (1) (d'où vient le nom de catholique), comme ils appellent les choses particulières ce qui est pris par partie (2): par exemple, le triangle comprend tout triangle; au lieu que le triangle isocèle, qui est plus particulier, ne comprend qu'une partie des triangles.

C'est pour cela que Cicéron, en parlant, dans ses Offices et ailleurs (3), des espèces de la tempérance et de la justice, les appelle les parties de la tempérance et de la justice, parce que ce tout qu'on appelle tempérance et justice, est en quelque façon composé de toutes ces parties. Saint Thomas a suivi la même expression lorsqu'il appelle les espèces de chaque vertu ses parties, et dit, par exemple, que la prudence a deux parties, c'est-à-dire deux espèces, dont l'une est la prudence qui apprend à se gouverner soi-même, l'autre est la prudence qui apprend à gouverner les autres (4). Ces deux espèces de prudence épuisent toute la raison de prudence; et qui les a toutes deux, a toute la prudence possible.

C'est ainsi que l'universel est considéré comme un tout, dont les inférieurs sont les parties; et ces parties, en tant qu'elles signifient les espèces différentes des choses, sont appelées, dans l'Ecole, *parties subjectives* (5), parce qu'on les range au-dessous, ainsi qu'il a été dit.

Mais il ne faut pas s'imaginer que l'universel soit un tout, tel qu'est un corps de six pieds de long: car, en cet exemple, la raison du tout ne convient pas à chacune de ses parties. Il n'y aurait rien de plus faux que de dire que chaque pied d'un corps de six pieds soit un corps de six pieds. Mais, au contraire, dans le tout

(1) Τὸ καθόλου, τὸ καθόλου λεγόμενον.

(2) Τὰ καθ' ἕκαστα.

(3) « Rationis hujus qua societas hominum continetur... partes duæ sunt: justitia... et huic conjuncta beneficentia. » (Cicéron, *De Off.* I, 7.)

(4) Les questions 48 et 49 de la seconde division de la seconde partie de la Somme (*secunda secundæ*) sont intitulées: *Generatim de omnibus Prudentiæ partibus*, et *De Prudentiæ id partibus quæ nominantur integrantes*; et contiennent les articles suivants: *Utrum memoria sit pars prudentiæ; Utrum intellectus sit pars prudentiæ; Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ*, etc.

(5) Cf. *Logique de P. A.*, 1^{re} partie, ch. 15.

dont il s'agit, chaque partie, c'est-à-dire chaque espèce, contient toute la raison de l'universel. Tout homme est animal, tout poirier est arbre; tout triangle, le plus petit autant que le plus grand, est triangle. Un petit triangle et un grand triangle ne sont pas triangles égaux, mais ils sont également triangles; c'est-à-dire qu'on peut autant assurer de l'un que de l'autre, que c'est un triangle. Otez le bras à un homme, ce n'est pas un homme entier. Otez, par la pensée, un pied d'un corps de six pieds, la raison d'un tout de six pieds ne subsiste plus dans votre esprit. Mais prenez une espèce de triangle, sans penser à toutes les autres, vous concevez en la seule que vous réservez toute la raison de triangle.

Par là se conçoit la différence entre les parties qu'on appelle *intégrantés* (1) et les parties qu'on appelle *subjectives*. La main, le pied, la tête, qui sont les parties intégrantés de l'homme, ne sont pas l'homme, au lieu que chaque espèce de triangle est un triangle véritable.

La totalité d'un tout composé de ses parties intégrantés s'exprime en latin par le mot *totus*; et la totalité d'un tout, en tant qu'il comprend toutes ses parties subjectives, c'est-à-dire toutes ses espèces et tous ses individus, s'exprime par le mot *omnis*.

C'est autre chose de dire : *Totum triangulum*; autre chose de dire : *Omne triangulum*. Autre chose de dire en français : *Tout le triangle*; autre chose de dire : *Tout triangle*. *Totum triangulum*, tout le triangle, c'est-à-dire le triangle tout entier, avec les trois côtés et les trois angles qui le composent. *Omne triangulum*, tout triangle, c'est-à-dire toutes les espèces et tous les individus à qui conviennent le nom et la raison du triangle. Ainsi, *totus homo*, tout l'homme, c'est l'homme avec toutes les parties dont il est composé; et *omnis homo*, tout homme, c'est tous les individus de la nature humaine. Il est vrai de dire : *Tout homme est capable de raison*, parce qu'il n'y en a aucun qui ne le soit; mais il est faux de dire : *Tout l'homme est capable de raison*, parce que toutes les parties de l'homme n'en sont pas capables.

(1) *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 15.

CHAPITRE XLVIII.

Autres façons d'exprimer l'universalité, où est expliqué ce qui s'appelle univoque, analogue et équivoque (1).

Mais de toutes les expressions dont on se sert dans la matière des universaux, la plus nécessaire est celle que nous allons expliquer.

L'universel, dit-on, doit être énoncé ou assuré univoquement de tous ses inférieurs, *prædicatur univoce*, comme on parle dans l'Ecole.

Pour entendre ce que veut dire ce mot *univoque*, il faut observer trois manières dont un même mot peut convenir à plusieurs choses.

La première est appelée équivoque, en grec *homonyme* (Aristote, *Cat. c. I*), lorsqu'il n'y a que le nom commun, et que la raison répondante au nom est absolument différente : comme quand on dit en latin *jus*, pour signifier soit le droit, soit un bouillon; et, en français, louer un homme vertueux, et louer une maison pour y loger.

La seconde manière de communiquer le même nom à plusieurs choses, s'appelle *analogue* ou *proportionnelle*, lorsque le mot est commun, et la raison qui répond au nom à peu près semblable. Ainsi, on appelle mouvement le transport des corps et les passions de l'âme, non que la raison qui répond à ce terme de mouvement soit une dans le corps et dans l'âme, mais à cause que ce qu'est au corps le mouvement qui l'approche de certains lieux, la passion l'est à l'âme qu'elle unit à ses objets. C'est sur cette analogie que sont fondées les comparaisons et les métaphores, comme quand on dit : *Esprit lumineux, ténèbres de l'ignorance, campagne riante*, et ainsi des autres.

La troisième et la dernière façon de rendre un nom commun à plusieurs choses (Aristote, *ibid.*), c'est lorsque le nom étant commun, la raison qui répond au nom est la même. Ainsi, quand je

(1) *Logique de P. R.*, 1^{re} partie, ch. 8 et 11.

donne le nom d'homme à Pierre et à Jean, la raison qui répond au nom se communique avec le nom, et elle est la même partout.

C'est la manière qui convient à l'universel. Quand je dis : Pierre est homme, Jean est homme, l'équilatéral est un triangle, le scalène est un triangle, c'est partout la même raison qui répond au mot d'homme et de triangle : au lieu que dans l'analogie ce n'est pas la même, mais une semblable ou approachante, et que dans l'équivoque elle n'est ni la même ni approachante.

Voilà donc la propriété la plus essentielle ou plutôt l'essence même de l'universel, qu'il doit convenir univoquement à tous ses inférieurs, c'est-à-dire qu'au même mot doit répondre la même idée.

Mais cette idée, qui, étant prise en elle-même quand je dis simplement triangle, s'étend à tous les triangles sans exception, est restreinte à une espèce particulière quand je dis que l'isocèle est un triangle, et que l'équilatéral en est un aussi. C'est pourquoi on dit ordinairement que l'universel est restreint par les différences qui le déterminent à une espèce plutôt qu'à une autre, non qu'il faille imaginer dans les objets mêmes quelque chose qui, se répandant comme l'eau ou l'air, ait besoin d'être restreint; mais c'est que l'idée générale en soi, appliquée à un objet plus particulier, par exemple, celle d'animal à un chien, ou à un cheval, et celle d'homme à Pierre et à Jean, est restreinte par cette application, et descend, en quelque manière, de sa généralité.

CHAPITRE XLIX.

Suite où sont expliquées d'autres expressions accommodées à l'universel.

Nous avons vu que l'universel est considéré comme supérieur; et aussi, ce à quoi il se communique est appelé *subjectum*, chose qui est au-dessous. Ainsi, le cheval, le lion, l'homme même, sont des sujets de l'animal, dit Aristote, *subjecta* (1); et l'universel est ce qui se dit ou s'énonce de plusieurs sujets.

(1) V. page 330, note 1, et page 335, note 3.

Mais Aristote entend le mot de sujet en deux manières. On appelle premièrement sujet *ce de quoi l'universel est affirmé*, comme quand on affirme l'animal, de l'homme; et l'homme, de Pierre et de Jean. *Prædicatur de subjecto*, comme parle Aristote.

Mais ce mot se prend encore en un autre sens, et il signifie *ce qui a en soi quelque accident*, tel que nous l'avons défini. Une boule est le sujet de la rondeur; roulée, elle est le sujet du mouvement, et ainsi du reste.

Ainsi, dit Aristote (1), c'est autre chose d'être dit et énoncé d'un sujet; autre chose d'être en un sujet. L'accident est dans un sujet, comme nous avons dit ailleurs (2), les substances prises universellement ne sont pas dans un sujet, puisque ce sont des substances: mais elles sont dites d'un sujet. On dit l'homme est animal, le cerisier est un arbre.

Le mot de *sujet* a encore un autre sens. Dans une proposition, par exemple dans celle-ci: *Dieu est éternel*, ce de quoi on assure quelque chose, par exemple *Dieu*, s'appelle *sujet*, et ce qui est assuré d'un autre, s'appelle *attribut*, *subjectum attributum* ou *prædicatum*. Cette explication de sujet n'est pas de ce lieu (3), mais il a été bon de la mettre ici, afin qu'on voie ensemble toutes les significations de ce mot.

CHAPITRE L.

De quelle manière chaque terme universel est énoncé de ses inférieurs.

Nous avons vu que tous les universaux doivent être énoncés univoquement, et selon la même raison. Mais outre cela, chaque uni-

(1) *Catégories*, ch. II.

(2) V. ci-dessus ch. 46. — Quand on dit qu'une chose est dans une autre, il faut bien distinguer si l'on entend par là qu'elle y est comme le sujet est dans l'extension de son attribut, ou comme l'attribut est dans la compréhension du sujet. Cette distinction importante est indiquée très-nettement et à plusieurs reprises, par Aristote; notamment dans les *Analytiques*, passim.

(3) Pour ce n'est pas ici le lieu d'expliquer, latinisme. — Sur le rapport du sujet et de l'attribut v. plus loin, liv. II, ch. 1, et cf. *Logique de P. R.*, II^e partie.

versel a sa façon particulière d'être énoncé, ou de convenir à ses inférieurs.

Les uns sont énoncés par forme de nom substantif, comme quand on dit : *L'homme est animal; le cercle est une figure.*

Les autres, par forme de nom adjectif, comme quand on dit : *La muraille est blanche; M. Lebrun est un grand peintre* (1).

Je prends pour noms adjectifs tous ceux qui signifient la substance en tant qu'affectée de quelque accident qui lui est ajouté, ce qui aussi a donné lieu au nom d'adjectif.

Les genres et les espèces s'énoncent de la première façon, c'est-à-dire en noms substantifs. On dit : *L'homme est animal; l'or est métal; l'équilatéral est triangle.* Les différences, les propriétés et les accidents s'énoncent de la seconde, c'est-à-dire en noms adjectifs. On dit : *L'homme est capable de raisonner ou de parler; l'or est pesant et maniable; Platon et Aristote sont philosophes.*

La raison est que le genre et l'espèce sont regardés comme la substance même; au lieu que la différence, la propriété et l'accident sont regardés comme ajoutés à une substance.

Pour le propre et l'accident, l'affaire est claire; car l'un et l'autre supposent manifestement la chose constituée. C'est pourquoi on ne peut pas dire substantivement : *L'homme est la faculté de rire,* ni *Archimède est la géométrie;* mais on dit adjectivement : *L'homme est capable de rire; Archimède est géomètre.* Et pour ce qui est de la différence, quoiqu'elle soit de l'essence de l'espèce prise précisément (2), elle est regardée comme ajoutée au genre qui, étant indéterminé de soi, est déterminé par la différence à une espèce particulière, par exemple l'animal par le raisonnable à l'espèce de l'homme.

Voilà donc pourquoi la différence est énoncée adjectivement, aussi bien que le propre et l'accident; parce que, comme l'accident, par exemple la géométrie, ajouté à une substance, compose avec elle ce tout qu'on appelle le géomètre, ainsi la différence, par exemple le raisonnable, ajouté à l'animal, compose avec lui ce tout qu'on appelle l'homme.

Et ce qui se dit ici des véritables substances, comme de l'animal et de l'homme, se doit entendre de tout ce qui est exprimé par

(1) Charles Lebrun (n. 1619 m. 1690) auteur des *Batailles d'Alexandre* et des peintures de la grande galerie de Versailles, qui représentent l'*Histoire de Louis XIV.*

(2) C'est-à-dire abstractivement; v. ci-dessus ch. 22 et la note.

noms substantifs, c'est-à-dire des formes abstraites par précision, par exemple blancheur et géométrie. Ainsi on dit substantivement : *La blancheur est une couleur, et la géométrie est une science*, qui sont le genre et l'espèce; et on dit adjectivement : *La blancheur est une couleur propre à dissiper la vue; la géométrie en soi est démonstrative; la géométrie d'un tel est peu sûre*, parce que ces termes et autres semblables expriment les différences, les propriétés et les accidents.

Ces deux manières d'énoncer, l'une substantivement, et l'autre adjectivement, sont encore expliquées en d'autres termes. On dit : ce qui est énoncé substantivement est énoncé *in recto*, dans le cas direct, c'est-à-dire au nominatif; au lieu que ce qui est énoncé adjectivement, est dit et énoncé *in obliquo*, dans les cas indirects, où la chose est expliquée comme unie et attachée à une autre; parce que, dire, par exemple : *L'homme est raisonnable*, ou : *L'homme est sain*, c'est dire : *L'homme a en lui-même le principe de la raison; l'homme a en lui-même la santé*. Mais la force de ces façons de parler se remarque mieux dans les langues grecque et latine que dans la nôtre qui, à proprement parler, n'a point de cas (1).

Au reste, il ne faut pas prétendre qu'on puisse réduire à une exacte logique toutes les façons de parler que l'usage a introduites dans les matières que nous venons de traiter : il suffit d'en avoir entendu le fond.

Toutes ces choses par où Porphyre et Aristote ont préparé le chemin aux catégories étant expliquées, il est temps maintenant de parler des catégories elles-mêmes.

CHAPITRE LI.

Des dix catégories ou prédicaments d'Aristote (2).

Aristote a jugé que, dans la partie de la logique où il s'agit

(1) On y supplée par les prépositions jointes aux substantifs, et l'on atteint ainsi, par un procédé plus analytique, le même résultat, qui est de faire connaître les rapports de ces substantifs tant avec d'autres substantifs qu'avec les qualificatifs, adjectifs ou verbes.

(2) Cf. *Logique de P. R.*, 1^{re} partie, ch. 3. Nous avons déjà fait re-

d'expliquer aux hommes la nature de leurs idées, il était bon de leur faire voir un dénombrement des idées les plus générales, et c'est pour cela qu'il nous a donné ses catégories, c'est-à-dire le dénombrement des dix souverains genres auxquels il rapporte tous les êtres.

Pour ce qui est de l'être et de ce qui lui convient en général, on en traite en métaphysique, et l'École appelle cela les *transcendants*, c'est-à-dire les choses qui sont au-dessus de toutes les catégories, et conviennent non à certains genres d'êtres, mais à tous les êtres généralement.

Ces dix genres sont nommés par Aristote *substance*, *quantité*, *relation*, ou ce qui regarde un autre, *qualité*, *action*, *passion*, *être dans le lieu*, *être dans le temps*, *situation*, *avoir*, ou, pour mieux dire, *être revêtu*; *substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *ad aliquid vel relatio*, *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situm esse*, *habere*.

Ces dix mots marquent la réponse aux dix questions les plus générales qu'on puisse faire de chaque chose. Qu'est-ce qu'un homme? on répond en expliquant sa substance. Combien est-il grand? De tant de coudées. A quoi a-t-il rapport? A son père, à son fils, à son maître, à son serviteur. Quel est-il? Blanc ou noir, sain ou malade, robuste ou infirme, ingénieux ou grossier. Que fait-il? Il dessine, ou fait une figure de géométrie. Que souffre-t-il? Il a la fièvre, il a un grand mal de tête. Où est-il? Il est à la ville, il est aux champs. Quand est-il né? En telle ou telle année. De quoi est-il vêtu? De pourpre ou d'écarlate.

Quelques-uns soupçonnent que le livre des Catégories n'est pas d'Aristote, ce qui importe fort peu; il nous suffit que Porphyre, Boëce, et presque tous les philosophes, tant anciens que modernes, le lui attribuent (1).

Ces dix genres dont nous avons le dénombrement dans ce livre, s'appellent en latin *prædicamenta*, *prædicaments*, parce qu'ils peu-

marquer (page 311, note 1) combien Bossuet est plus favorable que les auteurs de l'*Art de penser*, à tous ces détails spéculatifs. En ce qui concerne les catégories, il n'est pas moins curieux d'opposer au jugement dédaigneux de P. R., les termes dans lesquels Kant, tout en critiquant la liste des catégories d'Aristote, vante comme « digne d'un si grand homme » le dessein qu'il a eu « de rechercher les concepts fondamentaux. » (Kant, *Critique de la Raison pure*, tome I, page 142 de la trad. de M. Tissot.)

(1) Sur l'authenticité des Catégories, consulter le mémoire de M. B. St.-Hilaire : *De la Logique d'Aristote*, 1^{re} partie, spécialement le ch. v, § 7.

vent être affirmés de plusieurs choses, *prædicari de multis*, à la manière des universaux, parmi lesquels ils tiennent le premier rang. Le mot de *catégorie* signifie en grec la même chose (1).

CHAPITRE LII.

De la substance, et de l'accident en général.

Quand Aristote vient au fond des catégories (Lib. *Categ.*, cap. 4 et 5), la première chose qu'il fait, c'est de diviser l'être en général en substance et en accident.

Tous les philosophes supposent cette division comme connue par elle-même, et nous en avons traité lorsque nous avons expliqué la première division des idées (2).

La lumière naturelle nous apprend qu'une même chose peut être en diverses façons même contraires, successivement pourtant, et avoir certaines choses attachées à elle. La même âme peut avoir diverses pensées; le même corps peut être en repos ou avoir divers mouvements; le même doigt peut être droit ou courbé. Les pensées, les mouvements, le repos, l'être droit ou l'être courbé ne sont pas choses qui subsistent en elles-mêmes; elles sont les affections de quelque autre chose. Il y a donc la chose qui affecte et la chose qui est affectée, et personne ne peut comprendre que tout ce qui est ne soit que pour affecter et pour façonner quelque autre chose. La chose donc qui est proprement affectée et ajustée de telle ou telle façon, est celle que l'on appelle *substance*: au contraire, celle qui affecte et celle qui est la façon même est celle qui s'appelle *accident*. C'est pourquoi Aristote (lib. VII *Metaph.*, cap. 1, 3), a défini la substance: *Ce qui est le sujet*; et l'accident: *Ce qui est dans un sujet*; et encore: La substance, dit-il, *est ce qui est, et en qui quelque chose est*, et l'accident *est ce qui n'est qu'en un autre, ce qui est inhérent à un autre*.

(1) Κατηγορία, κατηγορεῖσθαι. Sur le sens et l'origine de ce nom, voyez également B. St.-Hilaire, *Ibid.* ch. x.

(2) Voir ci-dessus, ch. 8.

Cette notion est si claire que tout ce qu'on dirait pour l'expliquer davantage ne ferait que l'embarrasser. Il faut seulement observer ce qui a été dit plusieurs fois, et qu'on ne peut trop mettre dans son esprit, que ce qui est véritablement et ce qui mérite proprement le nom de chose, c'est la substance : au lieu que les accidents ne sont pas tant ce qui est, qu'ils affectent ce qui est (Aristot., lib. VII *Metaph.*, cap. 1, 2) ou comme on dit dans l'École, ne sont pas tant des êtres, que des êtres d'être. *Accidens non tam est ens quam entis ens* (1).

Selon cela, il paraît qu'il n'y a rien de plus clair que la raison de substance en général, quoique, peut-être, il n'y ait rien de plus inconnu que la nature des substances particulières, dont nous connaissons bien mieux les accidents et les façons d'être que le fond.

CHAPITRE LIII.

De la substance en particulier (2).

A la tête des catégories, Aristote met la substance comme la plus noble et le sujet de toutes les autres ; et c'est là sa définition, ainsi qu'il a été dit.

Il divise la substance en substance *première* et en substance *seconde*. La substance première, c'est Pierre, Jean, Jacques, et les autres individus qui subsistent par eux-mêmes, dans quelque espèce que ce soit. Les substances secondes sont les substances prises en général, et qui sont comme tirées par précision des substances particulières. Les substances premières ni ne sont dites d'un sujet, ni ne sont dans un sujet. Les substances secondes, c'est-à-dire celles qui sont prises généralement, ne sont pas dans un sujet, mais sont assurées d'un sujet, c'est-à-dire de leurs inférieurs. Tout cela soit dit pour entendre le langage d'Aristote et de l'École.

Sous le nom de *substance*, sont compris, selon ce philosophe,

(1) V. page 284, note 2.

(2) OÙRIZ.

Dieu, homme, corps, arbre, métal, et les autres choses qui, comme celles-là, subsistent par elles-mêmes et ne sont point entendues comme étant dans un sujet.

Ce sont celles-là qui proprement doivent être exprimées par les noms substantifs. Mais la nature des abstraits et la commodité du discours a obligé à faire des noms substantifs, qui ne conviennent qu'aux accidents, tels que sont mouvement, repos, situation, sentiment, pensée et une infinité d'autres.

Observons donc les lois du discours commun, mais songeons que ce qui est expliqué par un nom substantif n'est pas toujours une substance.

Il faut en revenir aux idées, et ne prendre jamais pour substance que ce que l'idée nous représente comme indépendant d'un sujet.

Aristote remarque ici que la substance ne reçoit ni plus ni moins; un arbre n'est pas plus arbre, un métal n'est pas plus métal, un cheval n'est pas plus cheval qu'un autre : cela est vrai généralement de tout ce qui est essentiel à chaque chose, ainsi que nous l'avons remarqué (1).

CHAPITRE LIV.

De la quantité (2).

La seconde catégorie d'Aristote est la quantité, c'est-à-dire l'étendue.

Il appelle *quantité* ce qu'on répond à la question : Combien ce corps est-il grand ? Il est grand de deux, de trois pieds, de deux ou de trois coudées. On détermine par cette réponse la grandeur, la quantité, l'étendue d'un corps.

Aristote distingue ici deux sortes de quantités, dont il appelle l'une *continue* et l'autre *discrète* ou *séparée*.

La quantité continue est celle dont les parties sont unies ensemble, comme les parties d'un métal, d'un arbre, d'un animal. La

(1) V. ci-dessus, ch. 47.

(2) Ποσόν, ποσότης.

quantité discrète est celle dont les parties ne demandent pas d'être unies. Cette quantité, c'est le nombre, à qui il convient d'être plus ou moins grand, et qui a, par cette raison, une certaine quantité.

On peut compter les choses unies, comme les pieds et les toises de quelque corps, mais le nombre, loin de demander que ses parties soient unies, les regarde, au contraire, comme séparées.

La géométrie a pour son objet la quantité continue; et l'arithmétique, la quantité discrète ou séparée.

Des quantités continues, l'une est permanente, et l'autre successive.

La quantité permanente est celle qui convient aux corps, choses qui demeurent et subsistent. La quantité successive est celle qui convient au mouvement, et au temps ou à la durée, dont la nature est de passer toujours.

On a raison d'attribuer de la quantité ou de l'étendue au mouvement et au temps, puisque le temps, qui n'est autre chose que la durée du mouvement (1), a sa longueur.

Être grand ou être petit, être long ou court, sont les propriétés de la quantité tant permanente que successive.

Mais Aristote remarque très-bien (*Lib. de Categ.*, cap. vi) que ces termes *grand* ou *petit*, *long* ou *court*, au fond, sont termes relatifs, puisque la même quantité est appelée grande par comparaison à un certain corps, et petite par rapport à un autre.

C'est par cette raison que nous disons: Voilà une grande fourmi; voilà une petite montagne.

Il en est de même de la longueur ou de la brièveté. La vie d'un homme de quatre-vingts ans est longue par rapport à celle qui se borne à vingt années, et courte par rapport à celle des premiers hommes.

Mais ce qu'il faut remarquer dans la quantité, comme absolu, c'est l'étendue elle-même qui convient à chaque corps considéré indépendamment de tout autre: un corps a trois, ou quatre, ou cinq pieds; un mouvement dure tant d'heures, considéré en lui-même; un nombre est pair ou impair, ternaire ou quaternaire, sans être comparé avec un autre.

(1) Qu'est-ce au juste que le temps? Grande question, que ce n'est point ici le lieu de discuter. Bornons-nous à dire qu'il n'est pas aussi dépendant du mouvement que Bossuet le suppose. Nous croyons, quant à nous, que si le mouvement venait à être détruit, le temps cependant ne laisserait pas de subsister.

Aristote observe que la quantité ne reçoit ni plus ni moins, non plus que la substance : un ternaire n'est pas plus ternaire, un jour n'est pas plus un jour, un corps de trois pieds n'est pas plus un corps de trois pieds qu'un autre. Car pour le grand et le petit, qui reçoivent du plus ou du moins, nous avons vu que ce philosophe les rapporte à la relation.

CHAPITRE LV.

De la relation (1).

Les choses qui ont relation aux autres, sont celles, dit Aristote, qui, considérées en ce sens, n'ont rien qui ne regarde une autre. Le père, en tant que père, regarde son fils; le fils, en tant que fils, regarde son père. A , comme égal à B , regarde B . Le semblable, comme semblable, regarde ce à quoi il est semblable; le double n'est double qu'étant rapporté à la moitié dont il est le double; et la moitié n'est que moitié par rapport au double dont elle fait la moitié.

Ainsi, dit Aristote, les choses qui ont du rapport, considérées sous ce rapport : 1° sont toujours ensemble; 2° ne peuvent être connues l'une sans l'autre, *relata sunt simul natura et cognitione*. Qui sait qu'Alexandre est fils de Philippe, sait que Philippe est père d'Alexandre. Qui sait qu' A est égal à B , sait que B est égal à A . Qui sait que 2 est la moitié de 4, sait que 4 est le double de 2.

Il y a, dans les choses qui se rapportent, les *termes*, le *fondement*, la *relation* elle-même.

Les termes sont les choses mêmes qu'on rapporte l'une à l'autre. Par exemple, Philippe et Alexandre, le corps A égal au corps B .

Le fondement est ce en quoi consiste le rapport; par exemple, le fondement qui fait que l'un est père et l'autre fils, est la génération active dans l'un, et la génération passive dans l'autre; le fondement du rapport entre A et B corps égaux, est la quantité de trois ou quatre pieds en chacun d'eux; le fondement de la res-

(1) Πρὸς τι.

semblance entre deux œufs est la figure et la couleur qui leur est commune.

Enfin le rapport ou la relation n'est autre chose, à le bien prendre, que les termes mêmes et les fondements, en tant que considérés l'un comme regardant l'autre. La paternité n'est autre chose que le père même, considéré comme ayant donné l'être à son fils. L'égalité entre *A* et *B* n'est autre chose qu'*A* et *B* comme ayant tous deux trois pieds d'étendue.

On dispute pourtant dans l'Ecole si la relation catégorique est un être distinct des termes et du fondement pris ensemble, question qui paraît assez vaine, dont aussi Aristote ne parle pas, et qui, en tout cas, ne sert de rien à la logique.

Ce philosophe ne s'étudie pas à rapporter à certains genres les choses qui ont rapport ensemble, parce que les rapports sont infinis. Soit que les choses soient contraires ou accordantes, semblables ou diverses, on fait entre elles mille rapports dont le dénombrement est impossible et inutile.

Les principaux genres de rapport sont ceux qui sont fondés sur l'action et la passion, comme être père et être fils, sur les facultés et les objets, tel qu'est le rapport du sens avec le sensible ; sur la quantité, d'où naissent l'égalité et l'inégalité ; sur la qualité, d'où naissent les semblables ou les dissemblables, les choses contraires ou accordantes.

CHAPITRE LVI.

De la qualité⁽¹⁾.

Quant à la qualité, Aristote ne la définit pas autrement que *ce qui fait les choses telles ou telles*. Quelle est cette chose ? Elle est blanche ou noire, douce ou amère, et ainsi du reste. Quel est cet homme ? Il est sain, malade, savant, ignorant, grammairien ou géomètre.

Cette définition est de celles qu'on appelle populaires, où il s'a-

(1) Ποίον, ποιότης.

git seulement d'expliquer les manières de parler communes, sans expliquer le fond des choses, dont aussi il ne s'agit pas dans la logique.

On connaît pourtant un peu mieux ce que c'est que qualité par le dénombrement qu'en fait Aristote.

Il fait marcher les qualités deux à deux, et il en reconnaît de quatre sortes.

Il met dans le premier rang les *habitudes* et les *dispositions*.

Les habitudes sont des qualités qui nous donnent des facilités durables, par exemple, la vertu et la science formées. Les dispositions sont plus passagères, et n'ont rien de fait ni de consistant: tels sont les commencements de la vertu et de la science. Celui qui commence à bien vivre, on dit qu'il a de bonnes dispositions pour la vertu; et celui qui vit tout à fait bien, on dit qu'il en a l'habitude même.

Dans le second genre de qualités, Aristote place ce qu'il appelle *puissance* ou *impuissance naturelle*: par exemple, lorsqu'on dit qu'un homme est propre ou mal propre à la course, qu'il est sain, qu'il est infirme, qu'il est ingénieux ou qu'il ne l'est pas.

Il rapporte à cette espèce le dur et le tendre, parce que l'un est propre naturellement à résister à la division, et l'autre, au contraire, est propre à se laisser diviser.

Au troisième rang des qualités, il place celles qu'il appelle *qualités passives* et *passions*, ou *simples affections*. Ce sont celles qui affectent les sens, telles que sont les couleurs, l'amertume, la douleur, l'aigreur, le chaud, le froid et les autres; avec cette différence que, quand elles sont durables, comme la pâleur et la rougeur en certains hommes, il les appelle *qualités passibles*; et il les appelle simplement *affections*, quand elles passent légèrement, comme la pâleur que cause la crainte, et le rouge qu'apporte la honte.

Il range dans le dernier lieu la figure et la forme, dont la différence n'est pas expliquée dans le chapitre de la qualité (1). On croit ordinairement que la figure signifie ici quelque chose de passager, et la forme quelque chose de plus permanent. Les exemples qu'Aristote rapporte de cette espèce de qualité, c'est d'être droit, d'être courbe, d'être triangle ou carré. Car pour l'épais et le rare,

(1) Ainsi le ridicule docteur Pancrace, du *Mariage forcé*, est d'autant mieux réussi, qu'il se montre plus ignorant, en citant Aristote à propos de sa pédantesque distinction de la forme et de la figure d'un chapeau, et en disant que « ce sont les termes exprès d'Aristote dans le chapitre de la qualité. »

le rude et le poli, il ne veut pas que ce soit des qualités, parce que ces choses, dit-il, marquent simplement la situation des parties qui sont plus proches ou plus éloignées, ou unies ou relevées les unes au-dessus des autres.

Il aurait pu rapporter de même à la situation le droit et le courbe, et même la figure, s'il avait voulu. Mais il a considéré en ce lieu la manière dont on répond aux questions. Quand on demande quel est un homme, ou un animal, on exprime quelle est sa figure, et sur cette question on ne s'avise jamais de répondre comment il est situé.

Il est pourtant vrai qu'à la question *quel est un corps?* on pourrait très-bien répondre qu'il est épais ou rare, rude ou poli; et si quelqu'un s'opiniâtrait à mettre ces choses dans la catégorie de la qualité, il ne faudrait pas être contentieux sur ce point (1).

A ces divisions de qualités, Aristote ajoute qu'il y en a peut-être quelques autres espèces, mais que celles qu'il a rapportées sont les quatre principales.

Ce qu'il faut le plus remarquer sur les qualités, c'est qu'elles reçoivent du plus ou du moins par plusieurs degrés. Une chose est plus ou moins chaude, plus ou moins blanche, plus ou moins amère.

Ce plus ou ce moins de la qualité est fort différent du plus et du moins de la grandeur.

Quand une chose est plus ou moins grande, c'est qu'elle occupe plus ou moins de place; et cela s'appelle extension, parce que la chose s'étend plus ou moins quant au lieu.

Mais le plus ou le moins de la qualité ne dépend pas du lieu; le plus grand chaud ni le plus grand blanc n'est pas toujours le plus étendu, ni celui qui tient le plus de place. Ce plus ou ce moins se compte non par pieds ni par autres mesures semblables, mais par degrés, et s'appelle *intension*, du mot latin *intendere*, qui signifie augmenter les degrés des choses, comme *remittere* en signifie la diminution, *intendere*, *remittere*; *intensio*, *remissio*. *Calidum in intenso*, *in remisso gradu*.

Les philosophes ont coutume de diviser les degrés en huit, en sorte que ce qui est chaud au suprême degré est appelé chaud comme huit, *calidum ut octo*. Cette division est arbitraire, aussi

(1) Il ne faudrait pas trop disputer sur ce point : Contentieux s'applique rarement aux personnes.

bien que celle du cercle en 360 degrés. Mais il a fallu convenir d'un certain nombre pour expliquer le plus ou le moins.

