



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.

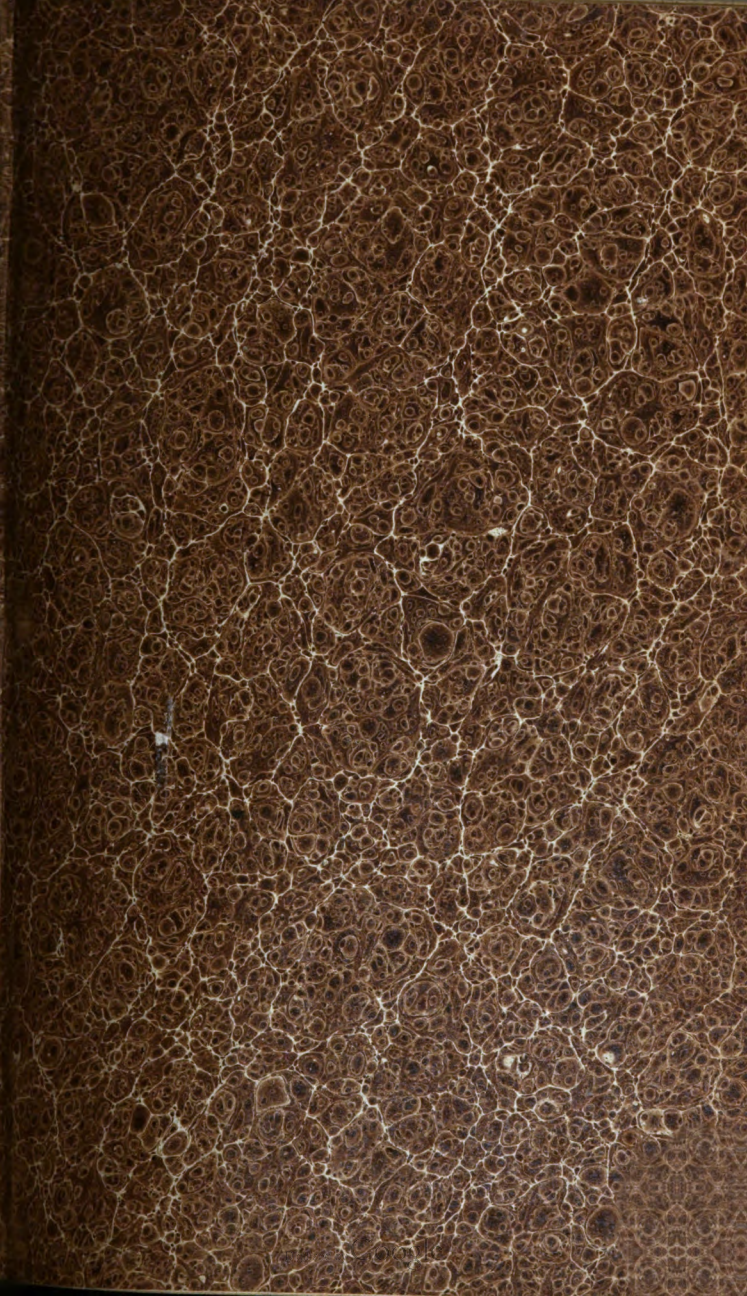
À propos du service Google Recherche de Livres

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>

A

686,773





B
1952
.A5
1843

OEUVRES
PHILOSOPHIQUES
DE BOSSUET

Imprimerie d'E. Duverger, rue de Verneuil, n° 4.

ŒUVRES
PHILOSOPHIQUES
DE BOSSUET

COMPRENANT

LE TRAITÉ DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME

LE TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE

LA LOGIQUE

DIVERS FRAGMENTS

ET PUBLIÉS

AVEC DES NOTES ET UNE INTRODUCTION

PAR L. DE LENS

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

PARIS

L. HACHETTE, ÉDITEUR | **LADRANGE, LIBRAIRE**
rue Pierre-Sarrazin, 12 | quai des Augustins, 19

1843

Vignaud
5-7-27

INTRODUCTION.

. Le plus grand écrivain du siècle de Louis XIV, celui qui est justement réputé le premier orateur chrétien des temps modernes, le commentateur le plus sublime des Saintes Écritures, l'apologiste le plus véhément et le plus exact de la foi catholique, le créateur enfin parmi nous de la philosophie de l'histoire, Bossuet n'a pas moins de droits à l'attention et aux éloges de la postérité comme auteur de traités philosophiques, et comme simple professeur de logique et de psychologie.

Gardons-nous cependant de rien exagérer : Bossuet a été par-dessus tout un théologien. Il reconnaissait la philosophie pour la première des sciences humaines, mais la valeur de celles-ci, quelles qu'elles fussent, dépendait moins à ses yeux de leur objet et du nombre de leurs dé-

couvertes, que des services qu'elles peuvent rendre à la religion, et de leurs rapports plus ou moins étroits avec elle. La philosophie digne de ce nom, celle qui croit fermement à l'existence et à la Providence de Dieu et qui démontre à l'âme ses destinées immortelles, obtenait de lui une grande et juste considération¹, parce qu'il voyait en elle un auxiliaire utile pour préparer ou pour ramener les esprits aux vérités fondamentales de la foi. Mais pour ce qu'il nomme *le pur philosophique*, c'est-à-dire pour les questions qui sont moins étroitement liées à l'enseignement religieux, pour celles surtout que leur nature même livre davantage au caprice des opinions, il s'en inquiétait beaucoup moins², et peut-être si ses devoirs ne l'eussent obligé d'en faire l'occupation spéciale d'une portion de sa vie, n'y eût-il jamais cherché qu'un objet de distraction pour sa curiosité d'homme instruit, et l'occasion d'échanger avec quelques savants contemporains des relations de politesse ou d'amitié³. Il était d'ailleurs en général porté

(1) Dans la *Lettre cxxxix à un Disciple du P. Malebranche*, Bossuet regrette que les écarts dans lesquels se jettent quelques cartésiens, risquent de *faire perdre à l'Église tout le fruit qu'elle pouvait espérer de cette doctrine pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme.*

(2) « Pour le pur philosophique, j'en fais bon marché. » *Lettre ccliv à un Docteur de Sorbonne.*

(3) En août 1693, il écrivait à Leibnitz qui lui avait communiqué quelques-unes de ses idées sur la nature des forces : « Quant au surplus de la dynamique, je m'en instruirai avec plaisir ; car autant je suis ennemi des nouveautés qui ont rapport avec la foi, autant suis-je favorable, s'il m'est permis de l'avouer, à celles qui sont de pure philosophie, parce qu'en cela on doit et on peut profiter tous les jours, tant par le raisonnement que par l'expérience. » Il ne paraît pas cependant que les communications sur ce point aient continué entre le prélat et le philosophe.

à se défier des philosophes, à cause de la vanité qui leur fait souvent préférer les opinions singulières et de l'entêtement qui les y fait persister; il ne pardonnait pas à la philosophie ancienne sa prétention orgueilleuse à tout expliquer, et dans ceux de ses ouvrages où le caractère religieux devait naturellement prédominer¹, il lui est arrivé quelquefois de tirer avantage contre les philosophes de l'absurdité et des contradictions de leurs systèmes, au point de paraître imputer à la philosophie elle-même les erreurs ou les fautes de ses adeptes, et d'ébranler avec elle l'autorité de la raison.

Si malgré ces dispositions de son esprit assez différentes de celles qui caractérisent la plupart du temps les amis ou les défenseurs de la philosophie, nous représentons Bossuet comme philosophe, c'est parce que dans plusieurs écrits particulièrement destinés à établir des vérités métaphysiques et morales, il a su laisser de côté les moyens de démonstration que lui offraient l'écriture et la tradition, pour ne faire appel qu'aux procédés purement philosophiques; c'est aussi et surtout, parce qu'il a fait dans sa vie et dans le plus grand nombre de ses ouvrages une part importante à l'esprit et aux principes de la philosophie de Descartes. Démontrer ces points est le principal but que nous nous proposons dans cette introduction.

I.

La vie philosophique de Bossuet peut être divisée en trois périodes. La première date de 1642 et de ses pre-

(1) Voyez les sermons.

mières études philosophiques, et se termine en 1659, à l'époque où il commença à se livrer d'une manière suivie au ministère de la parole. C'est le temps de la jeunesse de Bossuet. Il y complète son éducation scientifique et se prépare à remplir dignement les différents emplois auxquels la Providence l'appellera plus tard. La deuxième période, remplie par ses travaux de prédicateur et par ceux que nécessite l'éducation du Dauphin, fils de Louis XIV, ne s'étend guère au-delà du moment où il cessa ses fonctions de précepteur. Bossuet, dans toute la maturité de son talent, s'occupe alors assidûment des grands problèmes que la pensée humaine soulève et agite incessamment, et de la direction la plus sûre à imprimer à l'homme pour son bonheur et celui des autres. C'est l'époque de sa vie où la philosophie occupe le plus de place. Enfin, dans ses vingt-cinq dernières années, de 1679 à 1704, en même temps qu'il préside, avec l'autorité de l'âge, du génie et de sa dignité, aux grandes controverses religieuses de la fin du dix-septième siècle, il trouve encore quelques instants pour s'intéresser au mouvement philosophique de son temps et pour essayer d'exercer sur lui une influence modératrice.

Jacques Bénigne Bossuet naquit à Dijon le 27 septembre 1627. Il fit ses humanités et sa rhétorique au collège des Jésuites de cette ville, et obtint de brillants succès. Ses parents l'envoyèrent à Paris en 1642 pour y faire son cours de philosophie. Il n'avait encore que quinze ans.

A cette époque, les premiers ouvrages de Descartes, le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*

avaient déjà paru ¹. Mais en dehors des amis du philosophe, quelques jésuites et quelques oratoriens avaient presque seuls tourné leurs regards vers la nouvelle philosophie. Le public ne s'en préoccupait pas vivement encore, et elle n'avait pas pénétré dans l'enseignement de la jeunesse. Le collège de Navarre où Bossuet fut placé, quoique le plus florissant de l'université de Paris, demeurait fidèle aux anciennes traditions. La doctrine d'Aristote modifiée par celle de Platon que le seizième siècle avait remise en honneur, et que les grands esprits du dix-septième se montraient disposés à préférer; les écrits de saint Thomas et avec eux ceux de saint Augustin, auxquels les théologiens accordaient plus d'attention et d'estime que jamais, composaient le fond de l'enseignement philosophique et théologique des écoles. Tels furent aussi les guides de Bossuet dans cette nouvelle partie de ses études. Il n'y réussit pas moins que dans les précédentes, et figura plusieurs fois avec éclat dans les exercices publics qui terminaient le cours de chaque année ².

S'il ne fut pas initié à la connaissance du cartésianisme par les leçons de ses maîtres, il ne dut pourtant pas dès lors y rester longtemps étranger. Ses historiens nous le représentent à cette époque de sa vie curieux de tout voir et de tout connaître, et les relations que ses

(1) La publication du *Discours de la Méthode* est de 1637, et celle des *Méditations* de 1641; les *Principes de la Philosophie* ne parurent qu'en 1644.

(2) On rapporte qu'en soutenant l'une de ces thèses qui était dédiée au grand Condé, Bossuet argumenta d'une manière si remarquable, que le prince, homme instruit et avide de toute espèce de gloire, fut tenté de se mesurer avec lui et de lui disputer les lauriers de la théologie.

débuts comme prédicateur à l'hôtel de Rambouillet lui avaient créées avec les plus distingués de ses contemporains, avaient dû faire parvenir à son oreille le nom de Descartes, et lui inspirer de bonne heure le désir de lire ses ouvrages. Nous ne saurions déterminer précisément en quel temps le *Discours de la méthode* lui tomba pour la première fois entre les mains. L'abbé Ledieu, son secrétaire pendant les vingt dernières années de sa vie, en nous apprenant le jugement de Bossuet sur ce livre, qu'il mettait, dit-il, *au-dessus de tous les ouvrages de ce célèbre philosophe et de tous ceux de son siècle*, ne nous laisse pas connaître les circonstances qui l'amènèrent à l'étudier. Il nous semble toutefois résulter de la comparaison même que Bossuet établissait entre le *Discours de la méthode* et les autres écrits de son temps, que son hommage s'adressait autant au style et à la forme qu'à la doctrine même de l'ouvrage, et nous sommes disposés à penser que ce fut dès le temps de sa jeunesse, dès l'époque où il passait en revue les principaux monuments d'une littérature à la perfection de laquelle il devait lui-même tant contribuer, que ce livre remarquable, écrit en langue vulgaire, dut faire sur lui sa première impression.

Quoi qu'il en ait été du reste à cet égard durant la première époque de la vie de Bossuet, lorsqu'après la mort de Descartes, le mouvement philosophique provoqué par ses travaux se propageait de plus en plus; lorsque Arnauld et Nicole adoptaient dans leur logique les règles de sa méthode; lorsque Rohault, à Paris, et Régis, dans les provinces, intéressaient les savants de toute sorte, et les dames elles-mêmes, à l'exposition de sa doc-

trine; que des magistrats et des avocats distingués, dont quelques-uns étaient ses amis, célébraient avec pompe les obsèques de Descartes, dont les restes mortels étaient rapportés de Suède, il est difficile de croire que Bossuet, libre de son temps, quoique livré à l'étude et à la prédication, et souvent ramené à Paris par les ordres de la cour, avide de l'entendre, n'ait pas sacrifié quelques-uns de ses loisirs à l'examen de cette philosophie.

Ce n'est pourtant pas dans ses sermons qu'il faut chercher les traces de ses études et de son penchant pour le cartésianisme. La philosophie s'y montre, mais tout-à-fait subordonnée, et quelquefois sacrifiée à la religion. S'il échappe à l'auteur d'y citer parfois Platon et Aristote, dont l'admiration des siècles a en quelque sorte consacré la renommée, il se hâte aussitôt d'en demander pardon à la chaire évangélique, tant il craint que ces appels à des auteurs profanes n'en compromettent la gravité; mais il se garde bien d'y faire retentir le nom nouveau de Descartes et d'y exposer des doctrines contemporaines¹. L'*incomparable* saint Augustin et le *grand* saint Thomas y sont seuls formellement invoqués comme les garants de la vérité et de l'orthodoxie de ses opinions.

Il en est autrement sans doute des traités qu'il a composés pour l'instruction du dauphin; et l'examen que nous ferons plus loin de ces ouvrages nous montrera de nombreuses analogies entre les idées professées par Bos-

(1) Il semble, il est vrai, que la théorie des causes et des remèdes de l'erreur, exposée dans un de ses sermons, et citée dans ce volume à l'Appendice, ne soit autre que celle de Descartes; mais Bossuet en fait honneur à saint Thomas.

suet et les principes du cartésianisme. Cependant Descartes n'y est ordinairement désigné que d'une manière vague et détournée¹. Une fois seulement il est nommé, et à propos d'une question toute secondaire, celle de l'âme des bêtes, sur laquelle l'opinion du philosophe contemporain avait une complète notoriété. Enfin, dans la lettre où Bossuet, arrivé au terme de sa tâche, rend compte au pape Innocent XI du plan et de l'esprit des leçons qu'il a données au fils de Louis XIV, il ne s'agit encore que de saint Augustin, de Platon, et surtout d'Aristote, à qui l'auteur, loin de partager les superbes dédains de l'école cartésienne, accorde une grande place dans ses travaux.

Ce silence presque complet à l'égard d'un philosophe qu'il admire, et d'une doctrine à laquelle il fait d'ailleurs d'assez nombreux emprunts, paraît au premier abord un peu étrange; mais il s'explique par une circonspection et un sentiment des convenances, dont Bossuet ne s'est jamais départi. La philosophie de Descartes, malgré l'adhésion que des esprits distingués y donnaient de toutes parts, avait, comme toutes les nouveautés, des adversaires et des détracteurs. Les jésuites, ennemis irréciliables de la liberté de penser, étaient parvenus à la

(1) Baillet, dans la *Vie de Descartes*, constate l'habitude que *les gens de collège* avaient prise dès le temps même de la vie du philosophe, lorsqu'ils n'étaient pas contraires à quelque point de ses doctrines, de le faire passer dans leurs leçons ou dans leurs livres, en l'autorisant du nom d'un auteur approuvé, soit qu'ils voulussent par là éviter ou les censures ou se rassurer eux-mêmes sur la valeur des opinions qu'ils adoptaient. Bossuet, professeur à Versailles et à Saint-Germain, comme il le disait de lui-même en plaisantant, a été quelquefois amené par les circonstances à suivre leur exemple.

rendre suspecte aux yeux de l'autorité ecclésiastique et de l'autorité civile. En 1665, la cour de Rome avait mis à l'index les ouvrages de Descartes, il est vrai, avec cette formule adoucie, *donec corrigantur*, qui ne condamnait pas l'ensemble du système, et permettait de faire un choix parmi les opinions dont il était formé. Les plaisanteries de Ménage et de Boileau avaient détourné de la doctrine cartésienne les arrêts du parlement; mais le conseil du roi n'y était pas favorable : de 1675 à 1679, le marquis de Châteauneuf, ministre d'état, consulté par les recteurs de plusieurs universités, en avait interdit l'enseignement dans les collèges dirigés par la congrégation de l'Oratoire, et des lettres de cachet avaient arraché à leur classe et à leur résidence les professeurs récalcitrants¹. Le respect que Descartes avait toujours témoigné pour les vérités de la foi, les précautions *quelquefois excessives*² qu'il avait prises pour vivre en paix avec l'Église, rassuraient Bossuet sur son orthodoxie, et lui permettaient de s'abandonner au penchant que la nouvelle philosophie lui inspirait; mais il lui semblait malséant à un évêque et au précepteur du fils du roi, de publier son attachement pour une doctrine, objet de quelque défiance pour ses supérieurs temporels et spirituels. Il s'affranchissait cependant de cette réserve dans ses entretiens familiers ou ses promenades philosophiques avec l'avocat Cordemoy et l'abbé

(1) Voyez dans les *Fragments philosophiques* de M. Cousin, tome II, l'article intitulé : De la persécution du cartésianisme en France.

(2) Bossuet écrivait plus tard : « M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église, et on lui voit prendre sur cela des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès. » *Lettre cccxiii à un Docteur de Sorbonne.*

Fleury, ses amis; avec Fénelon, qu'il guidait dans ses études philosophiques et théologiques; ou encore avec le célèbre Huet, qui lui était adjoint pour l'instruction du prince, et qui, d'abord favorable au cartésianisme, se préparait déjà peut-être à le combattre. Celui-ci déclare dans ses mémoires, qu'ils avaient eu ensemble à cette époque des disputes amicales, mais vives, au sujet des sentiments de leur célèbre contemporain. Il paraît même que, malgré la circonspection de Bossuet, le secret de sa préférence pour la doctrine de Descartes finit par transpirer, puisqu'en 1675, dans une apologie, en vers, des oratoriens, professeurs du collège d'Angers, persécutés pour leurs opinions cartésiennes, on faisait ressortir avec ironie ce fait, qui accusait le gouvernement de Louis XIV d'une contradiction manifeste¹.

(1) Voyez *Relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'Université d'Angers au sujet de la philosophie de Descartes, en exécution des ordres du roi*. Cette brochure étant devenue très rare, nous insérons les vers qui terminent la pièce mentionnée ici. Descartes y est supposé parler, et après avoir prédit le succès que sa doctrine obtiendra, en dépit de l'opposition des universités, il ajoute :

Louis, dont la haute équité
 Met les beaux-arts en liberté
 De l'un jusques à l'autre pôle,
 M'en donne aujourd'hui sa parole;
 Puisqu'il veut, grace à Bossuet,
 Grâce à l'incomparable Huet,
 Que ce soit moi qui par leur bouche,
 Donne tous les jours quelque touche,
 Pour de son fils faire un portrait
 Qui nous montre un prince parfait.
 Ainsi, pédantesques cohortes,
 Grandes et nombreuses escortes,
 De nos recteurs ambitieux,
 Si Louis paraît à vos yeux

Après avoir terminé l'éducation du dauphin, Bossuet n'eut plus que de rares occasions de se livrer à des études philosophiques, et ne s'en occupa plus, en effet, qu'indirectement. L'exercice de ses fonctions épiscopales, et les débats animés qu'il soutint dans l'intérêt de l'Église, réclamèrent et obtinrent, avec tout son zèle, la plus grande partie de son temps. Mais l'esprit du siècle et la nature des matières traitées dans ces controverses, assignaient partout une place à la philosophie, à côté des questions religieuses; et le prélat, loin de s'opposer à cette tendance, suivait ou appelait volontiers lui-même ses adversaires sur ce terrain, comme il résulte surtout de ses écrits contre Fénelon, dans la querelle du quiétisme.

Il faut reconnaître aussi qu'à cette époque le rôle philosophique de Bossuet change sensiblement. Nous ne voyons plus seulement en lui l'homme qui s'applique pour sa propre instruction à la connaissance des doctrines philosophiques, ou qui dirige dans cette étude l'intelligence d'un autre. Son influence a grandi; et en même temps qu'il se sent appelé à être dans son pays l'arbitre des discussions théologiques, il essaie de présider aux destinées de la philosophie cartésienne.

Me chasser avecque colère !
 De votre poudreuse carrière,
 N'en ayez point de vanité, !
 Vains suppôts d'université;
 Il le fait comme un sage père,
 Qui veut que la vive lumière
 Qui brille en mes savants écrits,
 Et qui doit éclairer son fils,
 Cette lumière qui doit être
 D'un jeune prince, aux yeux de tous,
 Et le pédagogue et le maître,
 Ne se profane pas chez vous.

Désormais il ne cache plus son attachement pour cette philosophie. Si sa réponse à l'envoi que le célèbre Huet lui avait fait de la *Censura philosophiæ cartesianæ*, paraît, au premier abord, un désaveu¹, celui-ci, pourtant, ne s'y méprend pas, et n'y aperçoit que le mécontentement du prélat de voir attaquées, comme contraires à l'orthodoxie, les opinions qu'il adopte. Le nom du philosophe revient souvent dès lors dans les lettres de Bossuet, avec des témoignages d'estime particulière; mais, en même temps, les écarts de quelques disciples de Descartes, qui appliquent témérairement sa doctrine à l'explication de divers points appartenant à la foi, les conséquences audacieuses que d'autres en déduisent dans le développement des questions les plus essentielles à la philosophie elle-même, lui apprennent à douter de quelques-uns des principes auxquels il avait paru donner d'abord le plus complet assentiment. Animé, tant par son estime pour la pureté d'intention et le sens profond qu'il accorde à Descartes, que par son zèle pour la religion, il conçoit la pensée de réformer le cartésianisme.

Il avoue, en conséquence, qu'il y a dans les écrits de Descartes quelques points non entièrement irrépréhensibles sous le rapport de la foi, et qu'il voudrait que l'auteur en eût retranchés²; ses idées philosophiques elles-mêmes n'ont pas été toujours parfaitement nettes, et tous

(1) Cette réponse, qui se trouve dans le *Commentarius de rebus ad se* de Huet, a été souvent citée depuis les travaux de l'abbé Eymery et du cardinal de Bausset qui l'ont reproduite les premiers. Nous nous bornons à en donner ici le sens.

(2) Voyez la *Lettre ccliv à un Docteur de Sorbonne*.

ses principes ne se prêtent pas à être parfaitement conciliés¹. Pour discerner les véritables opinions de Descartes, il faut négliger les écrits que, dans sa sagesse, il n'a pas voulu donner lui-même², et s'en tenir particulièrement aux plus sérieux de ses ouvrages, au *Discours de la méthode*, aux *Méditations métaphysiques* et aux *Principes de la philosophie*³. A l'égard même des idées qui y sont contenues, il faut s'attacher par-dessus tout à celles que l'auteur a le plus clairement exprimées et le plus constamment défendues, comme la distinction de l'âme et du corps, et la démonstration de l'existence de Dieu. Il faut d'ailleurs et surtout distinguer soigneusement des opinions du maître celles de ses disciples, dont quelques-uns, loin d'imiter sa réserve et ses précautions, abusant de la liberté de penser, traitent sans étude les questions les plus scabreuses de la théologie, et compromettent ou déshonorent la philosophie cartésienne⁴.

Tel est à peu près le système que Bossuet s'était formé

(1) Voyez la *Lettre à Leibnitz* (août 1693).

(2) Voyez la *Lettre ccliv à un Docteur de Sorbonne*, déjà citée.

(3) Dans un écrit de Bossuet, encore inédit, et relatif peut-être à l'explication donnée du mystère de l'eucharistie par Dom Robert des Gabets (Voyez *Œuvres complètes d'Arnauld*, t. XXXVIII, p. xxij à xxvj de l'Introduction), Bossuet s'en réfère particulièrement aux deux derniers écrits. Il appelle les *Méditations métaphysiques* le plus sérieux des ouvrages de Descartes, et il transcrit tout au long un passage des *Principes de la philosophie*.

(4) Voyez la *Lettre à un disciple du P. Malebranche*. Ce document demanderait à être cité presque en entier. Nous nous bornons à en extraire un seul passage : « Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. »

et qu'il proposait aux autres de suivre à l'égard du cartésianisme. Malgré l'effroi que lui inspiraient les doctrines de quelques cartésiens, il ne désespérait pas que l'on ne pût contenir le mouvement philosophique dans de sages limites, et, pour son propre compte, il eût accepté volontiers le rôle de modérateur de la philosophie de son temps.

Ce fut particulièrement sur Malebranche qu'il essaya son influence. Il avait été séduit d'abord par le livre de la *Recherche de la Vérité*, écrit d'un style à la beauté duquel il rendait de justes hommages, et, dans ses traités philosophiques, il s'était rapproché de quelques-unes des opinions du célèbre oratorien. Mais, lorsque Malebranche, abordant des questions purement théologiques, eut développé dans son *Traité de la nature et de la grâce* plusieurs points qu'il n'avait fait qu'indiquer dans son premier ouvrage, Bossuet se déclara hautement contre ses principes. Il tenta d'abord de détourner l'auteur de la publication de son livre, et ensuite de l'amener à une rétractation. Il lui fit aussi proposer des conférences qui avaient pour but l'éclaircissement de la vérité et l'affermissement de la religion¹. Malebranche, soit défiance de lui-même, soit pressentiment de l'âpreté que Bossuet pouvait mettre dans de semblables explications, se refusa constamment à toute discussion orale. Le prélat alors approuva et encouragea la polémique d'Arnauld contre ses écrits, et usa de toute son influence pour détacher de Malebranche ses

(1) C'est le but principal de sa *Lettre à un Disciple du P. Malebranche*, et il y revient jusqu'à trois fois sur cet objet.

disciples les plus enthousiastes¹. Mais en même temps il cherchait à éloigner de Descartes, dont les principes étaient *mal entendus*, la solidarité des mêmes doctrines.

Ce fut encore par une suite du zèle qui l'animait pour la défense du pur cartésianisme, de ce cartésianisme idéal tel que Descartes lui-même ne l'avait pas toujours bien compris, que Bossuet applaudit à la réfutation faite par le cartésien dom Lamy de la doctrine de Spinoza, qui, après avoir débuté dans le monde philosophique par un commentaire des *Principes de la philosophie* de Descartes, avait fini par tirer de ses définitions de la substance et de l'étendue le plus complet panthéisme². « J'approuve,

(1) Le P. Tabaraud, auteur de l'article *Malebranche* dans la *Biographie universelle*, assure que le traité de *l'Amour de Dieu*, publié en 1697, eut pour effet de réconcilier Malebranche avec Bossuet. Il résulte de la savante introduction que M. Cousin a mise en tête des *OEuvres philosophiques* du P. André (p. xxxv), que le P. Tabaraud était bien informé et que la correspondance du P. André est la source à laquelle il a puisé son assertion.

(2) Nous trouvons, dans la lettre déjà citée de Bossuet à Leibnitz, une preuve que l'auteur n'était pas éloigné d'admettre, tout en justifiant ou excusant Descartes, la filiation, souvent contestée alors et depuis, du spinosisme et du cartésianisme. Voici les termes mêmes de Bossuet : « Toutes les fois que M. de Leibnitz entreprendra de prouver que l'essence des corps n'est pas dans l'étendue actuelle non plus que celle de l'âme dans la pensée actuelle, je me déclarerai hautement pour lui. J'ai même travaillé sur ce sujet, et je prétends pouvoir démontrer par M. Descartes, qu'il n'a point sur cela d'autre sentiment que celui de l'École. En cela donc, comme en beaucoup d'autres choses, ses disciples ont fort embrouillé ses idées : les siennes même n'ont pas été fort nettes, lorsqu'il a conclu l'infinité de l'étendue par l'infinité de ce vide qu'on imagine hors du monde ; en quoi il s'est trompé, et je crois que de son erreur on pourrait induire par les conséquences légitimes l'impossibilité de la création et de la destruction des substances, quoique rien au monde ne soit plus contraire à l'idée de l'être parfait que ce philosophe prend pour principal moyen de l'existence de Dieu. »

écrivait Bossuet au P. Lamy, tout ce que je vois dans votre ouvrage; il est plein d'une excellente et sublime métaphysique¹. »

Pour résumer le rapide exposé que nous venons de donner de sa vie philosophique, Bossuet nous apparaît d'abord élevé à l'école de Platon et d'Aristote, de saint Augustin et de saint Thomas, pour lesquels il professe l'admiration la plus vive; s'essayant plus tard à concilier la doctrine de Descartes, dont il adopte l'esprit et les principales pensées, avec celle de ses premiers maîtres; puis, sur la fin de sa vie, entreprenant, dans le double intérêt de la religion et de la réputation de Descartes, de diriger la philosophie dans les voies d'un cartésianisme mitigé.

II.

Les ouvrages philosophiques de Bossuet ne sont pas très nombreux. Peu soucieux de sa gloire littéraire, à moins que l'intérêt de la religion ne s'y trouvât lié, il n'a songé ni à les publier ni à y mettre la dernière main; enfin, les intervalles plus ou moins éloignés et les circonstances mêmes de leur publication n'ont pas été complètement favorables à l'appréciation du mérite philosophique de l'auteur. Tels qu'ils sont cependant, et tels que nous les présentons aujourd'hui, réunis dans un même volume et protégés par le grand nom de Bossuet, à des lecteurs que la philosophie du dix-neuvième siècle a pré-

(1) Cette lettre est citée dans l'introduction des *Pensées de Descartes*, page xcv, par l'abbé Eymery.

parés à en juger impartialement et même à en goûter la doctrine, ils peuvent compter sur un meilleur accueil.

Les écrits que Bossuet a composés pour l'instruction philosophique du jeune dauphin sont, d'après les indications de sa lettre au pape Innocent XI, le traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, qui y est expressément nommé et analysé, et des traités élémentaires de logique, de rhétorique, de morale, de jurisprudence et de physique. Nous avons la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, et la *Logique*; les autres ouvrages sont restés manuscrits, et on en a perdu les traces. Le plus regrettable, sans contredit, est incontestablement la *Morale*, quoique le plan et l'esprit en fussent peut-être moins philosophiques que théologiques. Le beau livre de la *Politique tirée de l'Écriture-Sainte* nous donne, il est vrai, une idée de la méthode que le prélat avait dû appliquer à l'enseignement de la morale, et de l'autorité que la parole de Dieu ajoutait à ses leçons; mais nous serions heureux néanmoins d'avoir, réunis et rédigés par la main même de Bossuet, les préceptes qui composent le code de la morale chrétienne, et d'apprécier le parallèle qu'il avait, comme il l'annonce, établi entre la doctrine des mœurs selon Jésus-Christ et celle des philosophes les plus éminents, Aristote et Platon.

Pour la métaphysique, qui, selon ses propres paroles, est répandue dans les autres parties de la philosophie, l'auteur ne mentionne, dans sa lettre au pape, aucun ouvrage spécial. Cependant, quelques passages des écrits que nous possédons semblent indiquer que Bossuet avait fait un *Traité des causes*, et le premier éditeur de la *Lo-*

gique croit à l'existence de ce livre ¹. Nous n'avons rien à dire pour confirmer l'autorité de son assertion.

Le *Traité du libre arbitre* n'a pas été composé pour l'éducation du dauphin, comme le neveu de Bossuet l'avait affirmé en le publiant pour la première fois en 1710. La lettre au pape n'en fait aucune mention, et M. de Bausset remarque avec beaucoup de justesse que la difficulté des questions sur lesquelles il roule rend cette supposition peu vraisemblable. Toutefois, le même esprit philosophique qui se montre dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même* et dans la *Logique*, est aussi empreint dans cet ouvrage. L'emploi de la méthode théologique en est exclu ; un appel constant y est fait aux idées claires comme *criterium* de la vérité, à l'expérience et au raisonnement comme procédés de la méthode : il y avait donc toute raison pour le comprendre dans ce volume, destiné à contenir les œuvres philosophiques de Bossuet. Pour ne rien négliger de ce qui peut répandre quelque lumière sur le plan de ces divers écrits et sur les questions qui y sont débattues, nous avons complété cette publication par celle de la lettre au pape, de quelques morceaux extraits des *Sermons de Bossuet et de ses Élévations sur les Mystères*, et enfin d'un fragment qui résume l'opinion de l'évêque de Meaux sur le quiétisme. Nous croyons que le lecteur nous saura gré de ces différentes additions. Insistons maintenant d'une manière plus spéciale sur l'histoire et l'analyse des trois principaux traités.

La *Connaissance de Dieu et de soi-même*, imprimée sans

(1) Voyez une note du chap. xx, livre III, de la *Logique*.

nom d'auteur plus de dix-huit ans après la mort de Bossuet, sur une copie trouvée dans les papiers de Fénelon, parut d'abord sous le titre d'*Introduction à la philosophie*, que le prélat lui avait, il est vrai, aussi donné. Les éditeurs de 1743, en possession du manuscrit autographe de l'auteur, ont restitué ce chef-d'œuvre à Bossuet, et ont en même temps donné à l'ouvrage le nom sous lequel la lettre au pape l'avait primitivement désigné. Étudier l'âme et le corps de l'homme et les rapports mutuels qui en constituent l'union, s'élever de la considération de ces trois choses à Dieu qui en est la cause et la fin, redescendre de là à l'étude de la nature des animaux, sur laquelle les paradoxes de quelques philosophes contemporains avaient attiré l'attention, tel est le plan que Bossuet s'est proposé dans ce livre, où le style est à la fois simple et élevé, et où l'extrême clarté des détails se concilie avec un certain caractère de grandeur imprimé à l'ensemble.

La *Logique*, trouvée manuscrite dans les papiers de l'auteur, avait été négligée par D. Deforis et par Lebel, lorsqu'en 1828, M. Beaucé-Rusand a eu l'heureuse idée de l'adjoindre, avec quelques opuscules inédits, à son édition in-12 des œuvres de Bossuet. Il a en même temps établi l'authenticité de ce nouvel écrit dans un avant-propos qui laisse peu de chose à désirer. Plusieurs éditeurs subséquents ont cependant encore rejeté la *Logique*, même des collections les plus complètes¹. Les uns, faute peut-être de recherches suffisantes, ont ignoré l'existence de ce

(1) Nous croyons qu'il n'y a d'exception à faire que pour l'édition donnée à Besançon en 1840, par M. d'Outhenin-Chalandre. Celle de 1842, du même libraire, a écarté ce traité que la précédente avait admis.

livre, mais d'autres aussi ont persisté à le regarder comme apocryphe, malgré la démonstration donnée de son authenticité, tandis que quelques-uns l'ont négligé comme trop peu digne de la réputation de Bossuet. Nous ne pouvons partager les scrupules de ces deux dernières classes d'éditeurs. La main de Bossuet et l'imposante autorité de son génie se font sentir presque à chacune des pages de sa *Logique* et dès la première. L'analogie des idées exposées dans cet écrit, sur l'entendement et ses différentes opérations, avec celles que l'auteur a professées dans son premier ouvrage, est manifeste pour tout lecteur à qui celles-ci sont familières; enfin, ce n'est pas seulement à l'*Abrégé de l'histoire de France*¹ que le maître renvoie son élève, c'est encore au traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, désigné par son premier titre d'*Introduction à la philosophie*.

Quant à la valeur philosophique du traité, après l'avoir scrupuleusement comparé à l'ouvrage de ce siècle qui a encore aujourd'hui le plus de réputation, la *Logique de Port-Royal*, publiée il est vrai seize ans plus tôt, mais que Bossuet ne paraît pas avoir eue sous les yeux en composant la sienne, nous déclarons qu'on peut balancer le mérite des deux livres sans faire tort au premier. Le plan de la *Logique de Port-Royal*, sa division en quatre parties: l'idée, le jugement, le raisonnement et la méthode, d'après quatre opérations correspondantes, concevoir, juger, raisonner, ordonner, paraît au premier coup d'œil plus rationnelle, et elle a joui à ce titre, dans les écoles,

(1) L'éditeur de 1828 insiste particulièrement sur ce rapprochement.

d'une faveur longtemps soutenue. Mais quand on réfléchit qu'ordonner n'est une opération ni simple ni distincte des autres, et que la méthode se répand naturellement dans toute la logique, on est disposé à savoir gré à Bossuet d'avoir maintenu l'ancienne division, en même temps qu'il ajoutait d'ailleurs à l'analyse de chaque opération un résumé des préceptes de méthode qui la concernent.

Poursuivons le parallèle des deux ouvrages et osons dire ici toute notre pensée. Le style de la Logique de Port-Royal est souvent lourd et diffus. Des digressions plus ou moins savantes, mais longues et presque toujours étrangères au sujet, détournent incessamment l'attention du lecteur de son principal objet, et grossissent, sans grand profit pour lui, un volume que ses auteurs avaient prétendu faire aussi court que substantiel. Quelques bons morceaux, comme les chapitres relatifs à la définition et à la division, les emprunts faits à Pascal et à Descartes dans la quatrième partie, et enfin la plupart des réflexions contenues dans les deux discours préliminaires, rachètent en partie ces défauts et relèvent la valeur et l'utilité du livre. Mais son principal titre à l'estime de son siècle a été encore dans le choix de la langue qu'il a parlée, et dans la suppression de quelques-unes des questions oiseuses et subtiles agitées par l'École. La *Logique* de Bossuet, qui présente ces deux avantages dans un égal degré, est en outre écrite d'un style facile et clair. Les exemples qu'elle emploie, toujours appropriés au sujet, sont quelquefois heureusement choisis; les excursions sur le domaine des sciences étrangères à la philosophie y sont rares et naturellement amenées. Aux chapitres de la Logique de Port-

Royal, que nous avons loués tout à l'heure, répondent dans celle de Bossuet des morceaux sur les mêmes matières qui ont droit aussi à nos éloges, et d'autres avec eux méritent d'être particulièrement signalés. Nous mentionnerons, entre autres, les chapitres VII, XXXVI et XXXVII du livre I ; le chapitre XII du livre II, *des Propositions connues par elles-mêmes*; et dans le troisième livre, le chapitre XVII, intitulé *de l'Argument probable*, ainsi que le XIX^e, qui traite *du Consentement de l'esprit qui est le fruit du raisonnement*. Cet ouvrage, encore un peu nouveau pour le public philosophique, ne demande qu'à être connu pour être apprécié.

Quant au *Traité du libre arbitre*, dont nous avons déjà dit un mot, Bossuet l'a écrit à l'imitation du *De libero arbitrio* de saint Augustin, et sans doute à l'occasion des discussions sur la grâce soulevées par les molinistes et les jansénistes. Il y soutient l'opinion des thomistes, et s'il ne résout pas les difficultés inextricables de cette question, si même la solution qu'il en donne est médiocrement propre à satisfaire un esprit qui ne veut pas se payer de mots, mais voir au fond des choses, il faut reconnaître que les principes dont on ne doit pas se départir sont fort nettement posés, et le côté faible des opinions opposées à la sienne tout-à-fait mis en lumière. L'auteur fait d'ailleurs parfaitement la part de ce qui est essentiel dans la question et de ce qui est seulement accessoire, celle de la foi et celle de l'opinion; et M. de Bausset nous apprend que, malgré sa préférence pour la doctrine des thomistes, il avait désapprouvé l'idée mise en avant par quelques autres docteurs de la faire consacrer par une bulle du pape¹. Com-

(1) *Histoire de Bossuet*, tome 1, p. 50.

posé à la même époque que les écrits de Leibnitz sur la même matière, ce traité peut sans contredit prendre place à côté d'eux. La *Théodicée* annonce un esprit plus profond et plus accoutumé aux discussions philosophiques; mais les réflexions du *Traité du libre arbitre* sont plus claires et plus accessibles au grand nombre des lecteurs, et les conseils que Bossuet donne, l'opinion même dont il recommande l'adoption, ont quelque chose de moins hasardeux.