Ce que dit Aristote sur les qualités est véritable et nécessaire pour le discours (1). Mais si quelqu'un se persuadait qu'il fût bien savant, quand il a dit qu'une chose a certaines qualités, sans en connaître davantage ou définir plus exactement cette qualité, il tomberait dans une grande erreur et fort éloignée de l'esprit d'Aristote.

CHAPITRE LVII.

Des six autres catégories.

Aristote tranche en un mot les six autres catégories, et nous imiterons sa brièveté.

Action et passion (2), c'est comme échauffer et être échauffé, blesser ou être blessé, nourrir ou être nourri.

Le mot de *passion* se prend ici, non au même sens qu'il est employé pour signifier ces mouvements de l'âme que nous appelons *passions*, mais pour exprimer seulement le changement qui arrive aux choses quand quelque autre agit sur elles. C'est ce qui s'appelle en philosophie être affecté de quelque chose, en recevoir l'impression, souffrir, pâtir, quoique ces deux derniers mots, dans le discours ordinaire, marquent de la douleur en celui à qui on les attribue; mais ce n'est pas ainsi qu'on les entend en philosophie.

Les verbes actifs et passifs sont inventés pour signifier l'action et la passion. Ainsi, aimer, haïr, échauffer, signifient proprement les actions. Les passions opposées sont signifiées par être aimé, être haï et échauffé. Mais l'action et la passion sont exprimées in-

(1) *Et nécessaire pour le discours.* Il nous paraît évident que par *discours*, Bossuet entend ici le *discours intérieur*, la pensée, l'intelligence, et veut dire que quiconque tient à se rendre compte des opérations de celle-ci, doit entrer dans tous ces détails. La logique spéculative est-elle une science sérieuse? C'est cette question même qui se trouve ici posée, et résolue dans un sens auquel il va sans dire que nous adhérons complètement.

(2) Παιεῖν. — Πάθεσθαι.

définiment (1) par le verbe au présent de l'infinifif, appelé infinitif pour cette raison. Tout le reste signifie l'action et la passion par rapport aux temps et aux personnes.

Il est bon d'observer que, comme il ne faut pas toujours prendre pour substance tout ce qui s'exprime par un nom substantif, il ne faut pas toujours prendre pour action tout ce qui s'exprime par un verbe actif. La grammaire explique les choses grossièrement et selon les pensées vulgaires (2). C'est aux philosophes à choisir les idées nettes et précises (3).

Ce qui regarde l'action et la passion s'explique dans la physique et dans le traité des causes (4). Remarquons seulement ici qu'on distingue, entre les actions, celles qui demeurent dans l'agent même, comme entendre, vouloir, s'asseoir, marcher; et celles qui passent au dehors, comme porter, battre, unir, séparer, et autres infinies de cette nature. *Actio immanens, transiens*.

Aristote ne parle point de cette division, et semble en ce lieu ne considérer que les actions qui passent.

Les actions qui se terminent à un objet hors de nous, comme la vue, l'ouïe, les autres sensations, l'entendement et la volonté, quoiqu'elles demeurent en notre âme qui les produit, et que, par conséquent, elles soient *immanentes* de leur nature, sont exprimées comme transitaires, à raison de l'objet qu'elles vont chercher au dehors. Car on imagine que l'entendement va pénétrant son objet, et ainsi des autres. C'est pourquoi on dit : entendre la vérité, aimer la vertu, voir un tableau, où entendre, aimer et voir sont re-

(1) C'est-à-dire sans être rapportées à une personne déterminée.

(2) Ainsi les verbes qui expriment la passion telle qu'elle vient d'être expliquée, peuvent être grammaticalement des verbes actifs. Tels sont *πάσχειν* en grec, *pâtir* et *souffrir* en français. Les verbes déponents, en latin, présentent la même anomalie en sens inverse.

(3) Et, pour cela, ils ne doivent pas s'arrêter à l'écorce des mots; ils doivent en pénétrer le sens et la valeur logique.

(4) L'une des parties de l'enseignement de l'Ecole, avait pour base la théorie d'Aristote sur les causes, telle qu'elle résulte de l'ensemble de sa *Métaphysique*. Bossuet a écrit un petit *Traité des causes* que M. F. Nourrisson a publié pour la première fois à la suite de son *Essai sur la Philosophie de Bossuet*. Nous n'avons pas cru devoir le comprendre dans cette édition, mais ceux qui voudraient pénétrer un peu plus avant dans ce sujet feront bien de le lire. Aux amateurs de métaphysique péripatéticienne, il faut aussi recommander un excellent travail sur ce sujet, la *Théorie des premiers principes selon Aristote*, par M. E. Wachet, in-8°. Paris, 1866.

gardés comme l'action : et au contraire être entendu, être aimé et être vu, sont considérés comme une passion de l'objet, quoique en effet pour être entendu et pour être aimé, il n'arrive dans cet objet aucun changement.

Les quatre autres catégories s'entendent par elles-mêmes, et ne marquent, selon Aristote, que des rapports. *L'être dans le lieu* et *l'être dans le temps* (1) marquent le rapport qu'ont les êtres à ces deux choses, la *situation* (2) marque celui des parties les unes avec les autres; et *l'avoir*, ou *être habillé* (3), celui qu'a un corps avec l'habit dont il est vêtu.

Aristote distingue encore d'autres manières d'avoir qui se répandent dans les autres catégories : on dit, dans la *qualité*, avoir de la santé ou de la science; dans la *quantité*, avoir trois pieds, ou plus ou moins; dans la *relation*, avoir un père, avoir un fils, un mari, une femme, et ainsi du reste. Mais *l'avoir*, qui est propre à cette catégorie, c'est avoir un anneau, un habit, une arme, et cet *avoir* est une espèce de relation.

L'action même et la passion, selon qu'Aristote les explique en ce lieu, ne sont qu'une espèce de rapport. Si le feu m'échauffe, je suis échauffé par le feu; si je suis échauffé par le feu, le feu m'échauffe. Cela n'est au fond que la même chose; c'est ce qu'on appelle en grammaire tourner l'actif par le passif, et au contraire; de sorte que l'action et la passion, considérées en cette sorte, ne diffèrent en rien.

Voilà ce que nous apprennent les catégories. Elles accoutument l'esprit à ranger les choses et à les réduire à certains genres, pour de là descendre au détail des effets de la nature, et aux autres enseignements plus précis de la philosophie.

CHAPITRE LVIII.

Des opposés.

Après les catégories, Aristote explique (*Cat. cap. 40*) en combien de sortes les choses sont opposées l'une à l'autre, et il en marque quatre.

(1) Ποῦ. — Πότε. — (2) Ἐξίς. — (3) Ἐχέτω.

L'opposition est entre deux choses qui se regardent l'une l'autre, et qu'on regarde aussi par cette raison comme mises à l'opposite.

Tous les *opposés* s'excluent l'un l'autre, mais en différentes façons.

Le premier genre d'opposés est fondé sur la relation. Car les choses, par leur rapport, se regardent mutuellement, et s'excluent aussi l'une l'autre. Le double est opposé à la moitié, et la moitié au double ; le semblable est opposé au semblable qui lui répond, et l'égal à l'égal ; le père et le fils, comme tels, se regardent mutuellement, et sont mis à l'opposite l'un de l'autre.

Le second genre d'opposition est la *contrariété*, comme le froid est contraire au chaud, le blanc au noir, le sec à l'humide ; et Aristote remarque que ce genre d'opposition ne se trouve que parmi les qualités, quoiqu'elle ne se trouve pas entre toutes.

Le troisième genre d'opposition est l'*habitude* et la *privation*. Avoir la vue, c'est l'habitude, l'aveuglement, c'est la privation de la vue.

Le dernier genre d'opposition est appelé *opposition contradictoire*, qui consiste en affirmation et en négation : *Cela est, cela n'est pas ; il est sage, il n'est pas sage*, sont choses contradictoirement opposées.

La différence de la contrariété avec l'opposition privative et la contradictoire, consiste en ce que les termes des deux contraires sont positifs, par exemple, le chaud et le froid, au lieu que parmi les termes des deux autres oppositions, l'un est positif et l'autre privatif ou négatif, ainsi qu'il a été dit (1).

Au reste, on regarde quelquefois comme opposées les espèces qui sont rangées sous le même genre ; et, en effet, elles sont incompatibles. Être chien et être cheval sont choses qui s'excluent mutuellement. Mais ces choses et autres semblables s'appellent *choses différentes* ou choses de *divers ordres*, plutôt que choses opposées (2).

(1) V. ci-dessus, ch. 15.

(2) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 15 : règles de la division.

CHAPITRE LIX.

De la priorité et postériorité.

Ensuite des opposés, Aristote fait le dénombrement de toutes les manières dont les choses peuvent être devant ou après l'une l'autre.

Elles sont donc devant ou après, ou selon l'ordre des temps, comme Alexandre est devant César ; ou selon la dignité et le mérite, comme les rois sont devant leurs sujets, et les vertueux devant les rois mêmes ; ou selon l'ordre d'apprendre, comme les lettres sont devant les mots, les mots devant le discours, les principes devant les sciences ; ou selon l'ordre des conséquences, *secundum existendi consecutionem*, quand une chose suit de l'autre, et non du contraire ; par exemple, de ce que deux sont, il s'ensuit qu'un est aussi ; mais comme de ce qu'un est, il ne s'ensuit pas de même que deux soient ; il faut dire qu'un est devant deux, parce qu'il peut être, et être entendu, avant qu'on songe à deux, ou que deux soient.

Et quand même les propositions se convertissent absolument, en sorte que si l'une est, l'autre est aussi, celle qui marque la cause est censée antérieure à celle qui marque l'effet. Car si le roi a pris Cambrai, le discours qui dit qu'il l'a pris, est véritable ; et si ce discours est véritable, il est vrai aussi que Cambrai a été pris par le roi. Mais parce que la vérité de ce discours n'est pas cause que la place a été prise, et au contraire que la prise de la place est cause que le discours est vrai, il s'ensuit que cette prise est antérieure à la vérité de ce discours. Cette priorité s'appelle *priorité de nature*, à cause qu'elle est fondée sur l'ordre naturel des causes ; c'est par là que le soleil est antérieur à ses rayons et à sa lumière, et ainsi du reste.

Cette priorité de nature étant jointe aux quatre autres, nous avons cinq manières d'être devant ou après, qu'il est nécessaire de bien observer, pour parler et raisonner avec justesse.

En autant de manières qu'on peut dire que les choses sont l'une devant l'autre, on peut dire aussi qu'elles sont ensemble.

CHAPITRE LX.

Des termes complexes et incomplexes (1).

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des termes simples, qu'on appelle aussi *incomplexes*, parce qu'ils ne contiennent qu'un seul mot, comme *Dieu, homme, arbre*, et ainsi des autres. Il n'est pas moins nécessaire d'entendre les termes complexes.

Les *termes complexes* sont plusieurs termes unis qui, tous ensemble, ne signifient que la même chose. Comme si je dis : *Celui qui, en moins de six semaines, malgré la rigueur de l'hiver, a pris Valenciennes de force, mis ses ennemis en déroute, et réduit à son obéissance Cambrai et Saint-Omer* (2); tout cela ne signifie que Louis le Grand.

Par ces termes, je n'affirme ni ne nie rien; et ainsi cette longue suite de mots appartient à la simple appréhension.

On se sert de termes complexes, ou pour exprimer en quelque façon ce qu'on ne sait pas, ou pour expliquer plus distinctement ce qu'on sait. Ce qui fait que le fer va à l'aimant, que l'aiguille aimantée se tourne au pôle, que l'eau régale dissout l'or, et les autres expressions semblables, sont termes complexes qui servent à signifier quelque chose qu'on n'entend pas; et on en emploie souvent qui expliquent en particulier ce qu'on n'avait entendu qu'en confusion.

Parmi ces termes complexes, les uns expliquent seulement, comme ceux que nous avons vus; les autres déterminent et restreignent; comme quand je dis la figure quadrilatère ou à quatre côtés, qui les a tous quatre égaux, le mot de figure quadrilatère est restreint par les derniers mots au seul carré.

Le roi de France qui a pris deux fois la Franche-Comté pendant l'hiver, cela détermine la pensée à Louis XIV.

(1) *Ibid.* 1^{re} partie, ch. 8. — V. aussi la *Grammaire générale de P. R.* et les *Principes de grammaire générale*, par Sylvestre de Sacy.

(2) Dans l'hiver de 1677.

CHAPITRE LXI.

Récapitulation; et premièrement des idées.

Il est bon maintenant de recueillir ce qui a été dit, et d'en tirer les préceptes nécessaires pour la logique.

Son objet est de diriger à la connaissance de la vérité les opérations de l'entendement.

Il y en a trois principales, dont la première conçoit les idées, la seconde affirme ou nie, la troisième raisonne.

Ces trois opérations de l'esprit divisent la logique en trois parties.

La première opération de l'esprit est la simple conception des idées que les termes signifient, sans rien affirmer ou nier.

Ainsi cette première opération de l'esprit oblige à considérer la nature des idées et des termes.

Les idées sont les premières, et les termes ne sont établis que pour les signifier.

Il faut donc commencer par les idées.

DÉFINITIONS ET DIVISIONS.

I. L'idée est ce qui représente à l'esprit la vérité de l'objet entendu.

II. Les idées représentent leur objet, ou comme subsistant en soi-même, comme quand on dit *Dieu, homme, esprit, corps, animal, plante, métal*; ou comme attaché et inhérent à un autre, comme quand on dit *science, vertu, figure, rondeur, mouvement, durée*.

Les premières peuvent s'appeler des idées *substantielles*, et les autres des idées *accidentelles*.

III. D'ailleurs, ou ces idées représentent dans leur objet quelque chose d'intelligible de soi, comme dans l'âme, qu'elle pense ou qu'elle raisonne, et dans le corps qu'il soit rond ou pointu; ou ce qu'elles y représentent n'est pas intelligible de soi, comme dans

l'aimant, la qualité qui lui fait attirer le fer, et, dans la blancheur, la qualité qui lui fait dissiper la vue.

Les idées qui représentent dans leur objet quelque chose de clair ou d'intelligible de soi, s'appellent claires et distinctes; les autres s'appellent obscures ou confuses.

Il faut ici remarquer que l'idée confuse marque quelque chose de clair, mais non pas dans son objet même, comme quand on dit que l'aimant attire le fer : ce qui est clair, c'est que le fer va à l'aimant, et cela n'est pas dans l'aimant même; mais ce qui est dans l'aimant même, c'est-à-dire ce qu'il a en lui, par où le fer est disposé à s'y attacher, n'est pas clair.

IV. On peut donc donner pour axiome indubitable que *toute idée a quelque chose de clair, mais non pas toujours dans son objet*; et c'est ce qui fait la différence des idées confuses d'avec les distinctes (1).

PROPRIÉTÉS DES IDÉES.

Les propriétés des idées s'expliquent par ces propositions dont les unes suivent des autres :

I. Les idées ont pour objet quelque vérité, c'est-à-dire quelque chose de positif, de réel et de véritable.

II. Tout ce qui est négatif est entendu par quelque chose de positif.

III. Les idées suivent de la nature des choses qu'elles doivent représenter. C'est pourquoi elles représentent les substances sans les attacher à un sujet, et les accidents comme étant dans un sujet.

IV. Les idées semblent quelquefois changer la nature, mais pour la mieux exprimer. Cette proposition a deux parties dont la dernière est une suite de la première, et la première va être expliquée.

V. Les idées font des précisions, et représentent une même chose selon de différentes raisons : par exemple, le même homme comme citoyen, comme prince, comme père, comme fils, comme mari, et le reste; la même âme comme sensitive, comme imaginaire (2), comme intellectuelle, et le même corps comme long, comme large, comme profond.

VI. Les idées sont universelles, et représentent plusieurs choses sous une même raison, comme l'homme, le chien, le cheval, sous

(1) Cf. *Logique de P. R.*, 1^{re} partie, ch. 9.

(2) Capable d'imaginer.

la commune raison d'animal; l'équilatéral, l'isocèle, le scalène, etc., sous la commune raison de triangle rectiligne.

VII. Une même chose représentée sous de différentes raisons tient lieu de divers objets, et plusieurs choses représentées sous une même raison n'en font qu'un seul. Par exemple, le corps considéré comme ligne, et le corps considéré comme surface, sont deux objets; et au contraire, tous les triangles considérés simplement comme triangles n'en sont qu'un seul.

C'est ainsi que les idées paraissent en quelque sorte changer la nature des choses, en faisant d'une seule chose plusieurs objets, et de plusieurs choses un seul objet.

VIII. Les idées, par leurs précisions, font la distinction qu'on appelle *de raison*, qui a toujours son fondement sur une distinction réelle.

IX. Les idées, par leur universalité, font aussi une certaine unité qu'on appelle *de raison*, qui a toujours son fondement sur la ressemblance.

Ces deux dernières propositions sont fondées sur la troisième, c'est-à-dire sur ce que les idées suivent la nature des choses qu'elles doivent représenter. C'est pourquoi si elles séparent ce qui est un, c'est à cause qu'elles le regardent par rapport à quelque distinction réelle; et si elles unissent des choses distinctes, c'est à cause que leur ressemblance donne lieu de les regarder sous une raison commune.

Les exemples font voir cette vérité. Le même homme n'est regardé en diverses qualités, tantôt simplement comme homme, tantôt comme citoyen, tantôt comme père, et ainsi du reste, qu'à cause de ses devoirs différents. La même âme n'est considérée sous plusieurs raisons, comme sous celle de sensitive et d'intellectuelle, qu'à cause de ses différentes opérations; et le même corps n'est considéré sous les divers noms de ligne, de superficie et de corps solide, qu'à cause des divers termes où il s'étend par sa longueur, par sa largeur et par sa profondeur.

Et au contraire, si les équilatéraux, les scalènes et les isocèles, etc., sont réunis dans la raison commune de triangle, c'est à cause qu'étant tous semblables, en ce qu'ils sont terminés de trois lignes droites, la raison de triangle leur convient également à tous.

De là sont déduites nécessairement les quatre propositions suivantes :

X. La multiplicité dans les idées présuppose la multiplicité dans les choses mêmes.

XI. L'universalité dans les idées présuppose dans les choses quelque ressemblance.

XII. Les précisions qui séparent une même chose d'avec elle-même par les idées, servent à la connaître dans tous ses rapports.

XIII. L'universalité des idées qui ramasse plusieurs choses sous une même raison, et en fait un seul objet, sert à en faire connaître les convenances et les ressemblances.

Ces quatre propositions suivent, comme il a été dit, de la VIII^e et de la IX^e, et expliquent parfaitement la dernière partie de la IV^e.

CHAPITRE LXII.

Propriétés des idées en tant qu'elles sont universelles.

Parmi les propriétés des idées, celle qui sert le plus aux sciences, et que la logique aussi considère davantage, est leur universalité; et c'est pourquoi elle mérite d'être considérée à part.

I. Tout est un dans la nature, et nulle chose n'est une autre.

II. Tout est particulier et individuel dans la nature.

III. Parmi les choses particulières, il y en a de nature différente, comme un homme et un arbre; il y en a de même nature, comme tous les hommes : ceux-ci diffèrent seulement en nombre.

IV. Nous ne connaissons les individus ou particuliers de même nature, qu'en ramassant plusieurs accidents dont ils sont revêtus à l'extérieur.

L'expérience le fait voir; car nous ne pourrions, par exemple, discerner deux hommes qui seraient semblables en tout ce qui frappe nos sens, ni deux triangles, ni deux œufs, ni deux gouttes d'eau, et ainsi du reste. De là s'ensuit une cinquième proposition.

V. Les particuliers ou individus de même nature sont connus par un ramas de plusieurs idées, ou plutôt de plusieurs images venues des sens.

VI. Nous n'avons aucune idée simple et précise pour connaître en son fond la différence des individus de même nature.

VII. Toutes nos idées prises en elles-mêmes sont universelles.

VIII. Les unes sont universelles plus que les autres. Triangle l'est plus qu'équilatéral, et ainsi des autres.

IX. Les unes comprennent les autres dans leur étendue. Triangle comprend équilatéral, comme équilatéral comprend tels et tels équilatéraux.

X. Les idées ne regardent pas les choses comme existantes. La raison est qu'elles les regardent universellement, et plutôt comme elles peuvent être que comme elles sont actuellement, ce qui suit des propositions précédentes.

XI. Les objets des idées, ou les vérités qu'elles représentent, sont éternelles et immuables; et c'est en Dieu qu'elles ont cette immutabilité.

XII. Les idées marquent en quoi les choses conviennent; elles marquent en quoi conviennent tous les triangles en général, et en quoi conviennent tous les triangles équilatéraux : c'est ce qui fait les genres et les espèces, qui seront définis en parlant des termes.

XIII. Les idées marquent en quoi les choses diffèrent : par exemple, en quoi diffère l'équilatéral d'avec l'isocèle, et c'est ce qui fait les différences.

XIV. De deux idées, l'une peut servir de fondement à l'autre : par exemple, en considérant le triangle comme ayant trois lignes posées l'une sur l'autre, et le considérant comme ayant trois angles, on voit clairement que cette seconde idée est fondée sur la première, parce que l'angle ne se fait que par l'incidence des lignes.

XV. L'idée qui représente ce qu'il y a de premier et de fondamental dans la chose marque son essence ; par exemple, être terminé de trois lignes droites fait l'essence du rectiligne; être terminé de trois lignes droites égales fait l'essence de l'équilatéral.

XVI. L'idée qui représente ce qui suit de l'essence marque ses propriétés : par exemple, avoir trois angles, et les avoir égaux à deux droits, sont propriétés du triangle rectiligne, qui le supposent déjà constitué.

XVII. L'idée qui représente ce qui peut être détaché de la chose sans la détruire, marque les accidents. Telle est la figure ronde dans la cire, le mouvement dans le corps, la science et la vertu dans l'âme.

XVIII. Les précisions, ou idées précises, séparent, en quelque façon, l'essence même de ce à quoi elle convient, pour marquer

précisément en quoi elle consiste : par exemple, si je conçois l'humanité ou la nature humaine séparément, en quelque façon, de l'homme même, c'est pour distinguer ce qui précisément le fait être homme, qui est avoir un tel corps et une telle âme, d'avec ce qu'il a en lui, qui ne sert de rien à le faire homme, comme l'astronomie et la musique.

De tout cela, il résulte que tant l'universalité des idées que leurs précisions ne sont que différentes manières de bien entendre les choses, selon la capacité de l'esprit humain.

CHAPITRE LXIII.

Des termes.

Après les idées viennent les termes qui les signifient.

DÉFINITIONS ET DIVISIONS.

I. Le terme est ce qui signifie l'idée par institution, et non de soi-même.

II. Les termes sont positifs ou négatifs.

Le positif est celui qui met et qui assure : par exemple, *vertu, santé*; le négatif est celui qui ôte et qui nie, comme quand on dit : *Cet homme est ingrat; cette maladie est incurable.*

III. Les termes sont abstraits ou concrets.

Les termes abstraits sont ceux qui naissent des précisions, et ils signifient les formes détachées par la pensée de leur sujet ou de leur tout, comme quand je dis *science, vertu, humanité, raison.*

Les termes concrets regardent les formes unies à leurs sujets et leur tout, comme quand je dis *savant, vertueux, homme et raisonnable.*

IV. Il y a des termes universels et des termes singuliers.

Les termes universels sont ceux qui signifient plusieurs choses sous une même raison : par exemple, plusieurs animaux de différente nature, sous la raison commune d'animal.

Les termes singuliers signifient les individus de même nature, et qui diffèrent seulement en nombre.

V. Les termes universels signifient l'essence des choses, ou leurs propriétés, ou leurs accidents.

Ceux qui signifient l'essence : ou ils sont communs à plusieurs choses de différente nature, par exemple, le nom d'animal et le nom d'arbre; en ce cas, ils s'appellent genre : ou ils sont communs à plusieurs choses de même nature et différentes seulement en nombre, comme le nom d'homme et celui de cheval, et ainsi des autres; en ce cas, ils s'appellent espèces.

Il y a des termes qui marquent en quoi les choses diffèrent essentiellement : par exemple, *raisonnable* marque en quoi l'homme diffère essentiellement de la bête; ces termes s'appellent *différences*.

Les termes qui marquent la distinction d'une espèce d'avec une autre, s'appellent *différence spécifique*.

Voilà donc cinq universaux, genre, espèce, différence, propriété, accident.

VI. Les termes sont univoques, analogues ou équivoques.

Aux univoques répond la même raison : ainsi Pierre et Jacques sont appelés hommes. Aux analogues répond une raison qui a quelque ressemblance : comme lorsque le transport des corps et les passions de l'âme sont appelés mouvements. Aux équivoqués ne répond aucune raison ni commune ni semblable : comme quand on dit louer un grand capitaine, et louer une maison à certain prix.

VII. Parmi les termes, il y a les noms et les verbes.

Les noms sont substantifs ou adjectifs.

Les noms substantifs signifient ou les substances mêmes qui subsistent indépendamment de tout sujet, par exemple *homme, arbre, Pierre, Jean*; ou les formes et les accidents qui sont séparés de leur sujet par la pensée, par exemple, *rondeur, mouvement, science*.

Les noms adjectifs signifient le sujet comme revêtu de son accident ou de sa forme : comme dans ces mots, *savant, rond, et autres semblables*.

Les mots *peintre, grammairien, et autres de cette nature, qui sont substantifs en grammaire, sont adjectifs en logique. La raison est qu'ils signifient le sujet avec sa forme.*

Les verbes, excepté le substantif, qui signifie l'être, signifient l'action et la passion, ou indéfiniment, tels que font les infinitifs *aimer, haïr, échauffer, être aimé, être haï, être échauffé*; ou définiment et par rapport aux personnes et aux temps, comme *j'aime, j'ai aimé, j'aimerai, vous aimez, vous avez aimé, etc.*

En logique, les pronoms sont compris sous les noms; et les participes en partie sous les noms, et en partie sous les verbes : les autres parties de l'oraison n'y sont guère considérées.

PROPRIÉTÉS DES TERMES.

I. Les termes signifient immédiatement les idées, et médiatement les choses mêmes.

II. Le terme naturellement est séparable de l'idée; mais l'habitude fait qu'on ne les sépare presque jamais.

III. La liaison des termes avec les idées fait qu'on ne les considère que comme un seul tout dans le discours; l'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps.

IV. Les termes, dans le discours, sont supposés pour les choses mêmes; et ce qu'on dit des termes, on le dit des choses.

V. Le terme négatif présuppose toujours quelque chose de positif dans l'idée : car toute idée est positive. Le mot d'*ingrat* présuppose qu'on n'a point de reconnaissance, et qu'il y a un bienfait oublié, ou méconnu. Le mot d'*incurable* présuppose un empêchement invincible à la santé.

VI. Les termes précis ou abstraits s'excluent l'un l'autre. L'humanité n'est pas la science; la santé n'est pas la géométrie.

VII. Les termes concrets peuvent convenir et s'assurer l'un de l'autre : l'homme peut être savant; celui qui est sain peut être géomètre.

VIII. Tout terme universel s'énonce univoquement (1) de son inférieur.

IX. Les termes génériques et spécifiques s'énoncent substantivement. On dit l'homme est animal; Pierre est homme.

X. Les termes qui signifient les différences, les propriétés et les accidents, s'énoncent adjectivement. On dit : *L'homme est raisonnable; il est capable de discourir; il est savant et vertueux.*

(1) C'est-à-dire que le terme générique appliqué aux espèces, ou le terme spécifique aux individus, les énonce sous la même raison, et en est dit dans le même sens. Ainsi *animal* est dit dans le même sens de *cheval, chien et homme*; *homme* est dit dans le même sens de *Jean, Jacques et Pierre*, etc.

CHAPITRE LXIV.

Préceptes de logique tirés de la doctrine précédente.

De la doctrine précédente suivent beaucoup de préceptes que nous allons déduire par propositions.

I. En toute question chercher, par le moyen des idées, ce qu'il y a d'immuable dans le sujet dont il s'agit : c'est-à-dire, après avoir regardé ce que les sens nous apportent et qui peut changer, chercher les idées intelligibles dont l'objet est toujours une vérité éternelle.

II. En toute question, séparer l'essence des choses de ses propriétés et de ses accidents. Par exemple, pour considérer le triangle, séparer premièrement sa grandeur et sa petitesse, sa situation et sa couleur, qui sont choses accidentelles; et puis, parmi les idées qui resteront, rechercher quelle est la première, et la marquer pour essence; ensuite quelle est la seconde, et les autres inséparables de la nature, et les marquer pour propriétés.

III. En toute question, ramasser et considérer avant toutes choses les idées qui servent à la résoudre : par exemple, dans le problème : *Si les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits*, prendre bien l'idée du triangle, celle des angles en général, celle des angles droits, aigus ou obtus, celle des angles opposés au sommet, des angles alternes, et ainsi du reste.

IV. Désigner chaque idée par son propre nom; déterminer, par exemple, que les deux angles opposés qui se font à l'endroit où deux lignes se coupent sont ceux qu'on appelle *angles au sommet*.

V. Démêler toutes les équivoques des termes, et en fixer la propre signification.

VI. Dans tout terme négatif, chercher, pour le bien entendre, le positif qu'il exclut, ou celui qu'il contient sous la forme de négation : par exemple, pour entendre ce terme *ingrat*, considérer la reconnaissance dont l'ingratitude est la privation; et pour entendre ce terme *immuable*, y trouver la perpétuité ou la plénitude de l'être, qui en fait le fond.

VII. Ne prendre dans les idées que ce qu'il y a de clair et de distinct, et regarder ce qu'elles ont de confus comme le sujet de

la question, et non comme le moyen de la résoudre. Par exemple, dans la question : comment l'aimant attire le fer, ou comment le feu échauffe, ou comment il fond, ne pas donner pour solution qu'il y a dans l'aimant une vertu *magnétique*, et dans le feu une vertu *caléfactive* et *liquéfactive* ; mais regarder cela même comme la chose qu'il faut expliquer.

VIII. Regarder les choses de tous les biais dont elles peuvent être regardées, et les prendre dans les plus grandes précisions. Par exemple, s'il fallait prescrire à un prince tous ses devoirs, le considérer comme homme raisonnable, comme chrétien et comme créature de Dieu, comme ayant en main son pouvoir, et le représentant sur la terre ; comme étant le père du peuple, et le défenseur des pauvres opprimés ; le chef de la justice, le protecteur des lois et le premier juge ; le conducteur naturel de la milice, le soutien du repos public, et ainsi du reste.

IX. Considérer en quoi les choses conviennent et en quoi elles diffèrent ; c'est-à-dire considérer les genres, les espèces et les différences : par exemple, s'il s'agit de la nature des liquides, considérer en quoi ils conviennent et en quoi ils diffèrent, parce que ce en quoi ils conviennent sera la nature même du liquide ; et encore considérer qu'un corps solide, par exemple une pierre réduite en poudre menue, coule à peu près comme les liquides, et tient en cela quelque chose de leur nature ; d'où on peut soupçonner peut-être que la nature du liquide est dans la réduction des corps à des parties fort menues, qui puissent facilement être détachées les unes des autres ; et qu'à force de briser un corps solide et d'en détacher toutes les parties, on le fait devenir liquide, et que c'est, peut-être, ce que fait le feu quand il fond du plomb, de la cire ou de la glace : ce que je dis seulement pour servir d'exemple.

X. Ne pas prendre pour substance tout ce qui a un nom substantif, ni pour action tout ce qui est exprimé par le verbe actif, mais consulter les idées.

XI. Connaître les substances par les idées, c'est-à-dire prendre pour substance ce qu'elles représentent hors de tout sujet : par exemple, dans la question : *Si l'âme est une substance*, considérer si l'idée que nous en avons l'attache à quelque sujet.

XII. Connaître aussi les modes ou les accidents par les idées, c'est-à-dire ne prendre en général, pour accident ou pour mode, que ce que l'idée représente comme attaché à un sujet.

XIII. Ne prendre aussi, en particulier, pour accident ou pour

mode de quelque chose, que ce que l'idée représente comme y étant attaché : par exemple, ne croire pas que le sentiment, ou l'intelligence, ou le vouloir, puisse être un mode du corps, si on peut clairement entendre ces choses sans les attacher au corps comme au sujet qu'elles modifient.

XIV. Connaître la distinction des choses par les idées, c'est-à-dire ne douter point, quand on a diverses idées, qu'il y ait distinction du côté des choses.

XV. En toute multiplicité d'idées, rechercher toujours la distinction qu'elles marquent dans les choses même : par exemple, dans les idées de long, de large et de profond, considérées dans un même corps, regarder les termes divers que le corps embrasse par chacune de ces dimensions.

XVI. Connaître par ce moyen la distinction des substances, c'est-à-dire prendre pour substances distinguées les choses dont les idées sont différentes, si ces idées représentent leur objet hors de tout sujet. De là vient qu'on ne prend pas l'intelligence et la volonté pour des substances distinctes, non plus que le mouvement et la figure, parce que les deux premières idées représentent leur objet dans l'âme comme dans un sujet commun, et les deux autres dans le corps ; mais les hommes regardent naturellement leur corps et leur âme comme substances distinctes, à cause que les idées par lesquelles ils entendent ces deux objets représentent chacun d'eux comme subsistant.

Cette proposition suit des précédentes. Car si toute multiplicité dans les idées marque quelque multiplicité du côté des choses, ou dans leurs substances, ou dans leurs rapports, deux idées substantielles n'étant pas faites pour représenter multiplicité dans les rapports, la marquent nécessairement dans les substances.

Voilà les préceptes que tire la logique de la première opération de l'esprit. Passons maintenant à la seconde (1).