Nous avons fait des trois principaux traités de Bossuet une étude suivie et consciencieuse, et les notes nombreuses que nous y avons jointes sont comme un commentaire perpétuel de ses expressions ou de sa doctrine. Nous avons voulu autant que possible, dans un livre destiné à être mis entre les mains des élèves ou à servir aux leçons de leurs maîtres, ne rien laisser à désirer au lecteur. Il nous a paru d'ailleurs permis de traiter *comme un ancien*, selon l'idée d'un de nos illustres maîtres¹, un écrivain qui, par l'élévation de sa pensée et l'autorité de sa parole, obtient de nous un respect involontaire, même dans l'exposition des faits les plus simples ou le développement des questions les plus arides. Le but principal que nous nous sommes proposé dans ces notes, a été d'indiquer la source des emprunts nombreux que l'auteur a faits à ses maîtres Aristote et Platon, saint Augustin et saint Thomas, Descartes et Malebranche lui-même. A l'égard des deux derniers écrivains, nous croyons utile d'ajouter quelques mots qui servent de résumé et de complément

(1) Voyez M. Cousin, *Rapport à l'Académie sur les Pensées de Pascal*, Avant-Propos, page xii.

à nos indications, et qui permettent d'apprécier la part du cartésianisme dans les ouvrages de Bossuet, comme elle a déjà été montrée dans sa vie philosophique.

Voici d'abord, exposées aussi brièvement que possible, les plus saillantes analogies entre sa doctrine et celle de ses deux célèbres contemporains.

1° Quelque modification que l'opinion de Bossuet ait subie plus tard sur ce point¹, la distinction de l'âme et du corps est fondée dans ses traités philosophiques, comme dans les écrits des principaux cartésiens, sur la différence de nature de leurs attributs éminents; l'auteur insiste mieux peut-être que les philosophes de la même école ne l'avaient fait jusqu'à lui, sur l'impossibilité qu'il y a à faire de l'étendue la pensée, et du mouvement la sensation ou l'idée².

2° Sur la question relative à l'union de l'âme et du corps, Bossuet, tout en reconnaissant ce que ce fait a de mystérieux, se laisse entraîner, par son opinion thomiste sur les causes secondes, à adopter la théorie des causes occasionnelles, que Descartes, il est vrai, n'a pas formulée, mais que Malebranche a tirée de son système et formellement soutenue³.

3° En expliquant la manière dont l'esprit connaît, l'auteur, sans en faire les mêmes applications à la formation de l'idée de corps, et sans tomber par conséquent dans les mêmes aberrations, paraît se rapprocher encore de la Vi-

(1) Voyez page xiv, note 1^{re}.

(2) Voyez la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, art. 22.

(3) Voyez la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, art. 2, et le *Traité du libre arbitre*, chap. IX.

sion en Dieu de Malebranche, et peut-être n'avait-il pas d'abord aperçu entre la doctrine de ce philosophe et celle de saint Augustin toutes les différences que le traité d'Arnauld lui a plus tard révélées ¹.

4° Les notions de physiologie et de physique que Bossuet a répandues dans ses différents ouvrages sont en général conformes aux opinions de Descartes, et présentent surtout le caractère mécaniste des explications données par celui-ci dans le *Traité de l'homme* et dans le *Traité de la formation du fœtus*. De toutes les parties du cartésianisme c'était celle qui avait trouvé jusque-là le plus de faveur : la physique de Rohault avait joui tout d'abord d'un succès presque incontesté, et les démonstrations brillantes de l'anatomiste Duverney avaient mis la physiologie de Descartes à la mode. Ce fut de ce médecin que Bossuet voulut prendre des leçons et des conseils pour la rédaction du chapitre II de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, où il se proposait de traiter spécialement du corps humain ².

5° A l'égard de la question de l'âme des bêtes, qui était

(1) Voyez la *Lettre cv*, à *M. de Neercassel*, archevêque d'Utrecht.

(2) Les progrès des sciences physiques et médicales depuis Descartes et Bossuet ont rendu ici quelques rectifications nécessaires. Faute de compétence ou d'autorité suffisante en ces matières, nous avons dû recourir aux lumières de quelques hommes capables de nous guider ou de nous remplacer. *M. Trouessard*, professeur de physique au collège d'Angers, a bien voulu vérifier l'exactitude des considérations ou des exemples empruntés par Bossuet aux mathématiques ou à la physique. Nous lui offrons ici nos vifs remerciements. *M. le docteur de Lens*, ancien inspecteur général des études et membre de l'Académie royale de médecine, dont il appartient à d'autres qu'à son fils de louer la science et l'habileté, s'est chargé, à notre prière, de faire les notes du deuxième chapitre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Quelques-unes de celles du troisième chapitre sont encore

alors la question populaire du cartésianisme, l'auteur, conformément aux règles qu'il s'était tracées pour l'instruction de son élève¹, expose avec la plus complète impartialité les deux systèmes opposés de saint Thomas et de Descartes. S'il est permis de scruter sa pensée, qu'il n'a pas voulu nous expliquer nettement, il est au fond peu disposé à rejeter sur ce point l'opinion moins extrême du *docteur angélique*; mais l'égalité qu'il établit entre ce système et l'hypothèse de l'*animal machine*, qui, de son aveu, passait aux yeux d'un grand nombre de ses contemporains pour contraire au bon sens, est encore un hommage rendu à Descartes.

Hâtons-nous de terminer ces rapprochements partiels, et recherchons les traces de l'esprit cartésien de Bossuet là où il se révèle tout entier, c'est-à-dire dans sa théorie de la certitude et dans l'emploi qu'il a fait de la méthode philosophique. Sur ces deux points, il n'adopte pas seulement les principes théoriques de Descartes, il y donne plus d'étendue et en fait perpétuellement les plus heureuses applications.

Fénelon commence la deuxième partie de sa démonstration de l'existence de Dieu par une apologie du doute

dues à sa plume ou ont été rédigées sur ses indications. Nous devons ajouter à ce sujet que n'ayant pu, à cause de notre éloignement de Paris, revoir les épreuves en temps utile, nous avons laissé subsister quelques inexactitudes, dont la responsabilité ne doit pas peser sur ceux qui nous ont prêté leur obligeant concours. Ainsi le chiffre de la note 68, p. 72, devrait être placé huit lignes plus bas, après les mots *le long des artères et des veines*, et celui de la note 73 reporté page 74, en tête de l'art. ix, après les mots *Le sang et les esprits*.

(1) Voyez la lettre au pape Innocent XI, *De l'instruction de Monseigneur le Dauphin*, art. 7.

cartésien. Bossuet paraît, quant à lui, peu favorable à ce procédé méthodique, qui place l'esprit dans une situation violente et périlleuse pour la raison comme pour la foi¹ ; mais en revanche, il place dans les idées claires ou dans l'évidence le fondement de la certitude, et fait incessamment appel à ce *criterium* infaillible. Bien plus, il l'étend, ce que Descartes n'a fait nulle part aussi formellement, aux vérités connues par la foi, soit humaine, soit divine, ainsi qu'aux données de l'opinion. L'autorité n'est pas sans raison : c'est la raison elle-même qui nous montre quand il faut céder à l'autorité². Dans les matières mêmes d'opinion, où l'on ne peut connaître certainement la vérité ; on peut voir évidemment qu'il y a plus de raison d'un côté que de l'autre³, et l'usage de la probabilité est encore dirigé par les idées claires. Il n'est pas jusqu'au doute lui-même dont les motifs ne doivent être clairement entendus⁴.

A l'égard de la méthode philosophique, le goût de Bos-

(1) Voyez la note 23 du *Traité du libre arbitre* et le troisième Sermon pour la Toussaint. Nous citons textuellement ce dernier morceau : « Ah ! j'ai trouvé un remède pour me garantir de l'erreur. Je suspendrai mon esprit, et, retenant en arrêt sa mobilité indiscrete et précipitée, je douterai du moins, s'il ne m'est pas permis de connaître au vrai les choses. Mais, ô Dieu ! quelle faiblesse et quelle misère ! De crainte de tomber, je n'ose sortir de ma place et me remuer ! Triste et misérable refuge contre l'erreur, d'être contraint de se plonger dans l'incertitude et de désespérer de la vérité ! »

(2) Voyez la *Logique*, liv. III, chap. xviii. Bossuet se rencontre ici avec les auteurs de la *Logique de Port-Royal* (Voyez part. IV, chap. xii), qui font honneur de cette doctrine à saint Augustin lui-même.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, chap. xvii.

(4) Voyez la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. i, art. 16, et le *Traité du libre arbitre*, chap. iv.

suet pour la méthode d'observation, et ce que nous pouvons appeler chez lui le sens psychologique, se manifestent continuellement dans ses ouvrages. Ce n'est pas qu'à l'exemple de quelques philosophes modernes, il ait rejeté la méthode *à priori* et cherché à fonder la science philosophique tout entière sur l'expérience et le raisonnement. Loin de là, il est, comme il convient à un théologien et à un admirateur de Platon, grand partisan des causes finales et des vérités universelles connues par elles-mêmes ¹. Mais avec une intelligence parfaite de la marche et de la portée naturelles de l'esprit humain, il se garde bien de placer d'abord l'esprit de son disciple et de son lecteur en face de ces grands principes, dont la lumière l'éblouirait. Il trouve plus sûr de le conduire de la connaissance de soi-même à celle de Dieu, qui est le terme de la véritable sagesse ²; et pour lui fournir de plus sûrs moyens de diriger son entendement vers la vérité, et de porter sa volonté à la vertu, il croit nécessaire de lui faire d'abord réflexion sur lui-même, et de lui apprendre à connaître les deux opérations principales de son âme, dont l'une consiste à entendre et l'autre à vouloir ³.

Si les écrits philosophiques de Bossuet avaient reçu de bonne heure une complète publicité, s'ils avaient été surtout désignés à l'estime des savants par la réputation que l'auteur s'était acquise en traitant d'autres matières, on serait admis à leur attribuer quelque influence sur les

(1) Voyez les chap. III et IV de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

(2) Voyez la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, avant-propos.

(3) Voyez la *Logique*, avant-propos. Ce traité y est présenté par l'auteur comme un complément de son premier ouvrage.

travaux de Reid¹ et des philosophes de l'école écossaise, et l'on pourrait sans invraisemblance imputer à Bossuet une part importante dans les progrès de la science et de la méthode psychologiques. Mais tous malheureusement, sans en excepter le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ont été peu étudiés, même en France, jusqu'à ces derniers temps.

Le cardinal de Bausset, dans son histoire de Bossuet², publiée il y a vingt-cinq ans, signalait cet oubli, que la tendance philosophique du dix-huitième siècle explique suffisamment. Depuis cette époque, le public français, averti par cette protestation, et revenu d'ailleurs à un spiritualisme élevé, a accordé plus d'attention à ces ouvrages, dignes à tous égards de la main et de la haute raison de leur auteur. L'Université a secondé cet acte de réparation et de justice, en mettant deux fois la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, et le *Traité du libre arbitre*, au nombre des livres qu'elle recommande particulièrement pour l'enseignement. Espérons que, grâce à cette haute influence et à la faveur que la philosophie cartésienne obtient aujourd'hui de toutes parts³, les œuvres philosophiques de Bossuet, complétées par l'adjonction de la *Logique*, deviendront un objet de méditation assidue pour nos

(1) Nous avons, dans les notes, rapproché sur quelques points la doctrine de Bossuet de celle de Reid.

(2) Voyez livre IV.

(3) M. Cousin, dont l'enseignement et les écrits ont si puissamment contribué à remettre le cartésianisme en honneur, a jugé profondément l'esprit, le rôle et les travaux philosophiques de Bossuet dans l'avant-propos de son beau *Rapport sur les Pensées de Pascal*, pages xxvj à xxix ; nous y renvoyons nos lecteurs.

élèves, et un supplément obligé aux leçons de leurs maîtres. Nous nous féliciterons alors d'avoir attaché notre nom à cette publication, et nous nous croirons trop payé des peines qu'elle a pu nous coûter.

Le 25 août 1843.

L. DE LENS.

FIN DE L'INTRODUCTION.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE BOSSUET.

DE L'INSTRUCTION
DE MONSEIGNEUR LE DAUPHIN,
FILS DE LOUIS XIV.

AU PAPE INNOCENT XI.

Nous avons souvent ouï dire au roi, très saint Père, que monseigneur le dauphin étant le seul enfant qu'il eût, le seul appui d'une si auguste famille, et la seule espérance d'un si grand royaume, lui devait être bien cher ; mais qu'avec toute sa tendresse il ne lui souhaitait la vie que pour faire des actions dignes de ses ancêtres et de la place qu'il devait remplir, et qu'enfin il aimerait mieux ne l'avoir pas que de le voir fainéant et sans vertu.

C'est pourquoi, dès que Dieu lui eut donné ce prince, pour ne le pas abandonner à la mollesse où tombe comme nécessairement un enfant qui n'entend parler que de jeux et qu'on laisse trop longtemps languir parmi les caresses des femmes et les amusements du premier âge, il résolut de le former de bonne heure au travail et à la vertu. Il voulut que dès sa plus tendre jeunesse, et pour ainsi dire dès le berceau, il apprît premièrement la crainte

de Dieu, qui est l'appui de la vie humaine, et qui assure aux rois mêmes leur puissance et leur majesté; et ensuite toutes les sciences convenables à un si grand prince, c'est-à-dire celles qui peuvent servir au gouvernement et à maintenir un royaume; et même celles qui peuvent, de quelque manière que ce soit, perfectionner l'esprit, donner de la politesse, attirer à un prince l'estime des hommes savants; en sorte que monseigneur le dauphin pût servir d'exemple pour les mœurs, de modèle à la jeunesse, de protecteur aux gens d'esprit, et, en un mot, se montrer digne fils d'un si grand roi.

1. *La règle sur les études donnée par le roi.*

La loi qu'il imposa aux études de ce prince fut de ne lui laisser passer aucun jour sans étudier. Il jugea qu'il y a bien de la différence entre demeurer tout le jour sans travailler et prendre quelque divertissement pour relâcher l'esprit. Il faut qu'un enfant joue et qu'il se réjouisse : cela l'excite; mais il ne faut pas l'abandonner de sorte au jeu et au plaisir qu'on ne le rappelle chaque jour à des choses plus sérieuses, dont l'étude serait languissante si elle était trop interrompue. Comme toute la vie des princes est occupée et qu'aucun de leurs jours n'est exempt de grands soins, il est bon de les exercer dès l'enfance à ce qu'il y a de plus sérieux, et de les y faire appliquer chaque jour pendant quelques heures, afin que leur esprit soit déjà rompu au travail et tout accoutumé aux choses graves lorsqu'on les met dans les affaires. Cela même fait une partie de cette douceur qui sert tant à former les jeunes esprits; car la force de la coutume est douce, et l'on n'a plus besoin d'être averti de son devoir depuis qu'elle commence à nous en avertir d'elle-même.

Ces raisons portèrent le roi à destiner chaque jour certaines heures à l'étude, qu'il crut pourtant devoir être entremêlées de choses divertissantes, afin de tenir l'esprit de ce prince dans une agréable disposition, et de ne lui point faire paraître l'étude sous un visage hideux et triste qui le rebutât. En quoi, certes, il ne s'est point trompé; car, en suivant cette méthode, il est arrivé que le prince, averti par la seule coutume, retournait galement et comme en se jouant à ses exercices ordinaires, qui ne lui étaient en effet qu'un nouveau divertissement, pour peu qu'il y voulût appliquer son esprit.

Mais le principal de cette institution fut sans doute d'avoir

donné pour gouverneur à ce jeune prince M. le duc de Montausier, illustre dans la guerre et dans les lettres, mais plus illustre encore par sa piété, et tel, en un mot, qu'il semblait né pour élever le fils d'un héros. Depuis ce temps, le prince a toujours été sous ses yeux et comme dans ses mains ; il n'a cessé de travailler à le former, toujours veillant à l'entour de lui pour éloigner ceux qui eussent pu corrompre son innocence ou par de mauvais exemples, ou même par des discours licencieux. Il l'exhortait sans relâche à toutes les vertus, principalement à la piété ; il lui en donnait en lui-même un parfait modèle, pressant et poursuivant son ouvrage avec une attention et une constance invincibles ; et, en un mot, il n'oubliait rien de ce qui pouvait servir à donner au prince toute la force de corps et d'esprit dont il a besoin. Nous tenons à gloire d'avoir toujours été parfaitement d'accord avec un homme si excellent en toutes choses, que, même en ce qui regarde les lettres, il nous a non-seulement aidé à exécuter nos desseins, mais il nous en a inspiré que nous avons suivis avec succès.

2. *La Religion.*

L'étude de chaque jour commençait soir et matin par les choses saintes ; et le prince, qui demeurait découvert pendant que durait cette leçon, les écoutait avec beaucoup de respect.

Lorsque nous expliquions le Catéchisme, qu'il savait par cœur, nous l'avertissions souvent qu'outre les obligations communes de la vie chrétienne, il y en avait de particulières pour chaque profession, et que les princes, comme les autres, avaient de certains devoirs propres, auxquels ils ne pouvaient manquer sans commettre de grandes fautes. Nous nous contentions alors de lui en montrer les plus essentiels selon sa portée ; et nous réservions à un âge plus mûr ce qui nous semblait ou trop profond ou trop difficile pour un enfant.

Mais dès lors, à force de répéter, nous fîmes que ces trois mots, piété, bonté, justice, demeurèrent dans sa mémoire avec toute la liaison qui est entre eux. Et pour lui faire voir que toute la vie chrétienne et tous les devoirs des rois étaient contenus dans ces trois mots, nous disions que celui qui était pieux envers Dieu était bon aussi envers les hommes, que Dieu a créés à son image et qu'il regarde comme ses enfants ; ensuite nous remarquions que qui voulait du bien à tout le monde rendait à chacun ce qui lui appartenait, empêchait les méchants d'opprimer les gens de bien,

punissait les mauvaises actions, réprimait les violences, pour entretenir la tranquillité publique. D'où nous tirions cette conséquence qu'un bon prince était pieux, bienfaisant envers tous par son inclination, et jamais fâcheux à personne s'il n'y était contraint par le crime et par la rébellion. C'est à ces principes que nous avons rapporté tous les préceptes que nous lui avons donnés depuis plus amplement : il a vu que tout venait de cette source, que tout aboutissait là, et que ses études n'avaient point d'autre objet que de le rendre capable de s'acquitter aisément de tous ses devoirs.

Il savait dès lors toutes les histoires de l'ancien et du nouveau Testament ; il les récitait souvent ; nous lui faisons remarquer les graces que Dieu avait faites aux princes pieux, et combien ses jugements avaient été terribles contre les impies ou contre ceux qui avaient été rebelles à ses ordres.

Étant un peu plus avancé en âge, il a lu l'Évangile, les Actes des Apôtres et les commencements de l'Église. Il y apprenait à aimer Jésus-Christ, à l'embrasser dans son enfance, à croître pour ainsi dire avec lui en obéissant à ses parents, en se rendant agréable à Dieu et aux hommes et en donnant chaque jour de nouveaux témoignages de sagesse. Après, il écoutait ses prédications, il était ravi de ses miracles, il admirait la bonté qui le portait à faire du bien à tout le monde ; il ne le quittait pas mourant, afin d'obtenir la grâce de le suivre ressuscitant et montant aux cieux. Dans les Actes, il apprenait à aimer et à honorer l'Église, humble, patiente, que le monde n'a jamais laissée en repos, éprouvée par les supplices, toujours victorieuse. Il voyait les apôtres la gouvernant selon les ordres de Jésus-Christ, et la formant par leurs exemples plus encore que par leur parole ; saint Pierre y exerçant l'autorité principale et y tenant partout la première place ; les chrétiens soumis aux décrets des apôtres, sans se mettre en peine de rien dès qu'ils étaient rendus. Enfin nous lui faisons remarquer tout ce qui peut établir la foi, exciter l'espérance et enflammer la charité. La lecture de l'Évangile nous servait aussi à lui inspirer une dévotion particulière pour la sainte Vierge, qu'il voyait s'intéresser pour les hommes, les recommander à son fils comme leur avocate, et leur montrer en même temps que ce n'est qu'en obéissant à Jésus-Christ qu'on en peut obtenir des graces. Nous l'exhortions à penser souvent à la merveilleuse récompense qu'elle eut de sa chasteté et de son humilité, par le gage précieux qu'elle reçut du ciel quand elle devint mère de Dieu, et qu'il se fit une si sainte

alliance entre elle et le Père éternel. Nous lui faisons observer en cet endroit combien les mystères de la religion étaient purs, que Jésus-Christ devait être vierge, qu'il ne pouvait être donné qu'à une vierge de devenir sa mère; et qu'il s'ensuivait de là que la chasteté devait être le fondement de la dévotion envers Marie, puisqu'il devait à cette vertu toute sa grandeur et même toute sa fécondité.

Que si, en lisant l'Évangile, il paraissait songer à autre chose ou n'avoir pas toute l'attention et le respect que mérite cette lecture, nous lui ôtions aussitôt le livre, pour lui marquer qu'il ne le fallait lire qu'avec révérence. Le prince, qui regardait comme un châtiment d'être privé de cette lecture, apprenait à lire saintement le peu qu'il lisait et à y penser beaucoup. Nous lui expliquions clairement et simplement les passages. Nous lui marquions les endroits qui servent à convaincre les hérétiques et ceux qu'ils ont malicieusement détournés de leur véritable sens. Nous l'avertissions souvent qu'il y avait bien des choses en ce livre qui passaient son âge, et beaucoup même qui passaient l'esprit humain; qu'elles y étaient pour abattre l'orgueil des hommes et pour exercer leur foi; qu'il n'était pas permis en chose si haute de croire à son sens, mais qu'il fallait tout expliquer selon la tradition ancienne et les décrets de l'Église; que tous les novateurs se perdaient infailliblement, et que tous ceux qui s'écartaient de cette règle n'avaient qu'une piété fausse et pleine de fard.

Après avoir lu plusieurs fois l'Évangile, nous avons lu les histoires du vieux Testament, et principalement celle des Rois, où nous remarquions que c'est sur les rois que Dieu exerce ses plus terribles vengeances; que plus le faite des honneurs, où Dieu même les élève en leur donnant la souveraine puissance, est haut, plus leur sujétion devient grande à son égard; et qu'il se plaît à les faire servir d'exemple du peu que peuvent les hommes quand le secours d'en haut leur manque.

Quant aux Épîtres des Apôtres, nous en avons choisi les endroits qui servent à former les mœurs chrétiennes. Nous lui avons aussi fait voir, dans les Prophètes, avec quelle autorité et quelle majesté Dieu parle aux rois superbes; comment d'un souffle, il dissipe les armées, renverse les empires, et réduit les vainqueurs au sort des vaincus en les faisant périr comme eux. Lorsque nous trouvions dans l'Évangile les prophéties qui regardent Jésus-Christ, nous prenions soin de montrer au prince, dans les Prophètes mêmes, les lieux d'où elles étaient tirées. Il admirait ce rapport de l'ancien et

du nouveau Testament; l'accomplissement de ces prophéties nous servait de preuve certaine pour établir ce qui regarde le siècle à venir. Nous montrions que Dieu, toujours véritable, qui avait accompli à nos yeux tant de grandes choses prédites de si loin, n'accomplirait pas moins fidèlement tout ce qu'il nous faisait encore attendre; de sorte qu'il n'y avait rien de plus assuré que les biens qu'il nous promettait et les maux dont il nous menaçait après cette vie. A cette lecture nous avons souvent mêlé les vies des saints, les actes des plus illustres des martyrs et l'histoire religieuse, afin de divertir le prince en l'instruisant. Voilà ce qui regarde la religion.

3. *La grammaire, les auteurs latins et la géographie.*

Nous ne nous arrêterons pas à parler de l'étude de la grammaire. Notre principal soin a été de lui faire connaître premièrement la propriété et ensuite l'élégance de la langue latine et de la française. Pour adoucir l'ennui de cette étude, nous lui en faisons voir l'utilité; et, autant que son âge le permettait, nous joignons à l'étude des mots la connaissance des choses.

Par ce moyen il est arrivé que tout jeune il entendait fort aisément les meilleurs auteurs latins; il en cherchait même les sens les plus cachés; et à peine y hésitait-il, dès qu'il y voulait un peu penser. Il apprenait par cœur les plus agréables et les plus utiles endroits de ces auteurs, et surtout des poètes; il les récitait souvent; et dans les occasions il les appliquait à propos aux sujets qui se présentaient.

En lisant ces auteurs nous ne nous sommes jamais écarté de notre principal dessein, qui était de faire servir toutes ses études à lui acquérir tout ensemble, la piété, la connaissance des mœurs et celle de la politique. Nous lui faisons connaître, par les mystères abominables des Gentils et par les fables de leur théologie, les profondes ténèbres où les hommes demeuraient plongés en suivant leurs propres lumières. Il y voyait que les nations les plus polies et les plus habiles en tout ce qui regarde la vie civile, comme les Égyptiens, les Grecs et les Romains, étaient dans une si profonde ignorance des choses divines, qu'ils adoraient les plus monstrueuses créatures de la nature, et qu'elles ne se sont retirées de cet abîme que depuis que Jésus-Christ a commencé de les conduire. D'où il lui était aisé de conclure que la véritable religion était un don de la grâce. Nous lui faisons remarquer que les Gen-

tils, bien qu'ils se trompassent dans la leur, avaient néanmoins un profond respect pour les choses qu'ils estimaient sacrées, persuadés qu'ils étaient que la religion était le soutien des États. Les exemples de modération et de justice que nous trouvions dans leurs histoires nous servaient à confondre tout chrétien qui n'aurait pas le courage de pratiquer la vertu après que Dieu même nous l'a apprise. Au reste, nous faisons le plus souvent ces observations, non comme des leçons, mais comme des entretiens familiers; et cela les faisait entrer plus agréablement dans son esprit, de sorte qu'il faisait souvent de lui-même de semblables réflexions. Et je me souviens qu'ayant un jour loué Alexandro d'avoir entrepris avec tant de courage la défense de toute la Grèce contre les Perses, le prince ne manqua pas de remarquer qu'il serait bien plus glorieux à un prince chrétien de repousser et d'abattre l'ennemi commun de la chrétienté, qui la menace et la presse de toutes parts.

Nous n'avons pas jugé à propos de lui faire lire les ouvrages des auteurs par parcelles, c'est-à-dire de prendre un livre de l'Énéide, par exemple, ou de César, séparé des autres. Nous lui avons fait lire chaque ouvrage entier de suite, et comme tout d'une haleine, afin qu'il s'accoutumât peu à peu, non à considérer chaque chose en particulier, mais à découvrir tout d'une vue le but principal d'un ouvrage et l'enchaînement de toutes ses parties, étant certain que chaque endroit ne s'étend jamais clairement et ne paraît avec toute sa beauté qu'à celui qui a regardé tout l'ouvrage comme on regarde un édifice, et en a pris tout le dessein et toute l'idée.

Entre les poètes, ceux qui ont plu davantage à monseigneur le dauphin sont Virgile et Térence; et entre les historiens, ça été Salluste et César. Il admirait le dernier comme un excellent maître pour faire des grandes choses et pour les écrire; il le regardait comme un homme de qui il fallait apprendre à faire la guerre. Nous suivions ce grand capitaine dans toutes ses marches, nous lui voyions faire ses campements, mettre ses troupes en bataille, former et exécuter ses desseins, louer et châtier à propos les soldats, les exercer au travail, leur élever le cœur par l'espérance, les tenir toujours en haleine; conduire une puissante armée sans endommager le pays; retenir dans le devoir ses troupes par la discipline, et ses alliés par la foi et la protection; changer sa manière selon les lieux où il faisait la guerre, et selon les ennemis qu'il avait en tête; aller quelquefois lentement, mais

user le plus souvent d'une si grande diligence, que l'ennemi, surpris et serré de près, n'ait ni le temps de délibérer ni celui de fuir; pardonner aux vaincus, abattre les rebelles; gouverner avec adresse les peuples subjugués, et leur faire ainsi trouver sa victoire douce pour la mieux assurer.

On ne peut dire combien il s'est diverti agréablement et utilement dans Térence, et combien de vives images de la vie humaine lui ont passé devant les yeux en le lisant. Il a vu les trompeuses amorces de la volupté et des femmes; les aveugles emportements d'une jeunesse que la flatterie et les intrigues d'un valet ont engagée dans un pas difficile et glissant; qui ne sait que devenir, que l'amour tourmente, qui ne sort de peine que par une espèce de miracle, et qui ne trouve le repos qu'en retournant à son devoir. Là le prince remarquait les mœurs et le caractère de chaque âge et de chaque passion exprimé par cet admirable ouvrier, avec tous les traits convenables à chaque personnage, des sentiments naturels, et enfin avec cette grâce et cette bienséance que demandent ces sortes d'ouvrages. Nous ne pardonnions pourtant rien à ce poète si divertissant, et nous reprenions les endroits où il a écrit trop licencieusement. Mais, en même temps, nous nous étonnions que plusieurs de nos auteurs eussent écrit pour le théâtre avec beaucoup moins de retenue, et condamnions une façon d'écrire si deshonnête, comme pernicieuse aux bonnes mœurs.

Il faudrait faire un gros volume pour rapporter toutes les remarques que nous avons faites sur chaque auteur, et principalement sur Cicéron, que nous avons admiré dans ses discours de philosophie, dans ses oraisons, et même lorsqu'il raillait librement et agréablement avec ses amis.

Parmi tout cela, nous voyions la géographie en jouant et comme en faisant voyage, tantôt en suivant le courant des fleuves, tantôt rasant les côtes de la mer et allant terre à terre; puis, tout d'un coup, cinglant en haute mer, nous traversions dans les terres, nous voyions les ports et les villes, non en les courant, comme feraient des voyageurs sans curiosité, mais examinant tout, recherchant les mœurs, surtout celles de la France, et nous arrêtant dans les plus fameuses villes pour connaître les humeurs opposées de tant de divers peuples qui composent cette nation belliqueuse et remuante; ce qui, joint à la vaste étendue d'un royaume si peuplé, faisait voir qu'il ne pouvait être conduit qu'avec une profonde sagesse,

4. *L'Histoire : celle de France, composée par monseigneur le dauphin, en latin et en français.*

Enfin nous lui avons enseigné l'histoire, et, comme c'est la maîtresse de la vie humaine et de la politique, nous l'avons fait avec une grande exactitude, mais nous avons principalement eu soin de lui apprendre celle de la France, qui est la sienne. Nous ne lui avons pas néanmoins donné la peine de feuilleter les livres, et à la réserve de quelques auteurs de la nation, comme Philippe de Commines et du Bellay, dont nous lui avons fait lire les plus beaux endroits, nous avons été nous-même dans les sources, et nous avons tiré des auteurs les plus approuvés ce qui pouvait le plus servir à lui faire comprendre la suite des affaires. Nous en récitons de vive voix autant qu'il en pouvait facilement retenir ; nous le lui faisons répéter ; il l'écrivait en français et puis il le mettait en latin ; cela lui servait de thème, et nous corrigions aussi soigneusement son français que son latin. Le samedi, il relisait tout d'une suite ce qu'il avait composé durant la semaine, et, l'ouvrage croissant, nous l'avons divisé par livres, que nous lui faisons relire très souvent.

L'assiduité avec laquelle il a continué ce travail l'a mené jusqu'aux derniers règnes, si bien que nous avons presque toute notre histoire en latin et en français, du style et de la main de ce prince. Depuis quelque temps, comme nous avons vu qu'il savait assez de latin, nous l'avons fait cesser d'écrire l'histoire en cette langue ; nous la continuons en français avec le même soin, et nous l'avons disposée de sorte qu'elle s'étendit à proportion que l'esprit du prince s'ouvrait, et que nous voyions son jugement se former, en récitant fort en abrégé ce qui regarde les premiers temps, et beaucoup plus exactement ce qui s'approche des nôtres. Nous ne descendons pas néanmoins dans un trop grand détail des petites choses, et nous ne nous amusons pas à rechercher celles qui ne sont que de curiosité ; mais nous remarquons les mœurs de la nation bonnes et mauvaises, les coutumes anciennes, les lois fondamentales, les grands changements et leurs causes, le secret des conseils, les événements inespérés, pour y accoutumer l'esprit et le préparer à tout ; les fautes des rois et les calamités qui les ont suivies, la foi qu'ils ont conservée pendant ce grand espace de temps qui s'est passé depuis Clovis jusqu'à nous, cette constance à défendre la religion catholique, et tout

ensemble le profond respect qu'ils ont toujours eu pour le saint-siège, dont ils ont tenu à gloire d'être les enfants les plus soumis ; que ça été cet attachement inviolable à la religion et à l'Église qui a fait subsister le royaume depuis tant de siècles. Ce qu'il nous était aisé de faire voir par les épouvantables mouvements que l'hérésie a causés dans tout le corps de l'état, en affaiblissant la puissance et la majesté royale, et en réduisant presque à la dernière extrémité un royaume si florissant, sans qu'il ait pu reprendre sa première force qu'en abattant l'hérésie.

Mais, afin que le prince apprît de l'histoire la manière de conduire les affaires, nous avons coutume, dans les endroits où elles paraissent en péril, d'en exposer l'état et d'en examiner toutes les circonstances, pour délibérer, comme on ferait dans un conseil, de ce qu'il y aurait à faire en ces occasions ; nous lui demandons son avis, et, quand il s'est expliqué, nous poursuivons le récit pour lui apprendre les événements. Nous marquons les fautes, nous louons ce qui a été bien fait, et, conduit par l'expérience, nous établissons la manière de former les desseins et de les exécuter.

5. *Saint Louis, modèle d'un roi parfait.*

Au reste, si nous prenons de toute l'histoire de nos rois des exemples pour la vie et pour les mœurs, nous ne proposons que le seul saint Louis comme le modèle d'un roi parfait. Personne ne lui conteste la gloire de la sainteté ; mais, après l'avoir fait paraître vaillant, ferme, juste, magnifique, grand dans la paix et dans la guerre, nous montrons, en découvrant les motifs de ses actions et de ses desseins, qu'il a été très habile dans le gouvernement des affaires. C'est de lui que nous tirons la plus grande gloire de l'auguste maison de France, dont le principal honneur est de trouver tout ensemble, dans celui à qui elle doit son origine, un parfait modèle pour les mœurs, un excellent maître pour leur apprendre à régner, et un intercesseur assuré auprès de Dieu.

6. *L'exemple du roi.*

Après saint Louis, nous lui proposons les actions de Louis-le-Grand, et cette histoire vivante qui se passe à nos yeux : l'état affermi par de bonnes lois, les finances bien ordonnées, toutes les fraudes qu'on y faisait découvertes, la discipline militaire établie avec autant de prudence que d'autorité ; ces magasins, ces nou-

veaux moyens d'assiéger les places et de conduire les armées en toute saison ; le courage invincible des chefs et des soldats, l'impétuosité naturelle de la nation, soutenue d'une fermeté et d'une constance extraordinaires ; cette ferme croyance qu'ont tous les Français, que rien ne leur est impossible sous un si grand roi ; et enfin le roi même, qui vaut tout seul une grande armée ; la force, la suite, le secret impénétrable de ses conseils, et ces ressorts cachés, dont l'artifice ne se découvre que par les effets qui surprennent toujours ; les ennemis confus et dans l'épouvante, les alliés fidèlement défendus ; la paix donnée à l'Europe à des conditions équitables après une victoire assurée ; enfin cet incroyable attachement à défendre la religion, cette envie de l'accroître, et ces efforts continuels de parvenir à tout ce qu'il y a de plus grand et de meilleur : voilà ce que nous remarquons dans le père, et ce que nous recommandons au fils d'imiter de tout son pouvoir.

7. *La philosophie. — Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même.*

Pour les choses qui regardent la philosophie, nous les avons distribuées de sorte que celles qui sont hors de doute et utiles à la vie lui pussent être montrées sérieusement et dans toute la certitude de leurs principes. Pour celles qui ne sont que d'opinion et dont on dispute, nous nous sommes contenté de les lui rapporter historiquement, jugeant qu'il était de sa dignité d'écouter les deux parties et d'en protéger également les défenseurs, sans entrer dans leurs querelles, parce que celui qui est né pour le commandement doit apprendre à juger et non à disputer.

Mais, après avoir considéré que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite, comme par un degré sûr, jusqu'à Dieu, nous avons commencé par là, comme par la recherche la plus aisée aussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on se puisse proposer. Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même, et, sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être. Aussi avons-nous, dès les premières années, jeté les semences d'une si belle et si utile philosophie, et nous avons employé toute sorte de moyens pour faire que le prince sût dès lors discerner l'esprit d'avec le corps, c'est-à-dire cette partie qui commande en nous, de celle qui obéit ; afin que l'âme, commandant au corps, lui repré-

sentât Dieu commandant au monde entier et à l'âme même. Mais lorsque, le voyant plus avancé en âge, nous avons cru qu'il était temps de lui enseigner méthodiquement la philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Évangile : *Considérez-vous attentivement vous-mêmes*^a ; et sur cette parole de David : *O Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes*^b. Appuyé sur ces deux passages, nous avons fait un *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, où nous expliquons la structure du corps et la nature de l'esprit par les choses que chacun expérimente en soi, et faisons voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que toute autre chose, puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni esprit, ni vie, ni raison ; selon cette parole vraiment philosophique de l'apôtre prêchant à Athènes, c'est-à-dire dans le lieu où la philosophie était comme dans son fort : *Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus, et que nous sommes*^c ; et encore : *puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses*^d. A l'exemple de saint Paul, qui se sert de cette vérité, comme connue aux philosophes pour les mener plus loin, nous avons entrepris d'exciter en nous, par la seule considération de nous-mêmes, ce sentiment de la Divinité que la nature a mis dans nos âmes en les formant, de sorte qu'il paraisse clairement que ceux qui ne veulent point reconnaître ce qu'ils ont au-dessus des bêtes, sont tout ensemble les plus aveugles, les plus méchants et les plus impertinents de tous les hommes.

8. La logique, la rhétorique et la morale.

De là, nous avons passé à la logique et à la morale pour cultiver ces deux principales parties que nous avons remarquées en notre esprit, c'est-à-dire la faculté d'entendre et celle de vouloir. Pour la logique, nous l'avons tirée de Platon et d'Aristote, non pour la faire servir à de vaines disputes de mots, mais pour former le jugement par un raisonnement solide, nous arrêtant principalement à cette partie qui sert à trouver les arguments probables, parce que ce sont ceux que l'on emploie dans les affaires. Nous avons expliqué comment il les faut lier les uns aux autres,

(^a) *Luc*, XXI, 34. — (^b) *Ps.*, CXXVIII, 6. (^c) *Act.*, XVII, 27, 28. — (^d) *Ibid.* 25.

de sorte que, tout faibles qu'ils sont chacun à part, ils deviennent invincibles par cette liaison. De cette source, nous avons tiré la rhétorique, pour donner aux arguments nus, que la dialectique avait assemblés comme des os et nerfs, de la chair, de l'esprit et du mouvement. Ainsi, nous n'en avons pas fait une discoureuse dont les paroles n'ont que du son; nous ne l'avons pas faite enflée et vide de choses, mais saine et vigoureuse; nous ne l'avons point fardée, mais nous lui avons donné un teint naturel et une vive couleur, en sorte qu'elle n'eût d'éclat que celui qui sort de la vérité même. Pour cela nous avons tiré d'Aristote, de Cicéron, de Quintilien et des autres, les meilleurs préceptes; mais nous nous sommes beaucoup plus servi d'exemples que de préceptes, et nous avons coutume, en lisant les discours qui nous émouvaient le plus, d'en ôter les figures et les autres ornements de paroles, qui en sont comme la chair et la peau, de sorte que, n'y laissant que cet assemblage d'os et de nerfs dont nous venons de parler, c'est-à-dire les seuls arguments, il était aisé de voir ce que la logique faisait dans ces ouvrages et ce que la rhétorique y ajoutait.

Pour la doctrine des mœurs, nous avons cru qu'elle ne se devait pas tirer d'une autre source que de l'Écriture et des maximes de l'Évangile, et qu'il ne fallait pas, quand on peut puiser au milieu d'un fleuve, aller chercher des ruisseaux bourbeux. Nous n'avons pas néanmoins laissé d'expliquer la morale d'Aristote, à quoi nous avons ajouté cette doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux incrédules et à faire rougir les plus endurcis; nous marquions en même temps ce que la philosophie chrétienne y condamnait, ce qu'elle y ajoutait, ce qu'elle y approuvait, avec quelle autorité elle en confirmait les dogmes véritables et combien elle s'élevait au-dessus, en sorte qu'on fût obligé d'avouer que la philosophie, toute grave qu'elle parait, comparée à la sagesse de l'Évangile, n'était qu'une pure enfance.

9. *Les principes de la jurisprudence.*

Nous avons cru qu'il serait bon de donner au prince quelque teinture des lois romaines, en lui faisant voir, par exemple, ce que c'est que le droit, de combien de sortes il y en avait, la condition des personnes, la division des choses; ce que c'est que les contrats, les testaments, les successions, la puissance des magistrats, l'autorité des jugements, et les autres principes de la vie civile.

10. *Les autres parties de la philosophie.*

Nous ne dirons rien ici de la métaphysique, parce qu'elle est toute répandue dans ce qui précède. Nous avons mêlé beaucoup de physique en expliquant le corps humain, et pour les autres choses qui regardent cette étude, nous les avons traitées, selon notre projet, plus historiquement que dogmatiquement. Nous n'avons pas oublié ce qu'en a dit Aristote; et pour l'expérience des choses naturelles, nous avons fait faire devant le prince les plus nécessaires et les plus belles. Il n'y a pas moins trouvé de divertissement que de profit. Elles lui ont fait connaître l'industrie de l'esprit humain et les belles inventions des arts, soit pour découvrir les secrets de la nature, ou pour l'embellir, ou pour l'aider. Mais, ce qui est plus considérable, il y a découvert l'art de la nature même, ou plutôt la providence de Dieu, qui est à la fois si visible et si cachée.

11. *Les mathématiques.*

Les mathématiques, qui servent le plus à la justesse du raisonnement, lui ont été montrées par un excellent maître, qui ne s'est pas contenté, comme c'est l'ordinaire, de lui apprendre à fortifier des places, à les attaquer, à faire des campements, mais qui lui a encore appris à construire des forts, à les dessiner de sa propre main, à mettre une armée en bataille et à la faire marcher. Il lui a enseigné les mécaniques, le poids des liquides et des solides, les différents systèmes du monde et les premiers livres d'Euclide; ce qu'il a compris avec tant de promptitude, que ceux qui le voyaient en étaient surpris.

Au reste, toutes ces choses ne lui ont été enseignées que peu à peu, chacune en son lieu, et notre soin principal a été qu'on les lui donnât à propos et chaque chose en son temps, afin qu'il les digérât plus aisément et qu'elles se tournassent en nourriture.

12. *Trois derniers ouvrages pour recueillir le fruit des études.*

I. *Histoire universelle pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires.*

Maintenant que le cours de ses études est presque achevé, nous avons cru devoir travailler principalement à trois choses.

Premièrement, à une *Histoire universelle* qui eût deux parties, dont la première comprit depuis l'origine du monde jusqu'à la chute de l'ancien empire romain et au couronnement de Charlemagne; et la seconde, depuis ce nouvel empire établi par les Français. Il y avait déjà longtemps que nous l'avions composée, et même que nous l'avions fait lire au prince; mais nous la repassons maintenant, et nous y avons ajouté de nouvelles réflexions qui font entendre toute la suite de la religion et les changements des empires, avec leurs causes profondes que nous reprenons dès leur origine. Dans cet ouvrage, on voit parattre la religion, toujours ferme et inébranlable depuis le commencement du monde; le rapport des deux Testaments lui donne cette force; et l'Évangile, qu'on voit s'élever sur les fondements de la loi, montre une solidité qu'on reconnait aisément être à toute épreuve. On voit la vérité toujours victorieuse, les hérésies renversées, l'Église, fondée sur la Pierre, les abattre par le seul poids d'une autorité si bien établie et s'affermir avec le temps; pendant qu'on voit au contraire les empires les plus florissants, non-seulement s'affaiblir par la suite des années, mais encore se défaire mutuellement et tomber les uns sur les autres. Nous montrons d'où vient d'un côté une si ferme consistance, et de l'autre un état toujours changeant et des ruines inévitables. Cette dernière recherche nous a engagé à expliquer en peu de mots les lois et les coutumes des Égyptiens, des Assyriens et des Perses, celles des Grecs, celles des Romains et celles des temps suivants; ce que chaque nation a eu dans les siennes qui ait été fatal aux autres et à elle-même, et les exemples que leurs progrès ou leur décadence ont donnés aux siècles futurs. Ainsi nous tirons deux fruits de l'histoire universelle: le premier est de faire voir tout ensemble l'autorité et la sainteté de la religion par sa propre stabilité et par sa durée perpétuelle; le second est que, connaissant ce qui a causé la ruine de chaque empire, nous pouvons, sur leur exemple, trouver les moyens de soutenir les états, si fragiles de leur nature, sans toutefois oublier que ces soutiens mêmes sont sujets à la loi commune de la mortalité, qui est attachée aux choses humaines, et qu'il faut porter plus haut ses espérances.

13. II. Politique tirée des propres paroles de la sainte Ecriture.

Par le second ouvrage, nous découvrons les secrets de la politique, les maximes du gouvernement et les sources du droit, dans

16 DE L'INSTRUCTION DE MONSIEUR LE DAUPHIN.

la doctrine et dans les exemples de la sainte Écriture. On y voit non-seulement avec quelle piété il faut que les rois servent Dieu ou le fléchissent après l'avoir offensé, avec quel zèle ils sont obligés à défendre la foi de l'Église, à maintenir ses droits et à choisir ses pasteurs ; mais encore l'origine de la vie civile ; comment les hommes ont commencé à former leur société, avec quelle adresse il faut manier les esprits, comment il faut former le dessein de conduire une guerre, ne l'entreprendre pas sans bon sujet, faire une paix, soutenir l'autorité, faire des lois et régler un état. Ce qui fait voir clairement que l'Écriture sainte surpasse autant en prudence qu'en autorité tous les autres livres qui donnent des préceptes pour la vie civile, et qu'on ne voit en nul autre endroit des maximes aussi sûres pour le gouvernement.

14. III. L'état du royaume et de toute l'Europe.

Le troisième ouvrage comprend les lois et les coutumes particulières du royaume de France. En comparant ce royaume avec tous les autres, on met sous les yeux du prince tout l'état de la chrétienté et même de toute l'Europe.

Nous achèverons tous ces desseins autant que le temps et notre industrie le pourront permettre. Et quand le roi nous redemandera ce fils si cher, que nous avons tâché, par son commandement et sous ses ordres, d'instruire dans tous les beaux-arts, nous sommes prêt à le remettre entre ses mains pour faire des études plus nécessaires sous de meilleurs mattres, qui sont le roi même et l'usage du monde et des affaires.

Voilà, très saint Père, ce que nous avons fait pour nous acquitter de notre devoir. Nous avons planté, nous avons arrosé ; plaise à Dieu de donner l'accroissement ! Au reste, depuis que celui dont vous tenez la place sur la terre vous a inspiré parmi tant de soins de jeter un regard paternel sur nos travaux, nous nous servons de l'autorité de Votre Sainteté même pour porter le prince à la vertu, et nous éprouvons avec joie que les exhortations que nous lui faisons de votre part font impression sur son esprit. Que nous sommes heureux, très saint Père, d'être secouru dans un ouvrage si grand par un si grand pape, dans lequel nous voyons revivre saint Léon, saint Grégoire et saint Pierre même !

A MONSEIGNEUR LE DAUPHIN.

Ne croyez pas, monseigneur, qu'on vous reprenne si sévèrement pendant vos études pour avoir simplement violé les règles de la grammaire en composant. Il est sans doute honteux à un prince, qui doit avoir de l'ordre en tout, de tomber en de telles fautes; mais nous regardons plus haut quand nous en sommes si fâché; car nous ne blâmons pas tant la faute elle-même que le défaut d'attention qui en est la cause. Ce défaut d'attention vous fait maintenant confondre l'ordre des paroles; mais si nous laissons vieillir et fortifier cette mauvaise habitude, quand vous viendrez à manier, non plus les paroles, mais les choses mêmes, vous en troublez tout l'ordre. Vous parlez maintenant contre les lois de la grammaire, alors vous mépriserez les préceptes de la raison. Maintenant vous placez mal les paroles, alors vous placerez mal les choses; vous récompenserez au lieu de punir, vous punirez quand il faudra récompenser; enfin vous ferez tout sans ordre, si vous ne vous accoutumez dès votre enfance à tenir votre esprit attentif, à régler ses mouvements vagues et incertains, et à penser sérieusement en vous-même à ce que vous avez à faire.

Ce qui fait que les grands princes comme vous, s'ils n'y prennent sérieusement garde, tombent facilement dans la paresse et dans une espèce de langueur, c'est l'abondance où ils naissent. Le besoin éveille les autres hommes, et le soin de leur fortune les sollicite sans cesse au travail. Pour vous, à qui les biens nécessaires non-seulement pour la vie, mais pour le plaisir et pour la grandeur, se présentent d'eux-mêmes, vous n'avez rien à gagner par le travail, rien à acquérir par le soin et l'industrie. Mais, monseigneur, il ne faut pas croire que la sagesse vous vienne avec la même facilité et sans que vous y travailliez soigneusement. Il n'est pas en notre pouvoir de vous mettre dans l'esprit ce qui sert à cultiver la raison et la vertu pendant que vous penserez à tout autre chose. Il faut donc vous exciter vous-même, vous appliquer, vous efforcer, afin que la raison domine toujours en vous.

Ce doit être là toute votre occupation ; vous n'avez que cela à faire et à penser. Car, comme vous êtes né pour gouverner les hommes par la raison, et que pour cela il est nécessaire que vous en ayez plus que les autres, aussi les choses sont-elles disposées de sorte que les autres travaux ne vous regardent pas, et que vous avez uniquement à cultiver votre esprit, à former votre raison.

Pensez-vous que tant de peuples, tant d'armées, une nation si nombreuse, si belliqueuse, dont les esprits sont si inquiets, si industriels et si fiers, puissent être gouvernés par un seul homme, s'il ne s'applique de toutes ses forces à un si grand ouvrage ? N'eussiez-vous à conduire qu'un seul cheval un peu fougueux, vous n'en viendriez pas à bout si vous lâchiez tout-à-fait la main et si vous laissiez aller votre esprit ailleurs ; combien moins gouverneriez-vous cette immense multitude où bouillonnent tant de passions, tant de mouvements divers ? Il viendra des guerres ; il s'élèvera des séditions ; un peuple emporté fera de toutes parts sentir sa fureur. Tous les jours de nouveaux troubles, de nouveaux dangers. On vous tendra des pièges ; vous serez environné de flatteurs, de fourbes ; un brouillon remuera des provinces éloignées ; un autre cabalera jusque dans votre cour, qui est le centre des affaires ; il animera l'ambitieux, il soulèvera l'entrepreneur, il aigrira le mécontent. A peine trouverez-vous quelqu'un à qui vous puissiez vous fier : tout sera factions, artifices, trahisons. Au milieu de l'orage vous croirez qu'il n'y a qu'à demeurer tranquille dans votre cabinet, espérant, comme dit un de vos poètes, que les dieux feront vos affaires pendant que vous dormirez. Vous seriez loin de la vérité si vous le pensiez. « C'est en veillant, disait sagement Caton, ainsi que Salluste l'a rapporté, c'est en agissant, c'est en prenant bien son parti qu'on a d'heureux succès. Mais livrez-vous à une lâche indolence, vous implorerez en vain les dieux ; ils sont en colère et disposés à vous nuire. » Voilà en effet ce qui arrive. Dieu ne nous a pas donné pour n'en pas faire usage le flambeau qui nous éclaire sans discontinuation, cette faculté de nous rappeler le passé, de connaître le présent, de prévoir l'avenir. Quiconque ne daignera pas mettre à profit ce don du ciel, c'est une nécessité qu'il ait Dieu et les hommes pour ennemis. Car il ne faut pas s'attendre, ou que les hommes respectent celui qui méprise ce qui le fait homme, ou que Dieu protège celui qui n'aura fait aucun état de ses dons les plus excellents.

Que tardez-vous donc, monseigneur, à prendre votre essor ? Que ne jetez-vous les yeux sur le plus grand des rois, votre au-

guste père, dont la paix et la guerre font également briller la vertu, qui préside à tout, qui donne lui-même aux ministres étrangers ses réponses, et aux siens les lumières dont ils ont besoin pour exécuter ses ordres; qui établit dans son royaume les plus sages lois, qui décide la marche de ses armées et souvent les commande en personne; qui enfin, tout occupé des affaires générales, ne laisse pas d'embrasser les détails? Rien qu'il souhaite avec tant d'ardeur que de vous faire entrer dans ses vues, et de vous apprendre de bonne heure l'art de régner. Formez-vous un esprit qui réponde à de si hauts projets. Ne songez point combien est grand l'empire que vous ont laissé vos ancêtres, mais quelle vigilance il faudra que vous ayez pour le défendre et le conserver. Ne commencez pas par l'inapplication et par la paresse une vie qui doit être si occupée et si agissante. De tels commencements feraient qu'étant né avec beaucoup d'esprit, vous ne pourriez que vous imputer à vous-même l'extinction ou l'inutilité de cette lumière admirable dont le riche présent vous vient du ciel. A quoi, en effet, vous serviraient des armes bien faites si vous ne les avez jamais à la main? A quoi, de même, vous servira d'avoir de l'esprit, si vous ne l'employez pas et que vous ne vous appliquez pas? C'est autant de perdu. Et comme si vous cessiez de danser ou d'écrire, vous viendriez, manque d'habitude, à oublier l'un et l'autre; de même, si vous n'exercez votre esprit, il s'engourdira, il tombera dans une espèce de léthargie; et quelques efforts que vous eussiez alors envie de faire pour l'en tirer, vous n'y serez plus à temps.

Alors il s'élèvera en vous de honteuses passions. Alors le goût du plaisir, et la colère, qui sont les plus dangereux conseillers des princes, vous porteront à toute sorte de crimes; et, le flambeau qui seul aurait pu vous guider étant une fois éteint, vous vous serez mis hors d'état de compter sur aucun secours. Vous comprendrez aisément vous-même combien on serait, dans une pareille situation, peu capable de gouverner. Aussi n'est-ce pas à tort qu'un homme emporté par ses passions est regardé comme n'étant plus *maître de rien*. Puisqu'il n'est pas son maître, comment le serait-il des autres? Esclave d'autant plus à plaindre, que sa servitude tombe sur cette partie de lui-même, sur cette raison, par laquelle Dieu a voulu que tous les hommes fussent libres. Qui voudra donc être maître et tenu pour tel, qu'il commence par exercer sur lui-même son pouvoir; qu'il sache commander à la colère; que les plaisirs, malgré tout ce qu'ils auraient d'attrayant,

ne le tyrannisent point ; qu'il jouisse toujours de sa raison. Or, voilà ce qu'on ne doit attendre de personne, si ce n'est une habitude prise dans le bas âge.

Rappelez-vous, je vous en conjure, de quelle manière Denys le Tyran traita le fils de Dion pendant qu'il l'eut en sa puissance. Tout ce qu'on peut imaginer de plus barbare, c'est ce que la haine qu'il avait pour le père lui fit entreprendre contre le fils. Vous avez vu dans votre *Cornelius Nepos*, qu'inventeur d'un nouveau genre de vengeance, il ne tira point l'épée contre cet enfant innocent, il ne le mit point en prison, il ne lui fit point souffrir la faim ou la soif ; mais, ce qui est plus déplorable, il corrompit en lui toutes les bonnes qualités de l'âme. Pour exécuter ce dessein, il lui permit tout et l'abandonna, dans un âge inconsidéré, à ses fantaisies, à ses humeurs. Le jeune homme emporté par le plaisir, donna dans la plus affreuse débauche. Personne n'avait l'œil sur sa conduite ; personne n'arrêtait le torrent de ses passions. On contentait tous ses désirs ; on louait toutes ses fautes. Ainsi corrompu par une malheureuse flatterie, il se précipita dans toute sorte de crimes. Mais considérez, monseigneur, combien plus facilement les hommes tombent dans le désordre qu'on ne les ramène à l'amour de la vertu. Après que ce jeune homme eût été rendu à son père, il fut mis entre les mains de gouverneurs qui n'oublèrent rien pour obtenir qu'il changeât. Tout fut inutile ; car, plutôt que de se corriger, il aima mieux renoncer à la vie en se jetant du haut en bas de sa maison. Tirez de là deux conséquences, dont la première est que nos véritables amis sont ceux qui résistent à nos passions, et que ceux au contraire qui les favorisent sont nos plus cruels ennemis ; la seconde et la plus importante, que si de bonne heure on prend bien garde aux enfants, alors l'autorité paternelle et de bons documents peuvent beaucoup. Au contraire, si de mauvaises et fausses maximes leur entrent une fois dans l'esprit, alors la tyrannie de l'habitude se rend invincible, et il n'y a plus ni remède ni secret qui puisse guérir le mal. Pour empêcher qu'il ne devienne incurable, il faut le prévenir. Travaillez-y, monseigneur ; et afin que votre raison fasse les plus grands progrès, fuyez la dissipation, ne vous livrez point à de frivoles amusements, mais nourrissez-vous de réflexions sages et salutaires ; remplissez-vous-en l'esprit, faites-en la règle de votre conduite, et accoutumez-vous à recueillir les fruits abondants qu'elles sont capables de produire.

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.

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 approcher¹.

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, 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.

(1) Voyez les notes à la fin de ce traité.

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 intellectuelles².

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 appartiennent 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 ou 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 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 perception³ 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 en son lieu⁴, se trouveront de même nature que celles des objets mêmes. C'est pourquoi nous regardons les sensations comme choses qui appartiennent à notre âme, mais qui ne nous marquent l'impression que les corps environnants font sur le nôtre, et la correspondance qu'il a avec eux.

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. 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.

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^s 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.

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 extérieures⁶. 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 doit nous 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 tristesse⁷. 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'appétit⁸.

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 aperçoit⁹.

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 ; 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'ils ne le sont que par les couleurs.

De là vient la distinction des choses sensibles par elles-mêmes¹⁰, 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, 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 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, terme qui se transporte aux opérations de l'esprit, mais dont la propre signification est celle que nous venons de remarquer⁴¹.

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.

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 imaginer : 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

fantaisie¹², 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'original¹³.

On entend par là tout ce qui regarde les sensations. 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 intérieurs¹⁴.

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 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 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 ou 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; 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. Mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que, même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer, et 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 la durée aux choses que les sens nous apportent ; 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 parait 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.

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 ces 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 κ 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 ¹⁵.

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 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 ; et il est naturel de nommer appétit courageux celui qui doit surmonter les difficultés ¹⁶.

Et on peut joindre les deux expressions d'irascible et de courage, 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 le 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 paraisse 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 toutes¹⁷.

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des passions¹⁸, 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.

Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fera con-

naître 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.

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 : celles de l'entendement et celles de la volonté¹⁹.

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 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 syndérèse²⁰ ou remords de conscience.

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

Voilà en général ce que c'est que l'entendement. Mais nous le

concevrons mieux quand nous aurons exactement défini son opération.

Entendre, c'est 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 les 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 dans 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 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 errer²¹. 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 de l'autre.

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

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 proportion²².

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 au 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 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 égalier 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, 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. 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 définit 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 sujet²³.

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'entendement²⁴. Mais il faut auparavant démêler l'équivoque de ce terme, esprit.

L'esprit s'étend quelquefois tant à l'imagination qu'à l'entendement, 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'une 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 comme un 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'intelligence²⁵.

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'esprit²⁶.

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 ce 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.

Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, et c'est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas²⁷. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes est chose qui précède naturellement les assembler, autrement on ne sait ce qu'on assemble²⁸.

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 Dieu hait le péché parce qu'il est saint, ou qu'il ne change jamais ses résolutions, 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.

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 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 démontré²⁹ ; 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.

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'éternelles vérités, 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 démonstration³⁰.

Voilà ce qui s'appelle les trois opérations de l'esprit. La pre-

mière 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 reste³¹; ou quand nous nous sommes très assurés que ceux qui nous rapportent quelque chose qu'ils ont vue, 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 n'est jamais sans quelque crainte³².

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 pratiques³³.

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 dit³⁴.

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 apprenne 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 personnes.

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 aux rois 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'elles demeurent beaucoup au-dessous, et autres semblables.

Ces arts sont appelés libéraux, parce qu'ils sont dignes d'un homme libre ; à la différence des arts qui ont quelque chose de servile, que notre langue appelle métiers, et les 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'esprit³⁵.

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 clair³⁶ ; 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.

Être 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 attentif³⁷.

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 précipitation³⁸.

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, 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 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 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 flatteurs³⁹.

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 volonté⁴⁰.

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.

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 pas⁴¹.

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; 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 suite⁴².

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 et

tendu 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 clairement⁴³.

Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous feront voir en leur temps qu'Aristote a parlé divinement⁴⁴ 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.

XVIII. *La volonté et les actes.*

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.

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 vertu⁴⁵.

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 ⁴⁶.

Avant que de prendre son parti, on raisonne en soi-même sur ce 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 parait, 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 ; 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 tempérance, qui nous enseigne à être modéré en tout, principalement dans ce qui regarde les plaisirs des sens ⁴⁷. 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 : l'un que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif, 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 ⁴⁸.

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 ⁴⁹.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU CORPS.

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.

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 vio-

lent 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. Les deux autres ont besoin d'organes, 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 fa-

ciliter 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 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; 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 haut en bas, 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.

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; parce qu'il se pose naturellement sur un certain centre de pesanteur, 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 appelle 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. 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. 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, couché pourtant de manière que la pointe en est tournée et un peu avancée du côté gauche. Il a deux cavités, à chacune desquelles 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*⁵⁰.

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 appris⁵¹ 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 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 le cœur, quand il bat encore, si on y enfonce le doigt, on se sent plus pressé dans la diastole; et ils ajou

tent 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 continuel⁵²; 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'échauffe⁵³; 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 mouvement⁵⁴.

Il y a beaucoup de chaleur dans le cœur; 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.

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; 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 évaporées⁵⁵. 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 nourrir⁵⁶.

Le dedans de la poitrine est tendu d'une peau assez délicate qu'on appelle *pleure*. 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'estomac⁵⁷, 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.

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. 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.

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.

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 intestins⁵⁸ 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 col.

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.

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 génération⁵⁹.

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. 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. 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 continuel 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 en même temps, se purge des humeurs qui la surchargent; 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. Trachée-artère et âpre-artère, 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 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. 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 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. Elle s'ouvre plus ou moins; ce qui sert à former la voix et diversifier les tons⁶⁰.

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 étouf-

ferait. 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 dehors⁶¹. 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.

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 forme⁶²; et secondement que les nerfs, par où s'en fait la conduite, ont leur origine dans le cerveau, comme les autres.

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, devait être continuée jusqu'au cerveau⁶³, il a

fallu que la substance en fût tout ensemble assez molle pour recevoir les impressions et assez ferme pour les conserver. 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 anatomistes 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. 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 consistance⁶⁴.

La *dure-mère*, par les artères dont elle est remplie, est en battement continuel, 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; ce qui est une des causes de la distribution et peut-être aussi du raffinement des esprits.

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.

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.

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.

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 emboitements des uns dans les autres, par le moyen desquels ils jouent et se meuvent.

Les emboitements 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 emboités les uns dans les autres, en forme de double charnière, et ouverts au milieu pour donner entrée aux vaisseaux qui doivent y avoir leur passage⁶⁸. 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 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.

Le crâne a beaucoup de choses qui lui sont particulières. Il a en haut ses sutures, où il est un peu entr'ouvert, 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*⁶⁶. 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 : 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, jusqu'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 autres⁶⁷.

Les artères le reçoivent du cœur et les veines l'y reportent. C'est pourquoi, à l'ouverture des artères⁶⁸ 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 et des veines, des valvules de même nature 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.

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 sub-

ilité et ne rompt ses vaisseaux, à la manière d'un vin fumeux⁶⁹.

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.

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; la plus grande veine s'appelle la *veine cave*. L'aorte porte le sang par tout le corps, excepté le cœur et le poumon; 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; 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. 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 ventricule gauche; 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.

Les nerfs sont comme de petites cordes, ou plutôt comme de petits filets, qui commencent par le cerveau⁷⁰ 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 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 dos⁷¹, d'où ils se partagent et s'étendent dans toutes les parties.

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 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 sens, 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. 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.

C'est par cette liqueur que la chaleur se répand et s'entretient. 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 de la nature de savoir comment le sang s'échauffe dans le cœur ⁷².

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, ou même, 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 arive 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 lymphe 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 et formées la salive, les urines, les sueurs, les eaux contenues dans les vaisseaux lymphatiques qu'on trouve auprès des veines; celles qui remplis-

sent 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 ⁷³.

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, 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.

Pour ce qui est des esprits, il est aisé de concevoir qu'étant si 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. Étant 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 ; 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 ⁷⁴. 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, 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.

L'aliment commence premièrement à s'amollir dans la bouche par le moyen de certaines eaux épreintes 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, qui se voient en nombre infini dans l'estomac même⁷⁵. 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.

C'est ce qui s'appelle la digestion, qui n'est autre chose que l'alération 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 chyle⁷⁶.

Il est porté de l'estomac au boyau qui est au-dessous, 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 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 forme 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 nourriture 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 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; 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; 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. 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 cerveau sont les principales, et celles, pour ainsi dire, qui mènent toutes les autres.

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 remué⁷⁷.

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.

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? 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'ani-

mal 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 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 dépendît, 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, quel 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.

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 leurs substances, 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.

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.

Appliquant 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 enjamer la substance, si le cerveau ou se ramollit ou se dessèche excessivement, ou que, par un accident semblable, les fibres du 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 le 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*⁷⁸. 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 parait 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 diversément, poussent tantôt des sons éclatants, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémissements, 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 arrivera 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 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 parait 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 parait tellement du dessein de la nature qu'on trouve sur le visage une infinité de nerfs et de muscles dont on ne reconnait 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 contre-peser. Une femme qui porte un seau d'eau pendu à 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, tels 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 sensitives 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 corps⁷⁹.

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.

Le premier de ces deux effets paraît dans les opérations où l'âme est assujettie au corps, qui sont les opérations sensibles; et le se-

cond paraît dans les opérations où l'âme préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles.

Considérons ces deux effets l'un après l'autre ; voyons avant toutes les 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.

Mais pour entendre plus distinctement par quels moyens cela s'exécute, il faut supposer plusieurs choses constantes :

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 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 touche⁸⁰. 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. 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 lorsque, 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 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. 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 ⁸¹. 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 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, 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 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.

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 tremoussement qui cesse quand la main presse davantage. Dans l'odorat, 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'ob-

jet, 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 cerveau⁸² 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, 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; ce qui doit les tenir toujours tendus en quelque manière pendant que l'animal veille⁸³. 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 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.

PROPOSITION I. — *Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens.*

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 ré-

pandus 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.

PROPOSITION II. — *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 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 à ce filet, avec cette différence qu'ils sont sans comparaison plus déliés et pleins outre cela d'un esprit très vif et très vite⁸⁴, 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 porte fort promptement au dedans de la tête où est leur racine.

PROPOSITION III. — *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, qu'il se ralentit, et enfin qu'il cesse tout-à-fait.

La même chose arrive à l'oreille lorsque, étonnée par un grand bruit, elle en conserve quelque 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.

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 état naturel, il doit aussi arriver que la sensation diminue, et la chose ne manque pas de se faire ainsi.

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 sensibles⁸⁵.

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.

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.

PROPOSITION IV. — *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.

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.

PROPOSITION V. — *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.

PROPOSITION VI. — *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'Âme⁸⁶, 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 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.

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 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.

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 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 montre⁸⁷.

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.

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 jusque 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.

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.*

PROPOSITION I. — *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.

PROPOSITION II. — *Non-seulement nous ne sentons pas ce qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire leur ébranlement, mais nous ne sentons pas 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, ni 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.

PROPOSITION III. — *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.

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 au 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.

PROPOSITION IV. — *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.

PROPOSITION V. — *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 quelque 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, presque souvent la douceur du goût nous porte à manger et à boire tellement à contre-temps 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 parait 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 infinies⁸⁸.

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, 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.

PROPOSITION VI. — *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 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 et 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 enchaînées 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 sens⁸⁹, 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. 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 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 industrielle.

On comprendra donc aisément qu'il sera composé d'une infinité de petits filets, que l'affluence des esprits à cette partie et leur 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 constantes et plus différentes, le tissu n'est aperçu qu'avec beaucoup de travail, et jamais dans toute sa délicatesse⁹⁰.

Car la nature travaille avec tant d'adressé, et réduit les corps à des parties si fines et si déliées, 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'approfon-

dir cette idée pour voir combien elle est superficielle, téméraire, insuffisante, même en général, et encore infiniment plus en détail ⁹¹.

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.

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 de parties si délicates, et plein d'esprits si vifs et si prompts, est dans un mouvement continuel, 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 rafraîchissent, et que l'âme choisit l'objet qui lui plaît 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 esprits 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.

Voilà donc entre l'âme et le corps une proportion admirable. Les sensations répondent à l'ébranlement des nerfs, les imagina-

tions 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 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.

Contre de si tristes passions, et au défaut de la joie, qu'on a rarement bien pure, 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 le 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 parait 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 patiente⁹²; 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 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'appréhendent 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, 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 ^a 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 interviene 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 cerveau⁹⁵ ; 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

(*) Chap. I, num. vi.

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 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 réflexion⁹⁴.

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-artère⁹⁵, 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'avancons 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, 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, où 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 recouvra⁹⁶ quand il vit qu'on allait tuer son père, et s'écria qu'on se gardât bien de toucher à la personne du roi. 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 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 se 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 convaincu 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 dépendances⁹⁷.

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.

Que s'il en était autant de l'entendement, il pourrait être de 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 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 ailleurs⁹⁸.

Que si cependant nous éprouvons que la recherche de la vérité soit laborieuse, nous découvrirons bientôt de quel côté nous vient ce travail⁹⁹ ; 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 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 ce-

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.

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.

XIV. *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 senti¹⁰⁰ ; car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, 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.

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, telles que sont les noms, 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'entendement¹⁰¹.

L'expérience fait voir qu'il se mêle toujours ou presque toujours 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 corps¹⁰².

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 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 en 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 en 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 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 pensées sont vagues comme le cours des esprits¹⁰⁵ ; 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.

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 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, 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 toutes sortes 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 déjà été remarqué, 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 plait, 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 jusqu'à un certain point. Et c'est une nouvelle rai-

son de l'immobilité de l'âme pour montrer combien le cerveau doit être en repos quand il s'agit de raisonner ; 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 raisonnement, 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 forcée 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 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 attaché, 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.

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 ¹⁰⁴.

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 ¹⁰⁵.

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 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^o 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 consistance¹⁰⁸.

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.

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 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 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 ¹⁰⁷.

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 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 substances¹⁰⁸. Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fond, nous la connaissons suffisamment par les 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 du côté 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 corps¹⁰⁹.»

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 sert¹¹⁰.

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 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 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* ¹¹¹.

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 jusqu'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 jusqu'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 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,

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 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 jusqu'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.

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 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 ; 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 et de quelque autre partie puisse être la sensation, que de dire que l'ébranlement de l'air ou celui du corps résonnant le soit.

Il faut donc, pour bien raisonner, regarder toute cette suite d'impression corporelle, depuis l'objet jusqu'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 les 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'invisible, 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 et 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, 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'aperçoive¹¹².

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 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 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 na-

ture 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 jusqu'à lui sacrifier sa propre vie¹¹³.

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.

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 fin expresse ; par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait.

C'est ce qui se remarque dans toute la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il 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 vain¹¹⁴, 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 voyons¹¹⁵.

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 des choses; de ces 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'autre¹¹⁶.

A ce premier trait qui figure l'homme, tout le reste est accommodé avec un ordre admirable.

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 partie du plus noble 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 ces 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 fond¹¹⁷. 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 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.

II. *Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable.*

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 industriels.

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.

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 exécuté¹¹⁸ ; tout est ménagé dans le 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 détruit ; 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 ni 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 retentir 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 faits 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 ; en un mot, il sera un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle.

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 tissés 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, faute de voir par où 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 connussions 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, 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.

Quel architecte est celui qui, faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour le relever dans ses ruines! et qui sait immortaliser par tel moyen 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 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 leurs 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 explicable. 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 construit, 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 doivent 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 pensée¹¹⁹.

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 expérimenter¹²⁰.

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.

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 plaît¹²¹.

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, 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 ¹²².

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.

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 comprendre¹²³.

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 vois¹²⁴. 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 ; car nous avons commencé, et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été.

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

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

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

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

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.

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 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 qu'il dit, parlant à Moïse : **JE SUIS CELUI QUI SUIS ; CELUI QUI EST m'envoie à vous**¹²⁵. (*Exode*, III, 14. ^a)

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 Être si grand et si parfait, l'âme se trouve elle-même un pur néant, et ne voit rien en elle-même 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.

(a) On voit, par une note sur le manuscrit de Bossuet, que son dessein 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, Boèce, saint « Thomas. »

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 philosophes¹²⁶.

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 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 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.

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 est¹²⁷.

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 ¹²⁸, 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 ¹²⁹.

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, doit 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 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, commence 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 chose¹³⁰ ; 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, ni renfermée dans les temps. Alors s'il se présente à mon esprit quelque idée ou quelque image de corps, 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 poètes¹³¹ 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.

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 ancêtres¹³². Et par là ils ont senti quelque chose de cette vengeance qui poursuit le crime du premier homme sur ses descendants.

Nous voyons même des historiens païens qui¹³³, considérant la mort d'Alexandre au milieu de ses victoires et dans ses plus belles années, et, ce qui est 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.

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, 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

(a) Eurip. dans *Tésée*; Hésiode, *Prom.* (b) Pausanias.

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 Écriture.

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 opprobre¹³⁴? » nous, qui sommes instruits de la vérité, ne demandons pas 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 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 passion¹³⁵.

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 déréglé 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 Dieu¹³⁶.

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 lan-

gage. 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 trop de raisonnement.

Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous avons de plus ne sert qu'à nous inquiéter et à nous rendre plus malheureux. Ils s'estimeraient plus tranquilles et plus heureux s'ils étaient comme les bêtes.

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 jusqu'à eux-mêmes, afin d'avoir droit de s'abaisser jusqu'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 ¹³⁷. 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 ¹³⁸.

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 ¹³⁹. Il veut dire que les hommes, 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 entrait 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. » *Psalm. XLVIII, 21.*

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, 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 convenance : 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 endroit plutôt qu'en un autre, et que chaque arbre tire de la terre, parmi une infinité de suc, 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 ordonnées¹⁴⁰.

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'artisan¹⁴⁴.

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 con-

venables. 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.

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, 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.

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'emporlement, 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 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 raisonnements¹⁴².

Si maintenant nous venons aux sensations que nous trouvons jointes avec les impressions des objets sur notre corps, nous avons 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 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 détermine¹⁴⁵ ; 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 données¹⁴⁴.

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.

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 roideur qui tenait les doigts comme engourdis.

Nous n'avions pas naturellement cette souplesse ; nous n'avions pas naturellement dans notre cerveau les vers que nous récitons sans 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 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 qui naturellement les auraient émus.

Car nous avons vu par l'anatomie que les coups vont au cerveau quelque part qu'ils donnent¹⁴⁵ ; 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.

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 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 conséquences¹⁴⁶.

J'ai en mon esprit l'idée d'une horloge ou de quelque autre machine. Pour la faire, je ne me propose aucune matière indéterminée: 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.

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.

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, 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, il fait nécessairement la même chose¹⁴⁷.

Les hommes appellent cela apprendre, parce que, lorsqu'ils apprennent, il se fait quelque chose de pareil en eux. Car ils ont un 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 forme¹⁴⁸. 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 sanonnets 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 langage¹⁴⁹. 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 mû 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 jusqu'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 infaillible, 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 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. 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 des vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une seule où toutes les autres sont comprises.

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.

Elle sait que le châtiment 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.

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, 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 châtiment 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, 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 sérieuse¹⁵⁰.

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 peut s'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.

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.

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 le 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 jusqu'à l'infini.

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 circulaire⁴⁵¹; 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, 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 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 bave 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 ¹⁵², 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 ¹⁵³.

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 a 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 piété dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, et quelques-uns pour leurs pères¹⁵⁴ ; 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.

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 au 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 ¹⁵⁵. 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 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 ¹⁵⁶.

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 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'expliquer¹⁵⁷.

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'entend 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 sentiment¹⁵⁸ ; 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 Plutarque¹⁵⁹, 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^{160a} 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 autres¹⁶¹.

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

(a) Gomesius Pereira, dans l'ouvrage intitulé du nom de son père et de sa mère : *Antoniana Margarita*.

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.

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 douceur¹⁶².

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, 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'École en est d'accord¹⁶³. Et aussi, en donnant la sensation aux animaux, elle leur donne une âme sensitive distincte du corps.

Cette âme n'a point d'étendue; autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'École le suppose.

Cette âme est indivisible, selon saint Thomas, toute dans le tout, et toute dans chaque partie¹⁶⁴. Toute l'École 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'École 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 nait 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 ¹⁶⁵.

Voilà deux grands inconvénients, et voici par où on en sort.

Et premièrement, saint Thomas et les autres docteurs de l'École 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 ¹⁶⁶.

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 assujetties 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, même 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 appellent sensitive et irraisonnable ¹⁶⁷.

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 ¹⁶⁸.

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 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 esprits¹⁶⁹, 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*¹⁷⁰; 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 spirituel¹⁷¹, 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 chair¹⁷², 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 fruits de l'esprit¹⁷³, 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 assujettissement 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 résoudront 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 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 jusqu'à sa ruine pour contenter sa raison, et qui s'élève jusqu'à la plus haute vérité, c'est-à-dire jusqu'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'enfance¹⁷⁴.

Il est aisé de comprendre, par ce qui vient d'être dit, que ces derniers conviennent avec l'École, 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'École, 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 opinions¹⁷⁵, 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, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

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

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

C'est par là que nous 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 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 ¹⁷⁶.

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 actions de grâces ¹⁷⁷; qui voit Archimède, attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger ¹⁷⁸; qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplant 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 ¹⁷⁹; 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 ¹⁸⁰; 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.

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 sens¹⁸¹ 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 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 Église, 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 toujours¹⁸².

NOTES

SUR LE TRAITÉ DE LA CONNAISSANCE
DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

(1) La pensée pour l'âme, et l'étendue pour le corps, sont placées ici au premier rang des attributs distinctifs de ces deux substances, et semblent, dans l'intention de l'auteur, les comprendre et les résumer tous. Cette doctrine est entièrement conforme à celle de Descartes et de Malebranche. Voyez le Discours de la *Méthode* de Descartes, part. IV, 1-2, et Malebranche, *Recherche de la Vérité*, liv. III, ch. 1.

(2) Voyez, pour la justification de la distinction établie ici entre ces deux sortes d'opérations, le ch. v, art. 13.