(1) Pascal, dans le second des fragments réunis par M. Havel sous ce titre commun : *De l'esprit géométrique (Art de persuader des précédentes éditions)*, et les auteurs de la *Logique de P. R.*, dans les premiers chapitres de leur IV^e partie, avaient dit les mêmes choses, mais beaucoup plus en abrégé. Si l'on veut prendre la peine de rapprocher chacun des préceptes contenus dans ce chapitre, des observations théoriques auxquelles il correspond dans les chapitres précédents, on se convaincra qu'il est impossible de déduire plus exactement la règle du fait ; ce qui est la véritable manière de procéder en un pareil sujet ; et de fonder plus solidement la logique pratique sur la connaissance des opérations et des lois de l'intelligence humaine.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA SECONDE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER.

Les idées peuvent être unies ou séparées, c'est-à-dire ou affirmées ou niées les unes des autres, et cela s'appelle proposition ou énonciation (1).

Parmi les propriétés des idées que nous avons expliquées, nous en avons réservé une qui sert de fondement à la seconde opération de l'esprit (2); c'est que les idées peuvent être unies ou désunies, c'est-à-dire qu'elles peuvent être affirmées ou niées l'une de l'autre. On peut dire : *Dieu est éternel ; l'homme n'est pas éternel ; Dieu n'est pas capable de tromper ni d'être trompé ; l'homme est capable de tromper ou d'être trompé.*

Cette union ou désunion des idées, c'est-à-dire l'affirmation et la négation, s'appelle *énonciation* ou *proposition* (3), et c'est la seconde opération de l'esprit : lorsqu'on l'exprime au dehors, et qu'on unit ou qu'on désunit les termes qui signifient les idées, cela s'appelle *oraison* ou *discours*. Nommer *Dieu*, ou *homme*, ou *éternel*, n'est pas un discours ; mais assembler ou séparer ces termes en disant : *Dieu est éternel ; l'homme n'est pas éternel*, c'est une oraison au sens auquel on emploie ce mot quand on parle des parties de l'oraison ; cela s'appelle aussi *discours*, quoique le mot de *discours* se prenne aussi pour raisonnement.

(1) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 1 et 3.

(2) V. ci-dessus, liv. I, ch. 40.

(3) « La proposition (Πρότασις) est une énonciation qui affirme ou qui nie une chose d'une autre chose. » (Aristote, *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. I, § 4.

Toute proposition a deux termes, et nous avons déjà dit que le terme dont on affirme ou on nie s'appelle *sujet*, *subjectum*; celui qui est affirmé ou nié s'appelle *attribut*, en latin *attributum* ou *prædicatum*. Le mot d'*attribut* explique la chose : l'*attribut* est ce qu'on attribue, comme le sujet est ce à quoi on attribue.

La logique met toujours le sujet devant l'*attribut* : par exemple, elle dit toujours : *Celui qui craint Dieu est heureux; la morale est la science la plus nécessaire* : mais, dans le discours ordinaire, on renverse quelquefois cet ordre; et on dit pour passionner le discours ou pour inculquer davantage : *Heureux celui qui craint Dieu; la science la plus nécessaire, c'est la morale*.

CHAPITRE II.

Quelle est la signification du verbe *est* dans la proposition (1).

Dans toute proposition, nous nous servons du verbe *est* ou de quelque équivalent; et il faut entendre, avant toutes choses, la force de ce mot.

Le verbe *est* peut être pris en deux significations. Ou il se met simplement avec le nom, comme quand on dit : *Dieu est; le cercle parfait est*; ou il se met entre deux termes, comme quand on dit : *Dieu est éternel; le cercle parfait est une figure dont toute la circonférence est également distante du centre*.

Ce verbe, pris au premier sens, marque l'existence actuelle des choses. Quand je dis simplement : *Le cercle est*, je suppose qu'il y a un cercle qui existe actuellement; il a été vrai de dire : *Troie est*; et maintenant il est vrai de dire : *Troie n'est plus*; tout cela regarde l'existence actuelle. Elle s'exprime aussi en notre langue d'une autre manière, lorsqu'au lieu de dire : *Dieu est*, on dit : *Il y a un Dieu*.

Le mot *est* pris au second sens, ne signifie autre chose que la liaison de deux idées et de deux termes, sans songer si le sujet existe ou s'il n'existe pas. Ainsi quand il n'y aurait aucun cercle

(1) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 2.

parfait, il est toujours vrai de dire que le cercle est une figure dont la circonférence est également distante du centre.

Les propositions où le mot *est* se met absolument, s'appellent dans l'Ecole *de secundo adjacente*; et celles où il sert de liaison à deux termes, s'appellent *de tertio adjacente*, parce que dans les premières propositions le verbe *est* paraît toujours le second, et que dans les autres il est comme un tiers qui en réunit deux autres (1).

Dans ce dernier genre de propositions, le verbe *est* se supprime quelquefois, comme quand on dit : *Heureux celui qui craint Dieu*; et le plus souvent il s'exprime par un autre verbe où il est contenu en vertu, comme quand on dit : *Le feu brûle*. Cette parole a la même force que si on disait : *Le feu est une chose qui brûle*; ou par le participe : *Le feu est brûlant*.

Ainsi, le verbe en tout *mode*, excepté en l'infinitif, est une oraison parfaite : J'aime, vous aimez; c'est-à-dire *je suis aimant, vous êtes aimant*. De sorte que le verbe *est* se trouve, ou en effet, ou en vertu, en toute proposition.

CHAPITRE III.

Divisions des propositions.

Les propositions se divisent, à raison de leur matière, c'est-à-dire de leurs termes, en *incomplexes* et *complexes*, *simples* et *composées*, *absolues* ou *conditionnées*; à raison de leur étendue, en *universelles* et *particulières*; à raison de leur qualité, en *affirmatives* et *négatives*; enfin à raison de leur objet, en *véritables* et *fausses*. Voilà ce qu'il nous faudra expliquer par ordre dans ce second livre.

Les propositions *incomplexes* sont celles qui sont composées de

(1) Ces expressions et celles de *secundi adjecti*, *tertiis adjecti*, sont imitées d'Aristote, qui, dans son *Traité de l'Interprétation* (Περὶ Ἑρμηνείας), ch. x, § 4, dit, en parlant du verbe *être* : ὅταν δὲ τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορῆται. Nous n'avons rien à ajouter à l'explication parfaitement judicieuse et claire, que Bossuet donne de ces formules bizarres.

termes incomplexes, comme quand on dit : *La tulipe est belle; la vertu est aimable*. Les propositions complexes sont celles qui ont un terme ou les deux termes complexes, comme quand on dit : *Le berger, qui a tué un géant par un coup de fronde, a reconnu que Dieu est le seul qui peut donner la victoire*.

Les propositions simples sont celles qui n'ont qu'un sujet et un attribut, comme quand on dit : *La vertu est aimable*. Les propositions composées sont celles qui ont un des termes ou tous les deux doubles, comme quand on dit : *La science et la vertu sont aimables; le paresseux est lâche et imprudent; les ambitieux et les avares sont aveugles et injustes*.

Les propositions composées, à proprement parler, sont deux propositions qu'on peut séparer, comme il paraîtra à quiconque y voudra seulement penser; et c'est pour cela même qu'on les appelle composées.

On voit maintenant la différence entre la première division des propositions et la seconde. Car telle proposition peut n'avoir que des termes incomplexes, qui toutefois sera composée comme celles que nous avons données pour exemple; et telle autre aura des termes complexes, qui, au fond, n'aura qu'un seul terme; parce que, selon la définition que nous avons donnée du terme complexe, il paraît qu'en plusieurs mots il ne signifie que la même chose.

Les propositions absolues et conditionnées s'entendent par elles-mêmes. On voit que la proposition conditionnée est celle où est apposée quelque condition qui s'exprime ordinairement par le terme *si*. Celle donc qui est affranchie et indépendante de toute condition s'appelle *absolue*. Ainsi dire : *Le temps est serein*, est une proposition absolue; et dire : *Si le vent change, le temps sera beau*, est une proposition conditionnée.

Les propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives, véritables ou fausses, portent leur définition dans leur nom même. Mais, après avoir parlé des différents genres de propositions, voyons les réflexions qu'il faut faire sur chacune d'elles.

CHAPITRE IV.

Des propositions complexes et complexes (1).

La première chose qu'il faut remarquer sur les propositions complexes, c'est qu'elles enferment en elles-mêmes d'autres propositions, indirectement, toutefois, et incidemment.

Cela suit de la nature de leurs termes : par exemple, quand pour exprimer David, nous avons employé ce terme complexe : *Le berger, qui a tué un géant par un coup de fronde*, nous avons supposé, en parlant ainsi, ces trois propositions : *David a été berger, a tué Goliath, et c'est avec sa fronde*.

Mais toutes ces propositions ne sont ici regardées que comme des termes, ou plutôt comme les parties d'un même terme, parce qu'elles sont employées seulement pour désigner David, et non pour assurer de lui qu'il ait été berger, ou qu'il ait tué Goliath d'un coup de pierre, ce qu'on suppose comme connu.

De telles propositions, qui ne tiennent lieu que de termes, sont appelées *indirectes* ou *incidentes*, parce qu'elles ne sont pas le véritable sujet de l'affirmation et de la négation.

Si toutefois quelqu'un se trompait dans ces propositions indirectes, et que, pour désigner un homme, il employât des choses qui ne lui conviennent pas, il devrait être averti qu'il désigne mal son sujet : comme si, pour désigner Charlemagne, quelqu'un trompé, ou par les romans ou par l'opinion populaire, l'appelait : *Celui qui a institué les douze pairs de France* (2), quand même ce

(1) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 5 et suivants.

(2) La constitution régulière de la Pairie ne remonte pas, en effet, plus haut que les premiers rois de la dynastie Capétienne. Ce sont les *Chroniques de St.-Denis*, recueil précieux, mais entaché des plus graves erreurs, en ce qui concerne les époques antérieures à sa rédaction ; c'est la *Chronique de l'archevêque Turpin*, œuvre apocryphe d'un écrivain du XI^e siècle ; ce sont enfin les romans de chevalerie du cycle de Charlemagne, qui ont fait attribuer à ce prince la création des *douze pairs*. On trouvera sur ce sujet d'intéressants détails dans l'*Histoire de France* de M. Henri Martin, tom. III, ch. 20.

qu'il voudrait assurer ensuite de ce grand et religieux conquérant serait véritable, il devrait être repris, comme n'ayant pas connu le sujet dont il parlait, et l'ayant mal désigné.

Une seconde chose à remarquer dans les propositions complexes, c'est que quelques-unes d'elles peuvent se réduire en incomplexes et d'autres non; c'est-à-dire qu'il y a des choses qu'on exprime en termes complexes, qu'on pourrait expliquer en un seul mot : comme dans ce que nous venons de dire de David, nous pourrions, sans aucun circuit de paroles, avoir nommé David tout court : et aussi il y en a d'autres qui ne peuvent être expliquées par un seul mot, comme quand je dis : *Celui qui sait dompter ses passions, et se commander à soi-même, est le seul digne de commander aux autres*, je n'ai point de terme simple pour exprimer celui qui dompte ses passions.

En bonne logique, on doit prescrire de se servir, autant qu'on peut, de termes incomplexes, c'est-à-dire d'exprimer, autant qu'on peut, par un seul mot, une seule chose; et quand il faut se servir de termes complexes, de se charger le moins qu'on peut de paroles inutiles qui embarrassent la chose et donnent lieu à la surprise.

Il arrive assez souvent que celui qui avance une proposition ne veut pas tant proposer que rendre raison de ce qu'il propose : comme dans le dernier exemple que j'ai rapporté, je n'ai pas eu dessein de proposer seulement que celui qui se commande à lui-même est digne de commander aux autres, mais de rendre la véritable raison pourquoi il en est digne. Et si je dis que celui qui a châtié les Juifs désobéissants à Moïse son serviteur, châtiara bien plus sévèrement les chrétiens désobéissants à Jésus-Christ son fils, je ne fais pas une simple proposition, mais un raisonnement et une preuve, où il faut principalement regarder la bonté de la conséquence.

CHAPITRE V.

Des propositions simples et composées (1), et des propositions modales (2).

Sur les propositions composées, nous avons déjà remarqué qu'à proprement parler ce sont deux propositions ; d'où il s'ensuit que, pour les bien examiner, il faut, avant toutes choses, les séparer, sans quoi on s'exposerait au péril de mêler le vrai avec le faux. Par exemple, si je disais : *Les courageux et les téméraires sont ceux qui font réussir les grandes entreprises*, la proposition est fautive en elle-même ; mais pour bien démêler le vrai d'avec le faux, il faudrait faire deux propositions en séparant les deux termes : alors il se trouverait qu'il n'appartient proprement qu'au courageux de faire réussir les grandes entreprises, et qu'elles ne réussissent que par hasard au téméraire, qui de lui-même est plus propre à les ruiner qu'à les avancer.

Au reste, il faut prendre garde que telle proposition paraît simple, qui est composée : comme si, en parlant de l'entreprise de Louis XII sur le Milanais, on disait : *Louis XII a commencé une guerre injuste* ; un discours qui paraît si simple, est en effet composé de ces deux propositions, *Louis XII a commencé la guerre dans le Milanais, et cette guerre est injuste*. Et ce discours pourrait être faux en deux manières : la première, s'il se trouvait que ce n'est pas Louis XII, mais que c'est le duc de Milan qui a commencé la guerre, en secourant le roi de Naples contre les traités ; la seconde, s'il paraissait que la guerre serait très-juste, quand même Louis XII serait l'agresseur, parce qu'il serait le successeur légitime de ce duché.

On doit comprendre parmi les *propositions composées*, celles où celui qui fait la proposition exprime tout ensemble ses dispositions, avec la chose même qu'il veut proposer, comme quand on dit : *J'assure ou je soutiens que le vertueux est le seul habile* ; on

(1) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 5 et 9.

(2) *Ibid.*, ch. 8.

ne marque pas seulement la vérité qu'on propose, mais encore avec quelle certitude on la croit.

De telles propositions se peuvent séparer en deux. *J'assure* est une proposition, ainsi que nous avons dit en expliquant la force du verbe ; et *le vertueux est le seul habile*, en est une autre.

On demande à quel genre de propositions se rapportent celles que l'Ecole appelle *modales*, et si elles ne font point une espèce particulière (1).

Les propositions modales sont celles où se rencontre un de ces quatre termes, *nécessaire, contingent, possible, impossible*.

Nécessaire, est ce qui arrive toujours ; *contingent*, ce qui arrive quelquefois ; *possible*, ce qui peut arriver ; *impossible*, est ce qui ne peut arriver.

Ces quatre termes modifient les propositions, c'est-à-dire qu'elles n'expliquent pas seulement que la chose est véritable, mais encore de quelle manière elle est véritable.

De telles propositions se réduisent naturellement en propositions simples, comme quand je dis : *Il est nécessaire que Dieu soit ; il est impossible que Dieu ne soit pas ; il est nécessaire que la terre soit mue ; il est possible, ou bien impossible qu'elle le soit*. C'est la même chose que si je disais : *L'être de Dieu est nécessaire, le non-être de Dieu est impossible ; le mouvement de la terre est nécessaire, ou le mouvement de la terre est possible, ou le mouvement de la terre est impossible*.

Ainsi, ces propositions ne sont point une espèce particulière ; ce sont de simples propositions qui se réduisent en propositions complexes ou incomplexes, selon la nature des termes dont elles se trouvent composées.

(1) Aristote s'est particulièrement occupé de ces sortes de propositions, dans les ch. XI-¹¹-XIV de l'*Hermeneia*, et en divers endroits des *Analytiques*, où il traite des *Syllogismes des Modales*. Toutefois il ne leur donne pas de nom générique, et celui de *Modales* paraît être de beaucoup postérieur, et d'origine scolastique.

CHAPITRE VI.

Des propositions absolues et conditionnées (1).

Sur la division des propositions en absolues et conditionnées, il faut remarquer :

I. Que la proposition conditionnée est ou *simplement pour énoncer*, ou *pour promettre quelque chose*. Quand je dis : *Si le soleil tourne autour de la terre, il faut que la terre soit immobile*, j'énonce seulement ce que je crois vrai; mais quand je dis : *Si vous me rendez ce service, je vous promets telle récompense*, je n'énonce pas seulement ce qui doit être, mais je m'engage à le faire.

II. Qu'en l'un et l'autre cas, la proposition conditionnée est *une espèce de raisonnement où un certain principe étant posé, la conséquence est déduite comme légitime*. Car, soit que j'énonce, soit que je promette, l'effet doit être certain, si la condition est une fois posée.

III. Que la vérité de la proposition conditionnée dépend purement de la liaison de la condition avec l'effet. Afin que cette proposition soit véritable, *si le soleil tourne autour de la terre, la terre doit être immobile*, il n'importe pas qu'il soit vrai que le soleil tourne autour de la terre, mais il suffit que, supposé ce mouvement du soleil, l'immobilité de la terre soit assurée. De même, dans cette promesse : *Si vous me rendez ce service, je vous donnerai cette récompense*, pour vérifier la proposition, il n'importe pas d'examiner si vous me rendez ce service, pourvu que la liaison de la récompense avec le service soit véritable; et elle l'est, quand, d'un côté, la chose dépend de moi, et que, de l'autre, j'ai la volonté de l'exécuter.

IV. Que c'est pour cela que la condition s'exprime toujours avec quelque doute par le terme *si*, ou par quelque autre équivalent;

(1) On cite, comme la seule addition de quelque importance qui ait été faite aux travaux d'Aristote sur le raisonnement démonstratif, la théorie du syllogisme hypothétique ou conditionnel, composé de ces sortes de propositions. L'honneur en revient à Boèce qui a composé un traité sur ce sujet.

parce que, ainsi que nous avons vu, quand même la condition serait douteuse, la proposition ne l'est pas, pourvu que la conséquence se trouve bonne.

V. Qu'on fait quelquefois des propositions conditionnées, où le dessein n'est pas de révoquer en doute la condition, mais seulement de remarquer la bonté de la conséquence : par exemple, lorsque je dis à un méchant : *Si Dieu est juste, s'il y a une Providence, et que le monde ne soit pas gouverné par le hasard, vos crimes ne seront pas impunis*, mon dessein n'est pas de mettre la Providence en doute, mais de faire voir seulement combien est infaillible la punition, puisqu'elle est liée nécessairement à une condition qui ne peut manquer : de sorte qu'une telle proposition a la même force que si je disais à ce scélérat : *Autant qu'il est assuré que le monde n'est pas régi par le hasard, et qu'il y a une Providence qui le gouverne, autant est-il assuré que vos crimes seront punis*.

VI. Que la condition n'est pas toujours exprimée ; mais que l'ayant été une fois suffisamment, elle est toujours sous-entendue. Ainsi, lorsque Dieu dit qu'un juste sera heureux, cela s'entend s'il persévère dans la bonne voie ; et cette condition a été si clairement et si souvent exprimée, que lorsqu'elle ne l'est pas, elle est toujours sous-entendue.

VII. Que la force de la proposition conditionnée consistant dans celle de la conséquence, si cette proposition n'est pas nécessaire, à la rigueur, elle est fautive. Ainsi, posé que quelqu'un s'avisât de dire : *S'il pleut demain, je gagnerai au jeu*, quand même il arriverait, et qu'il plût, et qu'il gagnât, dès là qu'il n'y aurait aucune liaison entre la pluie et ce gain, la proposition serait fautive, par la seule nullité de la conséquence.

Il faut excepter toutefois les propositions conditionnées qui emportent quelque signe d'institution : par exemple, la baguette d'or tendue par le roi de Perse à qui l'aborde sans être mandé, étant établie comme un signe de salut (1), la proposition qui assure que *si le roi vous tend la baguette, vous êtes sauvé*, est véritable,

(1) V. Livre d'*Esther*, IV. 10 et V. 2. — Racine fait dire à Assuérus :

.... Sans mon ordre on porte ici ses pas !
 Quel mortel insolent vient chercher le trépas ?

Vivez ; le sceptre d'or que vous tend cette main
 Pour vous de ma clémence est un gage certain.

(*Esther*, acte II, scène 7.)

parce qu'encore qu'il n'y ait de soi aucune liaison entre le salut et la baguette tendue, il suffit, pour la vérité de la proposition, que ces choses se trouvent liées par l'institution du prince de qui tout dépend.

C'est par là que se vérifient plusieurs propositions de l'Écriture : par exemple, celle du serviteur d'Abraham : *La fille qui me dira : Je vous donnerai à boire à vous et à vos chameaux, est celle que Dieu destine au fils de mon maître* (1) ; est conditionnée de sa nature, et néanmoins très-véritable, quoiqu'il n'y ait de soi nulle liaison entre la condition et la chose même ; parce que, par une espèce de convention entre Dieu et ce serviteur, cette parole lui était donnée comme un signe de la volonté toute-puissante de Dieu. Et voilà ce qu'il y a à considérer sur les propositions conditionnées.

On peut rapporter à celles-ci les propositions *disjonctives* : par exemple : *C'est le soleil ou c'est la terre qui tourne* ; car c'est un raisonnement, et elle peut se résoudre en celle-ci : Si le soleil ne tourne pas, il faut que la terre tourne.

Il y a toutefois de telles propositions, qui sont simplement *énonciatives*, comme quand je dis que la justice regarde ou la distribution des biens, ou le châtement des crimes ; en un mot, qu'elle est ou distributive, ou vindicative. Une telle proposition appartient à la division dont nous parlerons ci-après (2), de sorte qu'en quelque manière qu'on regarde la proposition disjonctive, elle ne fait jamais un genre particulier.

CHAPITRE VII.

Des propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives (3).

Mais parmi les différentes espèces de propositions, celles qui méritent le plus de réflexion, sont les universelles ou particulières, les affirmatives ou négatives. Nous avons dit que les premières

(1) *Genèse*, xxiv, 14.

(2) V. ci-dessous même livre, ch. 14.

(3) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 3 et 12.

regardent la quantité, et les deux autres la qualité des propositions.

Les universelles sont celles dont le sujet est universel, et pris sans restriction, ou dans toute son étendue; comme quand je dis, en affirmant : *Tout homme est raisonnable, tout vertueux est heureux*; ou en niant : *Nul homme n'est irraisonnable, nul vertueux n'est malheureux*. Les particulières sont celles où le sujet est pris avec restriction, comme quand je dis : *Quelque homme est vertueux; quelque homme est sage*.

Ainsi, les termes de *tout* ou de *nul*, et celui de *quelque*, sont les marques de l'étendue ou de la restriction du sujet, et par là de l'universalité ou de la particularité des propositions.

On supprime pourtant quelquefois la marque de l'universalité. On dit : *Le triangle est une figure terminée de trois lignes droites*, sans exprimer tout triangle. De telles propositions sont appelées *indéfinies*, et, de leur nature, ont la même force que les propositions universelles.

La marque d'universalité ne se prend pas toujours à toute rigueur. On dit : *Tout homme est menteur*, ou indéfiniment : *L'homme est menteur*, pour signifier que la plupart le sont, et que leur nature corrompue les porte à l'être. C'est le sens et la suite du discours qui nous peut faire juger si de telles propositions se doivent prendre moralement, c'est-à-dire moins exactement, ou à la rigueur. Mais la logique, qui conduit l'esprit à une vérité précise, lui fait regarder les termes selon leur propriété, et les propositions selon des règles exactes.

Au reste, la restriction qui se fait par le mot de *quelque* dans un certain terme, ne regarde pas la force du terme, et ne lui ôte rien de sa raison propre; mais, comme nous avons dit, elle le resserre seulement. *Quelque cercle est un cercle entier*; mais c'est un cercle tiré du nombre de tous les cercles, et considéré à part.

Parmi les propositions particulières, il y en a qu'on peut appeler *singulières*, et ce sont celles qui ont pour sujet des individus particuliers; comme quand on dit : *Alexandre est ambitieux; Charlemagne est religieux; Louis IX est saint*.

Ces termes particuliers signifient *quelque homme* à la vérité; mais ce n'est point *quelque homme* indéfiniment, ou, comme on dit dans l'Ecole, *un individu vague*; c'est *quelque homme*, déterminément, c'est-à-dire *un tel et un tel*.

Quant à la proposition affirmative ou négative, on entend par

soi-même quelle en est la force et la nature. *Affirmer* n'est autre chose que d'*identifier* le sujet de deux idées et de deux termes, ou plutôt reconnaître que deux idées et deux termes ne représentent en substance que la même chose : comme, quand on dit que l'homme est raisonnable, on entend que l'idée et le terme d'*homme*, avec l'idée et le terme de *raisonnable*, ne montre que la même chose ; c'est pourquoi on se sert du verbe *est*, pour unir ces termes, afin qu'on entende que ce qui est montré par l'un est la même chose, au fond, que ce qui est montré par l'autre.

La négation doit faire un effet contraire ; et ceci est si clair de soi, qu'on n'a besoin pour l'entendre que d'un peu d'attention.

Il faut ici observer, pour éviter toute équivoque, que les propositions douteuses se rapportent aux affirmatives ou aux négatives, en tant qu'on affirme ou qu'on nie d'une chose qu'elle soit douteuse.

On peut encore observer que telle proposition qui paraît affirmative enferme une négation : par exemple, quand je dis : *La seule vertu rend l'homme heureux*, ce mot de *seule* est une exclusion qui nie de toute autre chose que de la vertu le pouvoir de nous rendre heureux.

Et, à proprement parler, cette proposition qui paraît si simple, en effet est composée, et se résout en deux propositions, dont l'une est affirmative et l'autre négative. Car, en disant que la seule vertu rend l'homme heureux, je dis deux choses : l'une, que la vertu rend l'homme heureux ; l'autre, que ni les plaisirs, ni les honneurs, ni les richesses ne le peuvent faire.

CHAPITRE VIII.

Propriétés remarquables des propositions précédentes.

Il sera maintenant aisé d'entendre certaines propriétés des propositions universelles et particulières, affirmatives ou négatives, sur lesquelles toute la force du raisonnement est fondée.

La proposition universelle, soit affirmative, soit négative, enferme la particulière de même qualité et de mêmes termes. Cette

affirmative : *Tout corps est mobile*, enferme celle-ci : *Quelque corps est mobile*, ou *ce corps particulier est mobile* : et cette négative : *Nul corps ne raisonne*, enferme celle-ci : *Quelque corps ou ce corps particulier ne raisonne pas* (1). La raison est que ce terme *tout* enferme tous les particuliers, et que ce terme *nul* les exclut tous. Qui dit *tout corps*, dit chaque corps, de quelque espèce qu'il soit, et tous les corps particuliers sans exception ; qui dit *nul corps*, exclut chaque corps, et tous les corps en particulier, sans rien réserver ; de sorte que s'il était vrai que tout corps est mobile, sans qu'il fût vrai que quelque corps fût mobile, il serait vrai que la partie ne serait pas dans son tout.

Par la même raison, il paraît que la particulière n'enferme pas l'universelle, parce qu'étant contenue, elle ne peut être contenante. Ainsi, *quelque homme est juste* n'enferme pas *tout homme est juste* ; et ces choses sont claires de soi.

De là suit, avec la même évidence, que la particulière détruit l'universelle d'une autre qualité qu'elle : je veux dire que la particulière négative détruit l'universelle affirmative ; et, au contraire, s'il y a un seul riche qui ne soit pas heureux (et il n'y en a pas pour un), c'en est assez pour conclure qu'il est faux que tout riche soit heureux, ou que les richesses fassent le bonheur. Et s'il y a un seul homme exempt de péché, c'en est assez pour nier que nul homme ne soit sans péché.

Et la particulière d'une qualité ne détruit pas seulement l'universelle de l'autre, mais encore elle détruit, en quelque façon, l'universelle de même qualité. Si je dis seulement : *Quelque homme est blanc*, je fais entendre par là que quelque homme aussi n'est pas blanc, et qu'il y a des hommes qui ne le sont pas : autrement, j'aurais plus tôt fait de dire, en général : *Tout homme est blanc*, puisque même *quelque homme est blanc* y serait compris.

Ainsi, quand je me réduis à la particulière affirmative, je fais voir que je nie l'universelle affirmative, ou du moins que j'en doute. C'est pourquoi ce n'est pas assez de dire que quelque homme de bien est estimable ; car alors il semblerait qu'on doutât, du moins, que tout homme de bien le fût : de sorte qu'il est vérifiable que la particulière affirmative détruit, en quelque façon, l'universelle de même qualité, puisqu'elle la rend toujours ou fausse ou douteuse.

(1) V. plus loin, ch. 10 et Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 4

Ici commence l'art des conséquences, puisqu'on voit déjà que celle de l'universel au particulier est bonne, et non au contraire ; et nous verrons, dans la suite, que le raisonnement est fondé sur cela.

Il y a même ici quelque raisonnement, puisqu'il y a une proposition induite d'une autre ; mais ce raisonnement n'a que deux propositions, comme il paraît.

Les propositions affirmatives ou négatives ont aussi leurs propriétés, qui ne sont pas moins remarquables, et qui ne servent pas moins au raisonnement, et les voici :

Dans toute proposition affirmative, soit qu'elle soit universelle ou particulière, l'attribut se prend toujours particulièrement ; et, dans toute proposition négative, soit qu'elle soit particulière ou universelle, l'attribut se prend toujours universellement. Quand je dis : *Tout homme est animal*, ou *quelque homme est animal*, je ne veux pas dire que tout homme, c'est-à-dire chaque homme en particulier, et encore moins quelque homme, soit tout animal, mais seulement qu'il est quelqu'un des animaux ; autrement, un homme serait éléphant ou cheval, aussi bien qu'homme. Mais quand je dis : *Quelque homme n'est pas injuste*, je ne veux pas dire seulement qu'il n'est pas quelqu'un, mais qu'il n'est aucun des injustes ; et quand je dis : *Nul homme de bien n'est abandonné de Dieu*, je veux dire qu'il n'y en a aucun, en particulier, qui ne soit exclu de tout le nombre de ceux que Dieu abandonne.

C'est ce qui fait dire à Aristote, que la négation est d'une nature malfaisante, et qu'elle ôte toujours plus que ne pose l'affirmation. Car l'affirmation ne pose l'attribut qu'avec restriction : *Tout homme est animal*, c'est-à-dire *tout homme est quelque animal* ; et la négation l'exclut dans toute son étendue. Si je disais : *Nul homme n'est animal*, je voudrais dire que *l'homme ne serait aucun des animaux*.

Et la raison est, qu'afin qu'il soit vrai de dire : *L'homme est animal*, il suffit qu'il soit quelqu'un des animaux ; mais afin qu'il fût vrai de dire : *L'homme n'est pas animal*, il faudrait qu'il n'en fût aucun.

Ces propriétés des propositions affirmatives ou négatives sont fondées sur la nature de l'affirmation et de la négation, dont l'une est d'*identifier* et d'unir les termes dans leur signification, et l'autre de les séparer ; or, je puis *identifier* et unir ces deux termes, *homme* et *animal*, pourvu qu'il soit vrai de dire que

l'homme est quelqu'un des animaux : d'où il s'ensuit que, pour les séparer, il faut que l'homme n'en soit aucun.

C'est pour cela que les deux termes d'une négation véritable s'excluent absolument l'un l'autre. Si nulle plante n'est animal, nul animal n'est plante; et si nul animal n'est plante, nulle plante n'est animal : au lieu que les deux termes de l'affirmation ne s'unissent pas absolument l'un à l'autre; car, de ce que tout homme est animal, il s'ensuit bien que quelque animal est homme, et non pas que tout animal est homme.

C'est une seconde propriété des propositions affirmatives et négatives, que nous allons expliquer en parlant des conversions.

CHAPITRE IX.

Des propositions qui se convertissent (1).

La conversion des propositions est la transposition qu'on fait dans leurs termes, la proposition demeurant toujours véritable.

On appelle *transposition* des termes, lorsque du sujet on fait l'attribut, et que de l'attribut on fait le sujet; comme quand on dit : *L'homme est raisonnable*, et *le raisonnable est homme*. Ces propositions s'appellent *converses*.

Il y a la conversion qu'Aristote appelle *parfaite*, et celle qu'il appelle *imparfaite* (2).

La parfaite est celle où la converse garde toujours la même quantité; c'est-à-dire quand l'universelle, malgré la conversion de ses termes, demeure toujours universelle, et que la particulière demeure toujours particulière : comme quand je dis : *Tout homme est animal raisonnable*; *tout animal raisonnable est homme*; ou *quelque homme est juste*; *quelque juste est homme* : cette conversation est appelée, dans l'École, *conversion simple* (3).

L'imparfaite est celle où la converse ne garde pas la même

(1) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 17-20.

(2) *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. 2 et 3.

(3) On va voir, quelques lignes plus loin, dans quels cas cette espèce de conversion est possible.

quantité, comme quand je dis : *Tout homme est animal* ; *quelque animal est homme* : cette conversion est appelée, dans l'Ecole, *conversion par accident*.

Cela posé, il est certain que, pour faire une conversion parfaite, il faut que les termes soient absolument de même étendue : comme, par exemple, *homme et animal raisonnable* ; car alors ils conviennent et cadrent, pour ainsi dire, si parfaitement, qu'on les peut convertir, sans que la vérité soit blessée, à peu près comme deux pièces de bois parfaitement égales qu'on peut mettre dans un bâtiment à la place l'une de l'autre, sans que la structure en souffre.