(3) On dirait aujourd'hui modification ou phénomène, au lieu de *perception*, terme que Descartes applique aussi à la sensation. Voyez les *Passions de l'âme*, Part. I, art. 23-24. Un des principaux résultats des travaux de l'école écossaise et de l'enseignement philosophique donné en France, il y a trente ans, par M. Royer-Collard, a été la distinction de la sensation et de la perception. La sensation a été reconnue pour une impression qui affecte l'âme agréablement ou désagréablement, et quelquefois en outre l'avertit de la présence et des caractères de la cause qui agit sur elle. Le nom de perception a été réservé pour exprimer la connaissance immédiate que l'entendement reçoit ou acquiert de l'objet annoncé par la sensation. La doctrine de Bossuet n'est pas au fond contraire à cette théorie ; loin de là il paraît en général disposé à réduire la sensation au rôle de simple signe, et il lui refuse même quelque part la conscience d'elle-même. Voyez ch. III, art. 8, troisième proposition.

(4) Voy. ch. III, art. 22.

(5) Le mot chatouillement, employé aussi par Descartes dans la définition du plaisir ou de la volupté (voy. le *Traité de l'Homme*), est la traduction du *titillatio* des Latins, que l'on trouve plusieurs fois au même sens dans Cicéron.

(6) Descartes, dans son *Traité de l'Homme*, donne de la faim et de la soif la même explication physiologique.

(7) Malgré ce qu'il y a de général dans les définitions données plus haut du plaisir et de la douleur, Bossuet, d'accord avec Descartes et avec les

anciens, applique de préférence les mots plaisir et douleur, *voluptas*, *dolor*, au trouble des sens charmés ou offensés; et lorsque le sentiment agréable ou désagréable provient de l'état de notre âme et non de celui des organes, il se sert de mots différents, tels que joie, tristesse, *lætitia*, *ægritudo*. Aujourd'hui, tout en reconnaissant dans la joie et la tristesse des éléments que le simple plaisir et la simple douleur ne présentent pas, on n'hésite pas cependant à distinguer des plaisirs et des douleurs de l'esprit et du cœur aussi bien que des plaisirs et des douleurs des sens.

(8) Le mot *appétit*, employé ici pour désigner le principe de nos émotions, commençait déjà à vieillir dans ce sens du temps de l'auteur. Descartes lui fait spécialement exprimer ceux de nos désirs qui se renouvellent périodiquement, tels que la faim et la soif; c'est l'acception qu'on lui donne maintenant. — Voyez la note 16.

(9) Voyez quelques développements sur ces deux points, ch. III, art. 7, sixième proposition.

(10) Les expressions de sensibles par accident et sensibles par eux-mêmes, sensibles communs et sensibles propres, sont aujourd'hui surannées; mais les distinctions qu'elles représentent et qui viennent d'Aristote (voy. le *Traité de l'Âme*, II, 6), ne sont pas dépourvues d'utilité.

(11) Le terme de *sens commun* exprime uniquement aujourd'hui la faculté par laquelle la plupart des hommes jugent raisonnablement des choses (*Dictionnaire de l'Académie*, édition de 1835, au mot *Sens*.) Aristote a le premier admis un sens général ou commun (*Traité de l'Âme*, III, 11); il a été suivi par les scolastiques, et en particulier par saint Thomas. Bossuet ainsi que Descartes (*Regulæ ad directionem ingenii*, 72), paraît substituer à cette faculté une partie du cerveau (*sensorium commune*). Le fait de la réunion pour l'âme en un seul objet de tout ce qui frappe à la fois les sens, est néanmoins un fait réel, et c'est, nous le croyons, à l'imagination qu'il convient de le rapporter.

(12) Le nom de *φαντασία* est celui qu'Aristote donne à l'imagination.

(13) Cette remarque, qu'Aristote a faite le premier (*Rhétorique*, III, 11), est d'accord avec ce qui se passe le plus ordinairement; on la trouve même tout-à-fait exacte, si l'on réduit l'imagination, comme le suppose l'auteur, à un rôle purement passif; mais il faut avouer qu'elle n'est justifiée ici que par la métaphore contenue dans le mot image. C'est le cas de rappeler le proverbe: comparaison n'est pas raison.

(14) Saint Thomas (*Summa Theologica*, pars I, quæst. 78, art. 4) met en question la distinction des sens intérieurs et extérieurs, et se décide pour l'affirmative. Aristote, qu'il prétend combattre, a nié qu'il y ait plus de cinq sens extérieurs; mais il a reconnu d'autre part un sens

intérieur et dernier, τὸ ἑκατὸν αἰσθητήριον (*De Anim.*, III, c. 2, § 11), qui n'est autre chose que le *sensus communis* des scolastiques. Descartes est aussi favorable à cette distinction (*Principes de la Philosophie*, part. IV, 100). Quant aux diverses espèces de sens intérieurs, Descartes admet comme tels les appétits naturels et les passions, tandis que saint Thomas distingue le sens commun, l'imagination, l'estimation ou simple appréhension, et le souvenir. On voit que Bossuet s'éloigne de Descartes et réduit la liste de saint Thomas.

(15) La classification des passions exposée ici est celle de saint Thomas. Voyez *Summa Theologica*, pars I, quæst. 23, art. 1 et 4.

(16) Les anciens philosophes, Platon, Aristote et ceux qui les ont suivis, ont employé le mot *ἡμῆ* pour signifier nos tendances primitives ou penchants, particulièrement ceux que la raison n'éclaire pas. Ce mot, traduit dans Cicéron par *appetitus*, a été adopté par saint Augustin, et a passé de ses écrits dans ceux des scolastiques, qui ont inventé les divisions mentionnées ici. Je ne sais si en proposant l'épithète de courageux pour qualifier le principe des cinq dernières passions, Bossuet ne songe pas à Platon, qui fait du courage ou du cœur, *θυμὸς*, quelque chose de plus noble que le simple désir, quoique toujours inférieur à la raison.

(17) L'auteur suit l'opinion de saint Augustin. Voyez *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. vii et ix.

(18) Il s'agit de Descartes, que Bossuet suit ou combat souvent dans son ouvrage, sans le désigner ordinairement d'une manière plus nette. Voyez *les Passions*, part. II, 53. Malebranche adopte aussi cette opinion. *Recherche de la Vérité*, liv. V, ch. vii.

(19) Pour la distinction de vouloir et d'entendre, voyez l'avant-propos de la *Logique*.

(20) Le sens de *syndérèse*, mot d'étymologie douteuse, maintenant sans emploi, et que Bossuet explique par remords de conscience, est toujours resté assez obscur dans les écrits des docteurs scolastiques les plus lucides. La définition la plus remarquable qu'on en ait donnée est celle d'Albert-le-Grand, qui appelle la syndérèse l'étincelle de la conscience.

(21) C'est l'opinion d'Aristote et celle de saint Thomas, qui regardent comme vraies les indications de chaque sens en ce qui lui est propre, et font dépendre l'erreur du travail de composition et de décomposition que l'entendement accomplit sur leurs données. Descartes et Malebranche attribuent l'erreur à la volonté plutôt qu'à l'entendement; mais ce n'est guère ici, entre eux et Bossuet, qu'une différence de mot. Bossuet convient en effet que l'entendement, livré à lui-même, ne se trompe point,

puisque, comme il le dit plus loin, art. 16, le faux, ou ce qui n'est pas, n'est ni entendu ni intelligible.

(22) L'explication de la beauté par la notion d'ordre appartient à saint Augustin. Voyez son traité *de la Vraie Religion*.

(23) Voyez la même doctrine et les mêmes applications dans Malebranche, *Rech. de la Vérité*, liv. VI, ch. IV.

(24) On trouve encore quelques réflexions analogues sur cet objet dans Malebranche (*Rech. de la Vérité*, liv. II, deuxième partie, ch. VIII); mais la théorie de Bossuet est plus claire et plus complète.

(25) Voyez sur la distinction de ces deux espèces de mémoire, saint Thomas, *Summ.*, pars I, quest. 79, art. 6 et 7.

(26) La division suivie ici est celle qui a été adoptée depuis Aristote, et qui a servi de base à toutes les logiques, jusqu'à celle de Port-Royal, publiée en 1662. Aux trois opérations anciennement reconnues, Arnaud et Nicole en ont ajouté une quatrième qui consiste à ordonner, ce qui donne lieu à une nouvelle partie de la science consacrée à la méthode. Bossuet, sans pourtant négliger les préceptes de la méthode, maintient ici et dans sa *Logique* l'ancienne division. Nous apprécions ailleurs sa théorie sous le rapport psychologique et sous le rapport logique. Voyez l'Introduction.

(27) On peut voir dans Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, tome I, disput. VIII, sect. 4, cette confusion de la simple appréhension avec le jugement.

(28) Pour le développement des notions contenues dans cet article, voyez la *Logique* de Bossuet.

(29) Dans un mémoire remarquable couronné en 1837 par l'Institut, M. Barthélemy Saint-Hilaire a constaté la conformité de la théorie de Bossuet sur la démonstration et la science avec celle du philosophe grec. Voy. la *Logique* d'Aristote, t. I, p. 288.

(30) Voyez la *Logique*, liv. II, ch. XII, *Des propositions connues par elles-mêmes*.

(31) Sur la valeur du sentiment du genre humain et du sentiment des sages, voy. la *Logique*, liv. III, ch. XXI.

(32) On lit dans le dernier chapitre de la *Logique*, sur la foi, la science et l'opinion, quelques définitions et réflexions qui peuvent être rapprochées utilement de celles que contient cet article.

(33) La division des sciences en spéculatives et pratiques est fort ancienne; on la trouve dans le *Politique* de Platon et dans la *Métaphysique* d'Aristote.

(34) C'est sur un passage d'Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. III et VI, qu'on s'est particulièrement fondé au moyen-âge pour circonscrire le domaine de la science, comme celui de l'entendement, dans les bornes du nécessaire et de l'universel ; mais nous voyons (*Logique de Bossuet*, liv. I, ch. xxxvii, xxxviii) que l'auteur s'appuie surtout sur l'autorité de Platon et de saint Augustin. Prise dans sa rigueur, cette délimitation est du reste un peu étroite. Au moins faut-il, selon la remarque de saint Thomas (*Summ.* I, pars, quæst. 86, art. III), reconnaître une science là où des idées universelles et nécessaires donnent à des faits particuliers et contingents la lumière et l'unité. Or, à ce compte, ce n'est pas seulement la logique et la morale, c'est encore la mécanique et la plupart des parties de la médecine qu'il faut admettre au nombre des sciences. L'autre différence, établie ici entre les sciences et les arts, est aussi admise par Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. IV, et par saint Thomas, dans sa Somme.

(35) La division des arts, en libéraux et mécaniques, a été universellement admise au moyen-âge, où l'on avait réduit à sept le nombre des uns et des autres et celui des sciences elles-mêmes. Elle remonte certainement à une époque beaucoup plus reculée, et les exemples que donne notre auteur de la subordination des métiers aux arts libéraux semblent une réminiscence des dialogues de Platon.

(36) C'est la règle de Descartes, l'évidence présentée comme le *criterium* de la vérité (Voyez *Discours sur la Méthode*, partie II). Nous avons montré, dans l'introduction, la portée assignée, par Bossuet, à ce *criterium*. En lisant cette doctrine, qui est celle de presque toute l'école philosophique française du xvii^e siècle, on ne peut s'empêcher de songer aux belles paroles de Pascal : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. » *Pensée*, II^e part., art. VI, n^o 1.

(37) L'auteur y remarque que l'attention est une qualité commune aux trois opérations de l'esprit qu'il a reconnues.

(38) La réduction des causes de nos erreurs à une seule, la précipitation dans les jugements, paraît, au premier abord, un emprunt fait à Descartes. Nous citons néanmoins, dans l'Appendice, un passage d'un *Sermon sur l'Utilité des souffrances*, où Bossuet entre dans des développements analogues en s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas.

(39) Cette phrase est particulièrement adressée au jeune prince pour l'instruction duquel l'ouvrage a été écrit, et à qui Bossuet donne ainsi, au travers des plus sérieux enseignements, d'utiles leçons de conduite. Au

reste, les réflexions dont se compose l'article des causes d'erreur ne sont applicables à aucun âge plus qu'à la jeunesse.

(40) Quoique l'auteur attribue au dérèglement de la volonté la plupart de nos erreurs, il ne faudrait pas croire, pour cela, qu'il confonde entièrement, comme Descartes, le jugement et la volonté. On lit dans la *Logique*, liv. III, chap. XIX, quelques phrases qui font connaître nettement la part qu'il accorde dans la faculté de juger à la volonté et à l'entendement.

(41) Voy. la *Logique*, liv. I chap. XIV. Les définitions données ici sont de saint Augustin (voy. *Soliloq.* liv. II, 5). La conclusion que Bossuet en tire est empruntée au même auteur (voy. *De verâ Religione*, chap. XXXIV et *lib. de div. quæst. quo 32*). Il semble, au premier abord, qu'il y ait contradiction entre la doctrine admise ici par l'auteur et ce qu'il a dit plus haut, à la fin de l'art. 7, des erreurs auxquelles l'entendement est sujet. Mais il est clair qu'il distingue l'entendement livré à lui-même et appliqué à connaître l'essence d'une chose, ce que saint Thomas appelle *quidditas rei*, d'avec le même entendement détourné de son objet propre, et opérant un travail de composition et de décomposition sur ses propres notions ou sur les données de l'imagination et des sens ; il est clair encore qu'il s'agit ici, dans la pensée de Bossuet, de l'opération fondamentale et simple de concevoir ou d'entendre, et non des opérations complexes et accessoires de juger et de raisonner. — Voy. la note précédente, et la doctrine de saint Thomas sur la question *An intellectus possit esse falsus*, *Summ. etc.*, pars I, quæst. 85, art. 6. Le docteur Angélique concilie comme Bossuet lui-même, Aristote et saint Augustin.

(42) Voy. le *Traité de l'âme*, liv. III, chap. v et liv. II, chap. II. — Bossuet revient sur cet objet, chap. III, art. 13.

(43) Voy. chap. IV, art. 5.

(44) La doctrine d'Aristote, dont Bossuet fait ici un éloge si magnifique, gagne certainement beaucoup à être exposée et commentée par sa plume. Le philosophe grec ne dit les choses ni si positivement, ni avec autant d'ensemble. On peut s'en convaincre en consultant, sur la première différence des sens et de l'entendement, le *Traité de l'Âme*, liv. III, chap. III et IV ; sur la seconde, les passages cités plus haut ; sur la troisième, les *Derniers Analytiques*, liv. I^{er} chap. VIII et XXXI. Nous avons déjà fait connaître en partie ces opinions d'Aristote dans les notes précédentes.

(45) Sur la définition de la volonté et sa tendance nécessaire au bonheur, voyez saint Augustin, *De Civ. Dei*, XIV, 6 et *De Trinitate*, XIII, 4. Saint Thomas, *Summ.*, pars I, quæst. 82.

(46) Le *Traité du libre arbitre* de Bossuet, imprimé à la suite de celui-ci,

présente sur la nature de la liberté et sur les preuves de son existence des développements qui nous dispensent de tout commentaire.

(47) L'auteur énumère ici les quatre vertus dites cardinales, distinguées par les philosophes de l'antiquité, particulièrement par les stoïciens, et admises par les Pères de l'Église.

(48) Voyez saint Thomas, *Summ., pars I, quæst.* 80, art. 2, et les passages indiqués au sujet de la volonté.

(49) Nous n'avons trouvé dans aucun ouvrage antérieur à celui de Bossuet, la doctrine de l'unité de l'âme malgré la diversité de ses facultés aussi nettement présentée. Au reste, ce passage remarquable attira l'attention des contemporains, au temps où le traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* était encore anonyme. On en trouve la preuve dans les journaux littéraires de l'époque. — L'auteur revient plusieurs fois sur ce point dans sa *Logique*, liv. I, chap. XIX, XXII, XXVI et XXVII.

(50) On le nomme aujourd'hui, *cloison interventriculaire*. Outre ces deux principales cavités, le cœur en offre deux autres plus petites qui les surmontent et qu'on appelle oreillettes. Celles-ci, que traverse aussi le sang, sont également le siège de mouvements de systole et de diastole, qui alternent avec ceux des ventricules.

(51) Ce qui suit n'a pas été confirmé par l'observation des modernes.

(52) Le cœur, comme les autres muscles non soumis à la volonté, ne reçoit point ses nerfs du cerveau, mais d'un système particulier de nerfs nommé grand sympathique, peu étudié du temps de Bossuet.

(53) Le sang n'est ni battu fortement, ni surtout échauffé par le cœur.

(54) On ignore par quel agent s'opère l'*influx nerveux*, l'action des nerfs sur le cerveau et du cerveau sur les muscles. Tout ce qui est dit ici et dans tout le cours de l'ouvrage de la *liqueur animale*, des *esprits animaux*, *vapeur subtile*, *partie la plus vive et la plus agitée du sang*, qui, née dans le cœur, se porte au cerveau où elle erre, où elle tourne sans cesse avec impétuosité, le poussant, l'agitant, lui donnant un mouvement irrégulier; puis prend son cours à travers les nerfs, y coule, etc., est une pure hypothèse. Descartes, qui l'a mise en crédit au dix-septième siècle, n'a fait que généraliser et qu'étendre à tous les actes de la machine animale une explication analogue donnée pour quelques phénomènes particuliers par Hippocrate et Galien. Quoique admise encore en d'autres termes par quelques physiologistes contemporains, cette explication est restée, comme au temps de Descartes, non démontrée et non démontrable. On sait d'ailleurs aujourd'hui que les nerfs ne sont pas creux, mais remplis d'une matière médullaire que devraient traverser cette liqueur ou ces esprits.

(55) Les poumons ne servent ni à *rafraîchir* le cœur, ni à en *exhaler des fumées*, mais, au moyen de l'air, à rendre au sang altéré par la circulation ses qualités primitives.

(56) Il n'y a point de circulation directe de la mère à l'enfant ; celui-ci ne reçoit donc pas dans ses vaisseaux du sang tout préparé, mais élabore, pour se l'approprier et s'en nourrir, le sang qui lui est présenté par la mère comme véritable aliment.

(57) Quoique l'estomac soit mentionné ici (art. III), il n'est pas dans la poitrine, mais en est séparé par le diaphragme, ce qui résulte du reste des expressions mêmes de l'auteur dans l'article suivant.

(58) Les intestins sont au-dessous du foie et de la rate, mais au-devant des reins.

(59) Les veines lactées ou vaisseaux chylifères, font partie d'un système particulier de vaisseaux blancs répandus dans tout le corps, nommé système lymphatique et mentionné par l'auteur à la fin de l'art. IX. Elles contiennent le chyle, qui, après avoir traversé le réservoir de Pecquet et le canal thoracique, est versé dans le système veineux et contribue à la rénovation du sang. Si la *glande assez grande* dont il est parlé plus loin est le pancréas, on ne peut dire qu'il soit l'aboutissant des veines lactées auxquelles il est étranger.

(60) Cette petite languette est l'épiglotte ; elle recouvre non la trachée-artère, mais la glotte ou orifice supérieur du larynx, organe spécial de la voix placé au-dessus de la trachée-artère proprement dite.

(61) L'ouverture dont il s'agit est le pylore qui n'a de comparable avec l'épiglotte que les fonctions et non la structure.

(62) Cette théorie a été combattue plus haut. Voyez la note 54.

(63) L'hypothèse de l'*impression* vraiment physique des objets dans la substance du cerveau, admise ici sans contrôle, est traitée plus loin (chap. III, art. 10) de *superficielle, téméraire et insuffisante*.

(64) Il existe une troisième membrane très ténue, l'arachnoïde, intermédiaire à la pie-mère et à la dure-mère. Quant aux esprits *battus, pressés et raffinés* par les battements de la dure-mère, voyez ce qui a été dit dans la note 54.

(65) De la superposition des os de l'épine, ou vertèbres, résulte un canal qui, outre les vaisseaux dont il est ici parlé, loge et protège un des organes les plus importants, la moelle épinière. C'est une espèce de prolongement cylindrique du cerveau d'où naissent latéralement la plupart des nerfs du mouvement et du sentiment.

(66) Les sutures du crâne ne sont pas entr'ouvertes et ne servent point proprement à l'insertion de la dure-mère.

(67) On sait aujourd'hui que les extrémités artérielles s'abouchent directement, sans *communication secrète*, avec les radicules veineuses, les ramifications les plus ténues de ces deux ordres de vaisseaux ne formant pas, comme on l'avait cru, un système distinct et particulier (système capillaire).

(68) Les veines seules et les vaisseaux lymphatiques sont pourvus de valvules, attribuées ici à tort aux artères.

(69) Le sang artériel est en effet *plus chaud et plus vif* que le sang veineux, mais *son extrême subtilité* n'est qu'une hypothèse superflue pour expliquer la résistance dont les artères sont douées.

(70) La plupart des nerfs partent de la moelle épinière et non du cerveau.

(71) Ce n'est pas le long de l'épine, mais de la moelle même, comme il a été dit dans la note précédente, que procèdent les nerfs répandus dans tout le corps. Ils se partagent en nerfs du mouvement et nerfs du sentiment, fonctions jadis attribuées à un seul ordre de nerfs, les nerfs propres des sens exceptés, quoique Galien en eut déjà entrevu le véritable siège.

(72) L'auteur indique à plusieurs reprises dans ses Sermons une opinion physiologique qui faisait du sang lui-même la matière de la sueur et des larmes, et il se plaît à appeler celles-ci, avec saint Augustin, *le sang de nos âmes*.

(73) Aucune des vues théoriques de cet article n'est admise maintenant en physiologie ni en pathologie.

(74) Ce n'est pas à l'*agitation de l'air* qui ébranle le corps, mais à l'action chimique de cet air et à la réaction des éléments des corps les uns sur les autres, qu'est attribuée de nos jours la putréfaction.

(75) Ce mot *épreintes* exprime une action toute mécanique, insuffisante aux yeux des physiologistes modernes pour expliquer les phénomènes de la vie. Cette observation s'applique également à la suite de cet alinéa et à beaucoup d'autres passages qu'il serait trop long de spécifier.

(76) La matière digérée se nomme *chyme*. Le *chyle* est le liquide lacteux qu'en extraient, comme on a vu plus haut, les veines lactées ou vaisseaux chylifères.

(77) Nous renvoyons de nouveau, pour l'appréciation des vues théoriques de cet article et des suivants, à ce qui a été dit de l'hypothèse des *esprits*, dans la note 54.

(78) Ovide, *Métamorphoses*, liv. I, voy. 5.

(79) L'expression de miracle perpétuel employée ici, une phrase de l'art. 10, même chap., où l'âme est représentée recevant ses idées de Dieu à l'occasion de certains mouvements du cerveau, et enfin divers passages du *Traité du libre arbitre*, chap. ix, autorisent à ranger Bossuet parmi les partisans du système des causes occasionnelles, soutenu principalement au

dix-septième siècle par Malebranche (*Recherches de la vérité*, V, 1; *Entretiens métaphysiques*, IV, VII, XII; *Méditations chrétiennes*, V, 17). Cette explication avait sans doute à ses yeux le mérite d'être parfaitement conciliable avec la notion d'une Providence universelle, maintenant incessamment par son action, dans le monde et dans l'homme même, les lois auxquelles elle les a originairement soumis, et à ce titre, elle trouvait auprès de lui une faveur méritée. Mais il paraît adopter cette opinion plutôt comme une conséquence du système thomiste de la *prémotion physique* que sur l'autorité de Malebranche, et nulle part il ne descend à ces précisions puériles qui ont attiré à ce philosophe de la part de Leibnitz le reproche de réduire Dieu au rôle de machine. En outre, au commencement et à la fin de ce chapitre même où il paraît accorder quelque chose à la théorie des causes occasionnelles, l'auteur insiste sur la nature mystérieuse de l'union qui existe entre l'âme et le corps, de manière à rappeler la réserve dont Pascal, après saint Augustin, a donné l'exemple, quand il a dit : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être. » *Pensées*, 1^{re} partie, art. 6, 26.

(80) On sait aujourd'hui que le calorique rayonne dans le vide, et qu'ainsi, l'air n'est pas nécessaire à sa transmission : le contact, si contact il y a, a lieu directement entre les rayons calorifiques et l'organe. Quand nous éprouvons la sensation de froid, c'est nous-mêmes qui sommes la principale source de chaleur, et nous perdons plus de calorique par le rayonnement que nous n'en recevons.

(81) Ces effets physiques sont aujourd'hui contestés.

(82) Voyez la note 52.

(83) La *tension* des nerfs n'est pas mieux établie que leur *réplétion* par les esprits animaux ; leur *ébranlement* ou du moins la transmission jusqu'au cerveau du mouvement imprimé par le contact des corps à leurs extrémités périphériques, est donc bien loin d'être prouvée. Bossuet lui-même (art. 8) convient que *l'ébranlement des nerfs n'est ni senti, ni connu* ; que *tout ce que nous en savons vient du raisonnement*. De là le vague des explications par lesquelles il cherche à rattacher la sensation à *l'ébranlement des nerfs*, en quoi il fait consister l'impression.

(84) Voyez la note 54.

(85) Explications aujourd'hui surannées.

(86) Voyez l'art. 3. — Les développements donnés par l'auteur à la 5^e et à la 6^e proposition ne sont pas moins exacts qu'intéressants.

(87) L'auteur a déjà touché ce point au commencement de l'art. 3, chap. 1, sur les diverses questions soulevées dans cet article et dans le suivant relativement aux conditions de l'exercice des sens, aux notions qu'ils nous fournissent, et au parti que l'on peut tirer de ces notions, on consultera avec fruit les *Recherches de Reid sur l'entendement humain*, t. II de la traduction des OEuvres, par Jouffroy.

(88) Voyez encore les *OEuvres de Reid*, t. II et III, sur les illusions des sens. Quant aux derniers exemples allégués ici, il faut remarquer que rien ne démontre l'agitation spontanée des nerfs de la vue et de l'ouïe comme cause des hallucinations de ces deux sens. La conclusion qu'il s'est fait un changement dans l'organe est de toute évidence, mais on ignore quel est ce changement.

(89) On peut rapprocher de ce passage un morceau du Sermon sur la mort, que nous citons à l'Appendice, et où l'auteur célèbre les découvertes de la science et les inventions de l'industrie humaine.

(90) Des observations toutes récentes ont démontré, non-seulement la structure fibreuse du cerveau, mais l'existence des petits filets, admise ici à priori. Ces filets microscopiques, bien visibles seulement peu d'instants après la mort, car plus tard ils se résolvent en globules, semblent la continuation des nerfs qui aboutissent à cet organe et en composent toute la substance blanche. Malgré cette structure, la dépendance de la sensation d'un ébranlement des nerfs n'en demeure pas moins hypothétique.

(91) L'opinion critiquée ici est celle de Descartes et de Malebranche. L'auteur n'y est pas toujours aussi contraire. (voy. chap. II, art. vi, et la note 63). Ajoutons même que, malgré ce qu'il trouve de superficiel, de téméraire et d'insuffisant dans cette théorie, il ne laisse pas de raisonner dans ce qui suit, comme s'il l'admettait. Et peut-être, en effet, n'est-il choqué ici que de cette comparaison trop matérielle entre l'impression faite sur l'âme et la marque d'un cachet sur la cire, comparaison qu'il flétrit plus loin en ces termes : « *Grossière imagination qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente.* »

(92) On dirait aujourd'hui *passive*. Pour apprécier justement ce que l'auteur dit ici de la passivité de l'âme dans le développement de l'imagination et des passions, il faut se reporter à l'art. 9 de ce chapitre et se souvenir qu'après avoir reconnu l'influence que la volonté et le raisonnement exercent quelquefois sur ces opérations, il a jugé à propos d'en faire abstraction pour les mieux considérer en elles-mêmes.

(93) L'existence dans les objets de caractères propres, qui par leur impression sur les organes des sens et indépendamment de toute réflexion, nous fassent concevoir, je ne dis pas l'absence ou la présence des objets, mais la facilité ou la difficulté qu'il y a à les acquérir, paraît tout-à-fait,

contestable. On explique mieux les faits, à ce qu'il semble, en admettant des réflexions très rapides, suivies elles-mêmes quelquefois d'autres réflexions plus marquées, lesquelles augmentent ou ralentissent le premier mouvement de la passion.

(94) Voyez à l'Appendice, *Élévations sur les Mystères*, quatrième semaine, neuvième élévation, les développements analogues donnés par l'auteur au même sujet.

(95) Voy. la note 79.

(96) Ainsi présenté, le fait dont il s'agit n'a rien d'incroyable. Mais Hérodote, qui l'a rapporté le premier, liv. I, chap: lxxxv, dit que le fils de Crésus parla alors pour la première fois : « Οὐτως μὲν δὴ τοῦτο πρῶτον ἐφθέγγετο, » ce qu'il est absolument impossible d'admettre, l'emploi de la parole exigeant, au préalable, un long apprentissage des organes. Au reste, notre observation ne porte que sur l'exemple et n'infirme en rien la certitude du principe posé par l'auteur.

(97) L'auteur a attribué à Aristote la détermination de ces trois perfections de l'entendement. Voyez l'article cité et la note 41.

(98) Ce sont sans doute les causes d'erreur décrites chap. 1. art. 16, telles que l'orgueil, l'impatience et les préventions.

(99) Voyez l'art. 18, même chapitre, où ce travail est mis sur le compte de l'imagination.

(100) Malgré la supériorité qu'il attribue partout à l'entendement sur les sens et le pouvoir qu'il lui reconnaît de contempler *ces vérités éternelles qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs et par lesquelles nous découvrons les proportions secrètes des figures et des mouvements* (voy. chap. iv, art. 9), l'auteur admet que notre vie commence par de pures sensations, avec peu ou point d'intelligence, et que dans tout le cours de notre existence ici-bas, l'exercice des opérations sensibles est tellement mêlé à celui de l'entendement, qu'il n'est pas sûr qu'il y ait, dans toute la durée d'une longue vie, un seul acte d'intelligence dégagé de toute image sensible. Mais il ne s'agit là, à tout prendre, que de l'antériorité du développement de la sensibilité ou des sens sur celui de l'entendement ou de la raison, et c'est dans ce sens seulement que Bossuet adopte la maxime : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*. Il est au reste d'accord sur ce point, sinon avec Platon qu'il reprend au liv I, ch. xxxvii de sa *Logique*, au moins avec saint Augustin, avec saint Thomas (voy. *Summ. adversus gentes*, liv. I. chap. 111), et même avec Aristote, l'auteur prétendu de cette formule. *De Anim.*, III, 9.

(101) Le cardinal de Bausset remarque, dans son *Histoire de Bossuet*, liv. IV, art. 15, que la question indiquée et résolue incidemment ici a été

un des points les plus importants de la controverse entre Bossuet et Fénelon sur le quietisme.

(102) Descartes plaçait le siège de l'âme dans une portion du cerveau, qu'il appelait la glande pinéale, et qui était pour lui *cette maîtresse pièce par où l'âme contient les autres parties*. Bossuet semble hésiter entre cette doctrine et celle de la plupart des docteurs chrétiens, suivant laquelle l'âme est unie au corps tout entier et à chaque partie, *tota in toto, et tota in qualibet parte corporis sui* (voy. saint Augustin, *de Trin.* VI, vi, et saint Thomas, *Summ.*, pars I, *quæst.* 75, art. 8). Il prend un moyen terme qui est de lui assigner le cerveau pour siège non exclusif, mais principal.

(103) Il est nécessaire, pour bien apprécier les théories physiologiques mêlées ici à l'observation de ce qui se passe dans l'âme, de se rappeler ce qui a été dit plusieurs fois dans les notes contre l'hypothèse des esprits animaux; d'autant plus que l'exercice de l'attention étant effectivement lié, comme le dit Bossuet, à certaines dispositions du cerveau, la réalité de ce fait pourrait incliner l'esprit à adopter l'explication qu'on en donne.

(104) L'influence attribuée à l'attention sur l'association des idées est réelle, quoique nous ignorions quelle part peut y avoir le cerveau.

(105) Voyez à l'Appendice, *Élévations*, IV^e semaine, 8^e élévation, les conseils donnés par l'auteur pour la direction de l'imagination.

(106) Peu demoralistes, comme le fait remarquer M. le cardinal Bausset dans l'analyse qu'il a donnée de cet ouvrage (*Hist. de Bossuet*), ont indiqué des moyens plus puissants pour combattre la violence des passions.

(107) M. Jouffroy a développé, dans un morceau de ses *Mélanges philosophiques*, des idées analogues à celles de cet article et du précédent sur l'état de l'âme pendant le sommeil.

(108) Voyez la note 79.

(109) Voyez le premier Alcibiade, chap. LI. (110) *Ibid.* chap. LI.

(111) Voyez Virgile, *Enéide*, liv. X, v. 639, 640.

(112) C'est là une idée cartésienne. On peut s'en convaincre en lisant les chap. XXIII et XXIV du traité *Des vraies et des fausses Idées* d'Arnauld, où ce docteur reproche à Malebranche de l'avoir combattue.

(113) L'auteur revient, dans les deux chapitres qui suivent, sur cette preuve remarquable de la distinction de l'âme et du corps. Voyez chap. IV, art. 2, chap. V, art. 9, et la note.

(114) La maxime que la nature ne fait rien en vain se rencontre souvent dans les ouvrages d'Aristote. (Voy. *Traité de l'âme*, III, 10.—*Politique* I, 2.) Selon Cicéron (*De natura deorum*, II, 22), les stoïciens qualifiaient la nature de *plane artifex, consultrix et provida utilitatum, opportunitatumque omnium*.

(115) Le mot *nature*, proposé ici comme équivalent de l'expression de sagesse divine, a servi, depuis le physicien Straton et le poète Lucrèce jusqu'à d'Holbach et Lamétrie, à dissimuler le vide de bien des théories matérialistes et athées. Il serait donc utile que tout homme qui veut garder en son cœur la croyance à Dieu et à l'immatérialité de l'âme prît l'habitude de se rendre toujours compte du sens dans lequel ce mot est employé par lui-même ou devant lui. On dissiperait ainsi le vague de bien des pensées, on purgerait ses discours de beaucoup d'équivoques.

(116) Saint Augustin définit l'âme à peu près de la même manière : « *Animus mihi videtur esse substantia quædam rationis particeps regendo corpori accommodata.* » De Quantitate animæ, I, xiii.

(117) Dans tous ses ouvrages, Bossuet considère le désir du bonheur comme un élément fondamental et indestructible de la nature du bonheur. L'idée du bonheur est même la seule qu'il consente à regarder comme innée (voy. à l'Appendice la IX^e Élev. de la deuxième semaine), et dans sa querelle avec Fénelon, il a combattu de tout son pouvoir la doctrine de l'amour pur et désintéressé, selon laquelle l'homme qui aspire à la perfection doit être disposé à faire à Dieu le sacrifice même de son bonheur éternel. Nous donnons à l'Appendice le résumé de ses opinions sur ce point.

(118) Comparez avec cet article tout entier la description du corps, donnée par Fénelon, de *l'Existence de Dieu*, partie I, chap. II. L'auteur revient sur cet objet, même dans ses sermons. Voy. le *Sermon sur les nécessités de la vie*.

(119) Voy. chap. III, art. II.

(120) Il s'agit de l'entendement ou de la raison.

(121) La même idée se retrouve exprimée en style païen, dans Cicéron, qui ne fait lui-même que traduire Platon : « *Deum te igitur scito esse si quidem Deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit, et moderatur, et movet id corpus, cui præpositus est, quam hunc mundum ille princeps Deus.* » De Rep., VI, xvii.

(122) Voy. le chap. 1^{er}, art. 13 à 15, où l'auteur expose ses idées sur la démonstration et sur la science.

(123) Ce passage, et surtout la phrase qui le termine, peuvent être considérés comme une réfutation anticipée de l'opinion de Kant, qui fait dépendre la vérité de la constitution même de l'intelligence qui la conçoit. On trouve aussi çà et là, dans cet article et dans les suivants, quelques aperçus sur ce qu'on a nommé de nos jours l'impersonnalité de la raison. Cette dernière remarque a déjà été faite par M. V. Cousin, *Cours de 1829*, 24^e leçon.

(124) La théorie de la vision en Dieu, renouvelée de Platon, par Malebranche, semble adoptée ici dans ses termes comme dans son fond (voy. encore art. 9 et 10, même chap.). Mais il faut remarquer que l'auteur ne parle que des vérités éternelles et reste fidèle à la doctrine de saint Augustin, dont Malebranche s'écartait, comme Arnauld l'a constaté dans son livre *Des vraies et des fausses Idées*, chap. xii et xix, *passim*.

(125) Pour combler la lacune indiquée ici par le manuscrit de l'auteur, on peut recourir aux développements qu'il a donnés sur les mêmes points dans ses *Elévations sur les Mystères*, première semaine, élévât. 1 à 3. — Voy. l'Appendice.

(126) *Genèse*, I, 26, 27. On trouve aussi la tradition de la ressemblance originelle de l'homme avec Dieu recueillie dans quelques passages de Platon et de Cicéron.

(127) On peut reconnaître ici les idées archétypes de Platon, qui, adoptées par saint Augustin à quelques modifications près, ont passé dans la métaphysique chrétienne. Bossuet revient sur ce sujet dans sa *Logique*, liv. I, ch. xxxvii.

(128) *Genèse*, I, 10 à 31 *passim*.

(129) Saint Thomas et saint Bonaventure ont défini la vérité dans son rapport avec l'esprit qui la conçoit, une conformité entre la chose et lui, *adæquatio intellectus et rei*.

(130) L'identité de la vérité et du bien a été reconnue avant Bossuet par Platon et ceux qui l'ont suivi, et par la plupart des docteurs scolastiques, particulièrement saint Thomas. *Summ.*, pars I, quæst. 16, art. 4. — *Id.* quæst. 82, art. 3.

(131) Il s'agit sans aucun doute de ces vers de Virgile :

*Satis jam pridem sanguine nostro.
Laomedontæ luimus perjurâ Trojæ.*

Georg. I, 501, 502.

et ailleurs :

*Aspera tum positis mîlescent sæcula bellis.
Cana fides, et vesta, Remo cum fratre Quirinus
Jura dabunt.*

Æneid. I, 295-297.

(132) L'édition originale porte ici, d'après le manuscrit de l'auteur, les indications suivantes : *Eurip. dans Thésée.* — *Hesiod. prom.* — Quoique Euripide ait composé un Thésée, dont il reste quelques fragments, le premier renvoi est incontestablement relatif à des vers de l'Hippolyte Couronné que nous donnons plus loin. Quant à la seconde partie de la note, elle nous paraît avoir en vue l'épisode de Prométhée dans la théo-

gonie d'Hésiode, v. 507-617. Ce mythe, reste de quelques traditions défigurées sur la condition et la chute du premier homme, se lie étroitement à la fable de Pandore, dont la boîte, indiscretement ouverte, aurait répandu parmi les hommes les maux qui les affligent aujourd'hui.

(133) Voy. le *Voyage en Grèce* de Pausanias, liv. VIII, ch. vii.

(134) Αἰαὶ αἰαῖ, μέλαια μέλαια τὰδε πάθη.

Πρόσωθεν δὲ πρὸθεν ἀνακομίζομαι τύχαν δαιμόνων

Ἀμπλακίσι τῶν πάροισιν τινος.

EURIP., *Hippol.*, v. 850-852.

(135) Voy. *Genèse*, ch. iii.

(136) Le lien indiqué par l'auteur est en effet le plus propre à resserrer la société en éloignant de ses membres les rivalités et les jalousies. Il revient sur cette idée dans plusieurs de ses sermons, notamment le sermon sur la charité fraternelle. Malebranche a développé aussi en termes remarquables cette doctrine éminemment chrétienne. « Par le moyen de la raison, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu et avec tout ce qu'il y a d'intelligences, puisque tous les esprits ont avec moi un bien commun ou une même loi, la raison. Cette société spirituelle consiste dans une participation de la même substance intelligible du Verbe, de laquelle tous les esprits peuvent se nourrir. » *Traité de morale*, partie I, ch. i.

(137) Les traités de Plutarque, où il s'agit spécialement des animaux, sont au nombre de deux ; l'un est intitulé : *Quels animaux sont les plus avisés ?* l'autre : *Que les bêtes brutes usent de la raison.*

(138) Voy. *Essais*, liv. II, ch. xii.

(139) Voy. *Origène contre Celse*, liv. IV, ch. xxiii.

(140) On peut comparer les développements dans lesquels l'auteur entre sur l'art de Dieu dans les choses créées, avec ceux que donne Fénelon, *Existence de Dieu*, partie I, ch. ii.

(141) Voy. *Summ.*, secundæ partis pars I, quæst. 13, art. 2.

(142) L'auteur attribue à la vie sensitive, et déclare étranger à tout raisonnement, les mouvements que l'homme accomplit, soit dans la veille, lorsque sa pensée est distraite, soit dans l'état de somnambulisme. Les faits sont exacts ; les explications peuvent être contestées. La puissance de l'habitude facilite sans doute et rend comme nécessaire la reproduction de ces mouvements ; mais l'âme raisonnable n'y est-elle absolument pour rien ? N'y a-t-il pas ici, d'avance, une connaissance acquise, et au moment même où le phénomène a lieu, une sourde conscience, un peu même de cette *attention forcée* dont l'auteur a reconnu ailleurs l'existence, et n'est-ce pas grâce à cela que l'âme se reporte ensuite avec réflexion sur ces mouvements ? Bossuet examine plus loin l'objection, et en admettant qu'un

raisonnement caché préside à ces actions, il prétend que ce raisonnement n'est pas le nôtre. On peut sans doute expliquer par l'instinct quelques-uns des faits mentionnés ici ; mais d'autres aussi, tels que celui du joueur de luth, résistent à cette explication.

(143) Voy. *la Logique*, liv. III, ch. x, la critique faite par l'auteur d'une opinion qui accordait aux animaux le syllogisme appelé *expositoire*.

(144) Les modifications indiquées ici comme subies par les objets purement matériels, les habitudes ou plutôt les aptitudes qu'ils contractent sont réelles, et il est vraisemblable *à priori* que le cerveau est susceptible de phénomènes analogues ; mais nous ne connaissons pas l'influence qu'ils exercent sur les opérations sensibles de l'homme et des animaux.

(145) Voy. les notes 70 et 83.

(146) Voy. pour l'idée de la science et sa liaison avec les principes universels, le ch. I, art. 15. On peut remarquer que l'auteur fait ici une science de la mécanique, contrairement à ce qu'il en a dit dans l'article cité. Bossuet explique encore ce qu'il entend par apprendre, au liv. I de sa *Logique*, ch. xxxvii.

(147) L'explication donnée ici, indépendamment de ce qu'elle renferme d'hypothétique et d'obscur sous le rapport physiologique, manque absolument d'exactitude, parce qu'elle repose sur un fait mal observé. L'oiseau qui n'a pas vu voler sa mère, ni aucun animal de son espèce, ne laisse pas de faire usage de ses ailes. Le vol chez les oiseaux n'est donc pas l'effet d'une *imitation naturelle*.

(148) Voy. la note 60.

(149) Voy. sur le même sujet la *Logique*, liv. I, ch. xxiv.

(150) Voy. *Essais*, liv. III, ch. xix. Nous citons à l'Appendice un fragment de sermon où l'auteur développe cette critique de l'opinion de Montaigne. Ce philosophe est traité encore plus sévèrement par Malebranche, à propos de ses discours sur le même sujet. Voy. *Rech. de la Vér.*, liv. III, 3^e part., ch. v.

(151) La comparaison manque de justesse, la réflexion ayant toujours lieu dans les corps suivant une ligne droite ; mais l'auteur paraît suivre les idées de Platon au X^e livre des *Lois*. Remarquons à cette occasion que le mot *réfléchir*, qu'il se fait un devoir d'expliquer, n'était pas encore de son temps complètement admis par l'usage. Le *Trésor de Nicot*, publié en 1606, ne le donne pas, et le *Dictionnaire de Richelet*, dont la première édition parut en 1679, c'est-à-dire à l'époque même où Bossuet devait terminer son ouvrage, s'exprime ainsi : « *Réfléchir*, ce mot, pour dire faire réflexion, se dit dans un sens neutre et est condamné de la plupart. Ainsi

on ne dit pas bien, c'est un homme qui ne réfléchit sur rien ; mais c'est un homme qui ne fait nulle réflexion. »

(152) Voy. ch. III, vers la fin, et ch. IV, art. 11. — La preuve de la supériorité de l'âme sur le corps par la mort volontaire, dont on doit, nous le pensons, faire honneur à Bossuet, a été développée d'une manière remarquable par M. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers principes de nos connaissances*, ch. IX, et par M. Blaud, *Traité élémentaire de philosophie physiologique*, II^e part., liv. II, chap. dernier.

(153) Voy. la *Politique*, liv. VII, ch. XIII.

(154) Ce qui est dit ici des soins que certains animaux ont de leurs parents s'applique particulièrement à la cigogne, selon Aristote, *Histoire des animaux*, liv. VIII, ch. III et IX, ch. XIII. Il semble aussi que nos pères aient voulu, comme Bossuet lui-même, nous encourager au bien par l'exemple des animaux, lorsqu'ils ont appelé loi *Ciconia* celle qui prescrit de procurer des aliments aux auteurs de ses jours.

(155) Voy. ch. III, art. 13.

(156) Cette remarque qui se trouve déjà dans Aristote, *Histoire des animaux*, liv. I, ch. XVII, a été confirmée par l'observation des modernes, particulièrement de l'illustre Cuvier. Voy. *Règne animal*, chapitre de l'homme.

(157) Voy. sur ce point l'*Existence de Dieu*, de Fénelon, II^e partie, ch. II.

(158) C'est l'opinion de saint Thomas, comme on le verra plus loin, quoique ce docteur ait comparé aussi, mais avec moins de rigueur, les animaux à des horloges. Voy. plus haut.

(159) Voy. *Opinions des philosophes*, liv. V, ch. XX.

(160) On peut consulter sur cet auteur et sur l'opinion qu'il soutient, la préface mise par Schuyt à la tête de sa traduction latine du *Traité de l'homme*, de Descartes. M. Ad. Garnier a inséré un fragment de cette préface dans son excellente édition des *Œuvres philosophiques de Descartes*, tom. III, p. 412 et suiv.

(161) Voy. Descartes, *Réponses aux quatrièmes et aux sixièmes Objections*, et Lettre XXVI^e.

(162) *Hinc nescio quâ dulcedine lætæ
Progeniem, nidosque fovent.*

VIRG., *Georg.*, IV, 55-56.

(163) On entend par l'École des docteurs scolastiques particulièrement ceux qui ont fleuri depuis Pierre-le-Lombard, et qui ont commenté les livres des sentences. A la fin du XIII^e siècle, l'École se divisa en deux fractions importantes, celle des Thomistes et celle des Scotistes. Bossuet pa-

rait négliger les opinions de Scot, et est au contraire grand partisan de saint Thomas.

(164) Voy. *Summ.*, pars I, quæst. 75, art. 8.

(165) Cette opinion de Platon est mentionnée et attaquée par saint Thomas (*Summ.*, pars I, quæst. 85, art. 3). Les Platoniciens regardaient les âmes des êtres vivants indifféremment comme des émanations de l'âme du monde; ils avaient d'ailleurs emprunté à Pythagore la croyance à la métempsycose suivant laquelle les âmes des hommes peuvent être envoyées en punition de leurs fautes dans des corps d'animaux.

(166) Voy. *Summ.*, pars I, quæst. 50, *passim*.

(167) Après que le mot *νοῦς* eut été introduit dans la philosophie grecque par Anaxagore, il fut adopté par les philosophes subséquents, et particulièrement par Aristote pour désigner les facultés supérieures de l'âme humaine. Cicéron et Sénèque emploient *mens* dans le même sens.

(168) Les saints Pères s'accordent à donner le nom de *νοῦς*, *mens*, à la partie raisonnable et intelligente de l'âme, mais non à faire de *spiritus* un synonyme constant de ces deux mots. Saint Augustin remarque même que *spiritus* est quelquefois opposé à *mens* ou à *intellectus* dans l'Écriture, et il l'explique dans ce cas comme désignant la partie de l'âme où se forment les images des choses corporelles. Voy. *De civit. Dei*, lib. X, cap. ix, n° 2 et de *Trin.* XIV, 22.

(169) Saint Paul, *Épître aux Hébreux*, XII, 9.

(170) *Évang. selon saint Jean*, IV, 24.

(171) Saint Paul, I. *Épître aux Corinthiens*, II, 14.

(172) Id. *Épître aux Galates*, V, 16 et 599.

(173) Id. *Ibid.*

(174) Parmi les partisans de l'hypothèse cartésienne de l'animal machine, on doit compter surtout Malebranche qui l'a particulièrement soutenue dans la *Recherche de la Vérité*, liv. V, ch. III, et liv. VI, 2^e part., ch. VII. — On connaît d'autre part les vers spirituels dans lesquels La Fontaine a protesté au nom du sens commun contre cette doctrine. *Fables*, X, 1.

(175) Nous avons essayé, dans l'introduction, de déterminer le parti que Bossuet prenait entre les deux opinions exposées ici.

(176) Voy. notamment le discours d'Archytas rapporté par Cicéron, *De Senectute*, ch. XII.

(177) Ce fait est relaté par Cicéron, *De natura deorum*, III, xxxvi, et par Plutarque, *Propos de table*, liv. VIII, quest. 2^e, ch. IV.

(178) Voy. Cicéron, *De finibus*, V, XIX.

(179) Voy. dans le Banquet le discours sur l'amour et la beauté placé dans la bouche de Socrate.

(180) Voy. *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. VII.

(181) Si Aristote accorde à l'âme humaine quelque espèce d'immortalité, comme le voudraient Jean Philopon et la plupart des scolastiques, c'est à la raison qu'il la réserve, la sensibilité n'étant pour lui qu'une forme du corps, destinée à en suivre les vicissitudes. Bossuet, pour qui l'âme sensitive n'est pas substantiellement distincte de l'âme raisonnable, met cependant en question si l'âme conserve, après cette vie, au moins tant qu'elle est séparée du corps, la propriété de sentir et celles qui en dépendent. Saint Thomas a résolu ce point négativement, ou du moins n'a accordé à l'âme dans cet état que la possession virtuelle des puissances sensibles. *Summ.*, pars I, quæst. 77, art. 8, et *Suppl.* ad tertiam part. quæst. 70, art. 1 et 2.

(182) Saint Paul, II^e *Épît. aux Corinthiens*, IV, 18.

TRAITÉ

DU

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. 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 on peut confondre en ce sens la liberté et la volonté, ce qu'on fait *libentissimè* avec ce qu'on fait *liberrimè*.

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.

CHAPITRE II.

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 Écriture.

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 plait 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.

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 d'un 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 choix¹.

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 libre².

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 créature³.

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 actions⁴, 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 exécrationnable 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.

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. 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 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.

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 déterminés 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 peut 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 indépendante⁵. Et nous trouvons en second

lieu que nous sommes libres aussi , parce que les objets qui nous sont proposés ne nous emportent pas tout 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 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 ⁶.

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.

CHAPITRE III.

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 sen-

timent. 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 intelligentes⁷. 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 États, comme 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 plait, 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 : 1^o 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 dépendent, 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 créés 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, 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 consiste 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 reconnaitra qu'il y a un Dieu infiniment bon, reconnaitra 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 plait, 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

X) 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 connaître 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 platt.

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 les temps. C'est la raison que rend saint Augustin de la prescience divine : *Novit procul dubio quæ fuerat ipse factururus*⁸. 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 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 créature⁹, 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 connaissance¹⁰. 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.

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 choix¹¹. Car ni le concours ainsi entendu, ni la volonté de le donner, n'ont rien de déterminé, et par conséquent 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 pas 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 fait 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 Dieu¹².

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 négale pas la perfection physique de l'être¹³, 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 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 choses¹⁴.

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 poëte comique, *deos mihi satis infensos qui tibi auscultaverim*¹⁵. 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 Écritures, 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 remets 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.

CHAPITRE IV.

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 pas 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'embarassent 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'une 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 reconnatrons 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 ¹⁶. 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 ¹⁷.

Je dis par la pensée, pour faire voir que la difficulté que je propose subsisterait tout entière, quand même on supposerait, avec quelques-uns, qu'un corps ne peut souffrir en effet aucune division ¹⁷. 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, 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 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 ⁴⁹, quelle est la cause 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 trouvée 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 ressemblance³⁰. 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. Dirons-nous par cette raison, malgré les sens et l'expérience, que l'âme ne peut connaître l'étendue ? ou détruirons-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 les 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 ressemblance 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 obligé 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 connaissons 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. Car, outre que, s'il est parfait, il n'a besoin que de lui-même et de sa propre vertu pour agir, il parait 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, il s'ensuit 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 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 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'un 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 pourrons vaincre : et nous ne savons plus à quoi nous tenir si nous révoquons en doute toutes les vérités connues que nous ne pourrons 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 quelques-unes qu'on pénétrât de cette sorte, on serait assurément trop téméraire si on présuait 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 ²¹.

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 ²².

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 Augustin²³. 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 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.

Quelques-uns croient que pour accorder notre liberté avec ces décrets éternels, il n'y a point d'autre expédient que de mettre 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-là²⁴ 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 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; 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, à qui on attribue l'opinion que je viens de rapporter²⁵ ; parce que, encore qu'il y eût beaucoup de choses à dire sur cela, nous n'avons pas eu dessein de disputer ici par autorité.

CHAPITRE VI.

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 attribuent²⁶. Voici quels sont leurs principes :

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 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 plait;

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 la 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 ²⁷.

CHAPITRE VII.

*Troisième moyen pour accorder notre liberté avec les décrets de Dieu : la contem-
pération et la suavité, ou la délectation qu'on appelle victorieuse. 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 ²⁸, 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 l'autre : une crainte extrême survenue modérera une espérance téméraire qui nous emportait ; 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

naitre, 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 importuné 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 mettant 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 contempération, qui en cela ne diffère pas beaucoup, ou qui enferme elle-même celle qui fait 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 volontaire²⁹. En cela ils diffèrent de l'opinion de la contempération, 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 contempération nous a expliquées.

CHAPITRE 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.

Jusqu'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 expliquées³⁰ ; 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 décret³¹ 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 tour-

mente 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 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 sont 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'être³², sont comprises dans les décrets éternels de Dieu, où tout ce qui est à 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 qu'étant maître souverain de tout ce qui est ou 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, pour-suivent 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.

N'importe 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 pouvoir 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 attribuaient 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 même du 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 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 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 plait 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 libre: d'où il s'en suit 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 faut le 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 ³³.

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 ; 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'École en est d'accord ³⁴. 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 théologiens qui s'opposent à ce concours sont condamnés de témérité par tous les autres. 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 ; 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 sens³⁵. 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, 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 IX.

Objections et reponse, 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 passive³⁶ ; 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.

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 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 plait 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 particulière³⁷ : 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 distincte, 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, 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 subordonnément, 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 Platon⁵⁸; et nous dirons à ceux-là ce que nous leur avons déjà dit quand ils comparaient leur liberté avec une certaine faculté motrice de leur âme incon nue 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 quel-

ques-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 demande un moteur; de sorte qu'en elle-même elle est toujours purement

passive, comme Platon l'a dit expressément³⁹ ; 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 suc, et qu'elle est disposée de sorte que, les rayons du soleil donnant dessus, il faut que ces suc s'élèvent⁴⁰. 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 dans ce mouvement pour être poussée par une cause qui ne paraît pas.

Ceux donc qui mettent dans les 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 environnent⁴¹.

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'action 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, mais que toute la 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 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 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.

CHAPITRE X.

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 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; 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 chose⁴² 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 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 théologiens⁴³ ; 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 XI.

Des actions mauvaises, et de leurs causes.

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 même⁴⁴.

C'est de quoi toute la théologie est d'accord. Ceux qui admettent le concours que l'École appelle simultanément reconnaissent cette vérité, aussi bien que ceux qui donnent à Dieu une action prévenante⁴⁵ ; 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 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 faillir⁴⁶ : car il ne faut pas s'étonner que, venant, pour ainsi dire, 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 avoir que d'elle-même; parce que telle est l'idée du péché qu'il ne peut jamais 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 avoir 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.

NOTES

SUR LE TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE.

(1) Les théologiens ont nommé *liberté d'indifférence* cet état de la volonté qui n'est influencée par aucun motif, ou se trouve dans un équilibre parfait entre des motifs contraires. Leibnitz, dans sa *Théodicée*, nie la possibilité d'un pareil état, et il est rare, en effet, que les circonstances le produisent d'elles-mêmes en nous; mais pourtant, si la volonté ne parvient à le réaliser, au moins un instant, en neutralisant ou en balançant par sa propre force l'influence naturelle des motifs qui la pressent, il n'y a plus qu'une apparence de délibération et de choix, et c'en est fait de la liberté.

(2) Rappelez ce passage de ce que l'auteur dit sur le même sujet,

Connaissance de Dieu et de soi-même, chap. iv, art. 4, et *Elévations à Dieu*, V^e semaine, 3^e élév. citée à l'Appendice.

(3) Voyez les mêmes idées développées dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. iv, art. 4; à la fin. Platon, dans l'*Eutyphron*, a élevé la question de savoir si le bien est tel parce qu'il plaît à Dieu, ou s'il plaît à Dieu, parce qu'il est bien, et il s'est décidé pour le dernier parti. Ce pouvait être un progrès dans la théologie antique que de placer l'idée abstraite du bien au-dessus des divinités capricieuses adorées par le vulgaire, comme une autre divinité qui leur faisait la loi, et qui seule imprimait à leurs actes le cachet de la moralité et de la sainteté. Mais lorsqu'à l'exemple de Platon, Leibnitz (*Théodicée*, § 176 à 182 et 599), Clarke (*Religion naturelle*, chap. 111), et des philosophes postérieurs, élèvent le bien au-dessus du Dieu véritable et unique, nous ne pouvons nous empêcher de craindre qu'il n'y ait dans l'adoption de cet être de raison une espèce de panthéisme, soit que le bien, divinité supérieure, se partage et s'épanche à divers degrés dans les différents êtres, soit que la raison humaine le constitue par sa propre vertu et l'impose à tout ce qui existe comme un caractère essentiel. L'opinion de Bossuet qui d'accord avec Descartes (Voy. ses *Lettres*, particulièrement la XLVIII^e, édit. Garnier), reconnaît la vérité et le bien pour les lois mêmes décrétées par la volonté positive de Dieu, ne nous paraît pas pouvoir offrir aucun embarras à qui se fera une juste idée de la volonté de Dieu co-éternelle à son entendement, et infiniment parfaite comme lui. Peut-être, au reste, tout le mal est-il dans cette décomposition de l'essence infiniment simple de l'Être suprême, dans cette application à Dieu de distinctions qui ne sont bien applicables qu'à l'homme, et qui, une fois faites, disposent l'esprit à accorder à l'une ou à l'autre des facultés reconnues une priorité et une supériorité plus ou moins marquées, au risque de tomber dans les erreurs théologiques de l'école d'Alexandrie. Quant à nous, pour conclure cette note par une solution de la difficulté que soulève Platon, nous croyons que l'on peut également soutenir que le bon, le saint, le vrai même, sont tels, parce qu'ils plaisent à Dieu; qu'ils plaisent à Dieu parce qu'ils sont le vrai, le bon, le saint, et que ces deux positions de la question n'ont ici rien d'inconciliable.

(4) L'auteur n'admet cependant pas que nous soyons libres en toutes nos actions. C'est ce qui résulte de l'alinéa suivant, où il distingue avec tout le monde ce qui est remis à notre choix de ce qui ne l'est pas. Il a d'ailleurs établi précédemment que l'homme n'est pas libre de ne pas vouloir son bonheur. — On trouve quelques développements analogues sur la liberté qui convient à l'homme dans le 2^e Sermon de Bossuet pour la fête de la Purification.

(5) Pour compléter la notion de la liberté telle qu'elle existe en Dieu,

voyez le chap. iv, même *Traité*. — L'auteur reproduit souvent dans ses ouvrages l'idée que la liberté humaine est une image de celle de Dieu. Voyez particulièrement *la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. iv, art. 4, et à l'Appendice, la 3^e élévation de la V^e semaine.

(6) Rapprochez les vues émises par l'auteur sur la destinée de la liberté humaine dans l'autre vie de ce que dit Fénelon sur le même sujet, 2^e lettre sur la *Métaphysique*, chap. III, art. 6. Il semble en effet que la liberté doit alors cesser pour nous, l'homme ne pouvant être ni indépendant, ce qui n'appartient qu'à Dieu, ni capable de choisir quand Dieu sera son seul objet.

(7) L'existence d'un ordre moral établi et maintenu par la providence divine est souvent démontrée dans les ouvrages de Bossuet par un argument ainsi conçu : « Il y a une Providence, une règle pour le monde physique ; donc, et à plus forte raison, il y en a une pour le monde moral. » (Voy. divers sermons sur la Loi de Dieu et sur la Providence. On sait du reste avec quel soin l'auteur s'est attaché dans la troisième partie du discours sur l'*Histoire Universelle*, à développer l'intervention incessante de Dieu dans le gouvernement des empires.

(8) Nous n'avons pu retrouver dans saint Augustin les expressions mêmes qui se trouvent citées ici ; mais dans les *Commentaires sur la Genèse*, liv. V, chap. XIII, n^o 29, on trouve un passage qui rappelle celui-ci : *Ipsa Dei sapientia per quam facta sunt omnia, priusquam fierint, ea noverat.*

(9) Cette vue métaphysique est très profonde, et c'est faute de s'y être arrêté que Spinoza est tombé dans l'erreur fondamentale de son système. Dès la fin du dix-septième siècle, il a été accusé d'avoir produit le spinozisme et la filiation de ces deux doctrines est admise aujourd'hui par de sincères admirateurs de Descartes. Quoi qu'il en soit, Bossuet qui n'a pas laissé de développer en plusieurs endroits les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, par l'idée que nous en avons et par la notion d'être parfait, établit ici un principe qui écarte de ses opinions sur ce point tout soupçon de panthéisme.

(10) Les trois manières de connaître que l'auteur distingue ici et qu'il accorde sans doute à l'homme semblent répondre à la division cartésienne des idées en *adventices*, *factices* et *innées*, en écartant de ce dernier mot, avec Descartes au reste, toute acception qui tendrait à supposer un rapport actuel et déterminé entre l'esprit de l'enfant et les vérités éternelles que les idées dont il s'agit représentent. Quant à l'application qui est faite à Dieu de cette théorie de la connaissance, elle est conforme à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, qui admettent l'un et l'autre que c'est dans sa propre essence et comme leur cause et leur raison d'être

que Dieu voit et connaît ce qui est ou réel ou possible en dehors de lui.

(11) Leibnitz remarque (*Théod.*, § 381, III^e partie) que cette doctrine d'un concours général et indéterminé, ôte à Dieu la direction des actions de ses créatures, qu'il se borne en quelque sorte à conserver, après leur avoir donné la puissance d'agir. Le même auteur nomme parmi les principaux soutiens de cette doctrine, au moyen-âge, Durand de Saint-Pourçain, et au xvii^e siècle, François Bernier.

(12) Saint Augustin, dans son traité *Du Libre arbitre*, liv. III, chap. v, soutient sur ce point une opinion contraire à celle de Bossuet. Il nous engage, bien que nous entendions blâmer les âmes qui pèchent, à ne pas nous laisser troubler jusqu'à dire en notre cœur qu'il vaudrait mieux qu'elles n'existassent pas.

(13) L'opposition des expressions de perfection *physique* et de perfection *morale* employées par Bossuet, n'a aucun rapport à la distinction que l'on établit aujourd'hui dans l'homme entre le physique et le moral. Les mots sont pris ici dans leur sens étymologique, dont l'usage a fini par s'écarter beaucoup. *Physique* de φύσις, nature, veut dire *naturel*, et *morale*, de *mos*, habitude, exprime ce que l'exercice ou le développement ajoute à la nature. Il faut tenir compte de cette remarque pour comprendre le terme de prémotion ou de prédétermination physique dont l'auteur se sert plus loin, en exposant le système des thomistes.

(14) Saint Augustin a établi une division des biens en petits, grands et moyens. Voy. *de Lib. arbit.*, II, 17-19. Il a placé la liberté ainsi que l'être parmi les biens moyens, et le bon usage de la liberté ou la vertu parmi les grands biens. Or, comme, selon l'apôtre, tout bien ou tout don parfait vient de Dieu, c'est de Dieu aussi que nous tenons le bon usage du libre arbitre, et la vertu est un don ou une grâce. Tous les docteurs catholiques ont admis cette conséquence ; mais Bossuet et saint Thomas sont en outre fidèles à la division des biens donnée par saint Augustin.

(15) Voy. l'*Andrienne de Térence*, acte IV, scène 1^{re}, v. 40-41.

(16) Sur l'usage à faire du jugement et du doute, voy. le traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1, art. 16, et les notes qui s'y rapportent.

(17) On peut consulter sur la divisibilité des corps à l'infini, sur les difficultés que cette opinion présente, enfin sur le parti à prendre à l'égard de ces difficultés, le morceau de Pascal qui se trouve dans toutes les éditions des *Pensées* sous le titre de *Réflexions sur la géométrie*, ainsi que le traité de l'*Existence de Dieu*, de Clarke, au ch. 11. — La question de savoir si la matière est ou n'est pas divisible à l'infini, fort agitée par les anciens et par les scolastiques, occupe beaucoup moins les physiciens modernes, qui négligent en général la considération de l'essence de la matière

pour se renfermer dans l'étude de ses phénomènes. Ils se contentent en général de dire à ce sujet que la matière divisible à l'infini par la pensée, en raison de son étendue, ne l'est pas physiquement, au moins dans l'état actuel de la science. C'est d'après cela qu'ils admettent des atomes, particules indivisibles à l'aide des agents naturels, étendus, figurés, impénétrables, inertes, tenus à distance par des forces, les unes attractives, les autres répulsives. Quelques-uns cependant sont allés plus loin et ont regardé les atomes comme des points *physiques* sans étendue, sortes de monades à la façon de celles de Leibnitz. Ces opinions et leur conciliation avec la divisibilité à l'infini de l'étendue matérielle, ne laissent pas d'offrir beaucoup de difficultés, et les réflexions de Bossuet conservent, par rapport à elles, toute leur valeur. — Bossuet, dans sa *Logique*, liv. 1^{er}, ch. xxxii à xxxv, a donné, sur le problème de l'individualité, quelques aperçus qui méritent d'être pris en grande considération.

(18) On sait que l'école d'Élée admettait l'unité pour principe de toutes choses. Conformément à cette doctrine, Zénon d'Élée refusait à la matière toute divisibilité. Les discussions qui s'élevèrent au moyen-âge sur le principe d'individuation donnèrent lieu à des sentiments analogues, quoique professés dans un autre but. En ramenant la question à ces derniers termes, nous croyons que ce que l'on appelle unité ou individualité dans les corps, n'est qu'une harmonie qui comporte aussi bien la pluralité et la diversité dans les parties que l'uniformité et la simplicité dans l'ensemble. Si nous ne pouvons pas toujours dire en quoi consiste cette harmonie et ce qui distingue un individu d'un autre individu, nous concevons néanmoins qu'elle existe dans tous les corps, et que si la division l'altère ou la détruit, c'est pour en constituer au même moment d'autres ou différentes ou semblables.

(19) *Morule* de *morula* diminutif de *mora*, retard, paraît signifier la même chose que pause. Les questions soulevées ici et que l'on trouve traitées dans la plupart des cours de philosophie en usage au xvii^e siècle, ne divisent plus maintenant les savants. L'origine de ces débats sur la continuité ou la non continuité du mouvement est dans quelques remarques de Galien, au sujet des battements du pouls, dans son ouvrage *De dignoscendis pulsibus*, lib. I, cap. 1. Aujourd'hui on s'accorde à regarder le mouvement considéré en lui-même comme quelque chose de continu et non de saccadé. Un corps qui n'obéirait qu'à une seule force et n'éprouverait aucun obstacle devrait se mouvoir uniformément, c'est-à-dire parcourir des espaces égaux en des temps égaux. L'accélération ou le retard qu'éprouve en réalité le mouvement d'un corps vient ou d'un changement dans la force d'impulsion ou des obstacles qu'opposent soit la masse du corps, soit le milieu qu'il traverse. Mais le mouvement qui n'est qu'un

effet ne cesse pas et ne recommence pas alternativement de lui-même, c'est-à-dire sans cause. Ce qui, dans certains cas, peut faire illusion sur ce point, tient à l'action de deux forces qui produisent leur effet l'une après l'autre comme dans les battements du pouls, ou à celle de deux forces contraires qui prévalent tour à tour l'une sur l'autre, comme dans les oscillations du pendule. Quant à l'objection, souvent invoquée alors, qui repose sur la considération du mouvement différent des parties d'une même roue, elle s'explique parfaitement par le théorème de la décomposition des forces. Ces explications, au reste, ne détruisent pas la justesse des réflexions générales de Bossuet, puisque l'on peut, ainsi qu'il le remarque, ignorer les principes de statique sur lesquels elles sont fondées.

(20) L'auteur développe très bien ici quelques-unes des difficultés que présente la théorie de l'idée représentative, quand on prend dans son sens propre et matériel la condition de conformité de la pensée à l'objet qu'elle représente. Les travaux de l'École écossaise ont complété cette critique, en montrant que la même théorie n'explique pas mieux la conception que l'âme se forme des choses spirituelles. M. Cousin a reproduit cette réfutation avec tous les développements qu'elle comporte dans son cours d'*Histoire de la philosophie* de 1829, 17^e leçon et suiv. Bossuet, qui ne repoussait pas entièrement cette doctrine, en a cependant évité autant que possible les défauts par la définition qu'il a donnée de l'idée dans sa *Logique* : « L'idée est ce qui représente à l'esprit la vérité de l'objet entendu. » Le vague de l'expression *ce qui* ne décide pas que l'idée soit un être plutôt qu'une modification ou un rapport. Voyez d'ailleurs ce que représente l'idée : est-ce l'objet lui-même avec ses attributs matériels ? Non, mais seulement *la vérité* telle que l'esprit la conçoit à propos et en présence de l'objet.

(21) La pensée exprimée par cette phrase et qui est continuellement reproduite dans le chapitre que l'on vient de lire, rappelle le reproche que Cicéron adresse aux stoïciens dans le *de Finibus*, liv. IV, ch. xxiv : « Utrum igitur perspicuisne dubia aperiuntur, an dubiis perspicua tolluntur ? Vos quum perspicuis dubia debeatis illustrare, dubiis perspicua conamini tollere. »

(22) Cette règle et l'application qui en est faite à la conciliation du libre arbitre de l'homme avec la providence divine sont en tout conformes à la doctrine cartésienne telle qu'on la trouve présentée dans les *Principes de la philosophie de Descartes*, I^{re} partie, § 41, et dans sa lettre VII^e. Leibnitz (*Theodicée*, n^o 293, III^e partie) cite aussi un passage du cartésien Régis, qui est tout-à-fait dans le même sens ; mais lui-même n'est pas favorable au parti indiqué par l'école de Descartes. Son génie audacieux et son goût prononcé pour la méthode de raisonnement lui font nier qu'il

puisse jamais y avoir des objections insolubles. Il trouve donc qu'adopter l'explication suggérée par Descartes, c'est « trancher le nœud gordien et « répondre à la question d'un argument, non pas en la résolvant, mais « en lui opposant un argument contraire, ce qui n'est pas conforme aux « lois des *combats* philosophiques. » Pour nous, en considération des bornes qui arrêtent et arrêteront peut-être toujours l'esprit humain dans les recherches scientifiques, nous maintenons l'utilité de la règle formulée ici par Bossuet, qui, lui-même d'ailleurs en la prescrivant, admet que l'on continue à chercher la conciliation des vérités qui ont paru d'abord inconciliables.

(23) Dans cette citation, dont nous n'avons pu retrouver la source, le mot *fides* paraît être entendu par Bossuet dans le sens philosophique autant que dans le sens théologique. Selon celui-ci, d'ailleurs, la maxime n'est rigoureusement vraie que pour ceux qui croient, et qui ne doivent se livrer à la discussion qu'avec la ferme résolution de garder leur foi. Pour ceux qui ne croient pas encore, la discussion peut les amener à croire, la raison peut les conduire à la foi. En étudiant, d'autre part, la même pensée sous le rapport philosophique, on y trouve la condamnation du doute méthodique de Descartes.

(24) Parmi les philosophes qui ont réduit l'homme à la volonté, quelques-uns ont nié formellement la liberté, d'autres l'ont méconnue, tout en prétendant la respecter. Leibnitz est peut-être aussi contraire que Hobbes à l'idée véritable de liberté. Mais ce n'est pas des doctrines philosophiques qu'il s'agit ici; l'auteur a plutôt en vue les opinions de Wicléf, de Luther et de Calvin condamnées comme hérétiques par plusieurs conciles.

(25) Saint Augustin ayant traité la matière du libre arbitre et celle de la grâce dans des ouvrages nombreux et dans des buts très différents, ces questions, d'ailleurs, étant, comme il le dit, si difficiles que, quand on défend le libre arbitre, on semble nier la grâce divine, et priver l'homme de sa liberté quand on détermine la nature et l'étendue de la grâce (Voy. *De gratia Christi*, lib. I, cap. XLVI), le saint docteur a fourni des armes aux adversaires du libre arbitre comme à ceux de la grâce; et l'on s'est emparé, par exemple, de différents passages où il parle de la liberté de l'homme comme perdue par suite de sa chute, sans remarquer, avec saint Thomas (Voy. *Summa*, pars I, quæst. 83, art. 2. ad tert. argum.), qu'il s'agit là, sous le nom de liberté, de l'affranchissement du péché et du malheur qui était propre à l'homme dans l'état d'innocence. Bossuet, qui néglige ici d'examiner les sentiments de saint Augustin, s'est attaché à les éclaircir dans sa *Défense de la tradition des Saints Pères*, liv. X et XI. Voy. surtout le chap. XIV du liv. XI.

(26) Pour comprendre le sens de l'expression de *science moyenne ou conditionnée*, il faut entrer dans les explications que les théologiens donnent de la manière dont Dieu sait les choses. Ils distinguent, en général, sur ce point : 1^o la *science de simple intelligence* par laquelle Dieu voit, comme conséquences de sa toute-puissance dont il connaît l'étendue, les choses purement possibles qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais ; 2^o la *science de vision*, par laquelle Dieu voit dans ses décrets tout ce qui a existé, existe ou existera dans tous les temps. Indépendamment de ces deux modes de connaissance, quelques théologiens attribuent encore à la divinité une *science moyenne*, ainsi appelée parce qu'elle tient le milieu entre la science de simple intelligence et la science de vision, et participer de l'une et de l'autre. Selon eux, il y a des choses qui ne sont futures que sous certaines conditions, et qui ainsi n'appartiennent clairement ni à la science de vision, puisqu'il arrive quelquefois qu'elles n'ont pas lieu, ni à la science de simple intelligence, puisqu'il advient d'autres fois qu'elles se réalisent : elles sont l'objet de la science moyenne. Cette théorie fut imaginée ou renouvelée de quelques auteurs des premiers temps du christianisme par Molina (Voy. Leibnitz, *Théodicée*, 1^{re} partie, n^o 40.) Outre les Molinistes, elle avait eu pour soutiens, avant le temps de Bossuet, Suarez, Vasquez et quelques autres jésuites qui s'écartaient sur quelques points du système de Molina. C'est à ceux-ci particulièrement, et à leurs adhérents, qu'il faut attribuer le cinquième et le sixième principe, exposés par Bossuet dans le chapitre qui nous occupe. On les nommait *congruistes* (de *congruus*, convenable), parce qu'ils faisaient dépendre l'efficacité de la grâce du soin pris par Dieu de la donner en temps et en proportions convenables.

(27) La question des *futurs contingents*, résolue ici incidemment, et sur laquelle Bossuet donne plus de détails au liv. II^e, chap. XI^e de sa *Logique*, était alors fort agitée dans les écoles, à cause de son rapport avec la doctrine de la science moyenne ou conditionnée. Elle remonte du reste à une époque beaucoup plus reculée : c'est la question *περί δυνατῶν*, sur laquelle Cicéron, dans le *De fato*, expose le dissentiment de Diodore et de Chrysippe. Aristote avant eux l'avait traitée dans le livre de l'*Interprétation*, ch. IIII ; et c'est de lui qu'était venu l'usage de la logique. On peut voir dans la *Théodicée* de Leibnitz, § 169-172, II^e partie, une critique des principales opinions soutenues sur ce point.

(28) Cette doctrine ainsi exposée est celle qu'ont soutenue les théologiens appelés *Augustiniens*, et le père Thomassin dont l'opinion différait peu de la leur. C'était ainsi qu'ils commentaient ces paroles de saint Augustin : *Deus miris ineffabilibusque modis homines ad se vocat et trahit. Ad Sim-*

plician. Ep. I. — Leibnitz dit quelques mots de ces explications. Voy. *Théodicée*, § 278 à 287, *passim*, III^e partie.

(29) Les docteurs que Bossuet paraît avoir particulièrement en vue ici sont les partisans de Jansénius qui, prenant à la rigueur cette phrase de saint Augustin : « *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* » (*Ad Galat.*, cap. v), regardaient l'action de la grâce comme irrésistible. Il est très difficile, au reste, vu la délicatesse de ces questions, et la brièveté de l'exposé qu'en donne Bossuet, de faire la part des diverses classes de théologiens dont les opinions sont relatées en cet endroit. Tout ce que nous pouvons en dire de plus sûr, c'est qu'ils prétendaient tous être disciples de saint Augustin ; c'est à ses ouvrages qu'ils empruntaient les expressions de suavité, de contempération, de *délectation victorieuse* qui servent ici à distinguer leurs sentiments.

(30) Ces trois choses sont celles qui ont été énumérées au commencement des chapitres précédents, et ainsi le quatrième moyen n'exclut pas le troisième ; seulement il le dépasse et prétend le compléter. C'est pour cela que Leibnitz, en rapportant les systèmes théologiques sur le libre arbitre et la grâce, rapproche quelquefois ceux des augustiniens et même des jansénistes de celui des thomistes. V. *Théod.*, III^e partie, § 330, 366.

(31) Jusqu'ici c'est la doctrine même de saint Thomas qui est exposée par l'auteur. Ce docteur dit en effet (*Summ.* I, pars I, quæst. 19, art. 8) : « *Quum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus eo fieri vult.* » « *Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingentem.* »

(32) Pour l'explication de la restriction exprimée par ces mots, voyez le ch. xi.

(33) L'auteur traduit encore ici saint Thomas : « *Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius ; et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.* » *Summ.*, *secund. partis*, pars I, quæst. 10, art. 4.

(34) Par l'école, Bossuet entend ici les congruistes et les augustiniens en même temps que les thomistes.

(35) Les congruistes contestaient la qualification de thomistes aux partisans de la promotion physique et prétendaient être eux-mêmes plus fidèles à la véritable doctrine de saint Thomas. Néanmoins les dominicains Banès, Alvarès, auteurs fort profonds, dit Leibnitz (*Théodicée*, § 47, I^e part.), ont toujours passé pour des commentateurs exacts des opinions du docteur Angélique. — Pour l'explication du mot *physique*, qui se trouve joint

à ceux de *prémotion* et de *prédétermination*, nous renvoyons le lecteur à une note du chap. III.

(36) Nous n'avons pu démêler précisément quels théologiens ont les premiers opposé cette objection au système des thomistes ; mais nous la trouvons exprimée dans un passage de la *Réponse* de Bayle *aux questions d'un provincial*, que Leibnitz cite tout au long dans sa *Théodicée*, § 299, II^e partie.