Mais les termes peuvent être considérés comme égaux, ou en eux-mêmes, ou en tant qu'ils sont dans la proposition ; comme, par exemple, *homme et animal raisonnable*, sont égaux d'eux-mêmes, et ne s'étendent pas plus l'un que l'autre ; mais dans la proposition : *Tout homme est animal raisonnable*, ils ne le sont plus, parce que, ainsi que nous avons dit, par la nature de la proposition affirmative, l'attribut se prend toujours particulièrement. Ainsi, dans cette proposition : *Tout homme est animal raisonnable*, on veut dire que chaque homme est quelqu'un des animaux raisonnables, mais non pas qu'il est tout animal raisonnable : autrement, chaque homme serait tout homme, ce qui est absurde.

Quand les termes sont égaux seulement en eux-mêmes, la conversion qui s'en fait vient du côté de la matière ; mais quand ils sont égaux dans la proposition, la conversion qui s'en fait vient du côté de la forme, c'est-à-dire de la nature de la proposition prise en elle-même.

Il sera maintenant aisé de déterminer quelles propositions se convertissent parfaitement ou imparfaitement.

Je dis donc, premièrement, que toutes les propositions particulières affirmatives se convertissent parfaitement par la nature même des propositions : comme, de ce qu'il est vrai de dire : *Quelque homme est juste*, il est vrai de dire : *Quelque juste est homme*.

La raison est que les termes sont précisément de même étendue, étant tous deux particuliers ; le sujet par la restriction qui y est apposée, et l'attribut par la nature même des propositions affirmatives : et, en effet, il paraît que, dans l'homme qui est juste, il y a nécessairement un juste qui est homme.

Je dis , secondement, que les propositions négatives universelles se convertissent parfaitement par la nature même des propositions. La raison est que les termes y sont pareillement de même étendue, étant tous deux pris universellement, comme il a été dit. Ainsi, de ce que nulle plante n'est animal, il s'ensuit que nul animal n'est plante; et, en effet, s'il y avait quelque animal qui fût plante, il y aurait quelque plante qui serait animal, comme nous venons de le voir.

Je dis, troisièmement, que les propositions universelles affirmatives ne se peuvent, par leur nature, convertir qu'imparfaitement, et en changeant, dans la conversion, l'universel en particulier. Par exemple, de ce que tout homme est animal, il n'en peut résulter autre chose, sinon que quelque animal est homme. La raison est que les termes sont inégaux, l'attribut étant toujours particulier.

Et par là se voit parfaitement la différence de l'universelle négative et de l'universelle affirmative, parce que, dans les négatives, le sujet et l'attribut ayant la même étendue, autant que le sujet exclut l'attribut, autant l'attribut exclut le sujet : c'est pourquoi, autant qu'il est vrai que nulle plante n'est animal, autant est-il vrai que nul animal n'est plante; mais, au contraire, dans l'affirmation où l'attribut, pour cadrer avec le sujet, se prend toujours particulièrement, si on le prend universellement, il ne cadre plus. Par exemple, si je dis : *Tout homme est animal*, pour faire cadrer *animal et homme*, il faut, par animal, entendre quelque animal, ou quelqu'un des animaux. Par conséquent, si on ôte à *animal* sa restriction, et qu'au lieu de dire *quelque animal*, on dise *tout animal*, il ne faudra pas s'étonner s'il ne cadre plus avec *homme*. Ainsi, de ce que tout homme est animal, il s'ensuivra bien que quelque animal est homme, mais non pas que tout animal est homme.

Je dis, quatrièmement, que deux particulières négatives ne se peuvent convertir, en aucune sorte, par la nature des propositions, parce que les deux termes ne peuvent jamais être de même étendue, l'attribut de la négative, même particulière, étant toujours universel : par exemple, de ce que quelque homme n'est pas musicien, il ne s'ensuit nullement que quelque musicien ne soit pas homme, parce qu'il faudrait, pour cela, que comme il y a quelque homme qui n'est aucun des musiciens, il y eût quelqu'un des musiciens qui ne fût aucun des hommes.

De là donc il s'ensuivra que quand deux universelles affirmatives, ou deux particulières négatives, se convertiront, ce sera par la nature des termes, et non par la nature des propositions.

Dans les universelles affirmatives, cela se fait avec quelque règle. Car les termes qui signifient l'essence ou la différence et la propriété spécifique, sont tous de même étendue, comme il paraît, et par là se convertissent mutuellement. Ainsi, *tout homme est animal raisonnable*, et *tout animal raisonnable est homme*; *tout homme est risible*, *tout risible est homme* (1).

Mais, quant aux particulières négatives, quand elles ont ensemble quelque liaison, ce n'est point par elles-mêmes, ni en vertu d'aucune règle. De cette sorte, s'il est vrai de dire que, comme il y a quelque triangle qui n'est pas un corps de six pieds de long, il y aussi quelque corps de six pieds de long qui ne sera pas un triangle, ce n'est pas que la vérité d'une de ces propositions entraîne celle de l'autre, mais c'est que chacune d'elles se trouve véritable en soi.

Tout ce que nous venons de dire appartient à cette espèce de raisonnement composé de deux propositions, dont nous avons déjà parlé. C'est pourquoi Aristote traite cette matière à l'endroit où il parle du raisonnement; mais comme tout ceci sert à connaître la nature des propositions, il semble naturel de le mettre ici.

(1) Laissons de côté la réciprocité plus ou moins évidente des termes *homme* et *risible* (*capable de rire*). En fait de propositions affirmatives et universelles, susceptibles de conversion parfaite, celles qui méritent d'attirer sérieusement l'attention sont les définitions. Dans une définition bien faite, l'attribut étant, au fond, identique au sujet, il est clair qu'on pourra les substituer l'un à l'autre, et qu'il y aura là une exception motivée aux règles ordinaires de la conversion. V. plus loin, même livre, ch. 13.

CHAPITRE X.

Comment les propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives conviennent ou s'excluent universellement, et des propositions équipollentes (1).

Il sert encore à connaître la nature des propositions, de considérer comment les universelles et les particulières, les affirmatives et les négatives, conviennent ou s'excluent ensemble; et cela se rapporte encore à cette espèce de raisonnement de deux propositions dont nous venons de parler.

En comparant ensemble ces quatre sortes de propositions, on les trouve opposées en diverses sortes. Car, ou elles le sont dans leur quantité, en ce que l'une est universelle et l'autre particulière; ou, dans leur qualité, en ce que l'une est affirmative et l'autre est négative; ou, enfin, dans l'une et dans l'autre.

En prenant donc les propositions avec le même sujet et le même attribut, sans y changer autre chose que les marques de leur quantité, c'est-à-dire de leur universalité ou particularité et celles de leur qualité, c'est-à-dire celles d'affirmation ou de négation, on en distingue de quatre sortes.

Quand les deux propositions qui conviennent en quantité sont universelles, si l'une est affirmative et l'autre négative, elles s'appellent *contraires*; comme quand on dit : *Tout homme est juste; nul homme n'est juste.*

Quand les deux propositions qui conviennent en quantité sont toutes deux particulières, elles s'appellent *sous-contraires*, parce qu'elles sont comprises sous deux propositions contraires; comme quand on dit : *Quelque homme est juste; quelque homme n'est pas juste.*

Quand les deux propositions conviennent en qualité, c'est-à-dire qu'elles sont toutes deux affirmatives ou toutes deux négatives, si l'une est universelle et l'autre particulière, elles s'appellent *subalternes*, parce que l'une est sous l'autre, c'est-à-dire la parti-

(1) Cf. *Logique de P. R.*, II^e partie, ch. 4.

culière sous l'universelle , comme quand on dit : *Tout homme est juste ; quelque homme est juste ; nul homme n'est juste ; quelque homme n'est pas juste.*

Enfin, quand elles ne conviennent ni en quantité ni en qualité, en sorte que l'une soit universelle affirmative et l'autre particulière négative, ou, au contraire, l'une universelle négative et l'autre particulière affirmative, elles s'appellent *contradictaires* : comme quand on dit : *Tout homme est juste ; quelque homme n'est pas juste ;* ou, au contraire : *Nul homme n'est juste ; quelque homme est juste.*

Il sera maintenant aisé, en comparant ensemble ces quatre sortes de propositions, de voir comment la vérité de l'une induit ou la vérité ou la fausseté de l'autre.

Et déjà nous avons vu que, parmi les subalternes, si l'universelle est vraie, la particulière l'est aussi, et non au contraire.

Pour ce qui est des deux contradictoires, il est clair que si l'une est vraie, l'autre est fautive. S'il est vrai de dire : *Tout homme est juste*, il est faux de dire : *Quelque homme n'est pas juste*, et au contraire. Et s'il est vrai de dire : *Nul homme n'est juste*, il est faux de dire : *Quelque homme est juste*, et au contraire : autrement, il serait vrai que ce qui est n'est pas ; ce qui se détruit de soi-même.

Quant aux propositions contraires, elles ne peuvent jamais toutes deux être véritables, mais elles peuvent être toutes deux fausses : comme s'il est vrai de dire : *Tout homme est juste*, il ne peut jamais être vrai de dire : *Nul homme n'est juste*. Mais s'il y a seulement quelques justes parmi les hommes, il sera également faux de dire que tout homme est juste, et que nul homme n'est juste.

Mais les sous-contraires peuvent être tous deux véritables, sans pouvoir être toutes deux fausses ; il peut être vrai de dire : *Quelque homme est juste*, et *quelque homme n'est pas juste* ; mais si l'un des deux est faux, l'autre ne le peut pas être ; car s'il est faux de dire : *Quelque homme est juste*, la contradictoire : *Nul homme n'est juste*, est véritable nécessairement, et par conséquent sa subalterne : *Quelque homme n'est pas juste* ; et, au contraire, s'il est faux de dire : *Quelque homme n'est pas juste*, sa contradictoire : *Tout homme est juste*, et, par conséquent, la subalterne de cette contradictoire : *Quelque homme est juste*, se trouveront indubitables.

CHAPITRE XI.

Des propositions véritables et fausses.

Reste à parler de la vérité ou de la fausseté des propositions, qui sont leurs propriétés les plus essentielles et auxquelles tend toute la logique, puisqu'elle n'a point d'autre objet que de nous faire embrasser les propositions véritables et éviter les fausses.

La proposition véritable est *celle qui est conforme à la chose même* : par exemple, si je dis : Il est jour, et qu'il soit jour en effet, la proposition est véritable ; la fausse s'entend par là, sans qu'il soit besoin d'en discourir davantage.

C'est une qualité merveilleuse de l'entendement de pouvoir se rendre conforme à tout ce qui est, en formant sur chaque chose des propositions véritables ; et dès là qu'il peut, en quelque manière, se rendre conforme à tout, il paraît qu'il est bien d'une autre nature que les autres choses qui n'ont point cette faculté.

Il est certain que toute proposition est véritable ou fausse ; mais on fait ici une question, savoir, si de deux propositions qui regardent un *futur contingent*, l'une est vraie et l'autre fausse, déterminément : par exemple, s'il est vrai ou faux, déterminément, que j'irai demain à la promenade, ou que je n'y irai pas.

Aristote a fait naître la difficulté, quand il a dit qu'une de ces deux propositions était vraie ou fausse, mais indéterminément, et sans qu'on pût dire laquelle des deux : s'il parle de l'entendement humain, il a raison ; mais s'il parle de tout entendement absolument, c'est ôter à l'entendement divin la prescience de toutes les choses qui dépendent de la liberté, ce qui est faux et impie (1).

Et il faut remarquer qu'Aristote reconnaît que de deux propositions sur le présent ou sur le passé contingent, l'une est vraie

(1) V. Aristote, *Hermeneia*, ch. IX, et pour la discussion du fond, le *Traité du Libre arbitre* ci-dessus, spécialement les ch. VIII et IX.

déterminément. Il est vrai, par exemple, déterminément, ou que je me promène, ou que je ne me promène pas actuellement; ou que je me suis promené, ou que je ne l'ai pas fait. Mais ce qui fait qu'Aristote ne veut pas admettre la même chose pour l'avenir, c'est qu'il dit que ce serait introduire une nécessité fatale et détruire la liberté. Car, dit-il, s'il est vrai déterminément, ou que je me promènerai, ou que je ne me promènerai pas demain, il était vrai hier, il était vrai il y a dix ans, il était vrai il y a cent ans, en un mot, il était vrai de toute éternité. Ce qui emporte, dit-il, une nécessité absolue et inévitable: et il n'a pas voulu considérer que, de même que la liberté n'est pas détruite de ce qu'il est vrai, déterminément, que je me promène maintenant, parce qu'il est vrai, en même temps, que je le fais avec liberté, il en faut dire de même, non-seulement du passé, mais de l'avenir; et comme Aristote avoue qu'encore qu'il soit vrai, déterminément, que je me promenai hier, ma liberté, pour cela, n'est point offensée, parce qu'il est vrai aussi que je le fis librement; elle ne le serait pas non plus quand il serait vrai, déterminément, que je me promènerai demain, parce qu'il sera vrai en même temps que je le ferai avec liberté.

En un mot, les propositions du présent, du passé et de l'avenir sont toutes de même nature, à la réserve de la seule différence des temps. A cela près, elles ont toutes les mêmes propriétés; et si l'une est vraie, déterminément, l'autre le doit être aussi.

Et ce qui pourrait faire penser aux hommes que les propositions du futur contingent sont vraies ou fausses, indéterminément, c'est qu'ils ne savent pas laquelle est vraie et laquelle est fausse; mais il faudrait considérer que Dieu le sait, et que le nier, c'est détruire sa perfection et sa providence.

Les philosophes anciens ont parlé, en beaucoup de choses, fort ignoramment, pour n'avoir pas su, ou pour n'avoir pas toujours considéré ce qui convenait à Dieu. Il est de sa perfection de savoir tout éternellement, même nos mouvements les plus libres: autrement, ou jamais il ne les saurait; et comment pourrait-il, ou les récompenser quand ils sont bons, ou les punir quand ils sont mauvais? ou il en acquerrait la connaissance, et deviendrait plus savant avec le temps. L'un lui ôte sa souveraineté et sa providence, et l'autre détruit la plénitude de sa perfection et de son être.

CHAPITRE XII.

Des propositions connues par elles-mêmes.

Parmi les propositions véritables et fausses, il y en a dont la vérité est connue par elle-même, et d'autres dont elle est connue par la liaison qu'elles ont avec celles-ci.

De ces propositions, les unes sont universelles, comme *le tout est plus grand que sa partie* ; les autres sont particulières et connues par expérience, comme quand je dis : *Je pense telle et telle chose ; je sens du plaisir ou de la douleur ; je crois ou je ne crois pas*, et ainsi des autres qui sont connues par une expérience aussi certaine.

Les propositions universelles, connues par elles-mêmes, s'appellent *axiomes* ou *premiers principes*.

Comme, en parlant des idées, nous avons d'abord exercé l'esprit à en considérer de plusieurs sortes et à les démêler les unes des autres, ce n'est pas un exercice moins utile que d'attacher notre esprit à remarquer ces propositions universelles connues par elles-mêmes.

Nous appelons *propositions connues par elles-mêmes*, celles dont la vérité est entendue par la seule attention qu'on y a, sans qu'il soit besoin de raisonner ; autrement, *celles où la liaison du sujet et de l'attribut est parfaitement entendue par la seule intelligence des termes*.

Des propositions ainsi clairement et distinctement entendues sont sans doute véritables ; car tout ce qui est intelligible de cette sorte ne peut manquer d'être vrai : autrement, il ne serait pas intelligible.

Nous allons ici rapporter beaucoup de ces propositions intelligibles par elles-mêmes (1).

Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; autrement, ce qui est ne peut point n'être pas (2).

(1) Cf. Reid, *Essais sur les facultés de l'Esprit humain*, Essai VI, ch. 5 et 6.

(2) Ce principe est celui qu'on nomme *Principe de contradiction*. Kant

Cela n'est pas seulement vrai de l'être absolument pris, mais encore d'être tel et tel : ce qui est homme ne peut pas n'être pas homme ; ce qui est rond ne peut pas tout ensemble n'être pas rond.

Nous verrons dans la suite que ce principe est celui qui soutient tout raisonnement (1), et que, qui nierait une conséquence d'un argument bien fait, en accordant la majeure et la mineure, serait forcé d'avouer qu'une chose serait et ne serait pas en même temps.

Ce principe est tellement le premier que tous les autres s'y réduisent : en sorte qu'on peut tenir, pour premiers principes, tous ceux où, en les niant, il paraît d'abord à tout le monde qu'une même chose serait et ne serait pas en même temps.

Ainsi, voici encore un premier principe : *Nulle chose ne se peut donner l'être à elle-même* ; et encore : *Ce qui n'est pas ne peut avoir l'être que par quelque chose qui l'ait* ; et encore : *Nul ne peut donner ce qu'il n'a pas*.

De ce principe, quelques-uns concluent qu'un corps ne se peut donner le mouvement à lui-même ; et d'autres infèrent encore qu'il ne se peut non plus donner le repos : mais nous examinerons ailleurs ces conséquences, il nous suffit maintenant de voir que nulle chose ne se donne l'être à elle-même ; autrement, elle serait avant que d'être.

Il est d'une vérité aussi connue que *ce qui est de soi est nécessairement* ; car, pour cela, il ne faut qu'entendre ce que veulent dire les termes. Etre de soi, c'est être sans avoir l'être d'un autre ; être nécessairement, c'est ne pouvoir pas ne pas être ; et maintenant il est clair que ce qui est, sans avoir l'être d'un autre, ne peut pas n'être pas, et qu'une chose qui serait un seul moment sans être, ne serait jamais, si quelque autre ne lui donnait l'être.

Ce principe est le même au fond que le précédent, et tout le monde en connaît la vérité ; c'est de là qu'il est clair que Dieu ne peut pas être qu'il ne soit nécessairement, parce qu'il est de soi ; et les philosophes qui ont supposé que la matière ou les

en critique la forme, et voudrait qu'on lui substituât celle-ci : *Un attribut qui répugne à son sujet ne lui convient pas*. V. *Critique de la raison pure*, tome I, page 229 et suiv. de la trad. de M. Tissot.

(1) V. L. III, passim.

atômes étaient d'eux-mêmes ont dit aussi qu'ils étaient nécessairement.

En géométrie, tout le monde reçoit comme incontestables les principes suivants : *Le corps est étendu en longueur, largeur et profondeur.*

On peut considérer le corps selon chacune de ces dimensions, et, selon cela, donner les définitions incontestables de la ligne, de la surface et du corps solide.

Si deux choses sont égales à une même, elles seront égales entre elles.

Si à choses égales on ajoute choses égales, les tous seront égaux.

Si de choses égales on ôte choses égales, les restes seront égaux.

Et au contraire : *Si à choses inégales on ajoute choses égales, les tous seront inégaux ; et si de choses inégales on ôte choses égales, les restes seront inégaux.*

Si des choses sont moitié, ou tiers, ou quart d'une même chose, elles seront égales entre elles.

Si des grandeurs conviennent, c'est-à-dire, si on les peut, par la pensée, ajuster tellement ensemble que l'une ne passe pas l'autre, elles sont égales (1).

Le tout est plus grand qu'une de ses parties.

Toutes les parties rassemblées égalent le tout.

Tous les angles droits sont égaux.

Deux lignes droites n'enferment point entièrement un espace.

Deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais, quand elles seraient prolongées jusqu'à l'infini.

Deux lignes non parallèles, prolongées par leurs extrémités, à la fin se rencontreront en un point.

On trouvera beaucoup de tels axiomes dans les *Eléments* d'Euclide.

A cela se rapporte aussi ce que les géomètres appellent pétitions ou demandes, comme : *Qu'on puisse mener une ligne droite d'un point donné à un autre point donné.*

Qu'on puisse continuer indéfiniment une ligne droite donnée.

Qu'on puisse décrire un cercle de quelque centre et de quelque intervalle que ce soit.

Qu'on puisse prendre une quantité plus grande ou plus petite qu'une quantité donnée.

(1) Principe de toutes les démonstrations géométriques où l'on procède par voie de superposition des figures.

Il est aussi certain que *ce qui agit est, que ce qui a quelque qualité ou propriété réelle est* : de là se conclut très-bien l'existence de toutes les choses qui affectent nos sens ; et de là saint Augustin et les autres ont très-bien conclu en disant : « Je pense, donc je suis (1). »

C'est encore un autre principe très-véritable : *En vain emploie-t-on le plus où le moins suffit : Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora ; non sunt multiplicanda entia sine necessitate* (2) ; par où l'on prouve que les machines les plus simples, tout le reste étant égal, sont les meilleures. Et parce qu'on a une idée que, dans la nature tout se fait le mieux qu'il se peut, tous ceux qui raisonnent bien sont portés à expliquer les choses naturelles par les moyens les plus simples : aussi les physiciens nous ont-ils donné pour constant que la nature ne fait rien en vain : *Natura nihil facit frustra* (3).

A ce principe convient celui-ci, qui est un des fondements du bon raisonnement : *On ne doit point expliquer par plus de choses ce qui se peut également expliquer par moins de choses.*

(1) « Les autres ». Il s'agit évidemment de Descartes. Serait-ce donc à tort qu'on lui aurait fait honneur sinon de l'invention, au moins de l'application méthodique de ce principe ? Il est certain que S. Augustin avait dit la même chose presque dans les mêmes termes (*De Civit. Dei*, XI, 26. et *De Trinitate*, X, 26). « Mais, dit Pascal, tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte... Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : Je pense, donc je suis, est en effet le même dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de S. Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. » (Pascal, *De l'Esprit géométrique*, déjà cité). Un des derniers éditeurs des *Pensées* de Pascal, M. P. Faugère, dans une note qui se rapporte à ce passage, montre fort bien qu'en effet S. Augustin et Descartes ont eu un but bien différent. L'un et l'autre reconnaissent que la pensée se saisit elle-même et se fonde sur cette affirmation : *Je doute (ou je pense), donc je suis.* « Mais, tandis que S. Augustin en conclut la réalité du triple élément qu'il aperçoit dans l'homme (être, intelligence et amour, image de la Trinité divine), Descartes en déduit la distinction des substances spirituelle et matérielle. » — V. aussi la note relative au même passage dans l'édition de M. Havet, pag. 409.

(2) « Cet axiome n'appartient peut-être pas à Occam (Jean ou Guillaume d'Occam, disciple de Duns Scot, et l'un des principaux champions du Nominalisme, n. v. 1280 m. 1347) ; mais il l'a invoqué plus souvent qu'aucun autre philosophe de la même époque. » (*Histoire de la Philosophie moderne*, par M. V. Cousin. *Cours de 1829*, 9^e Leçon).

(3) Cf. *De la Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. IV, art. 1.

Par là sont condamnés ceux qui mettent dans la nature tant de choses inutiles ; et, dans la politique, ceux qui, ayant un moyen sûr, en cherchent plusieurs ; et, dans la rhétorique, ceux qui chargent leurs discours de paroles vaines.

Il est encore vrai, d'une vérité incontestable, qu'il faut suivre la raison connue, et cela tant en spéculative qu'en pratique, c'est-à-dire qu'il faut croire ce que la droite raison démontre et pratiquer ce qu'elle prescrit.

Que l'ordre vaut mieux que la confusion ; que tout le monde veut être heureux ; et que nul ne veut être dans un état qu'il tiennne pour absolument mauvais.

Que ce qui est intelligible est vrai, ou, ce qui est le même, que le faux, c'est-à-dire ce qui n'est pas, ne peut pas être intelligible.

Que ce qui se fait expressément pour une fin ne peut être dirigé ni connu que par la raison, c'est-à-dire par une cause intelligente. Il ne faut qu'entendre ces termes pour convenir de la proposition, parce qu'agir de dessein, ou concevoir que quelqu'un agit de dessein, enferme nécessairement l'intelligence.

A ce qui est intelligible de soi, on pourrait joindre certaines choses qu'on connaît par une expérience certaine : comme je connais que je sens, que j'ai du plaisir ou de la douleur, que j'affirme, que je nie, que je doute, que je raisonne, que je veux ; et je connais aussi, par le discours que me fait un autre, qu'il a en lui-même des pensées et des sentiments semblables : mais ceci ne s'appelle pas principe ; ce sont choses connues par expérience.

En physique, il y a beaucoup de choses d'expérience qu'on donne ensuite pour principes. Par exemple, de ce qu'on connaît par expérience que toutes les choses pesantes tendent en bas, et y tendent avec certaines proportions, on a fondé des principes universels qui servent à la mécanique et à la physique. Mais ces principes ne sont point de ceux que nous appelons intelligibles de soi, parce qu'on ne les connaît que par l'expérience de plusieurs choses particulières, d'où on conclut les universelles, ce qui appartient au raisonnement (1).

Je ne sais si on doit rapporter à ces principes de pure expérience, celui-ci : Que les corps se poussent l'un l'autre ; et

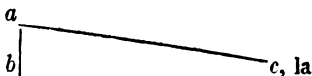
(1) Cette espèce de raisonnement est l'induction.

que le corps qui entre en un lieu en chasse celui qui l'occupait. Car, outre l'expérience, il y a une raison dans la chose même, c'est-à-dire dans les corps, qui sont naturellement impénétrables.

Mais, du moins, il est certain que l'impénétrabilité des corps étant supposée, on n'a plus besoin d'expérience pour connaître certaines choses, mais on les connaît par elles-mêmes; par exemple, un corps ne peut passer par une ouverture moindre que lui, ce qui est pointu, le reste étant égal, s'insinue plus facilement par une ouverture que ce qui ne l'est pas; et ainsi du reste.

On connaît, avec la même évidence, qu'un agent naturel et nécessaire, dans les mêmes circonstances, fera toujours le même effet; par exemple, que le soleil, se levant demain avec un ciel aussi serein qu'aujourd'hui, causera une lumière aussi claire, et que le même poids attaché à la même corde, et toujours dans la même disposition, la tendra également demain et aujourd'hui.

Il n'est pas moins vrai que, quand ce qui empêche égale ce qui agit, il ne se fait rien: par exemple, si le poids *a*, qui doit tirer après soi une balance, en est empêché par le poids *b* posé vis-à-vis, et que le poids *b* soit égal en pesanteur au poids *a*, il est clair que l'un empêchera autant que l'autre agit, et qu'il ne se fera aucun mouvement, c'est-à-dire que la balance demeurera en équilibre. On peut encore rapporter ici ces vérités incontestables, que ce qui se meut, naturellement tend toujours à continuer son mouvement par la ligne la plus approchante de celle qu'il devait décrire; d'où il arrive que les corps pesants, étant empêchés, continuent leur mouvement par la ligne la plus approchante de la



droite. Ainsi, dans cette figure, *b* la boule qui roule sur le plan incliné s'approche, autant qu'il se peut, de la perpendiculaire *a b*. Et ce principe est conjoint à celui-ci, que la ligne droite est la plus courte de toutes; ce qui fait que le mouvement, selon cette ligne, est aussi le plus court de soi; et que, si la nature cherche le plus court, elle doit mener les corps pesants au centre où elle les pousse par la ligne la plus droite, ou, quand ils sont empêchés, par la ligne la plus approchante de la droite.

Ces vérités premières, et intelligibles par elles-mêmes, sont

éternelles et immuables (1) ; et Dieu nous en a donné naturellement la connaissance, afin qu'elle nous dirige dans tous nos raisonnements, sans même que nous y fassions une réflexion actuelle, à peu près comme nos nerfs et nos muscles nous servent à nous mouvoir, sans que nous les connaissions.

Il sert pourtant beaucoup, pour plusieurs raisons, de faire une réflexion expresse sur ces vérités primitives.

1^o Elle accoutume l'esprit à bien connaître ce que c'est qu'évidence, et lui fait voir que ce qui est évident, est ce qui, étant considéré, ne peut être nié quand on le voudrait (2).

2^o Elle lui apprend à tenir pour vrai tout ce qu'il entend clairement et distinctement de cette sorte ; car c'est par là que ces axiomes sont tenus pour indubitables.

3^o Elle lui apprend qu'il doit suspendre son jugement à l'égard des propositions qu'il ne connaît pas avec une pareille évidence, et à ne les point recevoir, jusqu'à ce qu'en raisonnant il les trouve nécessairement unies à ces vérités premières fondamentales.

Mais, en considérant les vrais axiomes ou premiers principes de connaissance, il faut prendre garde à certaines propositions que la précipitation ou les préjugés veulent faire passer pour principes.

Telles sont ces propositions : *Ce qui ne se touche pas, ni ne se voit pas, ou en un mot, ne se sent pas, n'est pas ; ce qui n'a point de grandeur ou de quantité n'est rien ;* et autres semblables, qui font toute l'erreur de la vie humaine : car, déçus par ces faux principes, nous suivons les sens au préjudice de la raison ; et le mal est que souvent, après avoir reconnu en spéculation que ces principes sont faux, nous nous y laissons toutefois entraîner dans la pratique.

C'est encore un principe très-faux que celui que posent cer-

(1) Ceci doit s'entendre seulement des principes énoncés un peu plus haut, et non de ceux dont il a été question depuis ces mots : « En physique, il y a beaucoup de choses d'expérience, etc. »

(2) Sur les caractères de l'évidence, V. dans la *Logique de P. R., premier discours*, le passage qui commence ainsi : « Ce que les académiciens disaient, etc., » et dans Malebranche (*Rech. de la vérité*, VI, l. 1) : « On ne doit jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison. »

tains physiiciens, que, *pour être bon philosophe, il faut pouvoir expliquer toute la nature sans parler de Dieu* (1). Afin que ce principe pût être véritable, il faudrait supposer que Dieu ne fait rien dans la nature, c'est-à-dire qu'il faudrait donner pour certaine la chose du monde, je ne dis pas la plus incertaine, mais la plus fausse.

Il est vrai que qui ne rendrait raison des effets de la nature qu'en disant : *Dieu le veut ainsi*, serait un mauvais philosophe, parce qu'il n'expliquerait pas les causes secondes ni l'enchaînement qu'ont entre elles les parties de l'univers. C'est un excès que ces physiiciens ont raison d'éviter; mais ils tombent dans un autre beaucoup plus blâmable, en supposant comme indubitable que toutes ces secondes causes n'ont point de moteur commun, ni de cause première qui les tienne unies les unes aux autres. Il n'est pas moins faux de dire, comme font la plupart des nôtres : *Il faut se contenter soi-même, ou suivre ce qui plaît, ou avoir le plaisir pour guide*. La fausseté de ces principes paraît en ce que les plus grands maux nous arrivent en suivant aveuglément ce qui nous plaît; il n'y a point de séduction plus dangereuse que celle du plaisir : et, cependant, c'est sur ce principe que roule la conduite de la plupart des hommes du monde.

En voici encore un très-commun et très-pernicieux : *Il faut faire comme les autres*; c'est ce qui amène tous les abus et toutes les mauvaises coutumes, et ce qui est cause qu'on s'en fait des lois. Or, ce principe, *qu'il faut faire comme les autres*, n'est vrai, tout au plus, que pour les choses indifférentes, comme pour la manière de s'habiller. Mais pour l'étendre aux choses de conséquence, il faudrait supposer que la plupart des hommes jugent et font bien.

On entend dire à beaucoup de gens cette parole, comme une espèce de principe : *Quand on est bien, il ne faut pas se tourmenter des autres*; chose fausse et inhumaine qui détruit la société.

On en voit qui croient que, pour montrer qu'une chose est douteuse, il suffit de faire voir que quelques-uns en doutent;

(1) C'est ce que Pascal reprochait (très-injustement d'ailleurs) à Descartes, en disant : « Je ne puis pardonner à Descartes : il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement : après cela, il n'a plus que faire de Dieu. »

comme si on ne voyait pas des opinions manifestement extravagantes, suivies non-seulement par quelques particuliers, mais par des nations entières. A cela se rattache encore ce que les hommes disent du bonheur et du malheur : Je suis heureux, je suis malheureux, et c'est pourquoi telle chose m'arrive ; par où on entend ordinairement quelque chose d'aveugle qui fait notre bonne ou notre mauvaise destinée, chose fausse et qui renverse la Providence divine.

C'est un beau mot d'Hippocrate, que *la fortune est un nom qui, à vrai dire, ne signifie rien.*

Ces principes imaginaires et autres semblables, outre qu'ils peuvent être réfutés par raisonnement, paraissent faux, en les comparant seulement avec les principes véritables, parce qu'on voit dans les uns une lumière de vérité qu'on n'apercevra pas dans les autres. Personne ne dira qu'il soit aussi clair que ce qui n'est pas sensible n'existe pas, qu'il est clair que le tout est plus grand que la partie, ou que ce qui n'est pas ne peut de lui-même venir à l'être.

CHAPITRE XIII.

De la définition et de son usage (1).

Parmi les propositions affirmatives, il y en a deux espèces absolument nécessaires aux sciences, et que la logique doit considérer : l'une est la *définition*, et l'autre la *division*.

Ces deux choses peuvent être considérées ou dans leur nature, ou dans leur usage.

La définition est *une proposition ou un discours qui explique le genre et la différence de chaque chose.*

C'est ce qui s'appelle expliquer l'essence ou la nature des choses.

Pour connaître une chose, il faut savoir premièrement à quoi elle tient, et de quoi elle est séparée. Le premier se fait en disant le genre, et le second en disant la différence.

(1) Cf. *Logique de P. R.* II^e partie, ch. 15 et 16, et I^{re} partie, ch. 12-14.

Il en est à peu près de même comme d'un champ à qui on veut donner des bornes. On dit premièrement en quelle contrée il est, afin qu'on ne l'aille pas chercher trop loin; et puis, on en détermine les limites, de peur qu'on ne l'étende plus qu'il ne faut.

Le mot de *définir* vient de là; et la définition, tant en grec qu'en latin, marque les bornes ou les limites qu'on met dans les choses, semblables à peu près à celles qu'on met dans les terres.