(37) Nous avons déjà remarqué, dans une note du traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, l'adhésion donnée par Bossuet à la théorie des causes occasionnelles. Quant à la question soulevée ici relativement à l'existence d'une faculté motrice distincte de la volonté, l'affirmative était soutenue à l'époque de Bossuet par des docteurs plus nombreux que célèbres. Les thomistes étaient pour la négative, et n'admettaient en dehors de l'appétit sensitif qui, selon eux, présidait au mouvement, qu'une puissance passive résidant dans les organes et les rendant habiles à être nus. Les deux partis appuyaient leur opinion de textes d'Aristote et de saint Thomas.

(38) La première opinion est celle d'Aristote, à qui appartient aussi le principe énoncé plus loin que *tout ce qui se meut est mu d'ailleurs* (voy. *Physic.*, liv. VII). Elle ne diffère, au reste, que dans les termes de celle de Platon telle qu'on la trouve développée au livre X *des Lois*.

(39) Consultez, sur l'essence que Platon attribue à la matière, le *Timée* et le début du *Timée* de Locres. On n'y trouve rien d'aussi formel que le terme employé par Bossuet.

(40) On explique aujourd'hui, l'ascension de la sève par l'action de la capillarité. Mais le soleil ou en général la chaleur, en produisant l'évaporation, ont un effet indirect sur ce phénomène.

(41) L'origine assignée ici à l'idée de causes secondes agissant hors de nous, est tout-à-fait vraisemblable, et elle a été soutenue par quelques auteurs contemporains. Voy. M. de Bonald, *Recherches philosophiques, De la cause seconde*, et M. V. Cousin, *Cours de 1829*, leç. XIX^e, où il expose et discute la théorie de Maine de Biran sur l'idée de cause.

(42) Il faut se reporter, pour comprendre le but des développements dans lesquels on entre ici, au chap. v et à l'exposition qui y a été donnée de l'opinion hérétique de Wiclef, Luther et Calvin. L'auteur, en considération du caractère de cette doctrine, croit devoir insister sur sa réfutation et rétablir les vrais principes défigurés par ses adversaires, et il le fait d'autant plus volontiers que le nom de saint Augustin a été compromis dans cette discussion.

(43) Ce sont toujours les thomistes.

(44) Cette doctrine, sur la nature du mal, appartient aux Pères de l'E-

glise, particulièrement à saint Augustin et au faux Denis l'Aréopagiste. Platon s'était, il est vrai, exprimé d'une manière analogue, mais il avait laissé indécise la question de savoir si le mal et la matière avec laquelle il l'identifiait, étaient ou non un être. Tous les docteurs chrétiens ont admis l'explication de saint Augustin, et ils en ont tiré, en général, les conséquences exprimées ici par Bossuet. Saint Anselme dit expressément : « In malis facit Deus quod sunt, sed non quod mala sunt. » V. de *Prædestinatione*, ch. vii. Saint Thomas n'est pas moins positif. Bossuet, dans ses sermons, reproduit souvent cette belle théorie, qu'il a apprise, dit-il, de saint Augustin et de saint Thomas. V. surtout le II^e *Sermon sur les démons*.

(45) Ceux qui admettent le concours simultané sont les congruistes. Les augustiniens et les thomistes accordaient à Dieu une action prévenante.

(46) Sur le pouvoir que la liberté a de pécher, consultez la *Logique* de Bossuet, liv. I, chap. xxiv, et la fin du IV^e *Sermon sur la circoncision de Notre Seigneur*. L'auteur y reproduit la même explication du mal moral.

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*.

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.

Il paraît donc que la Logique a pour objet de diriger l'entendement 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*.

Selon cela, la Logique peut être définie *une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour être capables d'en-*

tendre 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, 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 livres¹.

† Voyez les notes, Livre I. de la p.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

De l'entendement.

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'autre². 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 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, et les idées intellectuelles qui sont celles que nous nommerons dorénavant proprement *idées*.

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 de 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*³. 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*.

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.

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 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 dis-

cours 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 termes⁴, parce qu'une idée attachée à un terme fixe n'échappe pas 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 idées⁵, 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; 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'as-

semblage 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.

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 Logique⁶.

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 intel'igence des termes*. Si on veut recueillir ensemble l'une et l'autre considération, on la pourra définir la simple conception des idées que les termes signifient, sans rien affirmer ou nier.

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. 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 châtement ou de récompense, et ainsi du reste.

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, 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* 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 considè-

rent 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.

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, sans les regarder comme attachées à une autre : 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 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, ou façon d'être*.

Le propre de l'accident est d'être en quelque chose, *accidentis esse est inesse*⁷; 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 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 ; 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. 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.

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*, 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 dis-

tingue 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.

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 rhubarbe. 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.

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

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 ; 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, gourmand, 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 ; les animaux sont des substances qui, frappées de certains objets, se meuvent selon ces objets, de côté ou d'autre, par un principe intérieur⁸. 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 de dissiper les vapeurs de la rate⁹, de peur qu'elles n'offusquent le cerveau, 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.

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, aussi bien que selon Démocrite et Épicure, que de renvoyer différemment les rayons d'un corps lumineux⁴⁰, 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 le corps blanc.

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 impertinemment⁴¹. 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.

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.

Cette propriété est enfermée dans la propre définition de l'idée.

Nous l'avons ainsi définie : *Idee, ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu*. Si l'idée nous représente quelque 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 parait 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 démanégeaison 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 avares 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.

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 ¹².

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 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 privé¹⁵. 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 négatifs¹⁴.

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 *invincible*, 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. Par ce 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, il s'ensuit que chaque objet, précisément pris¹⁵, 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 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 imaginative¹⁶, 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 différentes.

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 tout¹⁷, 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 le 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.

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, 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 particuliers¹⁸; 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.

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, autrement appelées *abstractions mentales*, chose si nécessaire à la logique et à tout bon raisonnement.

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 précisé-

ment 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 démêlée 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 qu'on appelle aussi *raison précise* ou *raison formelle*¹⁹; 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.

En cette opération, il ne peut y avoir aucune erreur, parce que ni on ne nie, ni on n'affirme : de sorte qu'il n'y a rien de plus clair

que cet axiome de l'École : Qui fait une précision, ne fait pas pour cela un mensonge, *abstrahentium non est mendacium*²⁰.

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 entendre²¹.

En mathématique, on sait que tout consiste en précisions ; 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 impeccable²².

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'état, il attire l'animadversion publique et un châtement 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.

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'École 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.

Et la distinction de chose à mode n'est pas réciproque ; car le corps peut être, et être entendu sans mouvement ; et ce mouvement 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 d'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.

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.

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 des 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: 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 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 imparfaitement²⁵, 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 XXVIII.

Les idées qui représentent plusieurs objets sous une même raison, sont universelles.

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'École : *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.

Après avoir connu l'universalité des idées, il faut maintenant considérer d'où elle vient ; et pour cela, il faut supposer, avant 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.

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, que, 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'École qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes ; *non datur universale à parte rei* ; et encore, que la nature donne bien, indépendamment de 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 à naturâ, perficitur ab intellectu.*

Ceux qui pensent le contraire, et qui mettent l'universalité dans les choses mêmes, indépendamment de l'esprit²⁴, 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 parait 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 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'eau²⁵. 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, qui, par la conformité de leur taille 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'autre²⁶.

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 espèces, 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.

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.

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 enfantement²⁷.

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 moi²⁸.

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.

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 indubitable²⁹.

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.

Il y en a qui, pour vérifier ces vérités éternelles que nous avons proposées, et les autres de même nature, se sont figurés, hors de Dieu, des essences éternelles³⁰ : pure illusion qui vient de n'entendre 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 subsistantes³¹.

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 philosophe³² 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, ingérables 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 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 naissent 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 ressouvenir des choses déjà aperçues avant que l'âme fût dans un corps humain, saint Augustin nous a enseigné à retenir ses principes sans tomber dans ces excès insupportables³³.

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 plait, à ses éternelles idées, ou en met en elle 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 que nous réfuterons ailleurs³⁴, 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'éter

nelle vérité qu'elles contiennent, et y faire attention; d'où l'on peut encore inférer avec le même saint Augustin³⁵, 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.

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 ici³⁶, 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 se peut bien faire qu'il n'y ait point d'homme, car

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 :

tant, 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 connaissions 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 ; 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 comme étant tout cela par sa propre essence, c'est-à-dire comme étant Dieu éternellement heureux⁵⁷.

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 ailleurs³⁸, 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.

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.

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 dit³⁹.

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; 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 *abstrait*, 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 ce 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 maintenant aisé 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; 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.

CHAPITRE XLIII.

Quelle est la force de ces termes.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans les termes *abstrait* et *concrets*, c'est que tous les termes *abstrait* 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 abstraits 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 abstraits 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.

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.

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 introduction⁴⁰, parce qu'il prépare l'esprit à entendre 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.

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'exposition 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 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 comprise 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* 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* ce qui arrive à la chose, et sans 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 état, c'est d'être une société d'hommes qui vivent sous un même gouvernement, voilà quelle est sa nature: delà 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 constituée⁴¹.

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.

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; par exemple, être 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 recti-

ligne, 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 observe⁴² 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*⁴³ : par exemple, être équilatéral, est ce en quoi cette espèce de triangle surpasse son genre, c'est-à-dire en d'autres 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 propriété⁴⁴ du triangle.

Porphyre a distingué quatre sortes de propriétés.

La première est celle qui convient à une espèce (*solī 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 solī*), 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, solī, 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'École, *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 pernicie⁴⁵) ; 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 Éthiopien, 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 constitué 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, 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 facons 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, 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*⁴⁶.

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 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 totalement⁴⁷ (d'où vient le nom de catholique), comme ils appellent les choses particulières ce qui est pris par partie: 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, 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 autres⁴⁸. 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'École, *parties subjectives*⁴⁹, 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 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 seule 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 *intégrantes* et les parties qu'on appelle *subjectives*. La main, le pied, la tête, qui sont les parties intégrantes 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 intégrantes 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.

CHAPITRE XLVIII.

Autres facons d'exprimer l'universalité, où est expliqué ce qui s'appelle univoque, analogue et équivoque.

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 univocè*, comme on parle dans l'École.

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 : *homonymie*⁵⁰ (Aristote, Cat. c. 1), 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 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 sca-

lène 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 approchante, et que dans l'équivoque elle n'est ni la même ni approchante.

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*; et l'universel est ce qui se dit ou s'énonce de plusieurs sujets.

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 Aristote⁵¹.

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, 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 ailleurs⁵²; les substances prises universelle-

ment 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 lieu⁵³, 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 universel 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*.

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, 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 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 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.

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 fonds.

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.

Aristote a jugé que dans la partie de la logique où il s'agit 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*, *quandò*, *situm esse*, *habere*.

Ces dix mots marquent la réponse aux dix questions les plus générales qu'on puisse faire de chaque chose⁵⁴. Quest-ce qu'un homme? on répond en expliquant sa substance: combien est-il grand? de tant de coudées; à quoi a-t-il rapport? à 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 attribuent⁵⁵.

Ces dix genres dont nous avons le dénombrement dans ce livre, s'appellent en latin *prædicamenta*, *prédicaments*, parce qu'ils peuvent 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 chose⁵⁶.

CHAPITRE LII.

De la substance, et de l'accident en général.

Quand Aristote vient au fonds des catégories (Lib. Categ. c. 4 et 5), la première chose qu'il fait, c'est de diviser l'être en général, en substance et en accident⁵⁷.

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.

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. c. 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*.

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. c. 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 quàm entis ens*.

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

connaissions bien mieux les accidents et les façons d'être que le fonds.

CHAPITRE LIII.

De la substance en particulier.

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, 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 remarqué⁵⁸.

CHAPITRE LIV.

De la quantité.

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 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, 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 Cat., cap. vi.) que ces termes *grand* ou *petit*, *long* ou *court*, au fonds, 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.

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.

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 moitié que 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 naturâ 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 généra-

tion 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 de quatre pieds en chacun d'eux ; le fondement de la ressemblance entre deux œufs est la couleur et la figure 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'École si la relation catégorique est un être distinct des termes et du fondement pris ensemble³⁰ ; 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.

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'agit seulement d'expliquer les manières de parler communes, sans expliquer le fonds 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 passibles* 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. 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, 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 la 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 résoudre 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.

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*⁶⁰, 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 huit⁶¹, en sorte que ce qui est chaud au suprême degré est appelé chaud comme huit, *calidum ut octo*. Cette division est arbitraire, aussi 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. 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, 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, 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 indéfiniment par le verbe au présent de l'infinitif, 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. C'est aux philosophes à choisir les idées nettes et précises.

Ce qui regarde l'action et la passion s'explique dans la physique et dans le traité des causes⁶². 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 passent⁶³.

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 transitoires, 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; ou entendre, aimer et voir sont regardés 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* marquent le rapport qu'ont les êtres à ces deux choses, la situation marque celui des parties les unes avec les autres, et *l'avoir* ou *être habillé*, 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 catégories⁶⁴ : 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 rien⁶⁵.

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 catégories⁶⁶, Aristote explique (*Cat.*, c. 40) en combien de sorte les choses sont opposées l'une à l'autre, et il en marque quatre.

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* ; l'habitude est 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 dit⁶⁷.

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.

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*⁶⁸, 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.

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*, 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 resserrent : comme quand je dis la figure quadrilatère ou à quatre côtés, qui les a tous quatre égaux, le mot de figure quadrilatère est resserrent 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.

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.

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 imaginative, 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 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.

Propriété 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 fonds 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 équivoques 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'aimais, j'ai aimé, j'aimerai, vous aimiez, 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 considérées⁶⁹.

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 termé négatif présuppose toujours quelque chose de po-

sitif dans l'idée : car toute idée est positive. Le mot d'ingrat pré-suppose qu'on n'a point de reconnaissance, et qu'il y a un bienfait oublié, ou méconnu. Le mot d'incurable pré-suppose 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 de son inférior.

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.*

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 chauffe, 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'exemple⁷⁰.

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.

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.

Parmi les propriétés des idées que nous avons expliquées, nous en avons réservé une qui sert de fondement à la seconde opération de l'esprit⁷⁴; 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 et d'être trompé.*

Cette union ou désunion des idées, c'est-à-dire l'affirmation et la négation, s'appelle *énonciation* ou *proposition*; 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.

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 dis-

cours 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.

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 : *Trois est*; et maintenant il est vrai de dire : *Trois 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 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'École *de secundo adjacente*; et celles, où il sert de liaison à deux termes, s'appellent *de tertio adjacente*⁷²; 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.

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 *negatives*; 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 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 avarés 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 complexes⁷³, 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 incomplexes.

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*, quand même ce 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, et des propositions modales.

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 parait 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 parait si simple, est en effet com-

posé 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 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'École appelle *modales*, et si elles ne font point une espèce particulière.

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*, est 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 véritable⁷⁴.

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.

CHAPITRE VI.

Des propositions absolues et conditionnées.

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 en 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 ; 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 marquer 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'institutions; 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, la proposition qui assure que *si le roi vous tend la baguette, vous êtes sauvé*, est véritable, 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-ci 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*, 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 celle-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-après⁷⁵; 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.

Mais parmi les différentes espèces de propositions, celles qui méritent le plus de réflexion, sont les universelles ou particulières, les affirmatives ou négatives⁷⁶. Nous avons dit que les premières 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 exactement⁷⁷, ou à la rigueur. Mais la logique, qui conduit l'esprit à une vérité pré-

cise, 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'École, *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 montrent 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 douteuses⁷⁸ 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*. 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 plutôt 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 véritable que la particulière affirmative détruit, en quelque façon, l'universelle de même qualité, puisqu'elle la rend toujours ou fausse ou douteuse.

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 et 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 exclus 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'affirmation⁷⁹. 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 et 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.

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*⁸⁰.

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 conversion est appelée, dans l'École, *conversion simple*.

L'imparfaite est celle où la converse ne garde pas la même quantité ; comme quand je dis : *Tout homme est animal ; quelque animal est homme* : cette conversion est appelée, dans l'École, *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 voir⁸¹.

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*⁸².

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 a 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 parlé⁸³. 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.

CHAPITRE X.

Comment les propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives conviennent ou s'excluent universellement, et des propositions équipollentes.

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 particulière 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 toutes 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*

Ceci est clair et peu important; mais il a fallu le dire, afin que l'on entende ce que l'École entend par l'équipollence.

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 ⁸⁶, 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 ⁸⁷.

Et il faut remarquer qu'Aristote reconnaît que de deux propositions sur le présent ou sur le passé contingent, l'une est vraie 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 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 c'est 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 fautive ; 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*

* Voyez le traité de la logique de Locke, § 4.

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*⁸⁸.

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.

Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; autrement, ce qui est ne peut point n'être pas.

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 raisonnement⁸⁹, 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 conséquences⁹⁰; 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. Être 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 atomes 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.

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 *Éléments* d'Euclide⁹¹.

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.

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 suis⁹². »

C'est encore un autre principe très véritable : *En vain emploie-t-on le plus où le moins suffit. Frustrà fit per plura quod potest fieri per pauciora. Non sunt multiplicanda entia sine necessitate* ; 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 frustrà*⁹³.

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.*

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 leur 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 tienne pour absolument mauvais.

Que ce qui 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.

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 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.

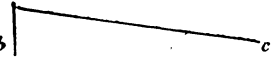
Mais, du moins, il est certain que l'impénétrabilité des corps étant supposée, on n'a plus besoin d'expérience pour connaître certaines choses ; mais on les connaît par elles-mêmes : par exemple, *un corps ne peut passer par une ouverture moindre que lui ; ce qui est pointu, le reste étant égal, s'insinue 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.

a



Ainsi, dans cette figure, *b* | *c*, 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 droite⁹⁴.

Ces vérités premières, et intelligibles par elles-mêmes, sont éternelles et immuables; 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^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'elle 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 fondamentales⁹⁵.

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 certains physiciens, que, *pour être bon philosophe, il faut pouvoir expliquer toute la nature sans parler de Dieu*. 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 certain 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 physiciens ont raison d'éviter ; mais ils tombent dans un autre beaucoup plus blâmable, en supposant comme indubitable que toutes ces causes secondes 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, 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* ⁹⁶.

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.

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.

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 ⁹⁷.

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, comment 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 définition ; 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*⁹⁸.

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 principales⁹⁹.

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.

Après avoir défini les choses, et les avoir réduites à leurs justes bornes, on est en état de les diviser en leurs parties.

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 a 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 celles 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 ailleurs¹⁰⁰.

Il y a un tout que l'École 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 esprits¹⁰¹.

Toutes ces sortes de divisions se rapportent ordinairement à ces 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*, 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 reste¹⁰².

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 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 Instituts 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 coutume¹⁰⁵.

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.

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 obscur¹⁰⁴. 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 dit¹⁰⁵, 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, et c'est cet enchaînement qu'on appelle *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 universelle¹⁰⁶. 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*.

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'École : *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. Par exemple, ce 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*.

La troisième s'appelle *conclusion* ou *conséquence*.

Les deux premières s'appellent *prémises*, *præmissæ*, parce qu'elles sont les premières, et traient, 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.

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.

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*.

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.

Si les prémisses sont vraies manifestement et par elles-mêmes, toute la question est finie ; que si elles sont soutenues, 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 orme.

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 colère est emporté :*

Donc nul homme colère 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 *colère* 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 espèces¹⁰⁷.

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.

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 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 s'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 en conclure que prouver; 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 prémissse 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 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, 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 exclus 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 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 ; 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.*

CHAPITRE VI.

Des figures du syllogisme.

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 modes¹⁰⁸.

Les figurés 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 paratt 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.

Les exemples des figures se verront avec ceux des modes dont nous allons parler.

CHAPITRE VII.

Des modes des syllogismes.

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*¹⁰⁹.

Par *A*, il a exprimé l'universelle affirmative ;

Par *E*, l'universelle négative ;

Par *I*, la particulière affirmative ;

Par *O*, la particulière négative.

Selon cela, les philosophes qui ont suivi Aristote¹¹⁰, ont exprimé les dix-neuf modes en ces quatre vers artificiels faits pour aider la mémoire.

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baraliphton
Celantes, 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 *Baraliphton* 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.

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.

- | | | |
|-----------|-------------|--|
| <i>a.</i> | <i>Bar.</i> | Tout ce qui est ordonné de Dieu est pour le bien ; |
| <i>a.</i> | <i>Ba.</i> | Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu : |
| <i>a.</i> | <i>Ra.</i> | Donc, toute puissance légitime est pour le bien. |
| <i>E.</i> | <i>Ce.</i> | Nulle chose ordonnée de Dieu n'est établie pour le mal ; |
| <i>a.</i> | <i>La.</i> | Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu : |

- E. Rer.* 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 prémisses, 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 visiblement sa puissance.

Il s'en faut bien qu'il en soit ainsi dans les cinq modes indirects, et même dans tous les modes des autres figures.

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 :
- i. 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*.

1. *E. Ce.* Nulle chose douloureuse n'est désirable ; ~~.....~~
2. *A. Lan.* Toute chose désirable est convenable à la nature :
- E. Tes.* Donc, nulle chose convenable à la nature n'est douloureuse.
- A. Da.* Quelque chose douloureuse sert à notre salut ;

- I. Bi.* Quelque chose douloureuse est désirable :
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 contre la règle sixième.

C'est pourquoi ceux qui ont parlé le plus subtilement de cette figure¹¹¹, 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.
1. *A. Fa.* Toute qualité naturelle vient de Dieu ;
 2. *E. Pes.* Nulle vertu n'est une qualité naturelle :
O. Mo. Donc, quelque chose qui vient de Dieu n'est pas une vertu.
1. *I. Fri.* Quelques personnes contentes sont pauvres ;
 2. *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 *Fresilom*, au lieu de *Fapesmo* et de *Frizesom*, de l'École.

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 contin-
gentes 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.

- 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 fausse ;
I. *Ti.* Quelque fable est instructive :
I. *Si.* Donc, quelque chose instructive est fausse.

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, 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, 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*.

La réduction à l'impossible est un argument par lequel on montre que celui qui nie une conséquence d'un argument fait en forme, en quelque mode que ce soit, est contraint d'admettre deux choses contradictoires.

Cela parait 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 : *Quel-*

que prinsen'est pas heureux, la contradictoire : *Tout prince est heureux* sera véritable. Cela étant, faisons maintenant cet argument :

- A. *Bar.* Tout 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 des 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*¹¹².

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 accident¹¹³.

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.

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 contin-
 gentes 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 contin-
 gentes.

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 arguments, a inventé encore un autre moyen d'en faire voir la bonté par le syllogisme *expositoire*¹¹⁴.

Le syllogisme expositoire est un argument composé de pures particulières, 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.

Tel est le syllogisme qu'un philosophe de notre siècle fait faire aux bêtes et à son chat.

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 particulières¹¹⁵.

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 les 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 deman-

dent, 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'École 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 expositoire¹¹⁶. 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*.

Da. Toute plante se nourrit ;

Rap. Toute plante est immobile :

Ti. 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, ~~toute~~ toute 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.

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 juge;

Donc, il faut que vous écoutiez ¹¹⁷;

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*.

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 qui sert le crime en est coupable*; comme si 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*.

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.

Le *sorite*, c'est-à-dire *entasseur*, argument usité parmi les stoïciens ¹¹⁸, 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 état*;

qui fait naître les divisions dans un état, l'expose à un péril évident : donc, qui autorise les entreprises violentes, expose l'état à un péril évident. On voit par là que le sorite n'est pas tant un singulier argument, que plusieurs arguments enchaînés ensemble.

CHAPITRE XIII.

De l'argument hypothétique ou par supposition.

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 aurez 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 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* ¹⁴⁹.

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 obéît 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 ses conséquences.

Ainsi, on voit que cette sorte de syllogisme se peut aisément réduire au syllogisme catégorique.

CHAPITRE XV.

Du dilemme ou syllogisme disjonctif.

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'État, 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.

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 uxoria*¹²⁰.

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 *disjunc-*

tifs, 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 posé.

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 contingentes¹²¹.

On appelle matières nécessaires celles qui ont des causes certaines, ou qui peuvent être réduites à des observations constantes ; tel qu'est, par exemple, l'ordre des saisons et le cours des astres.

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 mourrions 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*.

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 à *priori*, ou par les causes ; et en démonstration à *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 fautive quand il s'ensuit des choses fautes. Nous avons donné ailleurs des exemples de cet argument ¹²².

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 plus tôt qu'une autre*. Ainsi, il est vraisemblable qu'ayant l'avantage du poste, et au surplus des forces égales, vous battriez 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 ¹²³.

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 possi-

bilité 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 ¹²⁴ le conseil de guerre tenu par les impériaux, pour aviser s'ils poursuivraient Bonnivet, 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 Bonnivet, avec l'imprudence 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 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* ¹²⁵.

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.

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*.

Ce n'est pas que l'autorité soit sans raison¹⁹⁶, 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 *négation*, 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 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. 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.

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 infailible, 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 volonté¹²⁷. Dans cette question, 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 il 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 preuves, 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, 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*. ●

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*¹²⁸, 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 Térence¹²⁹ :

Homo sum

Humani nihil à me alienum puto.

Les troisième et quatrième lieux sont la *définition* et la *division*, dont nous avons amplement parlé dans la deuxième partie¹³⁰.

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 tirent de la *ressemblance* ou *dissemblance*, à *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.*

Le onzième et le douzième lieu sont celui de la *cause* et celui de l'*effet*. Nous avons déjà remarqué qu'on argumente de la cause à l'effet, et que c'est de là que se tire la démonstration à *priori* ; comme on remonte de l'effet à la cause, et c'est de là que se tire la démonstration à *posteriori*¹³¹.

Nous avons expliqué ailleurs 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, à 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 argumenter 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'alarmé :* voilà ce qui suit.

Le seizième lieu s'appelle le lieu tiré des contraires, à *contrario*. Par exemple, si le luxe, si la mollesse, si la nonchalance ruinent les princes et les états, il est clair que la retenue, la discipline, la modération, l'activité doivent opérer leur conservation.

Le dix-septième lieu, qui s'appelle à *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 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 *dénombrément 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 Mithridate¹³².

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, à *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, à *majori* ; ou du petit au grand, c'est-à-dire du moins probable au plus probable, à *minori*, ou de l'égal à l'égal, en faisant voir que deux choses sont également probables, à *pari*. On dit, par exemple : Si Cambrai, si Valenciennes, si Gand n'ont pu résister à Louis, combien les Hollandais doivent-ils plus craindre pour Saas-de-Gand, et les autres places moins fortes qui bordent leurs frontières ! c'est argumenter à *majori*.

Junon argumente à *minori*, quand elle dit : au dixième livre de l'Énéide : *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 Rutiliens*¹³³.

Énée raisonne à *pari* dans le sixième, lorsque, après avoir produit les 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*¹³⁴.

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.

CHAPITRE XXI.

De l'exemple ou induction.

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 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.

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.

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'aie quelque idée de la divinité : ainsi, nier la divinité, c'est combattre la nature même¹³³. 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 ambassa-

deurs 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 femmes¹³⁶.

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 : telles qu'étaient 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 faus-

setés 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; 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 rassurés¹³⁷.

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^o qu'il s'agisse de personnes connues; 2^o 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 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'utilité¹³⁸. 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 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 celles 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, telles que sont les cinq qu'Aristote a expliquées, et qu'il nomme *sagesse, intelligence, science, art et prudence*¹³⁹.

La sagesse est *la connaissance certaine des effets par les premières causes*; comme quand on rend raison des événements, 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.

NOTES

SUR LA LOGIQUE.

(1) Il y a lieu dès cet avant-propos d'établir entre le principal traité philosophique de Bossuet et sa *Logique*, des rapprochements qui confirment ce que nous avons dit dans notre introduction de l'authenticité de ce nouvel ouvrage. La distinction des deux facultés d'entendre et de vouloir, celle des trois opérations de l'entendement, sont entièrement conformes à la doctrine émise sur le même sujet dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1, art. 7 et 13. Les définitions données ici de la logique et de la morale sont aussi analogues à celles de l'art. 15. Pour l'appréciation de la division de la logique admise par l'auteur, nous renvoyons à notre introduction.

(2) Sur la définition et les attributions de l'entendement, sur sa différence d'avec les sens et l'imagination, sur l'objet et l'usage de la réflexion, voyez *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1, art. 7 à 10, 12 et 17; chap. III, art. 13; chap. V, art. 8.

(3) Voyez la même distinction des conceptions de l'entendement et de celles de l'imagination, dans la *Logique de Port-Royal*, partie I, chap. I. Il eût été facile d'établir entre les deux ouvrages de continuel rappro-

chements ; mais nous nous sommes bornés aux plus saillants, pour ne pas étendre démesurément ces notes. Nous avons exprimé dans l'Introduction notre opinion sur le mérite comparé de ces deux logiques. — Pour la définition de l'idée, qui est propre à Bossuet, voyez la note du *Traité du libre Arbitre*, où la théorie de l'auteur sur les idées a été appréciée.

(4) La liaison des idées avec les termes dans le développement de l'esprit humain est un fait incontestable ; Aristote semble aussi l'avoir en vue dès le début du livre des *Catégories*, auquel le *Traité de l'Interprétation* sert d'ailleurs de pendant et de complément. Les différentes questions que Bossuet résout dans ce chapitre, et auxquelles les opinions soutenues au commencement de notre siècle par M. de Bonald semblent donner une sorte d'à-propos, étaient agitées dans toutes les logiques. On y prenait parti pour Platon ou pour Aristote, l'un plutôt contraire, l'autre évidemment favorable à l'origine humaine du langage et à l'antériorité de l'idée sur le signe. L'auteur, d'accord avec saint Augustin, se déclare pour Aristote ; mais les développements qu'il donne à sa pensée et les restrictions qu'il y apporte, ont une originalité qu'il ne faut pas méconnaître.

(5) Rapprochez tout ce chapitre de l'art. 13, chap. 1 de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. L'auteur semble même y renvoyer, lorsqu'il dit plus loin : *Nous avons vu que sur la simple proposition bien entendue, l'esprit ne peut refuser son consentement*, etc.

(6) L'auteur a parlé de l'attention à l'art. 16, chap. 1 de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, et au chap. III, art. 12 à 19, *passim*. — Pour les développements sur la nécessité de l'attention et les moyens de la diriger qui sont annoncés ici, voyez le chap. XXVII, liv. I de cette *Logique*, et les préceptes qui terminent les deux premiers livres.

(7) Cette définition ainsi énoncée est de Boëce, selon saint Thomas, *Summa Theol.*, Secund, part., I, quæst. 110, art. 2, ad tertium.

(8) Sur la question de l'âme des bêtes et la manière dont Bossuet la résout, consultez le chap. V de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* et notre Introduction.

(9) La rate est un des organes de notre corps dont les fonctions et le rôle dans l'économie humaine sont le moins connus. Ce qui est dit ici, conformément à une physiologie surannée de ses vapeurs et de leur effet sur le cerveau est tout-à-fait hypothétique.

(10) Il y a dans la collection des œuvres d'Aristote un *Traité des Couleurs*, mais les explications que donne Bossuet avec beaucoup plus de netteté que le philosophe grec sur la nature ou l'origine de la couleur, rappellent plutôt le chap. VII du liv. II du *Traité de l'Âme*. Pour l'opi-

nion d'Épicure, dont la physique était presque entièrement empruntée à Démocrite, voyez Gassendi, *Syntagma phil. Epicureæ*.

(11) L'auteur a laissé entrevoir dans le cours de ce chapitre et du précédent son opinion sur la nature des qualités secondes des corps, telles que la couleur, la chaleur, etc. Il exprime ici d'une manière formelle son dissentiment avec l'école Cartésienne à cet égard. On sait que les mots couleur, son, chaleur, etc., sont équivoques et expriment à la fois une sensation éprouvée par l'âme et une qualité des corps en vertu de laquelle cette sensation se produit en nous. Malebranche, Berkeley, Hume et Condillac, engagés peut-être dans cette voie par les hésitations de Descartes, n'ont voulu reconnaître que les sensations et ont révoqué en doute l'existence des qualités elles-mêmes. Bossuet reconnaît ce qu'elles présentent d'obscur, mais en maintient fermement la réalité.

(12) Voyez les mêmes définitions et les mêmes conclusions au chap. 1 de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, art. 16. — La nature du mal dont il s'agit un peu plus loin est expliquée dans le *Traité du libre Arbitre*, chap. xi et dernier.

(13) Cette distinction entre la négation et la privation vient d'Aristote, qui se sert même d'un des exemples employés ici. Voyez *Catégories*, chap. x.

(14) Bossuet a insisté dans divers passages de ses autres ouvrages sur la valeur positive de certaines idées exprimées en termes négatifs. Voyez en particulier les morceaux I et II des *Élévations sur les Mystères*, cités à l'Appendice. Fénelon a fait aussi les mêmes distinctions au sujet de l'idée d'infini dans sa *Démonstration de l'Existence de Dieu*, partie II, chap. v.

(15) Par *précisément pris* l'auteur entend : considéré d'un point de vue abstrait. Voyez le chap. xxii, où il donne le mot abstraction pour synonyme de celui de précision, plus usité de son temps, et employé aussi par les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, part. I, chap. v.

(16) Cette expression est empruntée à la division de l'âme donnée par Aristote. Il est au reste constant que c'est d'une manière tout-à-fait abstraite que l'auteur admet des parties dans l'âme. Nous avons déjà constaté dans une note sur la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1, art. 20, à quel point il avait une notion ferme et nette de l'unité de l'âme. On trouvera encore çà et là dans cet ouvrage de nouvelles traces de sa doctrine à cet égard.

(17) L'expression est ici inexacte. La considération des angles appartient incontestablement à la géométrie à deux dimensions.

(18) Dans ce chapitre et dans les suivants, l'auteur, conformément à

la saine raison, se montre tout-à-fait contraire à la réalisation des abstractions et des idées générales. Au chap. xxxi, il adopte formellement cette maxime, soutenue, dit-il, par le commun de l'École : *Non datur universale a parte rei*. Voyez la note 24.

(19) Les scolastiques coordonnant quelques notions éparses dans les ouvrages des anciens, ont nommé raisons des choses tout ce qui sert de fondement à leur existence ou à l'explication de leur nature, et ils les ont divisées en *raisons idéales*, *raisons intellectuelles*, quelquefois appelées *raisons formelles*, et *raisons séminales*, selon qu'ils les ont considérées en Dieu, dans l'esprit humain ou dans les êtres eux-mêmes. L'expression de *raison formelle* désigne en général les moyens d'explication que l'esprit tire de l'exercice des opérations qui lui sont propres. On trouve un emploi fréquent de ces termes dans les ouvrages de saint Bonaventure.

(20) L'auteur recourt souvent pour expliquer ou confirmer sa pensée aux formules usitées dans l'École. Nous avons retrouvé la source de la plupart de ces emprunts dans les écrits des théologiens qui ont suivi la doctrine de saint Thomas.

(21) Rapprochez de ce qui est dit en cet endroit le chap. v, art. 5, de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

(22) Voyez les *Traité de la Cité de Dieu*, liv. XIV, chap. xiii, et de la *Vraie Religion*, chap. xxxv à xxxvii. Bossuet a résolu les mêmes questions de la même manière, *Traité du libre Arbitre*, chap. xi et dernier.

(23) Voyez la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. xii, art. dernier et la note 112, sur ce traité.

(24) La nature de l'universel avait été au moyen-âge l'objet de grands débats qui n'étaient pas encore complètement terminés au temps de Bossuet. Les philosophes et les docteurs étaient alors partagés entre trois opinions, celle des Thomistes que l'auteur adopte et qu'il nous paraît avoir exactement exprimée; celle des Scotistes qu'il rejette, et celle des Nominaux, dont il ne s'occupe pas, sans doute parce qu'elle ne comptait que peu de partisans. Ceux-ci n'admettaient rien d'universel en dehors des mots et des conceptions de l'intelligence. Quant aux Scotistes, ils se rapprochaient de l'ancien réalisme et soutenaient que l'universel n'a pas seulement son fondement dans la nature, mais qu'il y existe formellement, quoique d'une manière incomplète, ce qui rend nécessaire le concours de l'esprit. Nous n'essaierons pas d'expliquer plus clairement cette opinion, qui, comme beaucoup d'autres du docteur subtil ou de ses disciples, est aussi difficile à exprimer qu'à justifier.

(25) L'exemple des œufs est ancien; il était employé dans les débats

des Stoïciens et des sectateurs de la Nouvelle Académie sur le problème de l'individuation. V. Cicéron, *Académiques*, II, 17, 18 et 26.

(26) On parviendrait sans doute, en compulsant les mémoires de Dangeau ou ceux de Saint-Simon, à désigner les deux jumeaux que l'auteur représente ici comme si bien connus de toute la cour de Louis XIV. Mais cette recherche de pure curiosité serait longue et laborieuse, et malgré notre disposition à éclaircir le texte de Bossuet en tous ses points, nous avouons n'avoir pas eu le courage de l'entreprendre. Quant au passage de Virgile auquel il est ici fait allusion, voyez l'*Énéide*, liv. x, v. 390-392, où se trouve cette belle phrase poétique :

*Simillima proles,
Indiscreta suis, gratusque parentibus error.*

(27) Voyez Genèse, chap. xxxviii.

(28) La notion de notre existence individuelle est sans doute impliquée dans tout phénomène de conscience, mais elle n'acquiert de netteté pour notre esprit que par l'opposition qu'il établit entre cette notion et celle de tout autre être que nous, ce qui suppose l'usage de la réflexion.

(29) On trouve çà et là dans ce chapitre et dans le suivant quelques passages qui rappellent les art. 5, 8 et 9 du chap. iv de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

(30) Bossuet s'est déjà élevé contre cette doctrine dans les deux précédents ouvrages. Voyez la note 3 du *Traité du libre Arbitre*.

(31) Voyez saint Augustin, *Liber LXXXIII quæstionum*, quæst. 46.

(32) Ce chapitre nous fait connaître quels ont été les maîtres de Bossuet pour la théorie des idées : c'est Platon, non moins apprécié de notre auteur qu'Aristote, quoique celui-ci *parle* aussi *divinement*, mais Platon corrigé par saint Augustin. La théorie du philosophe grec est surtout exposée dans le *Timée*, le *Parménide* et le livre X de la *République*, mais le *Phédon* tout seul suffit pour vérifier l'exactitude de l'exposition qui est faite ici de ses doctrines tant sur la nature et l'origine des idées, que sur la réminiscence, et sur l'origine et la destinée de nos âmes.

(33) Voyez le *Traité de la Trinité*, xii, 15, et les *Rétractations*, 1, 8. L'auteur y combat Platon, sans le nommer.

(34) Cette réfutation qui doit être cherchée dans les ouvrages que Bossuet a composés pour l'éducation du dauphin, est peut-être celle que l'on trouve dans le *Discours sur l'histoire universelle*, part. II, chap. xix.

(35) Voyez le *Traité du Maître*, chap. xi à xiv. Bossuet lui-même développe encore la même idée dans le premier point de son 111^e Sermon pour la fête de tous les saints.

(36) L'auteur, comme on le voit, n'aborde pas directement ici le problème de l'origine des idées. Il en dit cependant assez dans ce chapitre pour que l'on puisse deviner quelle est sa doctrine à cet égard. Consultez encore le chap. III, art. 14 de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

(37) C'est sur cette identité de l'essence et de l'existence de Dieu, que repose la preuve dite cartésienne de l'existence de Dieu, dont l'origine remonte à saint Anselme. Cette preuve est encore employée dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV.

(38) C'étaient sans doute les réalistes purs qui attribuaient à l'existence et à l'essence une réalité distincte et indépendante de l'esprit. Quant au développement annoncé ici, nous ignorons absolument où l'auteur l'a donné.

(39) Voyez le chap. XXXV de ce livre.

(40) Ce traité de Porphyre, qui a eu tant de célébrité au moyen-âge et auquel Bossuet accorde encore une si grande importance, est un recueil très court de définitions et de réflexions sur les cinq universaux envisagés soit séparément, soit dans leurs rapports. Il est imprimé à la tête de la plupart des anciennes éditions d'Aristote.

(41) La notion d'essence expliquée en cet endroit, n'est pas, comme on l'a vu, au nombre des cinq universaux, quoiqu'elle en soit le fondement. Porphyre n'en traite pas expressément.

(42) Voyez l'*Introduction* de Porphyre chap. II.

(43) Cette définition ne se trouve pas dans Aristote. Porphyre la donne dans son chap. III, sans la présenter, il est vrai, comme sienne.

(44) Voyez Porphyre, chap. IV. Toutes ces distinctions d'Ecole *omni, soli*, etc., et les exemples cités ici sont empruntés à ce chapitre.

(45) V. Porphyre, chap. V. Συμβεβηκεν ἔστιν ὁ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς.

(46) Cette définition paraît devoir être encore attribuée à Porphyre plutôt qu'à Aristote. Voyez l'*Introduction* de Porphyre, chap. II.

(47) Aristote exprime toujours l'universel par τὸ καθόλου.

(48) Voyez Cicéron, *De Inventione*, II, 53, 54; *De Officiis*, I, 7; et saint Thomas, *Summ. Theolog.*, pars II, secundæ part., quæst. 48 et 49.

(49) Ces distinctions scolastiques qui ne sont pas sans valeur se trouvent aussi dans la *Logique de Port-Royal*, partie II, chap. XV, à propos de la division.

(50) L'auteur commence ici l'explication du livre des Catégories d'Aristote, qui forment la première partie de l'*Organon*. Jusqu'à la fin du XVII^e siècle ce livre, quoique la matière en soit presque exclusivement

métaphysique, a été compris dans tous les traités de logique, et messieurs de Port-Royal eux-mêmes, malgré leur dédain pour Aristote, n'ont pas cru pouvoir déroger à cet usage. Aristote débute par la distinction de trois manières dont un même mot peut convenir à plusieurs choses, et il emploie à ce sujet les dénominations d'homonymes, de synonymes et de paronymes. Cette distinction n'est pas fidèlement rendue dans le chapitre de Bossuet qui nous occupe. Les exemples que nous y trouvons ont peu d'analogie avec ceux qu'emploie Aristote, excepté pour la troisième manière de rendre un nom commun à plusieurs choses, qui répond exactement à la seconde du philosophe grec.

(51) Le mot d'Aristote que l'on a traduit par *subjectum* est ὑποκειμένον ; la formule *prædicatur de subjecto* répond à l'expression grecque καθ' ὑποκειμένου λέγεται. C'est au chap. 11 des *Catégories* qu'Aristote développe le double sens du mot sujet.

(52) Voyez le chap. XLVI, même livre.

(53) L'auteur revient sur cet objet dans le livre II, chap. 1.

(54) Les exemples qui suivent sont modelés sur ceux qu'Aristote lui-même, au chap. IV, ajoute à l'énumération des dix catégories.

(55) On peut consulter sur cette question, qui appartient à l'histoire de la philosophie, le savant mémoire de M. Barthélemy-Saint-Hilaire sur la logique d'Aristote, partie I, chap. V.

(56) Κατηγορεῖσθαι est en effet littéralement traduit par *prædicari*, et les catégories sont des classes auxquelles se ramènent les questions que l'on peut poser et résoudre sur l'être.

(57) Cette division n'est présentée que dans le chap. V, consacré à l'explication particulière de la catégorie de substance, le chap. IV cité par Bossuet ne contenant que l'énumération des catégories et leur traduction en exemples. Les quatre chapitres qui suivent, du sixième au neuvième, traitent des autres catégories, savoir le chap. VI de la quantité, le septième de la relation, le huitième de la qualité et le neuvième des six dernières catégories en quelques lignes seulement.

(58) Voyez le chap. XLVII, même livre.

(59) Cette question qui se rattache d'assez près à celle des universaux était une des plus controversées dans l'Ecole, et les Thomistes eux-mêmes étaient divisés à son sujet et appuyaient leurs opinions contraires de textes de leur maître. Celle qui est adoptée ici est conforme à un passage de saint Thomas, *Opusc.*, XLVIII, liv. V, chap. 2.

(60) On dit aujourd'hui dans ce sens *intensité*. Les mots *intensio*, *remissio* ne sont pas au reste une traduction exacte du langage d'Aristote,

qui emploie les termes plus vagues de τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἐπιδέχασθαι, admettre le plus et le moins.

(61) Il est question de cette division de la chaleur en huit degrés dans les commentaires des scolastiques sur le *Traité de la Génération et de la Corruption* d'Aristote. Mais nous n'avons pu découvrir l'origine de cette évaluation, fort bien appréciée ici par Bossuet.

(62) Ce qu'on appelait dans l'Ecole le traité des causes était une partie séparée de la métaphysique. Après avoir discoursu sur l'être en général et sur la substance, on s'occupait de la propriété que les êtres ont d'être causes, et l'on distinguait d'après Aristote les quatre genres de causes que Bossuet énumère plus loin, liv. III, chap. xx.

(63) Cette distinction sur laquelle repose celle des verbes transitifs et intransitifs est mentionnée aussi dans la grammaire générale de Port-Royal et paraît être d'une époque beaucoup plus ancienne.

(64) Voyez le chap. xv et dernier des *Catégories*.

(65) On trouve çà et là dans ce chapitre quelques essais pour réduire les catégories à un moindre nombre. C'est à Bossuet qu'il faut en faire honneur et non pas à Aristote, qui maintient la distinction de la passion et de l'action, ainsi que celle de la relation à l'égard des autres catégories.

(66) L'objet de ce chapitre et du suivant, et quelques autres matières, les unes négligées par Bossuet, les autres traitées en d'autres endroits, occupent les six derniers chapitres de l'ouvrage d'Aristote et sont compris par les commentateurs sous le nom d'hypothéorie.

(67) Voyez le chap. xv de ce premier livre.

(68) Cette formule d'école est traduite d'Aristote qui, dans le chapitre même auquel celui-ci correspond, exprime la même chose par les mots κατὰ τῆν τοῦ εἶναι ἀκροαύθησιν.

(69) Aristote a réduit au nom et au verbe les parties du discours considérées logiquement. Bossuet, dans ce passage, où il étend plutôt qu'il ne résume ce qu'il a dit sur ce sujet dans son premier livre, est, on le voit, fidèle à cette théorie. Ajoutons qu'il paraît s'en tenir, pour la définition du nom et du verbe, à la doctrine du philosophe grec, malgré les travaux récents, et probablement bien connus de lui, des grammairiens de Port-Royal.

(70) Ces idées, que l'auteur emprunte à la *Physique de Rohault* liv. I^{er}, chap. xxii, § 10, présentées, comme elles le sont ici, sous forme de conjectures, ne sont pas dénuées de toute vraisemblance.

(71) Rapprochez de ce chapitre ce qui est dit sur le même sujet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1^{er}, art. 13.

(72) Ces dénominations viennent originairement d'Aristote, qui les a employées au *Traité du langage*, chap. x.

(73) Voy. le livre I^{er}, chap. LX.

(74) Aristote traite de cette sorte de proposition, de *l'Interprétation*, chap. XIII.

(75) Voy. chap. XIV, même livre.

(76) Ce sont là aussi les espèces de propositions qu'Aristote considère le plus spécialement. Voy. le traité de *l'Interprétation*, chap. VII.

(77) L'emploi de cette expression s'explique par la distinction qu'admet l'École entre la certitude physique, qui a son fondement dans la nature même des choses, et la certitude morale, qui tient compte des changements que les agents libres y apportent.

(78) On dirait aujourd'hui *dubitatives* au lieu de douteuses, ce dernier mot ne servant pas à qualifier la forme, mais la valeur intrinsèque de la proposition.

(79) Le fond de cette doctrine est certainement d'Aristote ; mais nous avons cherché en vain dans ses ouvrages et dans ceux de ses premiers interprètes la phrase qui lui est attribuée. C'est Albert-le-Grand, dans ses commentaires sur les Premiers Analytiques, qui nous paraît s'exprimer de la manière la plus conforme au passage cité ici.

(80) C'est dans les *Premiers Analytiques*, liv. I, chap. II, qu'Aristote traite de la conversion des propositions simples. Il y distingue deux sortes de conversion, l'une *totale* (καθόλου), l'autre *partielle* (ἐν μέρει). Comme Bossuet le remarque à la fin de ce chapitre, l'auteur lie l'une à l'autre les propositions qui se prêtent à la conversion, de manière à en former une sorte de raisonnement ; ce qui l'autorise à présenter l'examen de cette propriété des propositions, comme une introduction à la théorie du raisonnement.

(81) Voy. la fin du chapitre précédent.

(82) Le mot *risible*, employés ici pour exprimer *ce qui a la faculté de rire*, ne se prend plus aujourd'hui dans ce sens, et signifie uniquement *ce dont on peut rire*. L'exemple lui-même où se trouve ce mot a passé, des ouvrages de Porphyre, dans la logique de l'école, à laquelle Bossuet l'emprunte ; il est maintenant hors d'usage. Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* ont pu contribuer à le discréditer par les réflexions qu'ils ont faites à son sujet dans le second des deux discours qui servent d'introduction à leur ouvrage.

(83) Voyez le chapitre précédent ; il en est encore question dans le suivant.

(84) On trouve dans les commentaires d'Albert-le-Grand et de saint

Thomas sur le traité de l'Interprétation de semblables figures, avec les mêmes exemples, destinées à rendre l'opposition des propositions plus sensibles. L'usage de ces tableaux remonte vraisemblablement plus haut encore.

(85) Nous avons déjà renvoyé au chapitre XIII du traité de l'Interprétation pour la doctrine d'Aristote sur les propositions modales. C'est là qu'il s'occupe de la manière dont elles se prêtent à être opposées ou égalées.

(86) Cet exemple est usité chez les anciens. Cicéron, dans ses *Académiques*, II, 30, donne pour modèle d'un parfait raisonnement cette série de propositions identiques : *si lucet, lucet ; lucet autem : lucet igitur.*

(87) C'est au chapitre IX du traité de l'Interprétation qu'Aristote soulève cette question, une des plus intéressantes qui soit agitée dans son livre. Bossuet a exprimé encore ailleurs son opinion sur les futurs contingents. Voyez le *Traité du libre Arbitre*, chapitre VI, et d'autres endroits du même ouvrage, où la conciliation des difficultés que cette question présente, est essayée.

(88) L'auteur a déjà donné quelques développements sur les axiomes dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, art. 13. Mais il met ici les propositions particulières au nombre de celles qui sont connues par elles-mêmes, ce qui donne à sa théorie de la certitude beaucoup plus de portée.

(89) Au chapitre VIII de la III^e partie, Bossuet présente la réduction à l'impossible comme le premier moyen de prouver la vérité des arguments; c'est peut-être à ce passage qu'il renvoie ici son lecteur. Le principe de contradiction, dont il exalte la portée, est en effet la base de tout raisonnement démonstratif. Mais l'auteur ne se borne pas à lui assigner cette propriété, et il présente en outre ce principe comme le terme de réduction de tous les autres. Sur ce point il se rencontre avec Leibnitz, très convaincu aussi de l'importance du principe de contradiction, et très disposé à donner une démonstration des axiomes en les y ramenant.

(90) Si Bossuet a composé un *Traité des causes* (voyez plus loin la note 30), c'est vraisemblablement dans cet ouvrage que l'examen annoncé a lieu, et l'auteur y est, sans aucun doute, favorable à ces conséquences, quoique sa manière de les présenter ici puisse faire douter de sa véritable opinion. Nous avons vu, en effet, dans le *Traité du libre Arbitre*, chapitre IX, à quel point il est contraire à l'action des causes secondes.

(91) La liste d'axiomes qui précède, en y joignant le complément donné immédiatement après, est presque textuellement conforme à celle qui se trouve dans l'ouvrage d'Euclide. Seulement plusieurs propositions rau-

gées ici parmi les axiomes sont mises par Euclide au nombre des *postulata*; par exemple, la proposition *tous les angles droits sont égaux*, que quelques géomètres ont cru devoir démontrer.

(92) Du vivant même de Descartes, Arnauld remarqua la conformité du *cogito, ergo sum*, avec un passage du traité de la Trinité de saint Augustin, liv. X, chap. x. Si cette remarque, que Bossuet renouvelle, pouvait diminuer aux yeux des lecteurs le mérite d'invention du philosophe moderne, Pascal, qui n'aimait pas Descartes, a pris soin de plaider sa cause devant eux. Voyez, dans toutes les éditions des *Pensées*, le morceau intitulé *Art de persuader*. Quant au fond de la doctrine, en voyant rapprocher ici le célèbre enthymème du principe général qui en contient la conclusion, on serait tenté de penser que c'est par voie de raisonnement que l'esprit humain arrive à se démontrer sa propre existence. Telle n'est cependant pas l'opinion de Descartes, comme l'a prouvé M. Cousin, *Fragments philosophiques*, tome I, *Sur le vrai sens du COGITO, ERGO SUM*; telle n'est pas non plus probablement celle de notre auteur; car lui-même, un peu plus loin, admet que c'est sans réflexion actuelle sur les majeures qui leur servent de fondement, que nous parvenons, au moins tout d'abord, à de pareilles conséquences. Du reste, le principe invoqué par Bossuet comme la base connue ou latente de notre croyance à l'existence du moi, a, pour lui, une portée que Descartes et Malebranche ne sont pas disposés à reconnaître : il sert encore de garantie à la croyance que nous accordons tous naturellement à l'existence des corps.

(93) Voyez, au sujet de ce principe, la note de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. iv, art. 1.

(94) Il se rencontre ici au travers de notions exactes, quoique un peu vaguement exprimées, sur les propriétés des corps et particulièrement sur le mouvement, une erreur que nous croyons devoir signaler. Quoique la ligne droite soit le plus court chemin qu'un corps pesant qui se meut d'une vitesse uniforme puisse suivre pour aller d'un point à un autre, il n'en est pas ainsi quand le mouvement du corps est varié et quand les deux points ne sont pas situés sur la même verticale; la ligne la plus courte, ou, comme on le dit en mécanique, la *brachistochrone* diffère en réalité beaucoup de la ligne droite, et n'est pas même la courbe, qui s'en rapproche le plus : c'est la cycloïde, bien connue du temps de Bossuet, grâce aux travaux de Mersenne, Descartes, Roberval, Wren et Pascal.

(95) L'auteur confirme pleinement ici l'adoption qu'il a faite dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. i, art. 16, de la règle donnée par Descartes pour bien juger.

(96) Le passage d'Hippocrate que l'auteur a en vue est peut-être la

phrase du traité *de l'Art*, où se trouvent ces mots : Τὸ μὲν τῆς τύχης εἶδος ψιλόν.

(97) Le mot grec est διορίζειν, dont la racine ὄρος, signifie borne ou limite, comme le mot *finis*, en latin.

(98) La règle est absolue, mais l'explication qui suit résout les difficultés qu'elle peut présenter. Il ne s'agit là que de la définition qui est nécessaire pour la bonne position de la question. L'auteur semble au reste admettre les deux méthodes, l'une qui va de l'essence aux propriétés, et l'autre des propriétés à l'essence.

(99) Ces réflexions sur le rôle de la définition dans les sciences physiques sont tout-à-fait justes et remarquables ; celles qui suivent sur la nature des liquides, et la manière de s'y prendre pour la déterminer, laissent au contraire beaucoup à désirer pour l'exactitude et la clarté.

(100) Voyez le liv. I, chap. XLVII. Les développements donnés ici, ainsi que quelques-uns de ceux du chapitre précédent, sont analogues à ceux que l'on trouve sur les mêmes objets dans la *Logique de Port-Royal*, chap. xv et xvi du livre II.

(101) Consultez les notes de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. II, *passim*, où sont appréciés l'hypothèse des esprits animaux et le rôle du cerveau par rapport à l'impression organique.

(102) Nous avons relevé dans notre Introduction cette citation qui est décisive pour établir l'authenticité de la *Logique* de Bossuet.

(103) Le texte des *Institutes*, probablement cité de mémoire, n'est pas très fidèlement rendu en ce qui concerne les dernières divisions. La distinction du droit public et du droit privé domine tout le reste, et la division subsidiaire est relative au droit privé que l'on distingue en *droit naturel*, *droit des gens* et *droit civil*. — La définition de la justice selon le droit Justinien est encore mentionnée par l'auteur dans son Sermon sur la justice. Il paraît, d'ailleurs, par la lettre au Pape, art. 9, que Bossuet avait enseigné à son élève les éléments de la jurisprudence.

(104) Rapprochez ces détails de ce qui est dit sur les fondements du raisonnement au *Traité du libre Arbitre*, ch. IV.

(105) C'est au début du livre II, et à propos du jugement. Mais la loi de l'association des idées est bien le fondement de tout raisonnement comme de tout jugement.

(106) Voyez le livre II, ch. VIII. Les développements qui s'y trouvent sont liés étroitement à ceux dans lesquels l'auteur entre ici. Quant aux expressions qui suivent et qui caractérisent les propositions universelles *dici de omni*, *dici de nullo*, elles viennent originairement d'Aristote, qui s'en sert dans les *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. 1 et IV.

(107) Voy. le ch. II et les suivants.

(108) La distinction des figures et des modes est d'Aristote. Il n'a compté que trois figures et quatorze modes concluants. Mais dès le temps de Théophraste et d'Eudème, ses disciples, on porta le nombre des modes à dix-neuf, en faisant acception de cinq nouveaux arrangements. On avait d'abord rapporté ces modes à la première figure ; mais on les en détacha plus tard pour former la quatrième dont, sur le témoignage de Averroës, l'invention est généralement attribuée à Galien. Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* tiennent pour le nombre de dix-neuf modes adopté ici ; quelques écrivains cependant en ont reconnu davantage. Voyez sur tous ces points le mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire, de la *Logique d'Aristote*.

(109) L'emploi de ces lettres n'appartient pas à Aristote. Il paraît toutefois fort ancien, puisqu'Alexandre d'Aphrodise, qui vivait à la fin du second siècle, prend parti pour elles dans son commentaire. Voyez l'ouvrage cité dans la note précédente, tome II, page 149.

(110) Suivant M. Barthélemy Saint-Hilaire, tome II, page 160 et 220 à 225, l'usage des mots mnémoniques pour distinguer les modes du syllogisme ne remonte qu'au treizième siècle. Les commentaires grecs de Nicéphore Blemmidas et les *Summulæ logicales*, sont les premiers ouvrages où l'on trouve des traces de cette utile quoique bizarre invention. Ce n'est que plus tard encore par conséquent que ces mots ont été mis en vers.

(111) Les auteurs de ces changements et de ceux dont il est question plus loin, sont des hommes en général peu connus, et dont les noms n'offriraient quelque intérêt qu'à ceux qui essaieraient de refaire, après M. Barthélemy Saint-Hilaire, l'histoire si bien faite de la *Logique d'Aristote*.

(112) Voyez le chapitre XII du livre II, et la note.

(113) Voyez le livre II, ch. IX.

(114) Pour la réduction de tout syllogisme concluant à l'un des deux premiers modes de la première figure, voyez les *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. VII. Il est question dans le même chapitre et dans le deuxième et suivant du liv. II, de la démonstration par l'impossible. Enfin, au ch. VI, du liv. I, Aristote indique le moyen de prouver la bonté d'un argument par le syllogisme expositoire. C'est ce qu'il appelle : $\Delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\kappa\theta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\sigma\iota\nu\ \mu\eta\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\iota\nu$.

(115) Le philosophe que Bossuet a ici en vue est l'académicien de La Chambre, connu comme auteur d'un ouvrage sur les passions, et qui, dans son *Traité de la connaissance des animaux*, 1648, in-4, leur prête eu effet cette espèce de raisonnement. Voyez la III^e partie, chap. V.

(116) On trouve sur ce point quelques développements analogues dans les *Lettres d'Euler*, II^e partie, lett. 39.

(117) Cet exemple et les deux suivants sont empruntés à la *Médée* de Sénèque, dont les ouvrages ont été mis amplement à contribution par ceux qui ont traité au moyen-âge les sujets communs à la dialectique et à la rhétorique. Voici le texte latin des passages traduits par Bossuet :

V. 195. M. *Si judicas, cognosce; si regnas, jube.*

V. 200-201. M. *Qui statuit aliquid, parte inaudita altera,
Æquum licet statuerit, haud æquus fuit.*

V. 497-501. J. *Objicere crimen quod potes tandem mihi!*

M. *Quodcumque feci. J. Restat hoc unum insuper,
Tuis ut etiam sceleribus fiam nocens.*

M. *Tua illa, tua sunt illa : cui prodest scelus,
Is fecit.*

On voit par ces derniers mots que Bossuet, au lieu de traduire : *Celui qui sert le crime en est coupable*, ce qui change le sens, devait dire : *Celui qui se sert du crime*, etc. Il revient au reste à l'idée du poëte dans la paraphrase qui suit.

(118) L'invention du sorite est généralement attribuée aux Stoïciens. Peut-être cependant ont-ils reçu cet argument, ainsi que quelques autres, des dialecticiens de l'école de Mégare. Mais ils ont eu au moins le mérite de s'en servir les premiers d'une manière plus sérieuse.

(119) Il est question de cette espèce d'argument dans Aristote, *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. xxix et xlv.

(120) Voyez les *Nuits attiques*, liv. V, ch. II. Aulu-Gelle attribue cette remarque au sophiste Favorinus.

(121) La même division du raisonnement a déjà été donnée dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, art. 13.

(122) Voyez plus haut, ch. xiv.

(123) L'importance de cette espèce de raisonnement pour les délibérations et la conduite, et les développements que l'auteur donne ici sur ce sujet, sont annoncées dans la *Lettre au pape*, art. vii.

(124) Voyez l'*Abrégé de l'histoire de France*, liv. XV, année 1524.

(125) Cette règle est tout-à-fait conforme à l'esprit de la philosophie de Socrate. L'auteur, en l'indiquant, a peut-être particulièrement en vue ce passage du *Phédon*, où Simmias exprime ainsi son opinion et celle de Socrate sur ce point. Nous citons l'excellente traduction de M. Cousin, tome I, page 249 : « Il faut de deux choses l'une, ou apprendre des autres « ce qui en est (il s'agit de l'immortalité de l'âme), ou le trouver 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, un raisonnement à toute épreuve. »

(126) Voyez notre Introduction générale et les notes de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, art 14.

(127) L'opinion exposée ici était certainement celle de Descartes et de Malebranche, que l'auteur s'abstient en général de désigner plus clairement. Mais la question qu'ils ont résolue ainsi avait été en effet soulevée bien longtemps avant eux. Les scolastiques les plus sages la décidaient par une distinction assez subtile, à ne considérer que les mots, entre l'*assentiment* et le *consentement*, dont ils attribuaient l'un à l'entendement et l'autre à la volonté. Saint Thomas cependant accorde de l'influence à la volonté elle-même sur l'*assentiment* et à la raison sur le *consentement*. Bossuet ne paraît pas s'éloigner sur ce point, non plus que sur beaucoup d'autres, de l'avis du docteur Angélique, mais il fait plus nettement encore la part des deux facultés qui concourent au jugement, savoir, en termes plus précis, le discernement et la croyance.

(128) Cicéron, qui traduit ainsi le mot grec, justifie l'emploi de *notatio*, en disant : *Quia sunt verba rerum notæ*. Voyez ses *Topiques*, imités plutôt que traduits de ceux d'Aristote, d'autant que l'orateur romain, comme il nous l'apprend dans sa préface, les a rédigés dans une circonstance où il n'avait pas le texte grec à sa disposition.

(129) Voyez l'*Heautontimorumenos*, v. 25.

(130) Livre II, ch, XIII et XIV.

(131) Le ch. XVI, présent livre. L'édition originale de cette *Logique*, celle de M. Beaucé-Rusand, présente ici une note que nous conservons, en laissant à l'éditeur la responsabilité de son affirmation : « Ce *Traité des Causes* paraît avoir été perdu. Avant la révolution, il existait à la bibliothèque du roi. » Quoi qu'il en soit de l'existence de ce traité et de la possibilité d'en retrouver le manuscrit, la distinction des causes qui est indiquée ici est celle d'Aristote lui-même. Voyez particulièrement la *Métaphysique*, I, III.

(132) Voyez le discours cité, chap. X à XVI.

(133) Voyez Virgile, *Énéide*, X, 81-84.

(134) *Id. ibid.*, VI, 119-123.

(135) L'auteur semble traduire en cet endroit différents passages où Cicéron fait ressortir l'autorité du consentement général des hommes. Voyez *Tusc.*, I, XIII et XV. — *De Legib.*, I, VIII.

(136) Voyez la *République*, livre V.

(137) Nous ignorons quel général Bossuet a ici en vue.

(139) Cette question avait en effet été vivement agitée au moyen-âge, et elle était encore controversée au temps de Bossuet, comme on le voit par le soin que mettent à la développer les auteurs de traités de logique scolastique du dix-septième siècle. On la résolvait différemment, suivant que la foi, l'opinion et la science étaient considérées comme des actes ou comme des dispositions de l'esprit, comme des actes successifs ou comme des actes simultanés. Quelques philosophes, thomistes ou scotistes pour la plupart, soutenaient que les motifs de croire qui sont les plus clairs et les plus certains excluent ceux qui le sont moins, ou en anéantissent l'influence; qu'ainsi les motifs de croire fondés sur la science détruisent ceux qui sont fondés sur l'autorité humaine, et à plus forte raison sur une simple probabilité. Un texte d'Aristote, *Derniers Analytiques*, I, xxvi, était allégué en faveur de cette opinion. Quoi qu'il faille penser à cet égard, la solution que donne Bossuet est tout-à-fait acceptable, en s'en tenant aux termes dans lesquels il pose la question.

(140) Voyez la *Morale à Nicomaque*, liv. VI, chap. III à VII. Aristote, comme Bossuet, termine l'analyse des cinq dispositions auxquelles l'esprit obéit en affirmant ou niant la vérité, par celle de la prudence, et il insiste particulièrement sur celle-ci en vue de ses applications morales.

APPENDICE.

MORCEAUX CHOISIS

DES ÉLÉVATIONS A DIEU SUR LES MYSTÈRES.

I.

L'être de Dieu.

De toute éternité Dieu est, Dieu est parfait, Dieu est heureux, Dieu est un. L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il ? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas ? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être ? Erreur insensée ! au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas ? c'est-à-dire, pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et que ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas ? Qu'appelle-t-on parfait ? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait ? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas plutôt que l'être à qui quelque chose manque ? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être ni empêcher l'être d'être ? Mais, par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit, et pourquoi le néant de Dieu que l'impie veut imaginer dans son cœur insensé^a ; pourquoi, dis-je, ce néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu, et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas que d'être ?

O Dieu ! on se perd dans un si grand aveuglement. L'impie se perd dans le néant de Dieu, qu'il veut préférer à l'être de Dieu ;

(a) Ps. XIII.

et lui-même, cet impie, ne songe pas à se demander à lui-même pourquoi il est. Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être et que Dieu ne soit pas? Hélas! vaux-tu mieux que Dieu? Ame faible, âme ignorante, dévoyée, pleine d'erreur et d'incertitude dans ton intelligence, pleine dans ta volonté de faiblesse, d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité, et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas?

(*Première Semaine, première Elévation.*)

II.

La perfection et l'éternité de Dieu.

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? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait; comment, dans la volonté, le dérèglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? 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; avant tout dérèglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait; voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible; et nous ne

pouvons même pas comprendre jusqu'où il est parfait et heureux, pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible.

D'où vient donc que l'impie ne connaît point Dieu, et que tant de nations, ou plutôt que toute la terre ne l'a pas connu, puisqu'on en porte l'idée en soi-même avec celle de la perfection? D'où vient cela, si ce n'est par un défaut d'attention et parce que l'homme, livré aux sens et à l'imagination, ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même, ni s'attacher aux idées pures, dont son esprit, embarrassé d'images grossières, ne peut porter la vérité simple?

L'homme ignorant croit connaître le changement avant l'immuabilité, parce qu'il exprime le changement par un terme positif, et l'immutabilité par la négation du changement même; et il ne veut pas songer qu'être immuable c'est être, et que changer c'est n'être pas; or l'être est, et il est connu avant la privation, qui est non-être. Avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une qui, toujours la même, ne souffre point de déclin; et celle-là non-seulement est, mais encore elle est toujours connue, quoique non toujours démêlée ni distinguée faute d'attention. Mais quand, recueillis en nous-mêmes, nous nous rendrons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité, nous trouverons que la perfection est ce que l'on connaît le premier, puisque, comme nous avons vu, on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection.

(Première Semaine, deuxième Élévation.)

III.

Encore de l'être de Dieu et de son éternelle béatitude.

Je suis celui qui suis. Celui qui est m'envoie à vous. C'est ainsi que Dieu se définit lui-même. C'est-à-dire que Dieu est celui en qui le non-être n'a point de lieu, qui par conséquent est toujours, et toujours le même; par conséquent immuable, par conséquent éternel, tous termes qui ne sont qu'une explication de celui-ci: Je suis celui qui est. Et c'est Dieu qui donne lui-même cette explication par la bouche de Malachie, lorsqu'il dit chez ce prophète: Je suis le Seigneur, et je ne change pas ^a.

(a) Mal. III, 6.

Dieu est donc une intelligence qui ne peut ni rien ignorer, ni douter de rien, ni rien apprendre, ni perdre, ni acquérir aucune perfection ; car tout cela tient du non-être. Or, Dieu est celui qui est, celui qui est par essence. Comment donc peut-on penser que celui qui est ne soit pas, ou que l'idée qui comprend tout l'être ne soit pas réelle, ou que, pendant qu'on voit que l'imparfait est, on puisse dire, on puisse penser, en entendant ce qu'on pense, que le parfait ne soit pas ?

Ce qui est parfait est heureux, car il connaît sa perfection, puisque connaître sa perfection est une partie trop essentielle de la perfection pour manquer à l'être parfait. O Dieu ! vous êtes bien heureux ! O Dieu ! je me réjouis de votre éternelle félicité. Toute l'Écriture nous prêche que l'homme qui espère en vous est heureux ^a. A plus forte raison êtes-vous heureux vous-même, ô Dieu, en qui on espère ! Aussi saint Paul vous appelle-t-il expressément bienheureux : Je vous annonce ces choses selon le glorieux Évangile de Dieu bienheureux ^b. Et encore : C'est ce que nous montrera en son temps celui qui est bienheureux, et le seul puissant, roi des rois et seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible, à qui appartient la gloire et un empire éternel ^c. Amen.

O Dieu bienheureux ! je vous adore dans votre bonheur. Soyez loué à jamais de me faire connaître et savoir que vous êtes éternellement et immuablement bienheureux. Il n'y a d'heureux que vous seul et ceux qui, connaissant votre éternelle félicité, y mettent la leur. Amen, amen.

(Première Semaine, troisième Élévation.)

IV.

L'unité de Dieu.

Écoute, Israël : Le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur ^d, car il est celui qui est. Celui qui est, est indivisible : tout ce qui n'est pas le parfait dégénère de la perfection. Ainsi le Seigneur ton Dieu, étant le parfait, est seul, et il n'y a point un autre Dieu que lui ^e. Tout ce qui n'est pas celui qui est par essence et par sa na-

(a) Psalm. xxxiii, 9. (b) I, Tim., I, 11. (c) Tim., vi, 15, 16. (d) Deut., vi, 4
(e) *Ibid*, III, 24 ; IV, 35, 39.

ture, n'est pas et ne sera pas éternellement, si celui qui est seul ne lui donne l'être.

S'il y avait plus d'un seul Dieu, il y en aurait une infinité. S'il y en avait une infinité, il n'y en aurait point. Car chaque Dieu n'étant que ce qu'il est, serait fini; et il n'y en aurait point à qui l'infini ne manquât, ou il en faudrait entendre un qui contient tout, et qui dès là serait seul. Écoute, Israël, écoute dans ton fond; n'écoute pas à l'endroit où se forgent les fantômes; écoute à l'endroit où la vérité se fait entendre, où se recueillent les pures et simples idées. Écoute là, Israël; et là, dans ce secret de ton cœur, où la vérité se fait entendre, là retentira sans bruit cette parole: Le Seigneur notre Dieu est un seul Seigneur^a. Devant lui les cieux ne sont pas: tout est devant lui comme n'étant point; tout est réputé comme un néant^b, comme un vide, comme une pure inanité; parce qu'il est celui qui est, qui voit tout, qui sait tout, qui fait tout, qui ordonne tout, et qui appelle ce qui n'est pas comme ce qui est^c.

(Première Semaine, quatrième Élévation.)

V.

Trinité créée image de l'incrée et comme elle est incompréhensible.

Revenons encore à nous-mêmes: nous sommes, nous entendons, nous voulons. D'abord entendre et vouloir. Si c'est quelque chose, ce n'est pas absolument la même chose; si ce n'était pas quelque chose, ce ne serait rien, et il n'y aurait ni entendre, ni vouloir: mais si c'était absolument la même chose, on ne les distinguerait pas, mais on les distingue; car on entend ce qu'on ne veut pas, ce qu'on n'aime pas, encore qu'on ne puisse aimer ni vouloir ce qu'on n'entend point. Dieu même entend et connaît ce qu'il n'aime pas, comme le péché: et nous, combien de choses entendons-nous que nous haïssons, et que nous ne voulons ni faire ni souffrir, parce que nous entendons qu'elles nous nuisent? Nous entendons ce que c'est que se précipiter du haut d'une tour, et ce mouvement n'est pas moins bien entendu que les autres: mais cependant on ne le veut pas, à cause qu'il nous est nuisible.

Nous sommes donc quelque chose d'intelligent, quelque chose qui s'entend et s'aime soi-même; qui n'aime que ce qu'il entend, mais qui peut connaître et entendre ce qu'il n'aime pas: toutefois,

(a) Deut., vi, 4.—(b) Is., xl, 17, 22, 23. — Psalm. xxxviii, 6. (c) Rom., iv, 17,

en ne l'aimant pas, il sait et entend qu'il ne l'aime pas : et cela même il veut le savoir, et il ne veut pas l'aimer, parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il lui est nuisible ; mais au contraire il veut ne l'aimer pas. Ainsi entendre et aimer sont choses distinctes, mais tellement inséparables, qu'il n'y a point de connaissances sans quelque volonté. Et si l'homme, semblable à l'ange, connaissait tout ce qu'il est, sa connaissance serait égale à son être : et s'aimant à proportion de sa connaissance, son amour serait égal à l'un et à l'autre. Et si tout cela était bien réglé, tout cela ne ferait ensemble qu'un seul et même bonheur de la même âme, et, à vrai dire, la même âme heureuse : en ce que, par la droiture de la volonté conforme à la vérité de sa connaissance, elle serait juste. Ainsi ces trois choses bien réglées, être, connaître et vouloir, font une seule âme heureuse et juste, qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans être aimée ; ni distraire de soi-même une de ces choses, sans se perdre tout entière avec tout son bonheur. Car, que serait-ce à une âme que d'être sans se connaître ; et que serait-ce de se connaître, sans s'aimer de la manière qu'il faut s'aimer pour être véritablement heureux ; c'est-à-dire sans s'aimer par rapport à Dieu, qui est tout le fondement de notre bonheur ?

Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensible. Une Trinité créée que Dieu fait dans nos âmes, nous représente la Trinité increée, que lui seul pouvait nous révéler ; et, pour nous la faire mieux représenter, il a mêlé dans nos âmes qui la représentent, quelque chose d'incompréhensible.

Nous avons vu qu'entendre et vouloir, connaître et aimer sont actes très distingués : mais le sont-ils tellement, que ce soient choses entièrement et substantiellement différentes ? Cela ne peut être : la connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon ; et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une autre. Quand je change ou de pensée ou de volonté, ai-je cette volonté et cette pensée sans que ma substance y entre ? sans doute elle y entre : et tout cela, au fond, n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières ; mais dans son fond toujours la même. Car, en changeant de pensée, je ne change pas de substance ; et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent, et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir : de même que ma connais-

sance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement ; et pendant que tous les deux, je veux dire ma connaissance et ma volonté, se distinguent en tant de manières, et se portent successivement à tant de divers objets, ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes.

Voilà déjà en moi un prodige inconcevable : mais ce prodige s'étend dans toute la nature. Le mouvement et le repos, choses si distinctes, ne sont dans le fond que la substance qui se meut et qui se repose ; elle passe du mouvement au repos, et du repos au mouvement. Car ce qui se meut maintenant, c'est la même chose qui se reposera bientôt ; et ce qui se repose en ce moment, est la même chose qui bientôt sera mise en mouvement ; et le mouvement droit, et l'oblique, et le circulaire, sont des mouvements divers entre eux, mais qui n'ont qu'une seule et même substance ; et cent circulations successives d'un même corps, ne sont au fond que ce même corps agité en cercle. Et tout cela est distinct et un ; un en substance, distinct en manières ; et ces manières, quoique différentes, n'ont toutes qu'un même sujet, un même fond, une seule et même substance.

Je ne sais qui se peut vanter d'entendre cela parfaitement : ni qui pourra se bien expliquer à soi-même ce que les manières d'être ajoutent à l'être : ni d'où vient leur distinction dans l'unité et identité qu'elles ont avec l'être même : ni comment elles sont des choses, ni comment elles n'en sont pas. Ce sont des choses ; puisque si c'était un pur néant, on ne pourrait véritablement ni les assurer ni les nier ; ce n'en sont point, puisqu'en elles-mêmes elles ne subsistent pas. Tout cela ne s'entend pas bien : tout cela est pourtant chose véritable ; et tout cela nous est une preuve que, même dans les choses naturelles, l'unité est un principe de multiplicité en elle-même, et que l'unité et la multiplicité ne sont pas autant incompatibles qu'on le pense.

O Dieu, devant qui je me considère moi-même, et me suis à moi-même une grande énigme ! J'ai vu en moi ces trois choses, être, entendre, vouloir. Vous voulez que je sois toujours, puisque vous m'avez donné une âme immortelle, dont le bonheur ou le malheur sera éternel : et si vous vouliez, j'entendrais et voudrais toujours la même chose ; car c'est ainsi que vous voulez que je sois toujours, quand vous me rendrez heureux par votre présence. Si je ne voulais et n'entendais éternellement que la même chose, comme je n'ai qu'un seul être, je n'aurais aussi qu'une seule con-

naissance et une seule volonté, ou, si l'on veut, un seul entendre et un seul vouloir. Cependant ma connaissance et mon amour ou ma volonté n'en seraient pas pour cela moins distingués entre eux, ni moins identifiés; c'est-à-dire n'en seraient pas moins un avec le fond de mon être, avec ma substance. Et mon amour ou ma volonté ne pourraient pas ne pas venir de ma connaissance; et mon amour serait toujours une chose que je produirais en moi-même, et je ne produirais pas moins ma connaissance : et toujours il y aurait en moi trois choses, l'être produisant la connaissance, la connaissance produite, et l'amour aussi produit par l'un et par l'autre. Et si j'étais une nature incapable de tout accident survenu à sa substance, et en qui il fallût que tout fût substantiel, ma connaissance et mon amour seraient quelque chose de substantiel et de subsistant : et je serais trois personnes subsistant en une seule substance ; c'est-à-dire je serais Dieu. Mais comme il n'en est pas ainsi, je suis seulement fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et un crayon imparfait de cette unique substance qui est tout ensemble, Père, Fils et Saint-Esprit : substance incompréhensible dans sa trinité divine, qui n'est au fond qu'une même chose, souveraine, immense, éternelle, parfaitement une en trois personnes distinctement subsistantes, égales, consubstantielles, à qui est dû un seul culte, une seule adoration, un seul amour; puisqu'on ne peut ni aimer le père sans aimer son fils, ni aimer le fils sans aimer son père, ni les aimer tous deux sans aimer leur union éternellement subsistante, et leur amour mutuel. Et pour aider la foi qui m'attache à ce mystère incompréhensible, j'en vois en moi-même une ressemblance qui, tout imparfaite qu'elle est, ne laisse pas d'avoir quelque chose que je ne puis comprendre; et je me suis à moi-même un mystère impénétrable. Et pour m'ôter toute peine de perdre en Dieu toute ma compréhension, je commence par la prendre premièrement, non-seulement dans tous les ouvrages de la nature, mais encore dans moi-même plus que dans tout le reste.

(*Deuxième Semaine, sixième Élévation.*)

VI.