Ainsi, en disant : *L'homme est un animal raisonnable*, je fais voir premièrement, qu'il le faut chercher dans le genre des animaux, et, secondement, comme il le faut séparer de tous les autres.

Puisque la définition est faite pour donner à connaître l'essence des choses; elle doit aller, autant qu'il se peut, au principe constitutif et à la différence propre et spécifique, sans se charger des propriétés ni des accidents. La raison est que les propriétés se déduisent de l'essence et y sont comprises, de sorte qu'il suffit de l'expliquer; et pour ce qui est des accidents, ils sont hors de la nature de la chose, et par là ils n'appartiennent pas à la définition.

Ainsi, en définissant un triangle, loin qu'il faille dire qu'il est grand ou petit, il ne faut pas même dire qu'il a trois angles égaux à deux droits; mais seulement son essence ou sa nature propre, en disant que c'est *une figure terminée de trois lignes droites*.

Par la même raison, on ne doit pas définir l'homme *animal capable de parler*, mais *animal raisonnable*, ou *capable de raisonner*; parce que être raisonnable est sa propre différence constitutive; d'où suit la faculté de parler; car on ne parle point si on ne raisonne.

Mais comme on ne connaît pas toujours la différence propre et spécifique des choses, il faut quelquefois les définir par une ou par quelques-unes de leurs propriétés.

De là vient qu'on reconnaît deux sortes de définitions : l'une *parfaite et exacte*, qui définit la chose par son essence; l'autre *imparfaite et grossière*, qui la définit par ses propriétés.

En ce dernier cas, il faut prendre garde de ne pas entasser dans la définition toutes les propriétés de la chose, mais seulement celles qui sont les premières et comme le fondement des autres.

Et il faut, autant qu'il se peut, se réduire à l'unité, afin que la définition soit plus simple, et approche, au plus près qu'il sera possible, de la définition parfaite.

Ainsi, on définira le cheval par sa force et par son adresse, le chien par son odorat, le singe par sa souplesse et par la facilité qu'il a d'imiter; et ainsi les autres choses dont l'essence n'est pas connue, par une ou par quelques-unes de leurs propriétés principales.

De là suit que la définition doit être : 1° *courte*, parce qu'elle ne dit que le genre et la différence essentielle, ou en tout cas les principales des propriétés; 2° *claire*, parce qu'elle est faite pour expliquer; 3° *égale au défini*, sans s'étendre ni plus ni moins, puisqu'elle doit le resserrer dans ses limites naturelles.

Ainsi, la définition se convertit avec le défini, par une conversion parfaite, parce que l'une et l'autre sont de même étendue. S'il est vrai que le triangle soit une figure terminée de trois lignes droites, il est vrai aussi qu'une figure terminée de trois lignes droites est un triangle.

Voilà ce qui regarde la nature de la définition. Venons à l'usage.

Sur cela, voici la règle : *Toute chose dont on traite doit premièrement être définie.*

Mais comme il y a des choses dont la nature est parfaitement connue par elle-même, et d'autres dont elle ne l'est pas, dans les premières on fait précéder une définition parfaite qui explique leur essence, pour ensuite en rechercher les propriétés; dans les autres on fait précéder une définition imparfaite, pour venir, s'il se peut, à la connaissance de la nature même de la chose, et par là à une parfaite définition.

Ainsi, la géométrie, qui a pour objet les figures, choses dont la nature est parfaitement connue, en pose d'abord les définitions exactes, dont elle se sert pour rechercher les propriétés de chaque figure et les proportions qu'elles ont entre elles.

Il n'en est pas de même dans la physique; car on ne connaît que grossièrement la nature des choses qui en font l'objet, et la fin de la physique est de la faire connaître exactement: par exemple, nous connaissons grossièrement que l'eau est un corps liquide de telle consistance, de telle couleur, capable de tels et de tels accidents; mais quelle en est la nature, et de quelles parties elle est composée, et d'où lui vient d'être coulante, d'être

transparente, d'être froide, de pouvoir être réduite en écume et en vapeurs, c'est ce qu'il faut découvrir par raisonnement.

Mais il faut faire précéder cette recherche par une définition grossière, qui la réduise à un certain genre, comme à celui de corps liquide, et en détermine l'espèce par une ou par quelques-unes de ses propriétés principales.

Que s'il s'agit, en général, de la nature du liquide, il faut, avant toutes choses, marquer ce que c'est, en disant que c'est un corps coulant et sans consistance : mais par là je n'en connais guère la nature. Si je viens ensuite à trouver que toutes ses parties sont en mouvement, je connais mieux la nature du liquide ; et si, pénétrant plus avant, je puis déterminer quelle est la figure et le mouvement de ses parties, je la connaîtrai parfaitement, et je pourrai définir exactement le liquide.

Dans toutes les questions de cette nature, les définitions exactes sont le fruit de la recherche, et les autres en sont le fondement.

Ces sortes de définitions qui précèdent l'examen des choses, c'est-à-dire presque toutes les définitions, doivent être telles que tout le monde en convienne ; car il s'agit de poser le sujet de la question, dont il faut convenir avant toutes choses.

Quelquefois, au lieu de définir les choses, on les décrit seulement ; et cela se fait lorsqu'on ne songe pas tant à en expliquer la nature, qu'à représenter ce qui en paraît aux sens, comme si je dis : *L'homme est un animal dont le corps est posé droit sur deux pieds, dont la tête est élevée au-dessus du corps, couverte de poils qui descendent naturellement sur les épaules, et le reste ; cela s'appelle description, et non pas définition.*

CHAPITRE XIV.

De la division et de son usage (1).

Après avoir défini les choses, et les avoir réduites à leurs justes bornes, on est en état de les diviser en leurs parties.

(1) *Ibid.*, II^e partie, ch. 15.

La division est *une proposition ou un discours, qui, prenant un sujet commun, fait voir combien il y a de sortes de choses à qui la raison en convient*, comme quand, prenant pour sujet ce terme être, on dit que tout ce qui est à l'être, ou de soi-même, ou d'un autre : de soi-même, comme Dieu seul ; d'un autre, comme tout le reste ; et encore, que ce qui a l'être, l'a ou en soi-même, comme les substances, ou en un autre, comme les modes et les accidents.

Par là il paraît que la division est une espèce de partage d'un tout en ses parties, parce que le sujet commun est regardé comme le tout, et ce qui résulte de la division est regardé comme les parties.

C'est pourquoi les parties de la division sont appelées membres.

De là suivent deux propriétés de la division : l'une, que *les parties divisées égalent l'étendue du tout et ne disent ni plus ni moins*, sans quoi le tout ne serait divisé qu'imparfaitement ; l'autre, que *les parties de la division ne s'enferment point l'une l'autre, mais plutôt s'excluent mutuellement*, sans quoi ce ne serait pas diviser, mais plutôt confondre les choses.

Si l'une de ces deux propriétés manque, en l'un et en l'autre cas, la division est fautive par différentes raisons. Au premier cas elle est fautive, parce qu'elle donne pour tout ce qui ne l'est pas, puisqu'il y manque quelque partie ; au second cas, elle est fautive, parce qu'elle donne pour une partie ce qui ne l'est pas, puisqu'elle est enfermée dans l'autre, contre la nature des parties qui s'excluent mutuellement. Par exemple, si je disais : *Toute action humaine par son objet est bonne ou mauvaise*, la division est fautive, parce qu'outre les actions qui sont bonnes ou mauvaises par leur objet, telles que sont celle d'adorer Dieu et celle de blasphémer son nom, il y en a qui, par leur objet, sont indifférentes, telle qu'est celle de se promener, et qui peuvent devenir bonnes ou mauvaises par l'intention particulière de celui qui les exerce.

Cette division est donc fautive, parce que, promettant de diviser toutes les actions humaines, elle en omet une partie ; et ainsi donne pour tout ce qui ne l'est pas.

Que si je dis : *La vie humaine est ou honnête ou agréable*, la division est fautive par l'autre raison, parce que la vie honnête, quoiqu'elle ait ses difficultés, est au fond, et à tout prendre, la

plus agréable. Ainsi, ce que je donne pour parties, c'est-à-dire pour choses qui s'excluent mutuellement, ne sont point parties puisque l'une enferme l'autre.

Mais, au contraire, si je divise la vie humaine en vie raisonnable ou vie sensuelle, la division est juste, parce que, d'un côté, je comprends tout, étant nécessaire que l'homme vive, ou selon la raison, ou selon les sens; et, de l'autre, les parties s'excluent mutuellement, n'étant pas possible ni que celui qui vit selon la raison s'abandonne aux sens, ni que celui qui s'abandonne aux sens suive la raison.

Autant qu'il y a de sortes de tout et de parties, autant y a-t-il de sortes de divisions.

Il y a le tout essentiel, c'est-à-dire universel, qui a ses parties subjectives, telles que sont les espèces à l'égard du genre: ainsi, c'est une des sortes de divisions, que de diviser le genre par ses différences dans les espèces qui lui sont soumises, comme quand on dit: *L'animal est raisonnable ou irraisonnable.*

Mais comme il y a des différences accidentelles, aussi bien que des essentielles, on peut diviser un tout universel par certains accidents, comme quand on divise les hommes en blancs ou en nègres.

A cette sorte de division se rapporte celle d'un accident à l'égard de ses différents sujets, comme quand on dit: *La science se trouve ou dans des esprits bien faits, qui en font un bon usage, ou dans des esprits mal faits, qui la tournent à mal;* c'est diviser la science à l'égard de ses sujets divers, par des différences qui lui sont accidentelles; et si on voulait la diviser par ses principes intérieurs et essentiels, il faudrait dire: *La science est ou spéculative, ou pratique;* et ainsi du reste.

Il y a un tout de composition qui a des parties réelles, dont il est réellement composé, et de là naît la division qui fait le dénombrement de ses parties: comme quand on dit: *L'homme peut être considéré ou selon l'âme, ou selon le corps; une maison, dans les parties où l'on habite, comme sont les chambres, et dans celles où l'on resserre et où l'on prépare les choses nécessaires pour la vie, comme sont les greniers et les offices.*

A cette espèce de division se rapporte la division du tout en ses parties intégrantes, desquelles nous avons parlé ailleurs (1).

(1) V. ci-dessus, liv. I, ch. 47.

Il y a un tout que l'Ecole appelle *potentiel*, qui fait regarder une chose dans toutes ses facultés et dans toutes ses actions. En regardant l'âme comme un tout de cette sorte, on la peut diviser en ses facultés sensibles et ses facultés intellectuelles. Ainsi peut-on regarder le feu selon la vertu qu'il a d'éclairer, selon celle qu'il a d'échauffer, selon celle qu'il a de sécher, selon celle qu'il a de brûler et de fondre certains corps, et ainsi du reste. De même, on peut regarder le cerveau selon qu'il peut recevoir les impressions des objets, et selon qu'il peut servir à la direction des esprits.

Toutes ces sortes de divisions se rapportent ordinairement à quatre. I. *Du genre en ses espèces.* II. *Du tout de composition en ses parties.* III. *Du sujet en ses accidents.* IV. *De l'accident en ses sujets.* Nous en avons rapporté des exemples suffisants.

Lorsqu'on divise en d'autres parties une partie déjà divisée, cela s'appelle *subdivision*, comme quand, dans l'*Introduction* (1), nous avons regardé l'homme en tant que composé d'âme et de corps, c'est une division; et la subdivision a été de regarder l'âme dans sa partie sensitive ou intellectuelle, et le corps dans ses parties extérieures et intérieures, et ainsi du reste.

L'usage de la division est d'éclaircir les matières, et les exposer par ordre. Ainsi, les divisions que nous venons de rapporter aident l'homme à se connaître lui-même.

La division n'aide pas seulement à faire entendre les choses, mais encore à les retenir. L'esprit retient naturellement ce qui est réduit à certains chefs par une juste division.

Pour cet usage, il paraît que la division doit se faire, premièrement, en peu de membres, et secondement, en membres ordonnés; et l'expérience fait voir que les divisions et subdivisions trop multipliées confondent l'intelligence et la mémoire.

Et la nature elle-même nous aide à faire ces divisions simples, parce qu'en effet les choses se réduisent naturellement à peu de principes, et qui ont de l'ordre entre eux, c'est-à-dire qui ont un certain rapport : c'est ce que dans la division nous avons appelé *membres ordonnés*.

Ainsi, nous avons connu ce qui appartient à la division, tant dans sa nature que dans ses usages, et il est aisé de voir, par les

(1) *Introduction à la Philosophie.* C'est le premier titre du *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, celui sous lequel il fut publié dans l'édition princeps de 1723, et qui lui a été conservé dans quelques-unes des éditions suivantes.

choses qui ont été dites tant au chapitre précédent que dans celui-ci, que, quel que soit le sujet dont on veut traiter, il faut, premièrement, le définir, afin qu'on sache de quoi il s'agit; et, secondement, le diviser, afin d'en connaître toutes les parties, ou de déterminer celles dont on veut traiter en particulier. Ainsi, dans les *Institutes* de Justinien, où il s'agit de donner les principes du droit, on définit, premièrement, la justice, en disant que c'est *une volonté constante et perpétuelle de faire droit à chacun*. Ensuite, on définit la jurisprudence, *science des choses divines et humaines, de ce qui est juste et injuste*. Après, on divise le droit en droit des gens, qui est commun à tous les peuples, et droit civil, qui règle chaque peuple particulier, comme les Romains, les Grecs, les Français; et celui-ci en droit public et particulier, et encore en droit écrit et non écrit, qu'on appelle autrement coutume.

CHAPITRE XV.

Préceptes tirés de la doctrine précédente.

Il n'est pas besoin ici de récapituler la doctrine précédente, ni les définitions et divisions de ce second livre, qui paraissent assez par le seul titre des chapitres. Il suffira donc de ramasser en peu de mots les préceptes qui en sont tirés.

I. Réduire, autant qu'il se peut, tout le discours en propositions simples, et décharger les complexes de tous les termes inutiles et embarrassants.

II. Diviser les propositions composées en toutes leurs parties, c'est-à-dire les réduire en toutes les propositions qui les composent, comme en celle-ci : *La seule vertu rend l'homme heureux*; remarquer deux propositions : l'une, que la vertu rend l'homme heureux; l'autre, que nulle autre chose ne le fait.

III. Regarder dans les propositions conditionnées la bonté de la conséquence. Elle se doit examiner par les règles du syllogisme auquel il la faut réduire, ce qui appartient à la troisième partie.

IV. Connaître les propriétés des propositions, principalement celles de l'affirmative et de la négative, qui sont que l'attribut de

l'affirmative se prend toujours particulièrement, et que l'attribut de la négative se prend toujours universellement.

V. Convertir les propositions selon l'étendue de leurs termes.

VI. Convertir l'universelle négative en universelle négative, et la particulière affirmative en particulière affirmative. Par exemple, de ce que nulle plante n'est animal, conclure la vérité de sa converse : *Nul animal n'est plante*; et de ce que quelque homme est juste, conclure que quelque juste est homme.

Cette règle suit de la quatrième et cinquième, parce qu'il paraît que les termes sont également étendus.

VII. Convertir l'universelle affirmative en particulière affirmative. Dire, par exemple : *Tout homme est animal*; donc *quelque animal est homme*; et non pas *tout animal est homme*.

Cette règle suit pareillement de la quatrième et de la cinquième.

VIII. Conclure la particulière de son universelle, et non au contraire. De ce que tout feu brûle, conclure : *Donc quelque feu brûle, et tel feu, en particulier, brûle*, et non au contraire; parce que la particulière est enfermée dans l'universelle, et non l'universelle dans la particulière.

IX. De ce que l'une des contradictoires est véritable, conclure la fausseté de l'autre. S'il est vrai que tout vertueux est sage, il est faux que quelque vertueux ne soit pas sage.

X. De ce que l'une des contraires est vraie, conclure la fausseté de l'autre : par exemple, de ce qu'il est vrai que tout vertueux est sage, conclure la fausseté de la contraire, *nul vertueux n'est sage*; mais de la fausseté de l'une, ne conclure pas la vérité de l'autre, parce qu'elles peuvent être toutes deux fausses. *Tout homme est juste*; *nul homme n'est juste*, sont deux propositions fausses, parce que la particulière : *Il y a seulement quelques hommes justes*, les renverse toutes deux.

XI. Définir chaque chose, en posant son genre prochain et sa différence.

XII. Faire cadrer la définition avec le défini, sans qu'elle s'étende ni plus ni moins.

XIII. La faire courte, simple et claire.

XIV. Commencer chaque traité et chaque question par la définition de son sujet.

XV. En donner d'abord, s'il se peut, une définition précise, où le vrai genre et la vraie différence essentielle soient expliqués. S'il ne se peut, en donner, par quelques propriétés principales, une

définition moins exacte, mais dont tout le monde puisse convenir.

XVI. Chercher, par l'examen de la chose même, une définition plus exacte.

XVII. Après avoir défini son sujet, le diviser.

XVIII. Faire que la division cadre au sujet divisé.

XIX. La faire en parties distinctes, et dont l'une n'enferme pas l'autre.

XX. La faire en termes simples et précis.

XXI. La faire en peu de membres, et qui soient ordonnés entre eux, c'est-à-dire qui aient un certain rapport.

XXII. Se modérer dans les subdivisions.

XXIII. Tenir pour véritable toute proposition qui s'entend distinctement, et n'en recevoir aucune, jusqu'à ce qu'elle s'entende de cette sorte.

XXIV. Accoutumer son esprit à discerner les propositions qui s'entendent distinctement d'avec les autres.

XXV. Considérer les propositions qui s'entendent distinctement par elles-mêmes, et les faire servir de fondement à la recherche des autres.

C'est ce qui fait le *raisonnement*, dont nous allons maintenant traiter.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA TROISIÈME OPÉRATION DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature du raisonnement (1).

Le raisonnement est une opération de l'esprit, par laquelle d'une chose on infère une autre.

De là résultent deux choses : l'une, que le progrès du raisonnement va du certain au douteux, et du plus clair au moins clair; c'est-à-dire que le certain sert de fondement pour rechercher le douteux, et que ce qui est plus clair sert de moyen pour examiner ce qui est obscur. Par exemple : Je suis en doute si je suivrai la vertu ou le plaisir : ce qui se trouve de certain en moi, c'est que je veux être heureux, et trouvant que je ne puis l'être sans vertu, je me détermine à la suivre.

La seconde chose qui résulte de ce qui a été dit, c'est que, dans ce progrès du raisonnement, il en faut venir à quelque proposition qui soit claire par elle-même; car, s'il fallait tout prouver, le raisonnement n'aurait point de fin, et jamais rien ne se conclurait.

Le fondement de tout cela est que les idées peuvent s'unir les unes aux autres, ainsi qu'il a été dit : de sorte que qui unit une idée avec une autre, lui unit, par conséquent, toutes celles qui sont unies avec celles-là (2); et c'est cet enchaînement qu'on ap-

(1) Pour ce chapitre et les deux suivants, Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 1.

(2) Cela dépend pourtant de la nature de cette union. V. les ch. 5 et 7 du même livre.

pelle *raisonnement*. Par exemple, si je trouve que l'idée de père est jointe à celle de roi, je trouverai, par conséquent, que les idées de bonté, de tendresse, de soin des peuples y sont jointes aussi, parce que toutes ces idées sont jointes à celles de père.

CHAPITRE II.

En quoi consiste la force du raisonnement.

La force du raisonnement consiste dans une proposition qui en contient une autre, et qui, par conséquent, est universelle. Par exemple, cette proposition affirmative : *Le prince doit réprimer les violences*, est enfermée dans cette proposition pareillement affirmative : *Tout homme qui a en main la puissance publique, doit réprimer les violences*; et savoir tirer l'une de l'autre, c'est ce qui s'appelle *argument* ou *raisonnement* (1).

Il en est de même des propositions négatives : par exemple, celle-ci : *Nul sujet ne doit se révolter contre son prince*, est enfermée dans cette autre : *Nul particulier ne doit troubler le repos public*.

Ainsi, la force du raisonnement consiste à trouver une proposition qui contienne en soi celle dont on veut faire la preuve ; c'est ce qu'on appelle dans l'Ecole : *Dici de omni, dici de nullo*; c'est-à-dire que tout ce qui convient à une chose convient à tout ce à quoi cette chose convient, et au contraire (2). Par exemple, ce

(1) On verra un peu plus loin que ce qui fait qu'une proposition est contenue dans une autre, c'est que son sujet est contenu dans le sujet de celle-ci, comme *prince*, dans l'exemple choisi, est contenu dans *personne qui a en main la puissance publique*. C'est cette relation implicite qu'il s'agit de mettre en relief pour arriver à une conclusion. Les syllogismes où cette relation est le plus facile à saisir sont ceux de la première figure (V. ch. 6) ; ce ne sont pas les seuls possibles, mais ce sont les plus réguliers, et ceux dont il faut d'abord bien comprendre le mécanisme pour entendre celui des autres.

(2) Ce qui précède et ce qui suit montre assez que la convenance dont il s'agit est celle des attributs aux sujets pris dans leur universalité. Sans cela il pourrait se faire qu'un terme A convenant à un terme B dans une de ses

qui convient à un homme sage en général, convient à chaque homme sage; et, au contraire, ce qui est nié de tout homme sage en général, est nié de tout homme sage en particulier. Autre exemple, ce qui convient en général à tout triangle, convient en particulier à l'isocèle et aux autres; et, au contraire, ce qui est nié de tout triangle en général, est nié de l'isocèle et de tous les autres en particulier.

CHAPITRE III.

De la structure du raisonnement.

Le raisonnement ou l'argument est composé de trois propositions et de trois termes.

La première proposition s'appelle simplement *proposition* ou *majeure*.

La seconde s'appelle *assomption* ou *mineure* (1).

La troisième s'appelle *conclusion* ou *conséquence*.

Les deux premières s'appellent *prémises*, *præmissæ*, parce qu'elles sont les premières, et traînent, pour ainsi dire, la conclusion après elles.

Comme chaque proposition a deux termes, les trois propositions en auraient six, n'était que chaque terme doit être répété deux fois.

Cette répétition et entrelacement des termes les uns dans les autres est ce qui fait l'enchaînement des propositions et la force de l'argument. Mais un exemple le fera mieux voir. Prouvons que les apôtres sont dignes de foi, dans ce qu'ils déposent qu'ils ont vu Jésus-Christ ressuscité.

parties, ne convint pas à un troisième terme C, auquel B ne laisserait pas de convenir par une autre partie. Tout cela sera expliqué et précisé plus loin.

(1) Ces noms leur viennent de ce qu'elles contiennent, avec le moyen, l'une le grand terme (*major terminus*), et l'autre le petit terme (*minor terminus*). V. quelques lignes plus loin, ce qui est relatif aux termes.

*Tout témoin désintéressé est digne de foi ;
Or, les apôtres sont témoins désintéressés ;
Donc les apôtres sont dignes de foi.*

Il y a ici trois propositions, dont la plus considérable, c'est-à-dire la conclusion, est la dernière, parce que c'est le résultat du raisonnement, et ce pour quoi il est fait.

La conclusion doit être la même que la question (1).

On demande si les apôtres sont dignes de foi : on conclut que les apôtres sont dignes de foi ; et si la conclusion est bien tirée, la question est finie.

Mais la conclusion dépend de l'enchaînement des termes, et de la manière dont ils sont posés.

Premièrement, nous avons dit qu'il y a trois termes dans tout argument. Par exemple, dans le nôtre, il se trouvera seulement, *apôtres ; dignes de foi ; témoins désintéressés* : les deux qu'il faut joindre ensemble, et qui doivent, par conséquent, se trouver unis dans la conclusion, c'est *apôtres* et *dignes de foi*. Mais comme leur union n'est pas manifeste par elle-même, on choisit un troisième terme pour rapprocher ces deux-ci : par exemple, dans notre argument, *témoins désintéressés*. Ce terme s'appelle *moyen*, parce qu'il unit les deux autres, dont l'un s'appelle *le petit extrême*, et l'autre *le grand extrême* : *majus extremum ; minus extremum ; medius terminus* (2).

Le petit extrême, ou terme le moins étendu, est le sujet de la question ou de la conclusion ; le grand extrême ou terme le plus étendu, en est l'attribut. Et on voit que la force du terme moyen est de rapprocher ces extrémités.

Ainsi, dans notre argument, *apôtres* est le petit extrême ; *dignes de foi* est le grand ; *témoins désintéressés* est le milieu qui lie tout.

En effet, si tout témoin désintéressé est croyable, et que les apôtres soient témoins désintéressés, il n'y a plus personne qui puisse nier que les apôtres ne soient croyables.

Dès là donc que la forme est bonne, il n'y a plus de doute pour la conclusion, et toute la difficulté est dans les prémisses.

(1) Une question n'est autre chose en effet qu'une conclusion qui se présente à l'esprit sous forme dubitative : *Les apôtres sont-ils ou ne sont-ils pas dignes de foi ?* et qu'il faut déterminer en la rattachant aux principes capables de la démontrer dans un sens ou dans un autre.

(2) En grec, dans Aristote, μέσον, μείζον ἄκρον, ἔλαττον ἄκρον.

Si les prémisses sont vraies manifestement et par elles-mêmes, toute la question est finie : que si elles sont douteuses, il les faut prouver.

Par exemple, dans notre argument, si on niait la majeure : *Tout témoin désintéressé est croyable*, on la prouverait en disant que : *Tout témoin désintéressé dit la vérité*; ce qu'on prouverait encore, en disant qu'il n'y a que l'intérêt qui porte les hommes à trahir leur conscience, et il serait aisé de mettre tout ceci en forme.

Que si on niait la mineure : *que les apôtres sont témoins désintéressés*, on le prouverait aisément, en montrant que ni les opprobres, ni les tourments, ni la mort, ne les ont pu empêcher de persister dans leur témoignage.

Quelquefois, au lieu de nier, on distingue la proposition : par exemple, au lieu de nier cette majeure : *Tout témoin désintéressé est croyable*, on peut distinguer en disant : *S'il sait le fait, je l'accorde; s'il l'ignore, et qu'il soit trompé, je le nie.*

Alors la preuve est réduite à montrer que les apôtres ne pouvaient pas ignorer ce qu'ils disaient avoir vu et avoir touché de leurs mains.

Le syllogisme que nous venons de rapporter est affirmatif, c'est-à-dire que la conclusion est affirmative : mais la structure du syllogisme dont la conclusion est négative, est la même; par exemple :

Nul emporté n'est capable de régner.

Tout homme colére est emporté :

Donc nul homme colére n'est capable de régner.

Ce syllogisme est négatif, et ne diffère de l'affirmatif, qu'en ce que dans l'affirmatif, où il s'agit d'unir, il faut chercher un moyen qui lie; au lieu que dans le négatif, il faut chercher un moyen qui sépare : par exemple, dans le dernier argument, *emporté sépare colére d'avec capable de régner*, parce que l'emporté, qui n'est pas maître de lui-même, est encore moins capable d'être le maître des autres.

De cette disposition du terme moyen dépend toute la structure du syllogisme; selon l'ordre naturel, ce terme, joint au grand extrême, fait la majeure; avec le petit, fait la mineure : il ne se trouve jamais dans la conclusion, parce qu'il est pour la produire et non pour y entrer.

Par là s'aperçoit clairement la force du terme moyen. Dans le syllogisme affirmatif, il appelle premièrement à lui le grand terme dans la majeure; puis, s'unissant au petit dans la mineure, il les renvoie tous deux unis par son entremise dans la conclusion.

Au contraire, dans les syllogismes négatifs, après avoir séparé de soi le grand extrême dans la majeure, il ne reprend le petit dans la mineure que pour les rendre tous deux incompatibles dans la conclusion.

Voilà comme le terme moyen agit dans les arguments que nous venons de voir, et dans tous ceux dont la conclusion est nette et distincte. Dans les autres, il a toujours à peu près la même disposition, et partout c'est en lui seul que consiste le fort de l'argument.

Au reste, quoique les prémisses, c'est-à-dire la majeure et la mineure, gardent entre elles une espèce d'ordre naturel, la force de l'argument ne laisse pas de subsister quand on les transpose, comme il paraîtra clairement, en faisant cette transposition dans les arguments que nous avons faits.

CHAPITRE IV.

Première division de l'argument en régulier et irrégulier.

Nous avons vu la structure de l'argument, et nous avons remarqué où en réside la force; mais tout ceci sera plus clairement entendu, en considérant les diverses sortes d'arguments.

L'argument, en le considérant du côté de la forme, peut être divisé en *régulier* et *irrégulier*.

Le régulier est *celui qui a sa majeure, sa mineure et sa conséquence arrangées l'une après l'autre dans leur ordre et nettement expliquées*.

Cet argument s'appelle *l'argument en forme, le syllogisme parfait* ou *catégorique*.

L'argument irrégulier est *celui qui regarde la suite des choses et non celle des propositions*. Nous en verrons en son temps la nature et les différentes espèces (1).

(1) V. même livre, ch. 11 et suivants.

Mais l'ordre veut que nous commençons par l'argument régulier, par où nous entendrons mieux la force de l'autre; d'autant plus que les arguments irréguliers se peuvent réduire aux réguliers, et que c'est en les y réduisant qu'on en découvre clairement toute la force, comme la suite le fera paraître.

CHAPITRE V.

Règles générales des syllogismes (1).

La première chose qu'il faut regarder dans la forme du syllogisme, c'est les règles d'où elle dépend; et les voici :

RÈGLE I. *Le syllogisme n'a que trois termes.*

Cette règle est fondée sur la nature même du syllogisme, où nous avons vu qu'il n'y a de termes que le grand et le petit extrême, qui composent la conclusion, et le moyen qui les unit ou les désunit dans les deux prémisses. Ainsi, quatre termes dans un argument le rendent nul, parce qu'il n'y a point d'union entre les parties du syllogisme ni pour affirmer ni pour nier, et par conséquent point de conclusion.

RÈGLE II. *Une des prémisses est universelle.*

Cela paraît encore, parce que nous avons vu que la force du raisonnement consiste dans une proposition qui en contienne une autre, et qui, par conséquent, soit universelle.

De là il s'ensuit la converse, que *de pures particulières il ne se conclut rien.*

RÈGLE III. *Une des prémisses est affirmative.*

Car tout est désuni dans les négatives, et où il n'y a nulle liaison, il n'y a aussi nulle conséquence.

Nous avons vu que la force du syllogisme est dans le terme moyen

(1) Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 3.

qui se trouve dans la majeure avec le grand terme, et dans la mineure avec le petit. Mais ce qui le rend fort, tant pour produire une affirmative que pour produire une négative, c'est qu'il se trouve dans une affirmative; car, sans cela, il paraît que, n'étant uni avec aucun terme, il n'en pourrait désunir aucun, puisqu'il ne fait cette désunion qu'en s'unissant lui-même avec celui qu'il doit détacher de l'autre.

Ainsi, un anneau qui doit détacher un autre anneau d'avec un tiers doit être uni avec celui qu'il doit détacher du tiers, puisqu'il ne peut l'en détacher qu'en l'entraînant avec lui. De là donc s'ensuit cette règle que nous proposons : *De pures négatives il ne se conclut rien.*

RÈGLE IV. *Il n'y a rien de plus dans la conclusion que dans les prémisses.*

Parce qu'elle y est en vertu, et qu'on ne peut pas plus conclure que prouver (1); d'où il s'ensuit la

RÈGLE V. *La conclusion suit toujours la plus faible partie.*

C'est-à-dire, dès qu'il y a une prémisses particulière, la conclusion l'est aussi; et que si l'une des prémisses est négative, la conclusion le doit être.

Autrement, la conclusion serait plus forte que les prémisses, qui, toutefois, doivent faire toute la force du raisonnement; car il y a plus de force à affirmer qu'à nier, et plus de force à établir l'universel que le particulier. Si donc le terme moyen restreint le grand ou le petit terme dans les prémisses, il ne pourra plus conserver sa généralité dans la conséquence; et si le terme moyen exclut le grand ou le petit terme dans les prémisses, il n'y aura plus moyen de les unir dans la conséquence.

Cette règle ne prouve pas seulement que dès là qu'une des prémisses est particulière, la conclusion le doit être; mais qu'elle ne peut pas être plus universelle qu'une des prémisses, parce que la restriction faite une fois dans l'une des deux dure encore dans la conclusion. Et cette règle s'étend non-seulement aux propositions, mais encore aux termes, qui ne peuvent jamais être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses : autrement

(1) C'est-à-dire conclure plus que ce qu'on a prouvé.

on tomberait toujours dans l'inconvénient de conclure plus qu'on n'a prouvé.

RÈGLE VI. *Le terme moyen doit être pris, du moins une fois, universellement.*

Elle suit des précédentes : et, premièrement, dans le syllogisme affirmatif, le terme moyen qui doit unir les deux autres, en doit du moins contenir l'un (1), et par conséquent être universel.

Et pour le syllogisme négatif, il n'a point de force, si dans l'une des deux prémisses le terme moyen n'est nié du grand terme. Il doit donc être nécessairement l'attribut d'une négative ; d'où il s'ensuit, selon la nature des négatives, qu'il est pris universellement.

Car nous avons vu que dans toutes les négatives, fussent-elles particulières, l'attribut est universel.

Quelque prince n'est pas sage, ce n'est pas à dire *quelque prince n'est pas quelqu'un des sages* ; mais *quelque prince n'est aucun des sages, est exclu entièrement de ce nombre.*

Faisons servir maintenant cette négative dans un syllogisme, dont la conclusion soit *quelque prince n'est pas heureux* :

Tout heureux est sage ;

Quelque prince n'est pas sage :

Donc, quelque prince n'est pas heureux.

Cette conclusion négative sépare tous les heureux d'avec le prince ; ce qui ne se pourrait pas si la mineure ne l'avait auparavant séparé de tous les sages.

C'est donc une règle incontestable que le terme moyen doit être

(1) Il ne peut y avoir, à ce sujet, de difficulté, ni pour les syllogismes affirmatifs, ni pour les négatifs, dans la 1^{re} et dans la 2^e figure (V. le chap. suivant), où le moyen, étant pris au moins une fois comme attribut, est pris par cela même comme contenant au moins l'un des deux autres termes, et, par conséquent, comme universel. Quant à la 3^e figure, où il est deux fois sujet, comme il faut, d'après la règle II, qu'une au moins des prémisses soit universelle, dès lors le moyen, sujet de cette prémisses, est pris universellement. Pour se convaincre d'ailleurs qu'il ne laisse pas de contenir le petit terme, et rétablir l'ordre naturel des idées, il suffit de convertir la mineure, ce qui est toujours possible dans cette figure.

au moins une fois pris universellement : autrement on ne conclut rien.

Qu'ainsi ne soit. Changeons notre syllogisme en affirmatif, et au lieu de dire : *Quelque prince n'est pas sage*, disons : *Quelque prince est sage*; nous verrons que l'argument n'aura plus de force.

Tout heureux est sage ;

Quelque prince est sage :

Donc, quelque prince est heureux.

Toutes les propositions sont affirmatives ; ainsi l'attribut en est particulier (1) : aussi, l'argument ne conclut-il rien. On pourrait être une partie des sages sans être heureux ; c'est-à-dire que, pour conclure que le prince est quelqu'un des heureux, parce qu'il est quelqu'un des sages, il faudrait qu'il fût véritable, non que tout heureux fût sage, mais que tout sage fût heureux.

En effet l'argument est bon en cette forme :

Tout sage est heureux ;

Quelque prince est sage :

Donc, quelque prince est heureux.

Et pour voir combien est faux l'autre argument, en voici un tout semblable qui le montrera :

Tout homme a des dents ;

Quelque bête a des dents :

Donc, quelque bête est homme.

(1) On a déjà dit (Liv. II, ch. 8) que dans toute proposition affirmative, soit qu'elle soit universelle ou particulière, l'attribut se prend toujours particulièrement. Mais il ne faudrait pas en conclure que la proposition est une proposition particulière. On veut seulement dire que l'étendue de l'attribut se trouve restreinte à celle du sujet ; ce qui n'a pas lieu dans les propositions négatives ; mais sans qu'il cesse pour cela d'y avoir universalité, dès lors que le sujet est universel, comme on l'a dit aussi au ch. 8 du même livre.

CHAPITRE VI.

Des figures du syllogisme (1).

Selon cette doctrine, et selon ces règles, il se peut faire des syllogismes de diverses sortes. On en compte de trois figures, qui comprennent dix-neuf modes (2).

Les figures se prennent de l'arrangement du terme moyen : les modes se déterminent par la quantité ou qualité des propositions, c'est-à-dire selon qu'on assemble diversement les universelles, les particulières, les affirmatives et les négatives.

On compte ordinairement trois figures, parce que le terme moyen se peut arranger en trois façons ; car, ou il est sujet dans l'une des prémisses et attribut dans l'autre, ou il est attribut dans toutes les deux, ou enfin il est sujet partout.

Le premier arrangement fait la première figure, le second fait la seconde, le troisième fait la troisième.

C'est ainsi que les figures des arguments se varient par la diverse manière dont le terme moyen y est placé.

Il y en a qui comptent une quatrième figure, en partageant le premier en deux cas, le terme moyen y devant être sujet dans l'une des prémisses, et attribut dans l'autre. Cela se peut faire en deux façons : une des façons, c'est que le moyen soit attribut dans la majeure et sujet dans la mineure ; l'autre façon est que le même terme soit sujet dans la majeure, et attribut dans la mineure. Il paraît donc clairement qu'il ne peut y avoir que quatre figures, parce qu'il ne peut y avoir que quatre façons de situer le terme moyen.

Mais comme la quatrième figure, qu'on appelle la figure de Galien, est indirecte et peu naturelle, et que d'ailleurs on la peut comprendre dans la première, la plupart des logiciens ne comptent que trois figures ; chose si peu importante, qu'elle ne vaut pas la peine d'être examinée (3).

(1) Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 4-8.

(2) V. le chap. suivant.

(3) « C'est Averroès qui nous apprend que la 4^e figure était attribuée à Ga-

Les exemples des figures se verront avec ceux des modes, dont nous allons parler.

CHAPITRE VII.

Des modes des syllogismes (1).

Il semblerait qu'il dût y avoir autant de façons d'argumenter, que les propositions et les termes peuvent souffrir de différents arrangements : mais il y a des arrangements dont on ne peut jamais former un syllogisme : par exemple, nous avons vu que de pures particulières et de pures négatives, il ne se conclut rien.

Il y a grand nombre d'autres arrangements qui sont exclus par de semblables raisons ; et, enfin, il ne s'en trouve que dix-neuf concluants, qu'on appelle *modes utiles*.

Aristote les a exprimés par la combinaison de ces quatre lettres *A. E. I. O* (2).

Par *A*, il a exprimé l'universelle affirmative ;

Par *E*, l'universelle négative ;

Par *I*, la particulière affirmative ;

Par *O*, la particulière négative.

lien ; et ce renseignement que les Arabes tenaient sans doute des Grecs de l'Asie Mineure, peut passer pour authentique, bien qu'aucun commentateur grec ne le confirme. Averroës, d'ailleurs, repousse cette quatrième figure, parce qu'il la trouve peu naturelle, et il ne conserve que les trois premières, formulées par Aristote. » (B. St.-Hilaire, *De la Logique d'Aristote*, t. II, p. 190.)

(1) Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 5-8.

(2) Ceci est une erreur. Si Aristote, dans ses *Analytiques*, fait constamment usage de lettres, c'est pour désigner non des propositions, mais des termes, de la manière suivante : « Soit la proposition universelle *A B* (c'est-à-dire composée des termes *A* et *B*), si *A* n'est à aucun *B*, *B* ne sera non plus à aucun *A*, etc. » Quant à l'emploi des lettres pour désigner les propositions suivant leur qualité et suivant leur quantité, M. B. St.-Hilaire le considère comme de beaucoup postérieur à Aristote, et cite, comme offrant le premier exemple connu de la combinaison de ces lettres en mots techniques, l'abrégé de Nicéphore Blemmidas (XIII^e siècle), où les mots *γράμματα*, *ἔγραψε*, etc., tiennent la place que vont prendre, dans les traités et commentaires écrits en latin, *barbara*, *celarent*, etc.

Selon cela, les philosophes qui ont suivi Aristote, ont exprimé les dix-neuf modes en ces quatre vers artificiels faits pour aider la mémoire :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipon;
Celentes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum;
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti;
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferizon.

Dans chacun de ces mots, il ne faut prendre garde qu'aux trois premières syllabes, dont les voyelles marquent la quantité et la qualité des trois propositions du syllogisme; ainsi dans *Baralipon* et dans *Frisesomorum*, les syllabes qui excèdent trois sont surnuméraires, et n'ont d'autre usage que d'achever le vers.

Les quatre premiers mots désignent quatre modes directs de la première figure, et les cinq autres en désignent cinq modes indirects, qui sont les mêmes que ceux qu'on donne à la figure de Galien (1).

Ainsi, il y a neuf modes dans la première figure, qui sont compris dans les deux premiers vers.

La deuxième en a quatre, signifiés par ces mots : *Cesare, Camestres, Festino, Baroco*.

Les six autres mots appartiennent à la troisième, et tous ensemble font dix-neuf.

La plus excellente manière d'argumenter est comprise dans les quatre modes directs de la première figure. Deux de ces modes concluent universellement, et deux particulièrement; deux affirmativement, et deux négativement. Ils sont exprimés par

A. A. A. — E. A. E. — A. I. I. — E. I. O.

A. *Bar.* Tout ce qui est ordonné de Dieu est pour le bien ;

A. *Ba.* Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu :

A. *Ra.* Donc, toute puissance légitime est pour le bien.

(1) En écartant les cinq modes indirects, on n'a plus que 14 modes concluants contenus dans ces quatre vers ;

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, dato primæ;
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, secundæ,
Tertia, grande sonas, recitat : Darapti, Felapton,
Adjungens : Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

- E. Ce.* Nulle chose ordonnée de Dieu n'est établie pour le mal ;
- A. La.* Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu :
- E. Rent.* Donc , nulle puissance légitime n'est établie pour le mal.
- A. Da.* Tout homme qui abuse de son pouvoir est injuste ;
- I. Ri.* Quelque prince abuse de son pouvoir :
- I. I.* Donc, quelque prince est injuste.
- E. Fe.* Nul injuste n'est heureux ;
- I. Ri.* Quelque prince est injuste ;
- O. O.* Donc, quelque prince n'est pas heureux.

Ces quatre modes sont directs et manifestement concluants.

La force du terme moyen s'y découvre clairement.

On le voit pris universellement dans une prémisse, et encore dans la majeure qui se trouve la plus universelle, et où ce terme important, qui unit les autres, est le sujet du grand extrême ; ce qui fait la majeure la plus naturelle, la plus propre à produire une conclusion directe : de sorte qu'il paraît en tête dans l'argument, et y exerce visib'ement sa puissance.

Il s'en faut bien qu'il en soit ainsi dans les cinq modes indirects (1) ; et même dans tous les modes des autres figures.

(1) Tâchons, malgré le peu d'importance pratique du sujet, de faire bien comprendre la formation de ces modes indirects, et leur relation avec les modes directs. Soit B terme moyen, entre C grand extrême, et A petit extrême ; on a, dans la 1^{re} figure, comme on vient de le voir, les syllogismes *Barbara, Celarent, Darii, Ferio*. Que dans chacun de ces syllogismes, on renverse les termes de la conclusion, soit en faisant seulement la conversion suivant les règles ordinaires, soit en la préparant par quelques modifications préalables, on aura une nouvelle série de syllogismes dont les prémisses devront être considérées comme ayant changé de nom et de nature, puisque A qui était précédemment petit extrême, est devenu grand extrême, et que C a subi le changement inverse. Ainsi, l'on aura d'une part :

<i>Bar</i> Tout B est C ;	et de l'autre	<i>Ba</i> Tout B est C ;
<i>ba</i> Tout A est B :		<i>ra</i> Tout A est B :
<i>ra</i> Tout A est C.		<i>lip</i> Quelque C est A.

par la simple conversion de la conclusion.

Les exemples le feront voir.

- A. Ba. Tout ce qui est haï de Dieu est puni par sa justice, ou pardonné par sa miséricorde ;
 A. Ra. Tout ce qui est puni par sa justice, ou pardonné par sa miséricorde, sert à sa gloire ;
 A. Lip. Donc, quelque chose qui sert à la gloire de Dieu est haï de Dieu.

Au lieu de conclure plus directement : *Donc, toute chose haïe de Dieu sert à sa gloire* ; auquel cas, en transposant les prémisses, l'argument serait en *Barbara*.

Ce Nul B n'est C ;
la Tout A est B ;
rent Nul A n'est C.

Ce Nul B n'est C ;
lan Tout A est B ;
tes Nul C n'est A.

par simple conversion. Et par la transposition des prémisses et la substitution de la négative particulière (subalterne) à la négative universelle dans la conclusion :

Fa Tout A est B ;
pes Nul B n'est C ;
mo Quelque C n'est pas A.

Da Tout B est C ;
ri Quelque A est B ;
i Quelque A est C.

Da Tout B est C ;
bi Quelque A est B ;
tis Quelque C est A.

par simple conversion ; et enfin en passant par l'intermédiaire de *Festino*, 3^e mode de la 2^e figure, et en transposant les prémisses :

Fe Nul B n'est C ; *Fes* Nul C n'est B ; *Fri* Quelque A est B ;
ri Quelque A est B ; *ti* Qq A est B ; *se* Nul C n'est B ;
o Quelque A n'est pas C, *no* Qq A n'est pas C. *som* Qq C n'est pas A.

Ce qui oblige, pour ce dernier syllogisme, à passer par *Festino*, c'est qu'on ne pourrait convertir immédiatement la négative particulière : Quelque A n'est pas C, en : Quelque C n'est pas A ; si l'on ne prenait soin d'abord de convertir l'universelle : Nul B n'est C, en nul C n'est B ; de manière à prouver que, quels que soient les rapports de C avec les autres parties de A, on ne peut lui attribuer celles qui conviennent à B.

Que si, maintenant, au lieu de poser en général que ce qui constitue la 1^{re} figure, c'est que le moyen y est pris une fois comme sujet et une fois comme attribut, on distingue, pour en faire une quatrième figure, le cas où l'attribution se fait ainsi ; le moyen attribut du grand extrême dans la majeure, et sujet du petit extrême dans la mineure ; comme c'est en réalité ce genre d'attribution que présentent les cinq modes indirects que l'on vient d'expliquer ; en transposant les prémisses de *Baralip*, *Celantes*, *Dabitis*,

- E. Ce. Nulle chose douloureuse n'est désirable ;
 A. Lan. Toute chose désirable est convenable à la nature :
 E. Tes. Donc, nulle chose convenable à la nature n'est douloureuse.
- A. Da. Tout ce qui sert au salut est désirable ;
 I. Bi. Quelque chose douloureuse sert au salut :
 I. Tis. Donc, quelque chose désirable est douloureuse.

Au lieu de conclure directement : *Donc, quelque chose douloureuse est désirable.*

Et remarquez que cet argument ne conclurait pas, s'il était construit en la forme de la quatrième figure, c'est-à-dire si le moyen était attribut dans la majeure et sujet dans la mineure, parce qu'ainsi il se trouverait toujours pris particulièrement (1), contre la règle sixième.

C'est pourquoi ceux qui ont parlé le plus subtilement de cette figure, ont changé l'ordre des propositions, et l'ont ainsi arrangée :

- I. Di. Quelque fol dit vrai ;
 A. Ba. Quiconque dit vrai, doit être cru :
 I. Tis. Donc, quelqu'un qui doit être cru, est fol.
- A. Fa. Toute qualité naturelle vient de Dieu ;
 E. Pes. Nulle vertu n'est une qualité naturelle :
 O. Mo. Donc, quelque chose qui vient de Dieu n'est pas une vertu.

Fapesmo, Frisesom, on obtient *Barbari, Calentes, Dibatis, Fepasmo, et Fresisom*, que l'on compte à part comme formant la quatrième figure.

(1) Ceci doit s'entendre, en prenant pour grand extrême et petit extrême, les termes, tels qu'ils sont pris dans la 1^{re} figure. Alors, en effet, on aurait :

- I. Quelque chose désirable sert au salut,
 I. Quelque chose servant au salut est douloureuse,

ce qui ne donnerait pas de conclusion. Mais une conclusion est possible en construisant dans la 4^e figure, et en renversant les termes de la conclusion.

- I. Di. Quelque chose douloureuse sert au salut,
 A. Ba. Tout ce qui sert au salut est désirable,
 I. Tis. Donc quelque chose désirable est douloureuse,

syllogisme exactement de même modèle que celui que Bossuet prend pour exemple : *Quelque fol dit vrai, etc.*

- I. *Fri.* Quelques personnes contentes sont pauvres ;
 E. *Se.* Nul malheureux n'est content :
 O. *Son.* Donc , quelques pauvres ne sont pas malheureux.

Quelques-uns , pour réduire les deux arguments à la forme qu'ils attribuent à la quatrième figure , transposent la majeure et la mineure, et nous font les modes *Fepasmo* et *Fresisom* , au lieu de *Fapasmo* et de *Frisesom* , de l'Ecole (1).

Tout cela importe peu , puisqu'on est d'accord que les cinq modes de la quatrième figure ne sont au fond que les cinq modes indirects de la première.

Au reste, on entend assez qu'ils sont nommés *indirects*, à cause que la conclusion est inespérée et se tourne tout à coup du côté qu'on attendait le moins, comme nous l'avons remarqué en quelques exemples, et qu'on le peut aisément remarquer dans tous les autres.

Venons maintenant aux modes de la seconde figure, où le moyen doit être deux fois attribué.

Cette figure n'a que quatre modes que voici :

- E. *Ce.* Nul menteur n'est croyable ;
 A. *Sa.* Tout homme de bien est croyable :
 E. *Re.* Donc, nul homme de bien n'est menteur.
- A. *Ca.* Toute science est certaine ;
 E. *Mes.* Nulle connaissance des choses contingentes n'est certaine :
 E. *Tres.* Donc, nulle connaissance des choses contingentes n'est science. .
- E. *Fes.* Nul tyran n'est juste ;
 I. *Ti.* Quelque prince est juste :
 O. *No.* Donc, quelque prince n'est pas tyran.
- A. *Ba.* Tout heureux est sage ;
 O. *Ro.* Quelque prince n'est pas sage :
 O. *Co.* Donc, quelque prince n'est pas heureux.

Quant aux modes de la troisième figure, où le terme moyen est deux fois sujet, ils sont au nombre de six :

(1) C'est ce que nous avons expliqué dans l'avant dernière note. Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 8.

- A. *Da.* Toute plante se nourrit ;
 A. *Rap.* Toute plante est immobile :
 I. *Ti.* Donc, quelque chose immobile se nourrit.
- E. *Fe.* Nulle injure n'est agréable ;
 A. *Lap.* Toute injure doit être pardonnée :
 O. *Ton.* Donc, quelque chose qui doit être pardonné n'est pas agréable.
- I. *Di.* Quelques méchants sont dans les plus grandes fortunes ;
 A. *Sa.* Tous les méchants sont misérables :
 I. *Mis.* Donc, quelques misérables sont dans les plus grandes fortunes.
- A. *Da.* Toute fable est fautive ;
 I. *Ti.* Quelque fable est instructive :
 I. *Si.* Donc, quelque chose instructive est fautive :
- O. *Bo.* Quelque colère n'est pas blâmable ;
 A. *Car.* Toute colère est une passion :
 O. *Do.* Donc quelque passion n'est pas blâmable.
- E. *Fe.* Nul acte de justice n'est blâmable ;
 I. *Ri.* Quelque rigueur est un acte de justice :
 O. *Son.* Donc, quelque acte de rigueur n'est pas blâmable.

Dans cette dernière figure-, la conclusion est toujours particulière, parce que le terme moyen étant toujours sujet, il ne se peut qu'un des deux extrêmes ne soit pris particulièrement dans la conséquence.

Qu'ainsi ne soit, prenons les deux arguments qui, ayant les deux prémisses universelles, pourraient naturellement produire une conséquence de même quantité.

En *Darapti*, les deux prémisses sont affirmatives : donc, leurs attributs sont particuliers, selon la nature de telles propositions. Or, le moyen étant sujet partout, il s'ensuit que les deux extrêmes, qui doivent être unis dans la conclusion, ne peuvent y être pris que particulièrement, selon cette règle : *Les termes ne peuvent avoir plus d'étendue dans la conclusion qu'ils en ont dans les prémisses.* Voyez les règles III, IV et V.

Et parce qu'il est impossible qu'il n'y ait dans chaque argument,

du moins, une affirmative, il faut qu'un des deux extrêmes se trouve attribut dans l'une des deux prémisses, donc, qu'il y soit pris particulièrement : d'où il s'ensuit toujours que la conclusion ne peut être que particulière ; autrement, on retomberait toujours dans ce grand inconvénient, que les prémisses seraient moins fortes que la conséquence, contre les règles que nous venons de marquer.

Voilà les trois figures et les dix-neuf modes, parmi lesquels il faut avouer qu'il y en a d'assez inutiles, comme sont tous les indirects, qu'il est difficile de bien distinguer l'un d'avec l'autre ; comme sont, dans la deuxième figure, *Cesare* et *Camestres* ; *Disamis* et *Datisi*, dans la troisième.

CHAPITRE VIII.

Des moyens de prouver la vérité des arguments, et premièrement de la réduction à l'impossible.

On a plusieurs moyens pour faire voir la validité des syllogismes de toutes les figures et de tous les modes. Entre autres, on propose des règles pour chaque figure ; mais je trouve peu nécessaire de les rapporter (1), parce qu'en considérant les règles générales du syllogisme, on trouvera aisément ce qui fait valoir chacun des syllogismes particuliers.

Il y a d'autres moyens de mettre le syllogisme à l'épreuve, l'un desquels s'appelle *la réduction à l'impossible* (2).

La réduction à l'impossible est un argument par lequel on montre que celui qui nie une conséquence d'un argument fait en forme,

(1) Voici ces règles telles qu'elles sont données dans la *Logique de P. R.*, ch. 5-8 :

1^{re} figure. 1^o Il faut que la mineure soit affirmative.

2^o La majeure doit être universelle.

2^o figure. 1^o Il faut qu'il y ait une des deux premières propositions négatives.

2^o Il faut que la majeure soit universelle.

3^o figure. 1^o La mineure en doit être affirmative.

2^o L'on n'y peut conclure que particulièrement.

(2) Ὁ δὲ διὰ τοῦ ἀδυνατοῦ συλλογισμὸς (Aristote, 1^{ers} *Anal.*, L. II, ch. 11.

en quelque mode que ce soit, est contraint d'admettre deux choses contradictoires.

Cela paraît clairement dans les quatre premiers modes de la première figure. Prenez pour exemple cet argument dans la première.

- A. *Bar.* Tout ce qui est ordonné de Dieu est pour le bien;
 A. *Ba.* Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu :
 A. *Ra.* Donc, toute puissance légitime est pour le bien.

Mettez que la conséquence soit fausse, la contradiction est donc vraie; et au lieu de dire : *Toute puissance légitime est pour le bien*, il faudra dire : *Quelque puissance légitime n'est pas pour le bien*. Et cela étant, il faudrait dire : ou que ce que Dieu ordonne n'est pas pour le bien, ou que la puissance légitime n'est pas ordonnée de Dieu; c'est-à-dire qu'il faudrait nier ce qu'on accorde.

La chose est trop évidente dans les quatre premiers modes, pour avoir besoin de cette épreuve : mais prenons un des arguments des autres figures, qui soit des plus éloignés des directs de la première. En voici un en *Baroco* dans la deuxième figure :

- A. *Ba.* Tout heureux est sage ;
 O. *Ro.* Quelque prince n'est pas sage :
 O. *Co.* Donc , quelque prince n'est pas heureux.

Si, en accordant les prémisses, on nie cette conséquence : *Quelque prince n'est pas heureux*, la contradictoire : *Tout prince est heureux*, sera véritable. Cela étant, faisons maintenant cet argument :

- A. *Bar.* Tout homme heureux est sage ;
 A. *Ba.* Tout prince est heureux :
 A. *Ra.* Donc, tout prince est sage.

L'argument est en *Barbara*. L'évidence de la conclusion est incontestable; elle est néanmoins contradictoire à la mineure accordée de l'argument en *Baroco*. Celui donc qui, en accordant les prémisses de cet argument en *Baroco*, nie la conséquence, admet deux choses contradictoires.

De dire qu'il puisse nier la majeure ou la mineure de l'argument en *Barbara*, cela ne se peut; car la majeure est la même que celle accordée dans l'autre argument, et la mineure est la contradictoire de la conséquence qu'il nie : ainsi, en toute manière, il tombe en confusion.

Qui donc nie la conséquence tirée en bonne forme des prémisses accordées, dit que ce qui est, n'est pas, et que ce qui n'est pas, est ; en un mot, il ne sait ce qu'il dit.

CHAPITRE IX.

Autre moyen de prouver la bonté des arguments, en les réduisant à la première figure.

Un autre moyen de prouver la bonté des arguments indirects de la seconde et de la troisième figure, est de les réduire à la première, comme à la plus naturelle et à la plus simple.

Dans cette réduction, on observe que la conséquence soit toujours la même, et on ne change rien que dans les prémisses.

Le changement qu'on y fait est double : l'un est de transposer les propositions, l'autre est de les convertir.

Les transposer, c'est faire la mineure de la majeure, et au contraire.

Les convertir, est transposer les termes.

Nous avons vu que cette conversion est simple, ou par accident (1).

Simple, quand on garde les mêmes quantités, comme dans ces propositions : *Nul menteur n'est croyable ; nul homme croyable n'est menteur.*

Par accident, quand on change la quantité des propositions, comme quand on dit : *Tout homme de bien est croyable ; quelque homme croyable est homme de bien.*

Cela étant supposé, il est certain qu'à la réserve de *Baroco* et de *Bocardo*, tous les modes peuvent se réduire à la première figure.

On a même marqué la manière dont se doit faire cette réduction, dans les mots artificiels par lesquels on a expliqué les modes.

La lettre capitale dénote le mode de la première figure, auquel se doit faire la réduction. S'ils commencent par *B*, la réduction se fait en *Barbara* ; si par *C*, en *Celarent* ; et ainsi du reste.

(1) V. ci-dessus, L. II, ch. 9.

Où on trouve un *S*, c'est que la proposition doit se convertir simplement ; où il y a un *P*, elle se doit convertir par accident ; *M* signifie qu'il faut faire une *métathèse* ou transposition. Quant au *C* qui se trouve au milieu de *Baroco* et de *Bocardo*, il y est mis pour marquer que ces modes ne souffrent pas la même réduction que les autres, mais seulement la réduction à l'impossible dont nous venons de parler.

Par exemple, dans cet argument en *Camestres* :

- Ca.* Toute science est certaine ;
Mes. Nulle connaissance des choses contingentes n'est certaine :
Tres. Donc, nulle connaissance des choses contingentes n'est science.

Le *C* capital dénote que l'argument doit se réduire en *Celarent*.

Pour y parvenir, l'*M* et l'*S* font voir, l'une, qu'il faut transposer ; l'autre, qu'il faut convertir la proposition simplement. Faisons donc la transposition et la conversion tout ensemble.

La conversion nous fera dire :

Nulle connaissance certaine n'est la connaissance des choses contingentes.

La transposition nous fera mettre cette mineure à la tête.

De ce changement résulte l'argument en *Celarent*.

- Ce.* Nulle connaissance certaine ne regarde les choses contingentes ;
La. Toute science est une connaissance certaine :
Rent. Donc, nulle science ne regarde les choses contingentes.

CHAPITRE X.

Troisième moyen de prouver la bonté d'un argument, par le syllogisme expositoire.

Aristote, qui a inventé ces deux manières de réduire les argu-

ments, a inventé encore un autre moyen d'en faire voir la bonté par le syllogisme *expositoire* (1).

Le syllogisme *expositoire* est un argument composé de pures particulières (2), tel que celui-ci :

Pierre est musicien ;

Pierre est géomètre :

Donc, quelque musicien est géomètre.

On en fait aussi des négatifs en cette sorte :

Pierre est musicien ;

Pierre n'est pas géomètre :

Donc, quelque musicien n'est pas géomètre.

Ce syllogisme est appelé *expositoire*, parce que, réduisant les choses aux individus, il les expose aux yeux, et les rend palpables (3).

Tel est le syllogisme qu'un philosophe de notre siècle fait faire aux bêtes et à son chat (4).

Le blanc est doux ;

Le doux est bon à manger.

Donc, ce blanc est bon à manger,

Sur cela, le chat convaincu ne manque pas de manger le lait ; et ce philosophe, qui ne voulait pas donner aux bêtes l'intelligence des idées et des propositions universelles, croit ne rien faire de trop pour elles en leur accordant le syllogisme *expositoire*, qui n'a que de simples particulières.

(1) Διὰ τοῦ ἐκθίσθαι ἀπὸ δειξίς. (Aristote, 1^{ers} Anal., L. I, ch. 6.)

(2) *Particulières* n'est pas ici le mot le plus convenable. Bossuet lui-même revient, un peu plus loin, sur cette qualification, et fait remarquer que ces propositions dont le sujet est un terme singulier, pris dans toute son extension, équivalent à des propositions universelles.

(3) Ne serait-ce pas plutôt parce qu'on tire du terme général, et qu'on pose pour exemple un terme individuel contenu dans ce terme général ?

(4) M. de Lens nous apprend que ce philosophe est l'académicien Lachambre (Martin Cureau de), médecin de Louis XIV, et auteur d'un ouvrage intitulé *Les Caractères des Passions*, où se trouve une *Dissertation sur les animaux*. Son chat raisonne d'ailleurs fort mal ; car en posant que *le blanc est doux*, ou il pose un principe qui n'est ni évident ni vrai ; ou il prend le moyen terme en deux sens différents : d'abord comme doux à l'œil, et ensuite comme doux au goût.

Il devait considérer que son chat, qui n'a pas encore goûté de ce blanc, ne peut savoir qu'il soit doux que par le rapport qu'il en fait aux autres choses pareilles dont il a déjà l'expérience ; ce qui ne se peut sans lui donner des idées universelles, qu'on trouve pourtant au-dessus de sa capacité. Mais laissons le raisonnement des bêtes et venons à la nature du syllogisme expositoire.

Il semble fort différent des autres syllogismes, qui demandent, pour se soutenir, des propositions universelles ; mais, au fond, il n'en diffère pas.

Pour l'entendre, il faut distinguer les termes *singuliers* d'avec les termes qu'on prend *particulièrement*, et les propositions *singulières* d'avec les propositions *particulières*.

Les termes *singuliers* sont ceux qui signifient chaque individu, comme *Pierre* et *Jean*.

Les termes pris *particulièrement* sont ceux où il y a une restriction, comme quand on dit : *Quelque homme* ; on entend, non un tel individu de la nature humaine, mais indéfiniment quelques individus que l'Ecole appelle *individu vague*.

La différence de ces deux sortes de termes consiste en ce que le terme singulier se prend toujours totalement, et dans toute son étendue. Qui dit *Pierre*, dit tout ce qui est Pierre ; mais, au contraire, qui dit *homme*, ne dit pas tout ce qui est homme.

Ainsi la proposition qui a pour sujet un terme singulier, a cela de commun avec la proposition universelle, que le sujet de l'une et de l'autre se prend dans toute son étendue. Quand je dis : *Pierre est animal*, et *tout homme est animal*, *Pierre* et *homme* sont pris ici dans toute leur étendue ; et ces deux propositions, en ce sens, sont de même force.

Voilà ce qui regarde la nature du syllogisme expositoire. Voyons maintenant son usage pour prouver la bonté des arguments.

Aristote le réduit aux modes de la troisième figure, parce qu'encore qu'il puisse être étendu aux autres, l'usage en est plus clair en ceux-ci.

Prenons donc cet argument en *Darapti*.

<i>Da.</i>	Toute plante se nourrit ;
<i>Rap.</i>	Toute plante est immobile :
<i>Ti.</i>	Donc, quelque chose qui est immobile se nourrit.

Si, en accordant les prémisses, vous niez la conséquence, je vous oppose ces mêmes prémisses que vous avez accordées, et le syllogisme expositoire pour vous en faire sentir la force.

Toute plante se nourrit : donc, en particulier, cette plante se nourrit. Toute plante est immobile ; donc, en particulier, cette plante est immobile. Sur cela, je construis ce syllogisme expositoire : *Cette plante se nourrit ; cette plante est immobile : donc, quelque chose qui se nourrit est immobile.* Ainsi en use-t-on dans les arguments négatifs, si on a besoin de cette preuve ; mais elle est ordinairement peu nécessaire.

CHAPITRE XI.

De l'enthymème (1).

Nous venons de voir la structure et les figures diverses des syllogismes parfaits et réguliers ; venons aux irréguliers, dont le premier est l'enthymème.

L'enthymème est un argument où l'on n'exprime que deux propositions ; on sous-entend la troisième comme claire : par exemple, l'on dit :

Vous êtes juges ;

Donc, il faut que vous écoutiez.

La majeure est sous-entendue : *Tout juge doit écouter.*

Souvent même l'argument est réduit à une seule proposition, comme quand Médée prouve à Créon qu'il est injuste, en lui disant seulement : *Qui juge sans écouter les deux parties, est injuste ;* elle sous-entend comme claire cette mineure : *Vous jugez sans écouter,* et la conséquence : *donc, vous êtes injuste* (2).

Bien plus, il arrive souvent qu'en deux ou trois mots se renferme tout un long raisonnement. Médée prouve à Jason qu'il est coupable de tous les crimes qu'elle a faits pour lui, en lui disant seulement : *Celui à qui sert le crime en est coupable ;* comme si

(1) Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 14.

(2) Sénèque, *Médée* v. 195.

elle lui eût dit : *Qui sait le crime, qui le laisse faire, qui s'en sert, qui veut bien lui devoir son salut, en est coupable ; or, Jason a fait tout cela, donc il est coupable de tous les crimes que j'ai faits* (1).

C'est ainsi qu'il eût fallu parler pour mettre l'argument en forme ; mais cette forme fait trop languir le discours, et il est plus fort de dire en un mot que celui à qui le crime est utile en est coupable.

CHAPITRE XII.

Du sorite (2).

Le *sorite*, c'est-à-dire *entasseur*, argument usité parmi les stoïciens, appelé de ce nom parce qu'en effet il entasse un grand nombre de propositions dont il tire une seule conséquence, comme qui dirait, par exemple : *Qui autorise les violentes entreprises, ruine la justice ; qui ruine la justice, rompt le lien qui unit les citoyens ; qui rompt le lien de société, fait naître les divisions dans un Etat ; qui fait naître les divisions dans un Etat, l'expose à un péril évident : donc, qui autorise les entreprises violentes, expose l'Etat à un péril évident*. On voit par là que le sorite n'est pas tant un singulier argument, que plusieurs arguments enchainés ensemble.

(1) Sénèque, *Médée* v. 497-501.

(2) En grec *σωρείτης*, de *σωρός*, tas, monceau, *acervus* en latin. Suivant l'auteur de l'article *Sorite* du *Dict. des sciences philosophiques*, cet argument, inventé par Eubulide de Mégare, devrait son nom, non pas comme on le dit ici, à l'accumulation des propositions dont il est formé, mais à ce qu'il fut d'abord employé dans le fameux sophisme du tas de blé qui finit par se réduire à un grain (V. Cicéron, *Acad.* II, 29, et Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 1 et 15).

CHAPITRE XIII.

De l'argument hypothétique ou par supposition (1).

Il y a une manière de syllogisme qu'on appelle *hypothétique*, ou par *supposition* ; c'est celui qui se fait par *si*. Par exemple : *Si la lune était plus grande que la terre, elle ne pourrait pas être cachée et enveloppée dans son ombre ; or est-il que la lune est enveloppée dans les ombres de la terre : donc, elle n'est pas plus grande.*

La majeure de cet argument enferme toujours une hypothèse ou une supposition, d'où on prétend qu'il s'ensuive une certaine chose. C'est ce qui fait que cette majeure a deux parties : l'une qui comprend la supposition, et s'appelle l'*antécédent* ; l'autre qui comprend ce qui suit, et s'appelle la *conséquence*.

Cet argument se peut faire en deux manières sur la même majeure ; la première procède simplement de l'antécédent au conséquent ; par exemple : *Si vous êtes vertueux, vous avez du pouvoir sur vous-même ; or est-il que vous êtes vertueux : donc, vous avez du pouvoir sur vous-même.*

On peut aussi tourner l'argument en négative sur la même majeure, et renverser l'antécédent par le conséquent, de cette façon : *Si vous êtes vertueux, vous avez du pouvoir sur vous-même ; or vous n'avez point de pouvoir sur vous-même : donc vous n'êtes pas vertueux.*

La raison est que la proposition hypothétique ou conditionnelle se peut réduire en proposition simple. Par exemple, cette proposition : *Si vous êtes vertueux, vous avez du pouvoir sur vous-même*, se réduit à celle-ci : *Tout vertueux a du pouvoir sur lui-même*. D'où s'ensuit également, et que vous, qui êtes vertueux, avez du pouvoir sur vous-même, et que, n'ayant point de pouvoir sur vous-même, vous n'êtes pas vertueux.

Par ce moyen, il paraît que le syllogisme par supposition

(1) Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 12 et 13. Nous avons déjà dit (page 377, note 1) que c'est à Boèce qu'est due la théorie du syllogisme hypothétique.

se peut aisément réduire à la forme de syllogisme catégorique.

Mais quand il est fait par supposition, il a ordinairement plus de force, parce qu'en disant *si*, et en faisant semblant de douter, on paraît plus rechercher la vérité, et on prépare l'esprit à s'y affermir.

CHAPITRE XIV.

De l'argument qui jette dans l'inconvénient.

C'est une belle manière de prouver la vérité que de marquer les inconvénients où tombent ceux qui la nient. Cet argument s'appelle *l'argument qui jette dans l'inconvénient*, en latin *deducendo ad incommodum*.

Nous n'avons pas ici à considérer le fond de cet argument, qui n'est pas de ce lieu, mais la manière dont il se fait ordinairement. Or, il se fait ordinairement par *si*. En voici deux exemples pareils, l'un touchant l'autorité politique, l'autre touchant l'autorité ecclésiastique : *S'il n'y avait point d'autorité politique à laquelle on obéit sans résistance, les hommes se dévoreraient les uns les autres, et s'il n'y avait point d'autorité ecclésiastique à laquelle les particuliers fussent obligés de soumettre leur jugement, il y aurait autant de religions que de têtes. Or est-il qu'il est faux qu'on doive souffrir, ni que les hommes se dévorent les uns les autres, ni qu'il y ait autant de religions que de têtes. Donc, il faut admettre nécessairement une autorité politique à laquelle on obéisse sans résistance, et une autorité ecclésiastique à laquelle les particuliers soumettent leur jugement.*

Ces sortes de raisonnements sont fondés sur cette proposition : *Tout ce d'où il résulte quelque chose de faux, est faux*; parce qu'en effet la vérité se soutient elle-même dans toutes ces conséquences.

Ainsi, on voit que cette sorte de syllogisme se peut aisément réduire au syllogisme catégorique.

CHAPITRE XV.

Du dilemme ou syllogisme disjonctif (1).

Il y en a qui séparent ces deux arguments, mais sans nécessité.

Dilemme signifie *double proposition*; et cet argument se fait par *ou*, c'est-à-dire en proposant quelque alternative, comme quand on dit : *On ne peut gouverner les hommes que par raison ou par force.*

Cet argument se fait en deux manières ; car, ou l'on oblige à choisir l'une des deux alternatives, ou on les exclut toutes deux.

En voici un où l'on oblige à choisir : *Les hommes sont gouvernés ou par la raison, ou par la force ; or est-il qu'il ne faut pas gouverner par la force, ce moyen est trop violent et trop peu durable : donc il faut gouverner par la raison.*

Celui-ci exclut les deux alternatives : *Si vous gouvernez par la force, ou vous la mettez entre les mains des étrangers, ou entre les mains des citoyens ; l'un et l'autre est dangereux, parce que les étrangers ruineront l'Etat, et les citoyens se tourneront contre vous : donc, il ne faut pas gouverner par la force.*

Dans ce dernier genre de dilemme, où il faut exclure les deux, la preuve de la mineure se fait par deux arguments, comme nous venons de faire.

Ces deux sortes de dilemmes sont fondées sur deux propositions : l'une, que *deux choses opposées, où il n'y a point de milieu, s'excluent mutuellement* ; l'autre, qu'on *exclut la chose universellement en elle-même, quand on détruit tous les moyens de la faire et de l'entendre.*

Ces fondements posés, on réduira aisément les dilemmes en un ou plusieurs syllogismes. Mais, sans cette formalité, on en découvre bien tout le fort ou le faible ; il n'y a qu'à observer si, entre les deux extrêmes qu'on propose, il n'y a point de milieu, et si, outre les choses dénombrées, il n'y en a pas encore une troisième ou une quatrième.

(1) Cf. *Logique de P. R.*, III^e partie, ch. 16.

Par exemple, dans un de nos arguments, en examinant la majeure, *il faut gouverner ou par force, ou par raison*, quelqu'un répondra qu'il y a un milieu entre les deux, qui est de mêler l'une à l'autre, c'est-à-dire de gouverner moitié par raison et moitié par force ; ce qui est vrai en un sens, car il faut avoir la force en main pour gouverner : mais il faut que la force même soit menée par la raison, et soit employée avec retenue.

Ainsi, dans ce célèbre dilemme par lequel Bias conclut qu'il ne faut pas se marier, le défaut se trouve aisément : *Ou, dit-il, vous épouserez une belle femme ou une laide ; si elle est belle, elle sera à tout le monde ; si elle est laide, vous ne la pourrez pas souffrir : donc, il ne faut pas se marier.*

Outre les autres défauts de cet argument, A. Gellius remarque qu'il y a un milieu entre beau et laid, et veut que cette beauté convienne proprement à une femme qu'on veut épouser, qui ne doit être, dit-il, ni trop belle, ni trop laide ; ce qu'il appelle *forma uxoriam* (1).

Au reste, le dilemme ne se fait pas toujours par deux membres ; mais on en peut mettre autant qu'une division en peut avoir. Il faut pourtant avouer que les dilemmes qui se font par deux sont les plus clairs.

Outre ces arguments qui se font par *ou*, qu'on appelle *disjonctifs*, il s'en fait d'autres par *et*, que, par raison contraire, on appelle *conjonctifs* ; par exemple : *Pour que vous fussiez en état de faire la guerre, il faudrait que vous fussiez vaillant et avisé ; vous n'êtes ni avisé, ni vaillant : vous ne devez donc pas faire la guerre.*

Il est clair que, pour prouver chacune des deux prémisses, il faut faire deux arguments, dont la force, toutefois, se réduit à celui que nous avons proposé.

(1) Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, l. V, ch. 11.

CHAPITRE XVI.

Division de l'argument en démonstratif et probable, et premièrement du démonstratif.

Après avoir distingué les arguments par leur forme, il les faut encore distinguer par leurs matières.

Les matières sont de différentes natures : les unes sont parfaitement connues, les autres ne le sont qu'en partie; les unes sont *nécessaires*, les autres sont *contingentes*.

On appelle matières nécessaires *celles qui ont des causes certaines qui peuvent être réduites à des observations constantes*, tel qu'est, par exemple, l'ordre des saisons et le cours des astres (1).

On appelle matières contingentes *celles qui, au contraire, ne peuvent être réduites à aucun principe fixe et certain*; telles que sont, par exemple, la maladie ou la santé, les conseils et les affaires humaines.

Ainsi est-il nécessaire que nous mourions tous : mais quand et comment, c'est matière incertaine et contingente.

Les choses universelles sont nécessaires ; les choses particulières sont contingentes. Tant que la nature subsistera comme elle est, on sait qu'il y aura des hommes ; quels y seront et combien, est chose contingente à notre égard.

Il est maintenant aisé de définir la démonstration : c'est un *argument en matière nécessaire et parfaitement connue, qui en fait voir nettement la nécessité* : telles sont les démonstrations de géométrie.

Il y a deux sortes de démonstrations : une qui démontre que la chose est, qu'on appelle la démonstration *quod sit* ; l'autre qui dénote pourquoi la chose est, qu'on appelle *cur sit*, ou *propter quid* (2).

(1) On prend maintenant nécessaire dans un sens plus restreint, et l'on entend exclusivement par là, ce qui ne peut être autrement, ni être conçu autrement qu'il n'est.

(2) Τὸ ὅτι, τὸ διότι.

Par exemple, c'est autre chose de démontrer qu'il y a diversité de saisons par tout l'univers; autre chose de montrer d'où vient cette diversité.

A cette division de la démonstration se rapporte encore cette autre qui la divise en démonstration *a priori*, ou par les causes, et en démonstration *a posteriori*, ou par les effets.

Ainsi, on connaît que la saison plus douce est arrivée ou par la cause, c'est-à-dire par l'approche du soleil, ou par les effets, c'est-à-dire par la verdure qui commence à parer les champs et les forêts.

L'argument qui mène à l'inconvénient est une manière de démonstration par les effets. On prouve qu'une chose est mauvaise quand elle produit de mauvais effets; on prouve qu'une chose est fausse quand il s'ensuit des choses fausses. Nous avons donné ailleurs des exemples de cet argument (1).

CHAPITRE XVII.

De l'argument probable.

Les arguments sont certains et démonstratifs, quand les causes ou les effets sont connus et nécessaires; quand ils ne le sont pas, l'argument n'est que *probable*.

Cet argument est donc *celui qui se fait en matières contingentes, et qui ne sont connues qu'en partie; et il s'y agit de prouver, non que la chose est certaine, ce qui répugne à la nature de cette matière, mais qu'elle peut arriver plutôt qu'une autre* (2).

(1) V. ci-dessus, même livre, ch. 14.

(2) Cet argument n'est pas autre chose que l'induction transportée de la science dans les affaires et dans la vie commune. Au XVII^e siècle, les idées de Bacon, sur l'induction méthodique, ne paraissent pas avoir encore pénétré en France. Cependant la chose n'est inconnue ni de nom, ni de fait, car, non-seulement, on a par devers soi la théorie de l'Induction aristotélique (*ἐπαγωγή*) exposée dans un chapitre des *Premiers Analytiques*; mais cette théorie trop exclusivement dialectique, au moins dans la forme, se trouve déjà étendue et vivifiée par quelques principes de bon sens, tels que ceux que l'on trouve ici, et plus loin au ch. 21 du même livre. Cf. *Logique de P. R.*, IV^e partie, ch. 15 et 16.

Ainsi, il est vraisemblable qu'ayant l'avantage du poste, et au surplus des forces égales, vous battrez l'ennemi, mais ce n'est pas chose certaine.

Ce genre d'argument est le plus fréquent dans la vie ; car les pures démonstratives ne regardent que les sciences. L'argument vraisemblable ou conjectural est celui qui décide les affaires, qui préside, pour ainsi parler, à toutes les délibérations.

Par ces jugements vraisemblables, on juge s'il faut faire la paix ou la guerre, hasarder la bataille ou la refuser, donner ou ôter les emplois à celui-ci plutôt qu'à l'autre.

Car, dans ces affaires et en toute autre, il s'agit des choses qui ont tant de causes mêlées, qu'on ne peut prévoir avec certitude ce qui résultera d'un si grand concours.

Il est donc d'une extrême importance d'apprendre à bien faire de tels raisonnements, sur lesquels est fondée toute la conduite.

La règle qu'il faut suivre est de chercher toujours la certitude : autrement on accoutume l'esprit à l'erreur.

La difficulté est de trouver la certitude dans une matière purement contingente, et qui n'est pas bien connue. On le peut pourtant par ce moyen.

La première chose qu'il faut faire est de s'assurer de la possibilité de ce qu'on avance ; car il peut être douteux si une chose est ou sera, quoique la possibilité en soit certaine.

Par exemple, nous avons eu depuis peu dans notre histoire (1) le conseil de guerre tenu par les impériaux, pour aviser s'ils poursuivraient Bonnavet, qui se retirait devant eux. La première chose que devaient faire le duc de Bourbon et le marquis de Pesquaire, qui étaient d'avis de le combattre, était d'établir la possibilité de le vaincre : ce qui se peut faire ordinairement par des raisons indubitables.

Secondement, il faut établir et recueillir les faits constants, c'est-à-dire les circonstances dont on peut être assuré, telles que sont, dans l'affaire que nous avons prise pour exemple, le nombre des soldats de part et d'autre, le désordre et le découragement dans l'armée de Bonnavet, avec l'imprudance de ce général, une rivière à passer devant des ennemis pour le moins aussi forts que lui, et autres semblables. Ce qui oblige à établir, avant toutes

(1) En 1524, à la suite du combat de Rebec, et de l'évacuation du camp de Biagrasse.

choses, ces faits certains, et à en recueillir le plus grand nombre qu'on peut, c'est que, pour bien raisonner, il faut que ce qui est certain serve de fondement pour résoudre ce qui ne l'est pas.

Jusqu'ici on peut trouver la certitude entière ; car, comme nous avons dit, la possibilité peut être montrée par des raisons convaincantes, et on peut s'assurer de plusieurs faits par le témoignage des sens.

Avec toutes ces précautions, la matière demeure incertaine : car il ne s'ensuit pas que la chose doive être parce qu'elle est possible ; et comme, outre les circonstances connues, il y en a qui ne le sont pas, l'affaire est toujours douteuse.

Parmi les raisons de douter, voici un troisième moyen de tendre à la certitude : c'est qu'encore qu'on ne connaisse pas certainement la vérité, on peut connaître certainement qu'il y a plus de raison d'un côté que d'autre.

Jusqu'à ce qu'on ait trouvé cette espèce de certitude, un esprit raisonnable demeure toujours irrésolu, parce qu'on ne doit se résoudre à un parti plutôt qu'à un autre qu'autant qu'on a découvert où il y a plus de raison.

Il paraît donc que tout argument tend de soi à la certitude. La démonstration y tend, parce qu'elle montre clairement la vérité. L'argument probable y tend, parce qu'il montre où il y a plus de raison. C'était la règle de Socrate : *Cela, dit-il, n'est pas certain ; mais je le suivrai jusqu'à ce qu'on m'ait montré quelque chose de meilleur* (1).

Que si ce principe est reçu dans les matières de science, comme en effet Socrate l'y emploie souvent, quoiqu'on n'y puisse trouver la certitude absolue, à plus forte raison aura-t-il lieu dans les matières où il n'y a que des conjectures et des apparences.

En appliquant ce principe aux entreprises qu'on veut ou persuader, ou déconseiller, il est vrai que l'événement en est douteux ; mais, au défaut de la certitude de l'événement, on y peut trouver la certitude ou de la plus grande facilité, ou du moindre inconvénient.

(1) « Il faut de deux choses l'une, ou apprendre des autres ce qui en est, ou le trouver de soi-même, ou, si cela est impossible, il faut, parmi tous les raisonnements humains, choisir celui qui est le meilleur, et admet le moins de difficultés, et s'y embarquant, comme sur une nacelle plus ou moins sûre, traverser ainsi la vie, à moins qu'on ne puisse trouver pour ce voyage un vaisseau plus solide. » (Platon, *Phédon*.)

Ainsi, dans les hasards du jeu, celui-là raisonne juste qui sait prendre le parti où il y a quatre contre trois, c'est-à-dire quatre moyens d'un côté contre trois de l'autre.

Il en est de même dans les affaires qui sont une espèce de jeu mêlé d'adresse et de hasard. Il est certain que le côté où il y a le plus de facilité et le moins d'inconvénient doit prévaloir : par exemple, dans le conseil dont nous parlons, le duc de Bourbon pouvait montrer qu'il n'y avait nul inconvénient dans l'attaque qu'il proposait, et qu'il y avait beaucoup de facilité.

Ainsi, l'argument probable dans une entreprise peut être appelé *démonstration de la plus grande facilité et des moindres inconvénients*.

La certitude qu'on trouve en ce genre n'est pas celle qui nous assure de l'événement, mais celle qui nous assure d'avoir bien choisi les moyens.

En ce cas, le succès peut être incertain ; mais la conduite est certaine, parce qu'on fait toujours bien quand on choisit le meilleur parmi tout ce qui peut être prévu.

De cette manière de raisonner résultent deux choses : l'une, qu'on n'entreprend rien témérairement ; l'autre, qu'on ne juge point par l'événement.

Ajoutons-en une troisième, que quiconque raisonne ainsi, parle sûrement : le faux n'a point de lieu dans ses discours ; il ne songe pas à éblouir l'esprit par de vaines espérances, encore moins à divertir les oreilles par des jeux de mots ; il parle d'affaires gravement, il va au fond, il est solide.

CHAPITRE XVIII.

Autre division de l'argument en argument tiré de raison et en argument tiré de l'autorité.

Outre la division des arguments qui se fait du côté de la matière, en démonstratif et probable, il y a une autre division qui se tire des moyens de la preuve.

Une vérité peut être prouvée ou par des raisons tirées de l'intérieur de la chose, ou par des raisons tirées du dehors.

Si je prouve qu'un homme en a tué un autre, parce qu'il en a eu la volonté et le pouvoir, c'est une raison tirée de l'intérieur de la chose et de la propre disposition de celui qui a fait l'action.

Mais si je prouve qu'il a fait ce meurtre, parce que deux témoins l'ont vu, il est clair que c'est une raison tirée du dehors.

La première de ces preuves s'appelle la preuve *par raison*, et la deuxième la preuve *par autorité* (1).

Ce n'est pas que l'autorité soit sans raison, car la raison elle-même nous montre quand il faut céder à l'autorité : mais on appelle proprement agir *par raison*, quand on agit par sa propre connaissance, et non pas quand on se laisse conduire par la connaissance des autres.

Comme la preuve par raison est quelquefois démonstrative, quelquefois purement probable, la preuve par autorité est quelquefois indubitable et quelquefois douteuse.

Ainsi, quand Dieu parle, la preuve est constante ; et quand un homme parle, la preuve est douteuse.

Quand tous les hommes conviennent d'un fait connu par les sens, comme, qu'il y a une ville de Rome, la preuve est indubitable ; quand des témoignages varient, ou que la chose est obscure par elle-même, la preuve est incertaine.

CHAPITRE XIX.

Du consentement de l'esprit qui est le fruit du raisonnement.

Après le raisonnement, suit le consentement de l'esprit. C'est ce que nous avons appelé le *jugement*, autrement l'*affirmation* ou la *négarion*, c'est-à-dire la seconde opération de l'entendement.

Nous en avons traité dans la seconde partie ; mais nous avons alors regardé ce consentement de l'esprit selon sa propre nature : maintenant nous le regardons en tant qu'il suit du raisonnement.

Mais comme les raisonnements sont de différente nature, il y a aussi diverses sortes de consentements de l'esprit ; car ou il est

(1) Cf. *Logique de P. H.*, IV^e partie, ch. 12 et suivants.

sans aucun doute et sans crainte de se tromper, ou il est avec doute, ou il est accompagné d'une connaissance évidente, ou, sans avoir cette connaissance, il cède à l'autorité de quelque personne croyable (1). Pour entendre tout ceci, démêlons ce que nous faisons à chaque preuve qui nous touche, et voyons premièrement ce que nous faisons dans les preuves tirées de raison.

La première chose que fait l'esprit, c'est d'entendre la bonté de la conséquence; ce qu'on sent actuellement quand on a le sens droit, et où on peut être aidé par les règles que nous avons vues.

Ce consentement à la conséquence est égal dans l'argument démonstratif et dans le probable : car la forme de l'un et de l'autre doit être bonne, autrement on ne conclut rien.

Les prémisses doivent aussi être véritables, et connues pour telles par l'esprit; et cette connaissance fait partie du consentement que donne l'esprit au raisonnement qu'il examine. Ainsi, toute la différence qu'il y a entre le consentement que l'esprit donne à une démonstration et celui qu'il donne à un argument purement probable, est que dans la démonstration l'esprit entend la chose clairement et absolument comme véritable; au lieu que dans l'argument probable, il la voit non absolument comme vraie, mais comme prouvée par plus de moyens.

C'est pourquoi, dans la démonstration, le consentement ne souffre aucun doute; et dans l'argument probable, encore que l'esprit voie qu'une chose a plus de raison en la comparant à une autre, comme il ne voit pas qu'elle soit absolument véritable en elle-même, il demeure incertain à cet égard.

(1) La diversité de nos jugements suivant le degré de confiance, et suivant la nature et la force de l'acquiescement qu'ils comportent, est un point important de logique, qui a été traité, de manière ou d'autre, dans la plupart des grands systèmes philosophiques. Ainsi, malgré des différences de détail que ce n'est le lieu ni d'exposer, ni de discuter, les idées émises ici par Bossuet, du moins ce qu'il y a en elles de fondamental et d'essentiel, sont impliquées et dans la théorie d'Aristote sur les différents degrés de la connaissance, qu'on trouvera résumée en quelques lignes à la fin de cette Logique; et dans la distinction que fait Platon (V. le *Gorgias*) de la science proprement dite (*μαθήτις*) et de la croyance (*πίστις*), ainsi que des deux espèces de persuasion qui engendrent l'une et l'autre; et dans celle que Spinoza établit entre les connaissances acquises par ouï-dire; celles qui ont leur origine dans une expérience vague; celles dans lesquelles nous concluons d'un principe, et enfin l'intuition immédiate et adéquate des principes, etc. D'ailleurs, la question touche de très-près à celle de l'origine des Idées; et à ce titre encore, reçoit partout une solution au moins implicite.

Ainsi, posé qu'un vaisseau ait trente pièces essentielles, celui qui les sait toutes avec leurs jointures et leurs usages, peut faire une parfaite démonstration du vaisseau ; celui qui n'en sait que vingt, n'en peut raisonner qu'en doutant, non plus que celui qui n'en sait que dix, et on peut dire absolument que ni l'un ni l'autre n'entend ce que c'est qu'un vaisseau, quoique celui qui en entend vingt soit assuré d'en savoir plus que l'autre.

Tel est le consentement que donne l'esprit aux preuves intérieures et tirées de la nature des choses.

On peut juger par là quel est celui qu'on donne aux arguments tirés de l'autorité. Car, ou l'esprit entend que l'autorité est infail-
lible, et alors il donne un consentement plein et absolu ; ou il entend que l'autorité est douteuse, et alors le consentement qu'il donne à la chose est accompagné de doute.

Par exemple, si j'entends dire à trois ou quatre personnes seulement que Gand est pris, je commence à croire la chose, mais en doutant. Que si la nouvelle se confirme, et que tout le monde le mande positivement, je m'en tiens aussi assuré que si je l'avais vu moi-même.

Il faut pourtant remarquer que quand mon esprit consent à une vérité sur le rapport de quelqu'un, je dis plutôt que je le crois, que je ne dis que je l'entends. Si un excellent mathématicien m'assure que dans un tel mois, et à telle heure, il paraîtra sur notre hémisphère une éclipse de soleil, je le crois sur sa parole. Je dirai que je l'entends, lorsque, instruit des principes, j'aurai fait le même calcul que lui.

C'est que le terme d'entendre n'est que pour les choses qu'on connaît en elles-mêmes, et non pour celles qu'on reçoit sur la foi d'autrui.

Quelques philosophes de ces derniers siècles ont mis le consentement de l'âme qui acquiesce à la vérité, ou le doute qui la tient en suspens, dans les actes de la volonté (1). Dans cette question,

(1) Il est bien évident que nous ne nous décidons à affirmer ou à nier que quelque chose que nous entendons, mais il n'est pas moins certain qu'il dépend toujours de nous d'accorder ou de retenir notre consentement, et par suite, de nous préserver de l'erreur, en ne nous décidant que par la parfaite évidence. Descartes est donc dans le vrai, quand il dit, à ce sujet : « Je trouve que mes erreurs dépendent du concours de deux causes, à savoir de la faculté de connaître, qui est en moi, et de la faculté d'élire, ou bieu de mon libre arbitre, c'est-à-dire de mon entendement et ensemble de ma vo-

il peut y avoir beaucoup de disputes de mots. Quoi qu'il en soit, il y a toujours quelque acte d'entendement qui précède ces actes de volonté, et il est plus raisonnable de mettre le consentement dans le principe que dans la suite, joint qu'il est naturel d'attribuer le consentement et le jugement à la faculté à laquelle il appartient de discerner, comme il est plus naturel d'attribuer le discernement à celle à qui appartient la connaissance.

Au reste, lorsque l'âme examine une vérité et y consent, nous ne remarquons en nous que ces actes de volonté : premièrement, la volonté d'examiner, qui cause l'attention ; après, selon que nous entendons plus ou moins les choses en elles-mêmes, ou que nous voyons plus ou moins d'autorité dans ceux qui nous les rapportent, ou nous voulons examiner davantage, ou, pleinement convaincus dans l'entendement, nous ne voulons plus que jouir de la vérité découverte.

CHAPITRE XX.

Des moyens de preuve tirés de la nature de la chose.

Les philosophes ont accoutumé de faire un dénombrement des moyens de preuve, tant de ceux qui sont tirés de l'intérieur ou de la nature de la chose que de ceux qui sont tirés du dehors. C'est ce qui s'appelle *lieux*, en grec *topi*, qui ont donné le nom aux *Topiques* d'Aristote, que Cicéron a traduites (1), qui est un livre où ce philosophe a traité de ces lieux. C'est de là aussi que prennent leur nom les arguments qu'on appelle *topiques*.

lonté. Car, par l'entendement seul, je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier.... Mais la volonté consiste en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, affirmer ou nier.... et comme elle est beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; ce qui fait que je me trompe et que je pêche. » (Descartes, IV^e Méditation.)

(1) L'expression n'est pas tout à fait juste. Cicéron n'a pas traduit les *Topiques* d'Aristote ; il en a imité quelques parties, celles qui se rapportaient le mieux au point de vue oratoire sous lequel il considérait ce sujet.

On appelle ainsi les arguments probables, parce qu'ils se tirent ordinairement de ces lieux.

On les peut réduire à vingt, que nous allons expliquer en peu de mots.

Les deux premiers se tirent du nom. L'un se prend de l'*étymologie*, en latin, *notatio nominis*, c'est-à-dire de la racine dont les mots sont dérivés; comme quand je dis: *Si vous êtes roi, réglez; si vous êtes juge, jugez.*

L'autre approche de celui-là, et se prend des mots qui ont ensemble la même origine, qu'on appelle *conjugata*, comme dans ce vers de Térence (1) :

Homo sum : humani nihil a me alienum puto.

Les troisième et quatrième lieux sont la *définition* et la *division*, dont nous avons amplement parlé dans la deuxième partie.

Le cinquième et le sixième sont le *genre* et l'*espèce* : par exemple, quand je dis : *Vous vous exposez trop pour être véritablement vaillant ; car la valeur, qui est une vertu, demande la médiocrité et le milieu prescrit par la raison ;* c'est argumenter par le genre. Et quand je dis : *Cet homme n'est pas sans vertu, puisqu'il a la prudence militaire,* j'argumente par l'espèce.

Suit le septième et le huitième lieu, qui sont le *propre* et l'*accident* : *Il est encore un peu emporté, mais c'est qu'il est jeune, et le temps le corrigera tous les jours de ce défaut.* Mais c'est argumenter par l'accident, lorsqu'on emploie cette excuse pour un général d'armée vaincu et défait : *Il a été battu, c'est un accident ordinaire dans la guerre ; mais il ne s'est point laissé abattre par sa défaite, c'est l'effet d'un courage surprenant.*

Le neuvième et le dixième lieu se tire de la *ressemblance* ou *dissemblance*, *a simili vel dissimili*. J'argumente par la ressemblance, quand je dis : *Comme une jeune plante veut être arrosée, ainsi l'esprit d'un jeune homme doit être instruit des préceptes de la sagesse ;* et, au contraire, j'argumente par la dissemblance, en disant : *Si les peuples rudes et barbares, qui ne se soucient pas que leurs enfants soient raisonnables, négligent leur instruction, les peuples civilisés, qui ont des pensées différentes, doivent prendre soin de les contenir sous une exacte discipline.*

(1) Térence, *Heautontimorumenos*, acte I, sc. 1, v. 25.

Le onzième et le douzième lieu sont celui de la cause et celui de l'effet. Nous avons déjà démontré qu'on argumente de la cause à l'effet, et que c'est de là que se tire la démonstration *a priori*, comme on remonte de l'effet à la cause, et c'est de là que se tire la démonstration *a posteriori* (1).

Nous avons expliqué ailleurs (2) les quatre genres de causes, la matérielle, la formelle, l'efficiente et la finale; même la cause exemplaire qui se rapporte aux trois dernières.

Il nous reste ici à remarquer que les principaux arguments se tirent de la cause efficiente et de la finale, comme quand je dis : *Louis est vaillant; il a plus de troupes, plus d'argent, plus de braves officiers, et, ce qui est plus considérable, plus de sagesse et de courage que ses ennemis; ses forces sont plus unies, ses conseils sont plus suivis; il les battra donc malgré leur grand nombre*, je me sers de la cause efficiente; et si je dis : *Il veut la paix; c'est pourquoi il fait puissamment la guerre, pour forcer ses ennemis à recevoir des conditions équitables*, j'emploie la cause finale.

Au reste, la même méthode qui apprend à prouver les effets par les causes, apprend aussi à découvrir les causes par les effets.

Après les lieux de la cause et des effets, marchent les treizième, quatorzième et quinzième lieux, tirés de ce qui précède, de ce qui accompagne, et de ce qui suit, *ab antecedentibus, ab adjunctis, a consequentibus*.

Il a pris ses armes; il est sorti en murmurant; il est entré sur le soir dans le bois où s'est fait ce meurtre: il l'a donc fait; c'est augmenter par ce qui précède. *On l'a vu marcher secrètement, se couler derrière un buisson, tirer: voilà ce qui accompagne. Il est revenu troublé et hors de lui-même; une joie maligne, qu'il tâchait de tenir cachée, a paru sur son visage, avec je ne sais quoi d'alarme: voilà ce qui suit*.

Le seizième lieu s'appelle le lieu tiré des contraires, *a contrario*. Par exemple, si le luxe, si la mollesse, si la nonchalance ruinent les princes et les Etats, il est clair que la retenue, la discipline, la modération, l'activité, doivent opérer leur conservation.

Le dix-septième lieu, qui s'appelle *a repugnantibus*, ou des choses répugnantes, est voisin du précédent : *Vous dites que vous m'estimez, et que vous voulez me croire en tout; cependant, lorsque je*

(1) V. ci-dessus, même livre, ch. 16.

(2) Dans le *Traité des Causes*, déjà cité.

vous dis que vous élevez vos pensées à proportion de votre naissance, et que vous quittiez ces discours et ces actions d'enfant, vous n'en faites rien; cela ne s'accorde pas, et votre conduite ne convient pas avec vos discours.

Le tout et la partie font le dix-huitième lieu. Là se fait cet argument qui s'appelle le *dénombrement des parties, ab enumeratione partium*. Ainsi l'orateur romain, Cicéron, dans l'oraison pour la loi *Manilia*, en faisant le dénombrement de toutes les parties d'un grand capitaine, conclut que Pompée est le capitaine accompli qu'il faut opposer à Mithridate.

Par la même raison, si on convient que quelqu'un soit un parfait capitaine, on montrera donc par là qu'il aura la prudence, la valeur et toutes les autres parties d'un bon général.

Le dix-neuvième lieu se tire de la comparaison d'une chose avec une autre, *a comparatione*, et les arguments s'en forment en trois manières : car ou on argumente du grand au petit, c'est-à-dire du plus probable au moins probable, *a majori*; ou du petit au grand, c'est-à-dire du moins probable au plus probable, *a minori*, ou de l'égal à l'égal, en faisant voir que deux choses sont également probables, *a pari*. On dit, par exemple : *Si Cambrai, si Valenciennes, si Gand n'ont pu résister à Louis, combien les Hollandais doivent-ils craindre pour Saas-de-Gand, et les autres places moins fortes qui bordent leurs frontières! c'est argumenter a majori.*

Junon argumente *a minori*, quand elle dit au dixième livre de l'Enéide : *Vénus, vous pouvez défendre vos Troyens par tant de prodiges; et moi, la reine des Dieux, ce sera un crime si je fais quelque chose pour les Rutuliens (1).*

Enée raisonne *a pari* dans le sixième, lorsque, après avoir produit des exemples de Thésée, d'Hercule et d'Orphée, enfants des dieux, qui étaient entrés dans les enfers, il conclut qu'on peut bien lui accorder la même chose, puisqu'il est comme eux fils de Jupiter.

Et mi genus ab Jove summo (2).

Le vingtième lieu est l'*exemple* ou l'*induction*. Quelques-uns rapportent ce lieu à celui de la ressemblance. Quoi qu'il en soit, il est important et mérite une réflexion particulière.

(1) Virgile, *Enéide*, l. X, vers. 81-84.

(2) Id. *ibid.*, v. 123.

CHAPITRE XXI.

De l'exemple ou induction (1).

L'induction est un argument, par lequel, en parcourant toutes les choses particulières, on établit une proposition universelle : par exemple, en parcourant les hommes particuliers, on les trouve tous capables de rire.

Mais, dira-t-on, *avez-vous vu tous les particuliers pour tirer cette conséquence ?* Non, sans doute. Aussi n'est-il pas nécessaire. Il suffit que ni moi, ni aucun autre que j'aie vu, ni qui que ce soit au monde, n'ait jamais ni vu, ni ouï dire qu'on ait vu des hommes faits autrement. Comme donc on sait d'ailleurs que la nature va toujours un même train, je suis assuré, par l'induction, que non-seulement tous les hommes qui sont aujourd'hui sont capables de rire, mais que jamais il n'y en a eu et n'y en aura d'une autre façon.

Il faut cependant supposer, pour faire une induction valable et démonstrative, que la chose soit exposée et vue.

On prouve, par induction, toutes les choses qui ne sont constantes que par expérience, c'est-à-dire la plupart des choses de physique.

Cet argument est propre à faire connaître la nature et l'usage des choses : par exemple, on dit que la clavicule sert à écarter les bras ; et voici comme on le prouverait par induction : *Non-seulement les hommes qui écartent beaucoup les bras ont une clavicule, mais encore les oiseaux, où nous voyons un mouvement étendu dans les ailes qui représentent les bras. Les singes ont aussi cette partie, parce qu'ils étendent leurs bras à la manière des hommes ; et les taupes de même, parce qu'elles ont à écarter la terre avec leurs pieds de devant ; au lieu que les autres animaux qui n'ont point cette étendue de mouvement, n'ont point aussi de clavicule.*

A l'induction se rapporte l'exemple, qui regarde les choses morales : ainsi, pour faire voir à quels désordres l'amour porte les

(1) V. ci-dessus même livre, ch. 17 et la note 2, p. 142.

hommes, on représente ce qu'il a fait faire à Samson, à David et à Salomon, comme il a pensé faire périr César dans Alexandrie, comme il a fait périr Antoine, et mille autres événements semblables.

Au reste, les inductions peuvent être très-aisément réduites en syllogismes parfaits. Dans celle que nous avons faite, on peut former ce raisonnement : *Le vrai usage de la clavicule est celui qu'on voit dans tous les animaux où se trouve cette partie; or est-il que l'usage de la clavicule s'y trouve tel que nous l'avons dit : donc, tel est en effet le vrai usage de la clavicule.*

La majeure est certaine; la difficulté est donc la mineure, et la preuve se fait par l'induction.

De même, dans l'argument que nous avons fait sur l'amour, on peut dire ainsi : *La passion qui fait tomber les plus grands hommes dans de grands inconvénients, est d'un extrême désordre, cela est constant; or, l'amour opère ces mauvais effets : c'est ce qui se prouve par les exemples.*

CHAPITRE XXII.

Des lieux extérieurs, c'est-à-dire des lieux tirés de l'autorité.

Venons maintenant aux lieux extérieurs, c'est-à-dire à ceux où on se laisse persuader par autorité.

Nous avons vu que l'autorité est ou divine ou humaine (1).

On se sert de l'autorité, ou pour persuader des choses qui dépendent du raisonnement, par exemple, que le vrai bonheur consiste dans la vertu; ou pour persuader des choses de fait, et qui dépendent des sens, par exemple, que les Hollandais ont consenti à la paix.

Pour les choses qui dépendent du raisonnement, il n'y a que l'autorité divine qui fasse une preuve entière, parce que Dieu seul est infaillible.

Ainsi, croire une doctrine plutôt qu'une autre, par la seule autorité des hommes, c'est s'exposer à l'erreur.

(1) V. ci-dessus, même livre, ch. 18.

L'autorité humaine peut donc induire à une doctrine, mais non pas convaincre l'esprit.

Pour les faits, l'autorité humaine peut quelquefois emporter une pleine conviction, comme il a été déjà dit.

Les arguments d'autorité humaine se tirent du consentement du genre humain, ou du sentiment des sages, ou des lois et des jugements, ou des actes publics, ou de la renommée, ou des témoignages précis.

Voilà comme les six lieux d'où se tirent les arguments d'autorité.

Le *sentiment du genre humain* est considéré comme la voix de toute la nature, et par conséquent, en quelque façon, comme celle de Dieu; c'est pourquoi la preuve est invincible. Par exemple, parmi tant de mœurs et de sentiments contraires qui partagent le genre humain, on n'a point encore trouvé de nation si barbare qui n'ait quelque idée de la divinité : ainsi, nier la divinité, c'est combattre la nature même. On voit aussi toutes les nations, du moins celles qui ne sont pas tout à fait sauvages, convenir d'un gouvernement : on doit donc croire, sans hésiter, que rien n'est plus convenable au genre humain.

Presque tous les peuples conviennent de tenir les ambassadeurs pour des personnes sacrées. L'amour de la paix, que toute la nature préfère à la guerre, établit ce droit, parce que les ambassadeurs qui portent les paroles de part et d'autre sont les médiateurs des traités et les dépositaires de la foi publique.

Immédiatement au-dessous du consentement du genre humain, marche le *sentiment des sages*, qui ne fait pourtant pas une preuve entière, parce que les hommes les plus sages peuvent faillir.

Le sentiment des sages prouve seulement qu'une opinion n'est pas tout à fait absurde, n'étant pas croyable que des hommes sages tombent dans des erreurs palpables.

Cette preuve n'est cependant pas tout à fait concluante, puisqu'on a vu des hommes en réputation de sagesse tomber dans de manifestes absurdités, comme Platon dans l'opinion de la communauté des femmes (1).

(1) Platon, *Rép.*, l. V. — On peut étendre aux grandes intelligences, ce que Descartes dit des grandes âmes, « qu'elles sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus. » (*Discours de la Méthode*, 1^{re} partie); et s'expliquer ainsi comment les *sages* dont il est ici question sont parfois précisément ceux qui se sont laissé aller aux erreurs les plus choquantes.

Mais où il faut principalement croire les sages, c'est dans les choses d'expérience, je veux dire dans les affaires. C'est là que les sages expérimentés, dont le sens est raffiné et la prudence confirmée par l'usage, découvrent ce que les autres ne pourraient pas soupçonner.

Suit l'*autorité des lois* qui comprend aussi le sentiment des sages, mais reçu et autorisé par toute une nation. Il y a même les lois naturelles, qui, étant approuvées par tout ce qu'il y a de peuples civilisés, appartiennent au consentement du genre humain : comme est la loi d'honorer ceux qui nous ont donné la vie, et la défense de se marier avec les personnes du même sang, tels que sont les frères et les sœurs.

Avec les lois vont les *jugements*, qui en font l'application, et qui ont une autorité à peu près semblable.

Cette autorité n'ôte pas toute la raison de douter, parce qu'il y a des nations où les jugements sont corrompus, et dont les lois sont mauvaises : telle qu'était parmi les païens la loi d'adorer les divinités du pays.

Les actes publics, en latin *tabulæ*, font preuve en jugement, à moins qu'on ne fasse voir clairement qu'ils ont été falsifiés.

On appelle actes publics ceux qui se font *juridiquement en présence de personnes publiques*, comme sont les contrats et autres choses de cette nature. Les personnes publiques sont les juges, les magistrats, les notaires, les greffiers, et autres qui tiennent les registres publics, chacun en ce qui lui est confié.

On favorise de tels actes, et on présume pour ceux à qui le public se fie : joint qu'ils sont sans intérêt, et qu'ils sont soumis à des châtimens rigoureux, s'ils prévariquent dans leur charge.

Il n'arrive pourtant que trop souvent des fraudes et des faussetés dans de tels actes, du côté des ministres de la justice ; ce qui fait qu'on ne peut trop prendre de précautions pour les bien choisir, parce qu'ils ont en main le bien et l'honneur des familles, et qu'ils sont les dépositaires de la foi publique.

L'argument tiré de la *renommée* et du *bruit public* est digne de grande considération, et il importe de voir combien on y doit déférer.

La renommée nous rapporte deux sortes de choses : premièrement, ce qui se passe dans le monde ; secondement, les bonnes ou les mauvaises qualités des personnes.

A l'égard de ce qui se passe dans le monde, quand ce sont des

choses qui se passent dans le public, la renommée fait pour l'ordinaire un argument convaincant : par exemple, on dit constamment qu'une ville est prise, qu'une bataille est gagnée ; comme ce sont des choses qui se font au su et au vu de tout le monde, un bruit constant et unanime est de même force que le consentement du genre humain, et personne ne le révoque en doute.

Au reste, le bruit constant suppose de la durée ; car le monde peut être surpris par des mensonges hardis, et toutefois vraisemblables. Mais quand le bruit est douteux, chacun voit qu'il faut aller à la source et attendre la confirmation.

Que si les choses sont secrètes, alors il n'en faut pas croire le bruit commun : par exemple, lorsqu'on parle de résolutions prises au conseil des princes, choses qui, de leur nature, doivent demeurer cachées ; mais comme les plus grands secrets peuvent souvent échapper, il ne faut pas toutefois négliger ces bruits. Pour n'y être pas trompé, il faut, autant qu'il se peut, aller à la source d'où ils viennent ; voir s'ils ont un auteur certain, et quelle correspondance il a avec ceux qui peuvent savoir le secret ; considérer, au surplus, ce qui se fait en conformité de ces résolutions qu'on publie, et voir les divers motifs qu'on peut avoir en les publiant, ou pour endormir le monde, ou pour faire qu'on se remue mal à propos.

Ainsi Agésilas amusait et trompait les Perses, par les bruits qu'il faisait courir (1) ; ainsi voyons-nous qu'un grand capitaine fit courir longtemps le bruit de sa mort, afin de surprendre tout à coup ses ennemis que ce bruit avait rassurés.

Mais où la renommée doit avoir le plus d'autorité, c'est à nous faire connaître les bonnes ou les mauvaises qualités des hommes. Il y faut quatre conditions : 1° qu'il s'agisse de personnes connues ; 2° qu'il paraisse que leur réputation vient naturellement et sans cabale ; 3° qu'elle soit fondée sur quelque action particulière ; 4° qu'elle soit durable. Quand toutes ces choses se rencontrent, on peut croire ce que rapporte la réputation, et encore plutôt la bonne que la mauvaise, parce que les hommes étant, pour la plupart, envieux et médisants, ce n'est que par vive force de mérite qu'on remporte l'approbation publique.

C'est pour cela que les princes qui ne peuvent connaître familièrement et intimement beaucoup de particuliers, n'ont point de

(1) V. Plutarque, *Vie d'Agésilas*.

meilleur moyen pour en bien juger que la voix publique, si elle peut venir pure et sincère jusqu'à eux. Et il semble qu'ils doivent s'en tenir à son rapport, à moins que de connaître le contraire par eux-mêmes, ou par des rapports sûrs et fidèles.

Et quelquefois même il est plus sûr de croire la voix publique que nos propres sentiments, ou ceux d'un autre, quelque fidèles qu'ils soient, parce que *plusieurs yeux voient mieux qu'un seul*, comme dit le proverbe, ce qui s'entend toutefois lorsque la connaissance que nous avons par nous-mêmes n'est pas certaine et précise : car alors il n'y a rien à lui préférer.

Suit enfin le *témoignage*, qui est le dernier lieu de l'autorité. On croit en justice deux témoins contextes, c'est-à-dire qui déposent tous deux constamment le même fait ; et il n'en faut pas davantage pour faire mourir un homme.

Pour rendre les témoins croyables, il faut 1° qu'ils soient assurés du fait ; 2° qu'ils ne soient point suspects ; 3° qu'ils soient désintéressés, et qu'on ait raison de croire que la seule vérité les fait parler. C'est pourquoi la justice reçoit les reproches contre les témoins, avant que de déférer à leur témoignage.

CHAPITRE XXIII.

Des diverses habitudes qui se forment dans l'esprit en vertu des preuves.

Il ne suffit pas de remarquer les diverses sortes de preuves et les actes de l'entendement qui y répondent ; il faut encore connaître les habitudes qui se forment par ce moyen dans notre esprit, ce qui ne sera pas difficile, puisque les actes étant connus, les habitudes le sont en même temps.

Disons donc, en peu de mots, que les preuves par autorité engendrent la foi, les arguments topiques ou probables engendrent l'opinion, et les démonstrations engendrent la science.

La foi est *une habitude de croire une chose par l'autorité de quelqu'un qui nous la dit*.

Nous avons déjà remarqué qu'il y a foi *divine* et foi *humaine*, et que la foi humaine quelquefois est accompagnée de certitude, quelquefois non.

L'opinion est une *habitude de croire une chose* par des principes vraisemblables, comme la science est une habitude de croire une chose par des principes clairs et certains.

L'opinion et la science se tirent de l'objet même; et la foi se tire de celui qui propose, c'est-à-dire que dans l'opinion et dans la science, la raison qui détermine est dans l'objet même; et, dans la foi, la raison qui détermine est seulement dans l'autorité de la personne qui parle.

C'est pourquoi la foi suppose toujours quelque obscurité dans la chose; l'opinion et la science, au contraire, y supposent de la clarté. Mais la clarté dans la science est pleine et parfaite; au lieu que la lumière qui luit dans l'opinion est une lumière douteuse, qui n'apporte jamais un parfait discernement.

Ainsi l'opinion, prise en elle-même, n'emporte jamais un parfait acquiescement ni l'entier repos de l'esprit. La science exclut toute crainte et ne laisse rien à désirer à l'esprit dans ce qui est de son objet précis.

Quant à la foi, lors même qu'elle donne une pleine certitude, elle ne fait point un parfait repos, parce que l'esprit désire toujours de connaître le fond des choses par lui-même.

On demande si la foi, l'opinion et la science peuvent compatir ensemble dans le même entendement, ce qui se dispute peut-être avec plus de subtilité que d'utilité (1). Mais ce qu'il est bon de savoir et qui aussi ne souffre pas de contestation, c'est que l'esprit peut examiner ce que vaut chaque preuve, soit probable, soit démonstrative, soit de pure autorité, et laisser faire à chacune ce qui lui convient; en sorte qu'il dise en lui-même : *Je crois telle démonstration*; par exemple, *qu'il y a une Providence. Quand je*

(1) Bossuet, si chrétien et si philosophe tout ensemble, aurait pu prendre sur lui de trancher encore plus résolument la question, et de dire que la Science et la Foi (sans parler de la simple opinion, qui, si elle n'est pas détruite, se trouve naturellement effacée derrière ces deux motifs supérieurs de croire) compatissent si bien ensemble dans le même entendement, que les plus grands théologiens, les S. Augustin, les S. Anselme, les S. Thomas et lui-même, se sont constamment préoccupés du soin d'en montrer l'accord, de manière que la piété, suivant une belle expression de Leibnitz, « consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. » Il n'y a que des esprits étroits, ou des esprits malades comme Pascal qui puissent se plaire à voir le triomphe de la Foi dans ses contradictions avec la Science et avec la Raison qui est la source de la science.

ne le saurais pas avec certitude, j'inclinerais à ce sentiment par tant d'exemples de châtimens et de récompenses qui me le rendent vraisemblable; et quand toutes ces preuves me manqueraient, je serais porté à le croire, parce que les plus grands hommes l'ont cru; et par dessus tout cela je n'en douterais pas, parce que Dieu même l'a révélé.

Voilà ce que produisent dans l'esprit les preuves tant de raison que d'autorité, celles qui se tirent de la chose même, et celle qui se tirent des personnes qui nous la proposent.

Outre ces trois habitudes principales de l'entendement, il y en a d'autres qui sont comme dérivées de celles-là, tels que sont les cinq qu'Aristote a expliquées, et qu'il nomme *sagesse, intelligence, science, art et prudence* (1).

La sagesse est la connaissance certaine des effets par les premières causes : comme quand on rend raison des événemens, ou de l'ordre de l'univers, par la Providence.

L'intelligence est la connaissance certaine des premiers principes, et l'habitude d'y voir d'abord, comme d'une seule vue, les conclusions qui en sont tirées.

La science est la connaissance certaine des conclusions par l'application des principes.

L'art est la connaissance qui fait faire comme il faut quelque ouvrage extérieur.

La prudence, enfin, est une connaissance des choses qui regardent les mœurs : ce qui nous conduit tout naturellement à la morale.

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 1, et Cf. ci-dessus p. 447, note 1.

4 00 62

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.



INTRODUCTION. Page 1

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

DESSEIN ET DIVISION DE CE TRAITÉ. 1

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÂME.

	Pages.
I. Opérations sensibles, et premièrement des cinq sens.	2
II. Le plaisir et la douleur.	5
III. Diverses propriétés des sens.	7
IV. Le sens commun et l'imagination	8
V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination.	10
VI. Les passions.	13
VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement.	17
VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connaît la différence.	20
IX. Différences de l'imagination et de l'entendement.	23
X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement.	24
XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination; l'homme de mémoire.	25
XII. Les actes particuliers de l'intelligence.	27
XIII. Les trois opérations de l'esprit	28
XIV. Diverses dispositions de l'entendement.	31
XV. Les sciences et les arts.	32

	Pages.
XVI. Ce que c'est que bien juger ; quels en sont les moyens , quels en sont les empêchements.	34
XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens.	38
XVIII. La volonté et les actes.	40
XIX. La vertu et les vices , la droite raison et la raison cor- rompue.	41
XX. Récapitulation	43

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU CORPS.

I. Ce que c'est que le corps organique.	44
II. Division des parties du corps , et description des exté- rieures.	46
III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine	48
IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine.	52
V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus dé- crites.	54
VI. Le cerveau et les organes des sens.	56
VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et première- ment des os.	58
VIII. Les artères, les veines et les nerfs.	60
IX. Le sang et les esprits.	64
X. Le sommeil, la veille et la nourriture	67
XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties.	72
XII. La santé, la maladie, la mort ; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps.	73
XIII. La correspondance de toutes les parties	78
XIV. Récapitulation où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps	79

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

I. L'âme est naturellement unie au corps.	80
II. Deux effets principaux de cette union et deux genres d'opérations dans l'âme.	ib.
III. Les sensations sont attachées à des mouvements corporels qui se font en nous.	82

TABLE DES MATIÈRES.

	463 Pages.
IV. Les mouvements corporels qui se font en nous dans les sensations viennent des objets par le milieu.	84
V. Les mouvements de nos corps auxquels les sensations sont attachées sont les mouvements des nerfs.	86
VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.	87
VII. Réflexions sur la doctrine précédente	94
VIII. Six propositions, qui font voir de quoi l'âme est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait, tant pour le corps que pour elle-même.	95
IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer.	102
X. De l'imagination en particulier et à quel mouvement du corps elle est attachée.	103
XI. Des passions, et à quelle disposition du corps elles sont unies.	106
XII. Second effet de l'union de l'âme et du corps, où se voient les mouvements du corps assujettis aux actions de l'âme.	111
XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps.	114
XIV. L'intelligence, par sa liaison avec les sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident.	116
XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel, et, loin de suivre les mouvements du corps, elle y préside	118
XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvements extérieurs la rend indirectement maîtresse des passions.	119
XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau, par où paraît l'empire de la volonté.	121
XVIII. L'âme attentive à raisonner se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles.	123
XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'âme les peut tenir en sujétion dans leur principe; où il est parlé de l'extravagance, de la folie et des songes.	126
XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente se connaît lui-même	130
XXI. Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer par de fréquentes réflexions à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'âme.	132
XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensibles	

	Pages.
d'avec les mouvements corporels, qui en sont inséparables.	133

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE DIEU, CRÉATEUR DE L'ÂME ET DU CORPS, ET AUTEUR DE LEUR VIE.

I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein et d'une sagesse profonde.	139
II Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable.	142
III. Dessein merveilleux dans les sensations et dans les choses qui en dépendent	148
IV. La raison nécessaire pour juger des sensations et régler les mouvements extérieurs devait nous être donnée, et ne l'a pas été sans un grand dessein.	149
V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues.	150
VI. L'âme connaît, par l'imperfection de son intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.	154
VII. L'âme qui connaît Dieu et se sent capable de l'aimer sent dès là qu'elle est faite pour lui et qu'elle tient tout de lui	157
VIII. L'âme connaît sa nature en connaissant qu'elle est faite à l'image de Dieu	<i>ib.</i>
IX. L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine qui la rend conforme à Dieu	159
X. L'image de Dieu s'achève en l'âme par une volonté droite.	161
XI. L'âme attentive à Dieu se connaît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive	162
XII. Conclusion de ce chapitre.	166

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HOMME ET LA BÊTE.

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement

TABLE DES MATIÈRES.

	465 Pages.
aux animaux. Deux arguments en faveur de cette opinion	167
II. Réponse au premier argument	170.
III. Second argument en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement.	173
IV. Si les animaux apprennent	180
V. Suite, où on montre encore plus particulièrement ce que c'est que dresser les animaux et que leur parler.	183
VI. Extrême différence de l'homme et de la bête.	187
VII. Les animaux n'inventent rien	190
VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion.	191
IX. Seconde cause des inventions et de la variété de la vie humaine, la liberté.	194
X. Combien la sagesse de Dieu paraît dans les animaux.	196
XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré de raisonnement.	197
XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes.	<i>ib.</i>
XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.	199
XIV. Conclusion de ce traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée.	206

TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE.

Chapitres.

I. Définition de la liberté dont il s'agit. Différence entre ce qui est permis, ce qui est volontaire, et ce qui est libre.	213
II. Que cette liberté est dans l'homme et que nous connaissons cela naturellement	214
III. Que nous connaissons naturellement que Dieu gouverne notre liberté, et ordonne de nos actions.	221
IV. Que la raison seule nous oblige à croire ces deux vérités, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble.	228
V. Divers moyens pour accorder ces deux vérités. Premier moyen : Mettre dans le volontaire l'essence de la liberté. Raisons décisives qui combattent cette opinion.	238
VI. Deuxième moyen pour accorder notre liberté avec la	

	certitude des décrets de Dieu; la science moyenne ou conditionnée. Faible de cette opinion . . .	243
VII.	Troisième moyen pour accorder notre liberté avec les décrets de Dieu; la contempération et la suavité, ou la délectation qu'on appelle victorieuse. Insuffisance de ce moyen.	246
VIII.	Quatrième et dernier moyen pour accorder notre liberté avec les décrets de Dieu; la prémotion et la prédétermination physique. Elle sauve parfaitement notre liberté et notre dépendance de Dieu.	249
IX.	Objections et réponse, où l'on compare l'action libre de la volonté avec les autres actions qu'on attribue à l'âme, et avec celles qu'on attribue au corps.	256
X.	La différence des deux états de la nature humaine, innocente et corrompue, assignée selon les principes posés	263
XI.	Des actions mauvaises, et de leurs causes.	265

LA LOGIQUE.

PRÉLIMINAIRES.	271
------------------------	-----

LIVRE PREMIER.

DE LA PREMIÈRE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

I.	De l'entendement.	273
II.	Des idées et de leur définition	274
III.	Des termes et de leur liaison avec les idées.	275
IV.	Des trois opérations de l'entendement et de leur rapport avec les idées.	277
V.	De l'attention, qui est commune aux trois opérations de l'esprit	279
VI.	De la première opération de l'esprit, qui est la conception des idées	<i>ib.</i>
VII.	Dénombrement de plusieurs idées	280
VIII.	Division générale des idées	282
IX.	Autre division générale des idées	286
X.	Plusieurs exemples d'idées claires et obscures	288
XI.	Diverses propriétés des idées, et premièrement qu'elles ont toutes un objet réel et véritable.	291

TABLE DES MATIÈRES.

Chapitres.	467 Pages.
XII. Si et comment on peut dire qu'on a de fausses idées.	292
XIII. De ce qu'on appelle <i>êtres de raison</i> , et quelle idée on en a	<i>ib.</i>
XIV. Le néant n'est pas entendu, et n'a point d'idée.	294
XV. Des êtres appelés négatifs et privatifs.	295
XVI. Les idées sont positives, quoique souvent exprimées en termes négatifs.	296
XVII. Dans les termes négatifs, il faut toujours regarder ce qui leur répond de positif dans l'esprit.	<i>ib.</i>
XXVIII. A chaque objet chaque idée.	297
XIX. Un même objet peut être considéré diversement.	298
XX. Un même objet considéré diversement se multiplie en quelque façon, et multiplie les idées	<i>ib.</i>
XXI. Divers objets peuvent être considérés sous une même raison, et être entendus par une seule idée	299
XXII. Ce que c'est que précision, et idée ou raison précise.	300
XXIII. La précision n'est point une erreur.	302
XXIV. La précision, loin d'être une erreur, est le secours le plus nécessaire pour nous faire connaître distinctement la vérité	303
XXV. De la distinction de raison et de la distinction réelle.	305
XXVI. Toute multiplicité dans les idées présuppose multiplicité du côté des choses mêmes	307
XXVII. Nous aurions moins d'idées si notre esprit était plus parfait.	308
XXVIII. Les idées qui représentent plusieurs objets sous une même raison, sont universelles	309
XXIX. Tout est individuel et particulier dans la nature.	<i>ib.</i>
XXX. L'universel est dans la pensée ou dans l'idée.	310
XXXI. La nature de l'universel expliquée par la doctrine précédente	311
XXXII. Des êtres qui diffèrent en espèce, et de ceux qui ne diffèrent qu'en nombre	312
XXXIII. Nous ne connaissons pas ce qui fait précisément la différence numérique ou individuelle	313
XXXIV. Toutes nos idées sont universelles, et les unes plus que les autres	314
XXXV. Comment nous connaissons les choses qui diffèrent seulement en nombre.	315
XXXVI. Les idées regardent des vérités éternelles, et non ce qui existe et ce qui se fait dans le temps	316

Chapitres.	Pages.
XXXVII. Ce que c'est que les essences, et comment elles sont éternelles.	318
XXXVIII. Quand on a trouvé l'essence et ce qui répond aux idées, on peut dire qu'il est impossible que les choses soient autrement.	321
XXXIX. Par quelle idée nous connaissons l'existence actuelle des choses.	322
XL. En toutes choses, excepté en Dieu, l'idée de l'essence et l'idée de l'existence sont distinguées.	323
XLI. De ce que, dans la créature, les idées de l'essence et de l'existence sont différentes, il ne s'ensuit pas que l'essence des créatures soit distinguée réellement de leur existence	324
XLII. Des différents genres de termes, et en particulier des termes abstraits et concrets	<i>ib.</i>
XLIII. Quelle est la force de ces termes	327
XLIV. Les cinq termes de Porphyre (<i>quinque voces Porphyri</i>), ou les cinq universaux.	328
XLV. Explication particulière des cinq universaux; et premièrement, du genre, de l'espèce et de la différence.	331
XLVI. De la propriété et de l'accident.	333
XLVII. Diverses façons d'exprimer la nature des universaux.	335
XLVIII. Autres façons d'exprimer l'universalité, où est expliqué ce qui s'appelle univoque, analogue et équivoque	338
XLIX. Suite où sont expliquées d'autres expressions accommodées à l'universel	339
L. De quelle manière chaque terme universel est énoncé de ses inférieurs.	340
LI. Des dix catégories ou prédicaments d'Aristote.	342
LII. De la substance, et de l'accident en général.	344
LIII. De la substance en particulier	345
LIV. De la quantité.	346
LV. De la relation	348
LVI. De la qualité	349
LVII. Des six autres catégories.	352
LVIII. Des opposés.	354
LIX. De la priorité et postériorité.	356
LX. Des termes complexes et incomplexes.	357
LXI. Récapitulation, et premièrement des idées.	358
LXII. Propriétés des idées en tant qu'elles sont universelles.	361

TABLE DES MATIÈRES.

Chapitres.	Pages.
LXIII. Des termes.	469
LXIV. Préceptes de logique tirés de la doctrine précédente.	363

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA SECONDE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

I. Les idées peuvent être unies ou séparées, c'est-à-dire ou affirmées ou niées les unes des autres, et cela s'appelle prononciation ou énonciation.	369
II. Quelle est la signification du verbe <i>est</i> dans la proposition	370
III. Divisions des propositions	371
IV. Des propositions complexes et complexes	373
V. Des propositions simples et composées, et des propositions modales	375
VI. Des propositions absolues et conditionnées	377
VII. Des propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives	379
VIII. Propriétés remarquables des propositions précédentes	381
IX. Des propositions qui se convertissent	384
X. Comment les propositions universelles ou particulières, affirmatives et négatives, conviennent et s'excluent universellement, et des propositions équipollentes.	388
XI. Des propositions véritables et fausses	391
XII. Des propositions connues par elles-mêmes	393
XIII. De la définition et de son usage.	401
XIV. De la division et de son usage	404
XV. Préceptes tirés de la doctrine précédente.	408

LIVRE TROISIÈME.

DE LA TROISIÈME OPÉRATION DE L'ESPRIT.

I. De la nature du raisonnement	411
II. En quoi consiste la force du raisonnement	412
III. De la structure du raisonnement	413
IV. Première division de l'argument en régulier et irrégulier	416

Chapitres.	Page.
V. Règles générales des syllogismes	417
VI. Des figures du syllogisme.	421
VII. Des modes des syllogismes	422
VIII. Des moyens de prouver la vérité des arguments, et premièrement de la réduction à l'impossible	429
IX. Autre moyen de prouver la bonté des arguments, en les réduisant à la première figure.	431
X. Troisième moyen de prouver la bonté d'un argument, par le syllogisme expositoire.	432
XI. De l'enthymème	435
XII. Du sorite	436
XIII. De l'argument hypothétique ou par supposition	437
XIV. De l'argument qui jette dans l'inconvénient	438
XV. Du dilemme ou syllogisme disjonctif.	439
XVI. Division de l'argument en démonstratif et probable, et premièrement du démonstratif	441
XVII. De l'argument probable.	442
XVIII. Autre division de l'argument en argument tiré de raison et en argument tiré de l'autorité.	443
XIX. Du consentement de l'esprit qui est le fruit du rai- sonnement	446
XX. Des moyens de preuve tirés de la nature de la chose.	449
XXI. De l'exemple ou induction	453
XXII. Des lieux extérieurs, c'est-à-dire des lieux tirés de l'autorité.	454
XXIII. Des diverses habitudes qui se forment dans l'esprit en vertu des preuves	458

4 00 62

FIN DE LA TABLE.

A LA MÊME LIBRAIRIE

PLATON. *Le premier Alcibiade* (texte grec). Nouvelle édition, avec argument et notes en français, à l'usage des classes; par M. MESNARD, professeur de seconde au collège Saint-Louis, à Paris. Prix, broché, rogné..... » fr. 70

Édition autorisée

CICÉRON. *De Officiis libri tres*. Nouvelle édition d'après les meilleurs textes, avec sommaires et notes en français; par M. BRUNET, professeur au lycée Napoléon. In-12. Prix, cartonné..... » fr. 90

Édition autorisée

PASCAL. *Pensées* (nouvelle édition), publiées dans leur texte authentique, avec un commentaire suivi, et une étude littéraire; par M. E. HAVET, professeur de littérature au collège de France. 1 fort volume in-8°. Prix, broché..... 7 fr. 50

— *Les mêmes*; édition, à l'usage des classes. 1 fort volume in-12. Prix, cartonné..... 3 fr. »

PRÉCIS DE PHILOSOPHIE, à l'usage des classes; par CH. BÉNARD, professeur de philosophie au lycée Charlemagne; 3^e édition, augmentée d'un grand nombre de textes des auteurs classiques en philosophie, en rapport avec le programme du cours de logique de 1857. 1 volume in-8°. Prix, broché..... 7 fr. 50

Ouvrage autorisé

LA LOGIQUE enseignée par les auteurs; contenant: 1^o des conseils sur l'exercice de la *dissertation philosophique*; 2^o des *réponses au programme de logique* (1857) pour les baccalauréats ès lettres et ès sciences, tirées des auteurs, avec l'indication raisonnée d'un choix de lectures; 3^o l'*analyse des auteurs* prescrits pour le baccalauréat ès lettres; 4^o un *memento* ou formulaire des questions de logique; 5^o la liste des *Sujets de dissertation* donnés au concours général de 1851 à 1857, et deux copies couronnées, en français et en latin. Ouvrage formant le complément du précis de *philosophie*, du même auteur. 1 volume in-8°. Prix, broché.... 3 fr. 50

COURS ABRÉGÉ DE LOGIQUE, par le même; rédigé conformément aux programmes de 1857. 1 volume in-12. Prix, broché..... 1 fr. 50

EN PRÉPARATION

DESCARTES. *Le Discours de la Méthode*, etc.

PORT-ROYAL. Logique.

FÉNELON. *Traité de l'existence de Dieu*, etc.

ÉDITIONS NOUVELLES DES CLASSIQUES FRANÇAIS

COMMENTÉS ET ANNOTÉS

et dont les textes ont été soigneusement collationnés

sur les éditions originales

BOILEAU, BOSSUET, FÉNELON, LA FONTAINE, ETC.}

PARIS. — IMPRIMERIE DE J. CLAYE, RUE SAINT-BENOIT, 7