Fécondité des arts.

Je suis un peintre, un sculpteur, un architecte; j'ai mon art, mon dessein en mon idée; j'ai le choix et la préférence que je donne à

cette idée par un amour particulier. J'ai mon art, j'ai mes règles, mes principes, que je réduis, autant que je puis, à un premier principe qui est un, et c'est par là que je suis fécond. Avec cette règle primitive et ce principe fécond qui fait mon art, j'enfante au dedans de moi un tableau, une statue, un édifice, qui, dans sa simplicité, est la forme, l'original, le modèle immatériel de ce que j'exécuterai sur la pierre, sur le marbre, sur le bois, sur une toile où j'arrangerai toutes mes couleurs. J'aime ce dessein, cette idée, ce fils de mon esprit prudent et de mon art inventif. Et tout cela ne fait de moi qu'un seul peintre, un seul sculpteur, un seul architecte ; et tout cela se tient ensemble et inséparablement uni dans mon esprit ; et tout cela, dans le fond, c'est mon esprit même, et n'a point d'autre substance ; et tout cela est égal et inséparable.

Lequel des trois que l'on ôte, tout s'en va : le premier, qui est l'art, n'est pas plus parfait que le second, qui est l'idée, ni le troisième, qui est l'amour. L'art produit l'un et l'autre, et on suppose qu'il existe quand il les produit. On ne peut dire ce qui est plus beau, ou de commencer, ou de terminer, ou d'être produit, ou de produire. L'art, qui est comme le père, n'est pas plus beau que l'idée, qui est le fils de l'esprit ; et l'amour, qui nous fait aimer cette belle production, est aussi beau qu'elle ; par leur relation mutuelle, chacune a la beauté des trois. Et quand il faudra produire au dehors cette peinture ou cet édifice, l'art, l'idée et l'amour y concourront également et en unité parfaite ; en sorte que ce bel ouvrage se ressentira également de l'art, de l'idée et de l'amour, ou de la secrète complaisance qu'on aura pour elle.

Tout cela, quoique matériel, est trop imparfait et trop grossier pour Dieu. Je n'ose lui en faire l'application ; mais de là, aidé de la foi, je m'élève et je prends mon vol, et cette contemplation de ce que Dieu a mis dans mon âme quand il l'a créée à sa ressemblance, m'aide à faire mon premier effort.

(Deuxième Semaine, septième Élévation.)

VII.

La béatitude de l'âme, image de celle de Dieu heureux dans la trinité de ses personnes.

Quand Dieu m'a fait à son image et ressemblance, il m'a fait pour être heureux comme lui, autant qu'il peut convenir à une

créature ; et c'est pourquoi il me fait trouver en moi ces trois choses , moi-même qui suis fait pour être heureux, l'idée de mon bonheur, et l'amour ou le désir du même bonheur ; trois choses que je trouve inséparables en moi-même , puisque je ne suis jamais sans être une chose qui est faite pour être heureuse , et par conséquent qui porte en soi-même et l'idée de son bonheur, et le désir d'en jouir provenant nécessairement de cette idée.

Qu'on me demande laquelle de ces trois choses je voudrais perdre plutôt que l'autre, je ne saurai que répondre. Car, premièrement, je ne veux point perdre mon être ; je veux, pour ainsi parler, encore moins perdre mon bonheur, puisque sans bonheur il vaudrait mieux pour moi que je ne fusse pas, conformément à cette parole du Sauveur sur son malheureux disciple : Il vaudrait mieux à cet homme de n'avoir jamais été^a. Je ne veux donc non plus perdre mon bonheur que mon être, ni non plus perdre l'idée et l'amour de mon bonheur que mon bonheur, puisqu'il n'y a point de bonheur sans cette idée et cet amour.

S'il y a quelque chose en moi qui ait toujours été avec moi-même , c'est cette idée et cet amour de mon bonheur ; car je ne puis jamais avoir été sans fuir ce qui me nuisait et désirer ce qui m'était convenable , ce qui ne peut provenir que du désir d'être heureux et de la crainte de ne l'être pas. Ce sentiment commence à paraître dès l'enfance ; et, comme on l'apporte en venant au monde, on doit l'avoir eu, quoique plus obscurément et plus sourdement, jusque dans le sein de la mère.

Voilà donc une idée qui naît en nous, avec nous, et un sentiment qui nous vient avec cette idée ; et tout cela est en nous avant tout raisonnement et toute réflexion.

Quand la raison commence à poindre, elle ne fait autre chose que de chercher les moyens bons ou mauvais de nous rendre heureux, ce qui montre que cette idée et cet amour du bonheur est dans le fond de notre raison.

D'une certaine façon, cette idée qui nous fait connaître notre bonheur et ce sentiment qui nous le fait aimer font de tout temps notre seule idée et notre seul sentiment. Pour le sentiment, il est clair, puisque tous nos autres sentiments se rapportent à celui-là ; et pour l'idée du bonheur, il n'est pas moins clair que c'en est une suite, puisque ce n'est que pour remplir celle-là que nous nous rendons attentifs à toutes les autres. Supposons donc que Dieu,

(a) Matth., xxvii, 24.

qui nous donne tout et peut aussi nous ôter ce qui lui platt, nous ôte tout, excepté notre être et l'idée de notre bonheur, et le désir qui nous presse de le rechercher, nous serons quelque chose de fort simple; mais, dans notre simplicité, nous aurons trois choses qui ne diviseront point notre unité simple, mais plutôt qui concourront toutes trois à sa perfection.

Alors serons-nous heureux? Hélas! point du tout. Nous désirerons seulement de l'être, et par conséquent nous ne le serons pas, puisque le bonheur ne peut consister avec le besoin dont le désir est la preuve.

Que faut-il donc ajouter à tout cela pour nous rendre heureux? Il faut ajouter à l'idée confuse que j'ai du bonheur la connaissance distincte de l'objet où il consiste, et en même temps changer le désir confus du bonheur en la possession actuelle de ce qui le fait.

Mais où peut consister mon bonheur que dans la chose la plus parfaite que je connaîtrai, si je la puis posséder? Ce que je connais le plus parfait, c'est Dieu sans doute, puisque même je ne puis trouver en moi-même d'autre idée de perfection que celle de Dieu. Il reste à savoir si je le puis posséder. Mais qu'est-ce que le posséder, si ce n'est le connaître? Se possède-t-il autrement lui-même qu'en connaissant sa perfection? Je suis donc capable de le posséder, puisque je suis capable de le connaître, pourvu qu'en le connaissant je me porte aussi à l'aimer, puisque le connaître sans l'aimer c'est le méconnaître en effet.

Après cette heureuse addition qui s'est faite à la connaissance et à l'idée que j'avais de mon bonheur, serais-je heureux? Point du tout. Mais quoi! je connais et j'aime Dieu, et cela même, avon-nous dit, c'est le posséder, et c'est posséder ce que je connais de meilleur; et nous avons dit que cela c'est être heureux: je le suis donc. Cependant, si j'étais heureux, je n'aurais rien à désirer. Puis-je dire que je n'ai rien à désirer? Loin de nous cet aveuglement: je ne suis donc pas heureux.

Il faut donc encore chercher en moi-même ce qui me manque. Je connais Dieu, je l'avoue, mais très imparfaitement, ce qui fait que mon amour pour lui est trop faible: et de là aussi me vient la faiblesse de désirer tant de choses bonnes ou mauvaises. J'ai donc à désirer de connaître Dieu plus parfaitement que je ne fais; de le connaître, comme dit saint Paul, ainsi que j'on suis connu ^a; de le connaître à nu, à découvert ^b, en un mot de le voir face à face,

(a) I. Cor., XIII, 12. (b) II. III, 18.

sans ombre, sans voile, sans obscurité. Que Dieu m'ajoute cela, qu'il me dise comme à Moïse : Je te montrerai tout bien ^a ; alors je dirai avec saint Philippe : Maître, cela nous suffit ^b. Mais cela n'est pas de cette vie ; quand ce bonheur nous arrivera, nous n'aurons rien à désirer pour la connaissance. Mais pour l'amour, que sera-ce ? Quand nous verrons Dieu face à face, pourrons-nous faire quelque chose de plus que l'aimer ? Non, sans doute ; et saint Paul ^c a dit que l'amour demeure éternellement sans jamais se perdre. Qu'aura donc de plus notre amour dans cette éternelle et bienheureuse occupation, sinon qu'il sera parfait, venant d'une parfaite connaissance ? Et il ne pourra plus changer comme il peut changer en cette vie ; et il absorbera toutes nos volontés dans une seule, qui sera celle d'aimer Dieu. Il n'y aura plus de gémissements, et nos larmes seront essuyées pour jamais ^d, et nos désirs s'en iront avec nos besoins. Alors donc nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité ; mais dans cette simplicité nous porterons la parfaite image de la Trinité, puisque Dieu uni au fond de notre être, et se manifestant lui-même, produira en nous la vision bienheureuse qui sera en un sens Dieu même, lui seul en étant l'objet comme la cause ; et par cette vision bienheureuse il produira un éternel et insatiable amour qui ne sera encore autre chose en un certain sens que Dieu même vu et possédé ; et Dieu sera tout en tous ^e, et il sera tout en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fond, se produisant en nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un éternel et parfait amour.

Alors s'accomplira notre parfaite unité en nous-mêmes et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous ; et ce qui nous fera tous parfaitement un, c'est que nous serons, et nous verrons, et nous aimerons ; et tout cela sera en nous tous une seule et même vie. Et alors s'accomplira ce que dit le Sauveur : Comme vous, mon Père, êtes en moi, et moi en vous, ainsi ils seront un en nous ^f, un en eux-mêmes, et un avec tous les membres du corps de l'Église qu'ils composent.

Formons donc en nous la Trinité sainte, unis à Dieu, connaissant Dieu, aimant Dieu ; et comme notre connaissance qui, à présent, est imparfaite et obscure s'en ira, et que l'amour est en nous la seule chose qui ne s'en ira jamais et ne se perdra point, aimons, aimons, aimons ; faisons sans fin ce que nous ferons sans fin ; fai-

^(a) Exod., xxxiii, 19. ^(b) Joan., xiv, 8. ^(c) I, Cor., xiii, 8. ^(d) Apoc. vii, 17. ^(e) Cor., xv, 28. ^(f) Joan., xvii, 21.

sons sans fin dans le temps ce que nous ferons sans fin dans l'éternité. O que le temps est incommode ! que de besoins accablants le temps nous apporte ! Qui pourrait souffrir les distractions, les interruptions, les tristes nécessités du sommeil, de la nourriture, des autres besoins ? Mais celles des tentations, des mauvais désirs, qui n'en serait honteux autant qu'affligé ? Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? O Dieu ! que le temps est long, qu'il est pesant, qu'il est assommant ! O Dieu éternel, tirez-moi du temps, fixez-moi dans votre éternité ! En attendant, faites-moi prier sans cesse, et passer les jours et les nuits dans la contemplation de votre loi, de vos vérités, de vous-même qui êtes toute vérité et tout bien. Amen, amen.

(*Deuxième Semaine, neuvième Élévation.*)

VIII.

Dieu n'en est pas plus grand ni plus heureux pour avoir créé l'univers.

Recueilli en moi-même, ne voyant en moi que péché, imperfection et néant, je vois en même temps au-dessus de moi une nature heureuse et parfaite ; et je lui dis en moi-même avec le Psalmiste : Vous êtes mon Dieu ; vous n'avez pas besoin de mes biens ; vous n'avez besoin d'aucuns biens ^b. Que me sert, dites-vous par votre prophète, la multitude de vos victimes ^c ? Tout est à moi, mais je n'ai pas besoin de tout ce qui est à moi ; il me suffit d'être, et je trouve en moi toutes choses. Je n'ai pas besoin de vos louanges ; les louanges que vous me donnez vous rendent heureux, mais ne me le rendent pas, et je n'en ai pas besoin. Mes œuvres me louent ^d. Mais encore n'ai-je pas besoin de la louange que me donnent mes œuvres : tout me loue imparfaitement, et nulle louange n'est digne de moi que celle que je me donne moi-même en jouissant de moi-même et de ma perfection.

Je suis celui qui suis ^e. C'est assez que je sois : tout le reste m'est inutile. Oui, Seigneur, tout le reste vous est inutile et ne peut faire aucune partie de votre grandeur : vous n'êtes pas plus grand avec tout le monde, avec mille millions de mondes, que vous l'êtes seul. Quand vous avez fait le monde, c'est par bonté et non par besoin. Il vous convient de pouvoir créer tout ce qui vous plaît ;

(a) Rom., vii, 24. (b) Ps. xv, 2. (c) Is., i, 11. (d) Ps. xviii, 1. (e) Exod., iii, 14.

car il est de la perfection de votre être et de l'efficacité de votre volonté, non-seulement que vous soyez, mais que tout ce que vous voulez soit, qu'il soit dès que vous le voulez, autant que vous le voulez, quand vous le voulez. Et quand vous le voulez, vous ne commencez pas à le vouloir; de toute éternité vous voulez ce que vous voulez, sans jamais changer. Rien ne commence en vous et tout commence hors de vous par votre ordre éternel. Vous manque-t-il quelque chose, parce que vous ne faites pas tant de choses que vous pouvez faire? Tout cet univers que vous avez fait n'est qu'une petite partie de ce que vous pouviez faire, et après tout n'est rien devant vous. Si vous n'aviez rien fait, l'être manquerait aux choses que vous n'auriez pas voulu faire; mais rien ne vous manquerait, parce qu'indépendamment de toutes choses, vous êtes celui qui est, et qui est tout ce qu'il faut être pour être heureux et parfait.

O Père, éternellement et indépendamment de toute autre chose, votre Fils et votre Esprit saint sont avec vous. Vous n'avez pas besoin de société, en voilà une en vous-même, éternelle et inséparable de vous. Content de cette infinie et éternelle communication de votre parfaite et bienheureuse essence à ces deux personnes qui vous sont égales, qui ne sont point votre ouvrage, mais vos coopérateurs, ou, pour mieux dire, avec vous un seul et même créateur de tous vos ouvrages; qui sont comme vous, non par votre commandement ou par un effet de votre toute-puissance, mais par la seule perfection et plénitude de votre être. Toute autre communication est incapable de rien ajouter à votre grandeur, à votre perfection, à votre félicité.

(Troisième Semaine, première Élévation.)

IX.

Avant la création rien n'était que Dieu.

Puisque j'ai commencé, je continuerai de parler à mon Seigneur, quoique je ne sois que poussière et cendre^a. Et de quoi vous parlerai-je, Seigneur? Par où puis-je mieux commencer à vous parler que par où vous avez vous-même commencé à parler aux hommes? J'ouvre votre Écriture, et j'y trouve d'abord : Au

(a) Gen., XVIII, 27.

commencement Dieu a créé le ciel et la terre ^a. Je ne trouve point que Dieu, qui a créé toutes choses, ait eu besoin comme un ouvrier vulgaire de trouver une matière préparée sur laquelle il travaillât, et de laquelle il fit son ouvrage; mais, n'ayant besoin pour agir que de lui-même et de sa propre puissance, il a fait tout son ouvrage. Il n'est point un simple faiseur de formes et de figures dans une matière préexistante; il a fait et la matière et la forme, c'est-à-dire son ouvrage dans son tout. Autrement son ouvrage ne lui doit pas tout, et dans son fond il est indépendamment de son ouvrier. Mais il n'en est pas ainsi d'un ouvrier aussi parfait que Dieu. Lui qui est la forme des formes et l'acte des actes, il a fait tout ce qui est selon ce qu'il est, et autant qu'il est; c'est-à-dire que, comme il a fait la forme, il a fait aussi ce qui était capable d'être formé, parce que cela même c'est quelque chose qui, ne pouvant avoir de soi-même d'être formé, ne peut non plus avoir de soi-même d'être formable.

C'est pourquoi je lis ainsi dans votre Écriture toujours véritable : Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. Et la terre était inutile, informe, vide, invisible, confuse; et les ténèbres couvraient la face de l'abîme ^b, qui était la mer. Et l'esprit de Dieu, le saint Esprit en figure, selon la première signification de la lettre, un vent, un air que Dieu agitait, était porté sur les eaux, ou posait sur elles. Voilà cette matière confuse, sans ordre, sans arrangement, sans forme distincte. Voilà ce chaos, cette confusion, dont la tradition s'est conservée dans le genre humain, et se voit encore dans les poètes les plus anciens. Car c'est ce que veulent dire ces ténèbres, cet abîme immense dont la terre était couverte, ce mélange confus de toutes choses, cette informité, si l'on peut parler de cette sorte, de la terre vide et stérile. Mais, en même temps, tout cela n'est pas sans commencement; tout cela est créé de Dieu. Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. Cet esprit, cet air ténébreux qui se portait sur les eaux, venait de Dieu, et n'était fait ni agité que de sa main. En un mot, toute cette masse, quoique informe, était néanmoins sa créature, le commencement et l'ébauche, mais toujours de la même main, de son grand ouvrage.

O Dieu, quelle a été l'ignorance des sages du monde qu'on a appelés philosophes, d'avoir cru que vous, parfait architecte et absolu formateur de tout ce qui est, vous aviez trouvé sous vos

(a) Gen., 1, 1. (b) *Ibid.*, 1, 2.

mains une matière qui vous était coéternelle, informe néanmoins, et qui attendait de vous sa perfection ! Aveugles ! qui n'entendaient pas que d'être capable de formes, c'est déjà quelque forme ; c'est quelque perfection que d'être capable de perfection ; et si la matière avait elle-même ce commencement de perfection et de forme, elle en pourrait aussitôt avoir d'elle-même l'entier accomplissement.

Aveugles conducteurs d'aveugles, qui tombez dans le précipice et y jetez ceux qui vous suivent^a ! Dites-moi, qui a assujetti à Dieu ce qu'il n'a pas fait, ce qui est de soi aussi bien que Dieu, ce qui est indépendamment de Dieu même ? Par où a-t-il trouvé prise sur ce qui lui est étranger et indépendant de sa puissance, et par quel art et par quel pouvoir se l'est-il soumis ? Comment s'y prendra-t-il pour le mouvoir ? Ou, s'il se meut de lui-même, quoique encore confusément et irrégulièrement, comme on veut se l'imaginer dans ce chaos, comment donnera la règle à ces mouvements celui qui ne donne pas la force mouvante ? Cette nature indomptable échapperait à ses mains, et, ne s'y prêtant jamais tout entière, elle ne pourrait être formée tout entière selon l'art et la puissance de son ouvrier. Mais qu'est-ce, après tout, que cette matière si parfaite qu'elle ait d'elle-même ce fond de son être, et si imparfaite qu'elle attende sa perfection d'un autre ? Son ornement et sa perfection ne sera que son accident, puisqu'elle est éternellement informe. Dieu aura fait l'accident, et n'aura pas fait la substance ? Dieu aura fait l'arrangement des lettres qui composent les mots, et n'aura pas fait dans les lettres la capacité d'être arrangées ? O chaos et confusion dans les esprits, plus encore que dans cette matière et ces mouvements qu'on imagine éternellement irréguliers et confus ! Ce chaos, cette erreur, cet aveuglement, était pourtant dans tous les esprits, et il n'a été dissipé que par ces paroles : Au commencement, Dieu a créé le ciel et la terre ; et par celles-ci : Dieu a vu toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes^b, parce que lui seul en avait fait toute la bonté ; toute la bonté, encore un coup, et non-seulement la perfection et la fin, mais encore le commencement.

(Troisième Semaine, deuxième Élévation.)

(a) Matth., xv, 14. (b) 1. Gen., I, 31.

X.

Dieu n'a eu besoin de trouver ni un lieu pour placer le monde, ni un temps pour y assigner le commencement de toutes choses.

Faible et imbécile que je suis, qui ne vois que des artisans mortels dont les ouvrages sont soumis au temps, et qui désignent par certains moments le commencement et la fin de leur travail, qui aussi ont besoin d'être en quelque lieu pour agir, et de trouver une place pour y fabriquer et y poser leur ouvrage ! Je veux imaginer la même chose, ou quelque chose de semblable, dans ce tout-puissant ouvrier qui a fait le ciel et la terre ; sans songer que, s'il a tout fait, il a fait le temps et le lieu ; et que ces deux choses, que tout autre ouvrier que lui doit trouver faites, font elles-mêmes partie de son ouvrage.

Cependant je veux m'imaginer, il y a six ou sept mille ans, et avant que le monde fût, comme une succession infinie de révolutions et de moments entre-suivis, dont le Créateur en ait choisi un pour y fixer le commencement du monde ; et je ne veux pas comprendre que Dieu, qui fait tout, ne trouve rien de fait dans son ouvrage avant qu'il agisse : qu'ainsi avant le commencement du monde il n'y avait rien du tout que Dieu seul, et que dans le rien il n'y a ni succession, ni durée, ni rien qui soit, ni rien qui demeure, ni rien qui passe ; parce que le rien est toujours rien, et qu'il n'y a rien hors Dieu que ce que Dieu fait.

Élevez donc ma pensée au-dessus de toute image des sens et de la coutume, pour me faire entendre, dans votre éternelle vérité, que vous, qui êtes celui qui est, êtes toujours le même, sans succession ni changement, et que vous faites le changement et la succession partout où elle est. Vous faites par conséquent tous les mouvements et toutes les circulations dont le temps peut être la mesure. Vous voyez dans votre éternelle intelligence toutes les circulations différentes que vous pouvez faire, et les nommant, pour ainsi dire, toutes par leur nom, vous avez choisi celles qu'il vous a plu pour les faire aller les unes après les autres. Ainsi la première révolution que vous avez faite du cours du soleil a été la première année, et le premier mouvement que vous avez fait dans la matière a été le premier jour. Le temps a commencé selon ce qu'il vous a plu, et vous en avez fait le commencement tel qu'il vous a plu ; comme vous en avez fait la suite et la succession, que

vous ne cessez de développer du centre immuable de votre éternité.

Vous avez fait le lieu de la même sorte que vous avez fait le temps. Pour vous, ô Dieu de gloire et de majesté! vous n'avez besoin d'aucun lieu; vous habitez en vous-même tout entier; sans autre étendue que celle de vos connaissances, vous savez tout; ou celle de votre puissance, vous pouvez tout; ou celle de votre être, de toute éternité vous êtes tout. Vous êtes tout ce qui est nécessairement; et ce qui peut ne pas être, et qui n'est pas éternellement comme vous, n'ajoute rien à la perfection et à la plénitude de l'être que vous possédez seul. Qu'ajouterait à votre science, à votre puissance, à votre grandeur quelque espèce d'étendue locale que ce soit? Rien du tout. Vous êtes dans vos ouvrages par votre vertu, qui les forme et qui les soutient; et votre vertu, c'est vous-même, c'est votre substance. Quand vous cesseriez d'agir, vous ne seriez pas moins tout ce que vous êtes, sans avoir le soin ni de vous étendre, ni d'être dans vos créatures, ni dans quelque lieu ou espace que ce soit. Car le lieu ou l'espace est une étendue; et un espace et une étendue, des proportions, des distances, des égalités, ne sont pas un rien; et si on veut que vous trouviez toutes faites ces distances, ces étendues, ces proportions, sans les avoir faites vous-même, on retombe dans l'erreur de ceux qui mettent quelque chose hors de vous qui vous soit nécessairement coéternel et ne soit pas votre ouvrage.

O Dieu! dissipez ces fausses idées de l'esprit de vos serviteurs! Faites-leur entendre que, sans avoir besoin d'être nulle part ou de vous faire une demeure, vous vous étiez tout à vous-même; et que lorsqu'il vous a plu, sans aucune nécessité, de faire le monde, et le temps, et le lieu, toute étendue, toute succession, toute distance; et enfin que de toute éternité, et avant le commencement, il n'y avait rien du tout que vous seul; vous seul encore une fois, vous seul n'ayant besoin que de vous-même. Tout le reste n'était pas; il n'y avait ni temps ni lieu, puisque le temps et le lieu sont quelque chose; il n'y avait qu'une pure possibilité de la créature que vous vouliez faire, et cette possibilité ne subsistait que dans votre toute-puissance.

Vous êtes donc éternellement; et parce que vous êtes parfait, vous pouvez tout ce que vous voulez; et parce que vous pouvez tout ce que vous voulez, tout vous est possible; et il n'est possible radicalement et originairement que parce que vous le pouvez.

Je vous adore, ô celui qui pouvez tout! et je me soumets à votre

toute-puissance, pour ne vouloir éternellement que ce que vous voulez de moi, et ne me réserver de puissance que pour l'accomplir.

(Troisième Semaine, troisième Élévation.)

XI.

Efficace et liberté du commandement divin.

Dieu dit : Que la lumière soit ; et la lumière fut ^a. Le roi dit : Qu'on marche, et l'armée marche ; qu'on fasse telle évolution, et elle se fait. Toute une armée se remue au seul commandement d'un prince, c'est-à-dire à un seul petit mouvement de ses lèvres. C'est parmi les choses humaines l'image la plus excellente de la puissance de Dieu ; mais au fond, que cette image est défectueuse ! Dieu n'a point de lèvres à remuer ; Dieu ne frappe point l'air avec une langue pour en tirer quelque son ; Dieu n'a qu'à vouloir en lui-même, et tout ce qu'il veut éternellement s'accomplit comme il l'a voulu, et au temps qu'il a marqué.

Il dit donc : Que la lumière soit, et elle fut ; qu'il y ait un firmament, et il y en eut un ; que les eaux s'assemblent, et elles furent assemblées ; qu'il s'allume deux grands luminaires, et ils s'allumèrent ; qu'il sorte des animaux, et il en sortit ^b ; et ainsi du reste. Il a dit, et les choses ont été faites ; il a commandé, et elles ont été créées ^c. Rien ne résiste à sa voix ^d, et l'ombre ne suit pas plus vite le corps que tout suit au commandement du Tout-Puissant.

Mais les corps jettent leur ombre nécessairement ; le soleil envoie de même ses rayons ; les eaux bouillonnent d'une source comme d'elles-mêmes, sans que la source les puisse retenir ; la chaleur, pour ainsi parler, force le feu à la produire ; car tout cela est soumis à une loi et à une cause qui les domine. Mais vous, ô loi suprême ! ô cause des causes ! supérieur à vos ouvrages, maître de votre action, vous n'agissez hors de vous qu'autant qu'il vous plaît. Tout est également rien devant vos yeux ; vous ne devez rien à personne, vous n'avez besoin de personne, vous ne produisez nécessairement que ce qui vous est égal ; vous produisez tout le reste par pure bonté, par un commandement libre ; non de cette liberté changeante et irrésolue qui est le partage de vos créatures, mais par une éternelle supériorité que vous exercez sur les ouvrages, qui ne vous font ni plus grand ni plus heureux, et dont aucun ni tous ensemble n'ont droit à l'être que vous leur donnez.

(a) Gen., 1, 13. (b) *Ibid.*, 1, 3, 6, 9, 14, 20. (c) Ps. xxxii, 9 (d) Judith, xvi, 17.

Ainsi, mon Dieu, je vous dois tout. Je devrais moins à votre bonté si vous me deviez quelque chose, si votre libéralité était nécessaire. Je veux vous devoir tout, je veux être à vous de la manière la plus absolue et la plus entière ; car c'est celle qui convient mieux à votre suprême perfection, à votre domination absolue. Je consacre à votre empire libre et souverain tout ce que vous m'avez donné de liberté.

(Troisième Semaine, quatrième Élévation.)

XII.

L'empire de Dieu exprimé dans celui de l'âme sur le corps.

On passe toute sa vie dans des miracles continuels qu'on ne remarque même pas. J'ai un corps, et, sans connaître aucun des organes de ses mouvements, je le tourne, je le remue, je le transporte où je veux, seulement parce que je le veux. Je voudrais remuer devant moi une paille, elle ne branle ni ne s'ébranle en aucune sorte : je veux remuer ma main, mon bras, ma tête, les autres parties plus pesantes, qu'à peine pourrais-je porter si elles étaient détachées, toute la masse du corps, les mouvements que je commande se font comme d'eux-mêmes, sans que je connaisse aucun des ressorts de cette admirable machine : je sais seulement que je veux me remuer de cette façon ou d'une autre ; tout suit naturellement : j'articule cent et cent paroles entendues ou non entendues, et je fais autant de mouvements connus et inconnus des lèvres, de la langue, du gosier, de la poitrine, de la tête : je lève, je baisse, je tourne, je roule les yeux ; j'en dilate, j'en rétrécis la prunelle, selon que je veux regarder ou négligemment, et comme superficiellement, ou bien déterminément, attentivement, fixement quelque objet.

Qui a donné cet empire à ma volonté ? et comment puis-je mouvoir également ce que je connais et ce que je ne connais pas ? Je respire sans y penser et en dormant, et, quand je veux, ou je suspends, ou je hâte la respiration qui, naturellement, va toute seule. Elle va aussi à ma volonté ; et encore que je ne connaisse ni la dilatation, ni le resserrement des poumons, ni même si j'en ai, je les ouvre, je les resserre, j'attire, je repousse l'air avec une égale facilité. Pour parler d'un ton plus aigu ou plus gras, ou plus haut ou plus bas, je dilate encore ou je resserre une autre partie dans le gosier, qu'on appelle trachée-artère, quoique je ne sache même

pas si j'en ai une; il suffit que je veuille parler ou haut, ou bas, afin que tout se fasse comme de soi-même; en un moment, je fais articulément et distinctement mille mouvements dont je n'ai nulle connaissance distincte, ni même confuse, le plus souvent, puisque je ne sais pas si je les fais ou s'il les faut faire. Mais, ô Dieu! vous le savez, et nul autre que vous ne sait ce que vous savez seul, et tout cela est l'effet du secret concert que vous avez mis entre nos volontés et les mouvements de nos corps; et vous avez établi ce concert inviolable, quand vous avez mis l'âme dans le corps pour la régir.

Elle y est donc, non point comme dans un vaisseau qui la contient, ni comme dans une maison où elle loge, ni comme dans un lieu qu'elle occupe; elle y est par son empire, par sa présidence, pour ainsi parler, par son action. Ainsi vous êtes en nous, et vous ne pouvez en être loin, puisque *c'est par vous que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes* ^a. Et vous êtes de la même sorte dans tout l'univers: au-dessus en le dominant, au dedans en le remuant et faisant concourir en un toutes ses parties, au-dessous en le portant, comme dit Moïse, *avec vos bras éternels. Il n'y a point de Dieu comme Dieu*, ajoute cet homme divin, *par son empire magnifique les vents vont deçà, de là, et les nuées courent dans le ciel* ^b. Il dit aux astres: *Marchez*; il dit à l'abîme et à la baleine: *Rendez ce corps englouti*; il dit aux flots: *Apaisez-vous*; il dit aux vents: *Soufflez, et mettez-moi en pièces ces gros mâts, et tout suit à sa parole. Tout dépend naturellement d'une volonté: les corps et leurs mouvements dépendent naturellement d'un esprit et d'une intelligence toute-puissante. Dieu peut donner à la volonté, qu'il fait à l'image de la sienne, tel empire qu'il lui plait, et par là nous donner l'idée de sa volonté qui meut tout et fait tout.*

Rendons-lui l'empire qu'il nous donne, et, au lieu de *faire servir nos membres à l'iniquité* ^c, puisque c'est Dieu qui nous les soumet, *faisons-les servir*, comme dit saint Paul, *à la justice.*

(*Quatrième Semaine, neuvième Élévation.*)

XIII.

Dieu donne à l'homme un commandement et l'avertit de son franc arbitre, et tout ensemble de sa sujétion.

Le libre arbitre est un des endroits de l'homme où l'image de Dieu parait davantage. Dieu est libre à faire ou ne faire pas au

(^a) Act. xvii, 28. (^b) Deuter. xxxiii, 26, 27. (^c) Rom. vi, 19.

dehors tout ce qui lui plaît, parce qu'il n'a besoin de rien, et qu'il est supérieur à tout son ouvrage : qu'il fasse cent mille mondes, il n'en est pas plus grand ; qu'il n'en fasse aucun, il ne l'est pas moins. Au dehors, le néant ou l'être lui est égal ; et il est maître ou de ne rien faire, ou de faire tout ce qui lui plaît. Que l'âme raisonnable puisse aussi faire d'elle-même, ou du corps qui lui est uni, ce qui lui plaît, c'est assurément un trait admirable, et une admirable participation de l'être divin. Je ne suis rien ; mais, parce qu'il a plu à Dieu de me faire à son image, et d'imprimer dans mon fonds une ressemblance, quoique faible, de son libre arbitre, je veux que ma main se lève, que mon bras s'étende, que ma tête, que mon corps se tourne, cela se fait : je cesse de le vouloir, et je veux que tout se tourne d'un autre côté, cela se fait de même. Tout cela m'est indifférent ; je suis aussi bien d'un côté que d'un autre ; et de tout cela, il n'y en a aucune raison, parce que Dieu m'a voulu donner cette faculté ; et quand même il y a quelque raison de me déterminer à l'un plutôt qu'à l'autre, si cette raison n'est pas pressante, et qu'il ne s'agisse pour moi que de quelque commodité plus ou moins grande, je puis aisément ou me la donner, ou ne me la donner pas ; et je puis ou me donner ou m'ôter de grandes commodités, et si je veux, des incommodités et des peines aussi grandes. Et tout cela, parce que je le peux ; et Dieu a soumis cela à ma volonté ; et je puis même user de ma liberté, jusqu'à me procurer à moi-même de grandes souffrances, jusqu'à m'exposer à la mort, jusqu'à me la donner, tant je suis maître de moi-même, par ce trait de la divine ressemblance, qu'on appelle le libre arbitre. Et si je rentre au dedans de moi, je puis appliquer mon intelligence à une infinité d'objets divers, et à l'un plutôt qu'à l'autre, et à tout successivement, à commencer par où je veux ; et je puis cesser de le vouloir, et même de vouloir le contraire ; et d'une infinité d'actes de ma volonté, je puis faire ou celui-ci ou celui-là, sans qu'il y en ait d'autre raison, sinon que je le veux, ou s'il y en a d'autre raison, je suis le maître de cette raison pour m'en servir ou ne m'en servir pas, ainsi que je le veux. Et, par ce principe du libre arbitre, je suis capable de vertu et de mérite ; et on m'impute à moi-même le bien que je fais ; et la gloire m'en appartient.

Il est vrai que je puis aussi me détourner vers le mal, et mon œuvre m'est imputée à moi-même. Et je commets une faute dont je puis aussi me repentir ou ne me repentir pas ; et ce repentir est une douleur bien différente des autres que je puis souffrir. Car

je puis bien être fâché d'avoir la fièvre, ou d'être aveugle, mais non pas me repentir de ces maux, lorsqu'ils me viennent malgré moi. Mais si je mens, si je suis injuste ou médisant, et que j'en sois fâché, cette douleur est un repentir que je puis avoir ou n'avoir pas : heureux si je me repens du mal, et que volontairement je persévère dans le bien.

Voilà dans ma liberté un trait défectueux, qui est de pouvoir mal faire; ce trait ne me vient pas de Dieu, mais il me vient du néant dont je suis tiré. Dans ce défaut, je dégénère de Dieu qui m'a fait : car Dieu ne peut vouloir le mal; et le psalmiste lui chante : *Vous êtes un Dieu qui ne voulez pas l'iniquité*^a. Mon Dieu, voilà le défaut et le caractère de la créature ! Je ne suis pas une image et ressemblance parfaite de Dieu, je suis seulement fait à l'image : j'en ai quelque trait, mais, par ce que je suis, je n'ai pas tout : et on m'a tourné à la ressemblance ; mais je ne suis pas une ressemblance, puisque enfin je puis pécher. Je tombe dans le défaut par mille endroits, par l'imperfection, par la multiplicité, par la variabilité de mes actes ; tout cela n'est pas en Dieu, et je dégénère par tous ces endroits ; mais l'endroit où je dégénère le plus, le faible, et pour ainsi dire, la honte de ma nature, c'est que je puisse pécher.

Dieu dans l'origine m'a donné un précepte : car il était juste que je sentisse que j'étais sujet. Je suis une créature à qui il convient d'être soumise ; je suis né libre, Dieu l'a voulu ; mais ma liberté n'est pas une indépendance : il me fallait une liberté sujette ; ou si l'on aime mieux parler ainsi avec un Père de l'Église, une servitude libre sous un seigneur souverain : *Libera servitus* : et c'est pourquoi il me fallait un précepte pour me faire sentir que j'avais un maître. O Dieu ! le précepte aisé que vous m'avez donné d'abord, parmi tant d'arbres et de fruits, était-ce une chose si difficile de m'abstenir d'un seul ? Mais vous vouliez seulement me faire sentir par un joug aisé, et avec une main légère, que j'étais sous votre empire. O Dieu ! après avoir secoué le joug, il est juste que je subisse celui des travaux, de la pénitence, et de la mort que vous m'avez imposé. O Dieu ! vous êtes mon roi : faites-moi ce que vous voudrez par votre justice, mais n'oubliez pas vos miséricordes.

(Cinquième Semaine, troisième Élévation.)

(a) Ps. v, 5.

MORCEAUX CHOISIS DES SERMONS.

I.

But de Dieu dans la création de l'univers.

Toute cause intelligente se propose une fin de son ouvrage. Or, la fin de Dieu ne peut être que lui-même ; et, comme il est souverainement abondant, il ne peut retirer aucun profit de l'action qu'il exerce, autre que la gloire qu'il a de faire du bien aux autres et de manifester l'excellence de sa nature ; et cela parce qu'il est bien digne de sa grandeur de faire largesse de ses trésors, et que d'autres se ressentent de son abondance. Que s'il est vrai qu'il soit de la grandeur de Dieu de se répandre, sans doute son plus grand plaisir ne doit pas être de se communiquer aux natures insensibles. Elles ne sont pas capables de reconnaître ses faveurs, ni de regarder la main de qui elles tirent leur perfection. Elles reçoivent, mais elles ne savent pas remercier. C'est pourquoi quand il leur donne, ce n'est pas tant à elles qu'il veut donner qu'aux natures intelligentes à qui il les destine. Il n'y a que celles-ci à qui il ait donné l'adresse d'en savoir user. Elles seules en connaissent le prix ; il n'y a qu'elles qui en puissent bénir l'auteur. Puis donc que Dieu n'a donné qu'aux natures intelligentes la puissance de s'en servir, sans doute ce n'est que pour elles qu'il les a faites. Aussi l'homme est établi de Dieu comme leur arbitre ; et, si le péché n'eût point ruiné cette disposition admirable du Créateur dès son commencement, nous verrions encore durer cette belle république. Dieu donc a fait pour les créatures raisonnables les natures inférieures ; et, quant aux créatures intelligentes, il les a destinées à la souveraine béatitude, qui regarde la possession du souverain bien ; il les a faites immédiatement pour soi-même. Voilà donc l'ordre de la Providence divine, de faire les choses insensibles et privées de connaissance pour les intelligentes et raisonnables, et les raisonnables pour la possession de sa propre essence. Donc ce qui regarde la souveraine béatitude est le dernier accomplissement des ouvrages de Dieu.

(*Deuxième Sermon pour la fête de tous les Saints.*)

II.

Existence de l'ordre moral.

C'est un effet admirable de la Providence qui régit le monde, que toutes les créatures vivantes et inanimées portent leur loi en elles-mêmes. Et le ciel, et le soleil, et les astres, et les éléments, et les animaux, et enfin toutes les parties de cet univers ont reçu leurs lois particulières, qui, ayant toutes leurs secrets rapports avec cette loi éternelle qui réside dans le Créateur, font que tout marche en concours et en unité suivant l'ordre immuable de sa sagesse. S'il est ainsi, chrétiens, que toute la nature ait sa loi, l'homme a dû aussi recevoir la sienne ; mais avec cette différence que les autres créatures du monde visible l'ont reçue sans la connaître, au lieu qu'elle a été inspirée à l'homme dans un esprit raisonnable et intelligent comme dans un globe de lumière dans lequel il la voit briller elle-même avec un éclat encore plus vif que le sien, afin que, la voyant, il l'aime, et que, l'aimant, il la suive par un mouvement volontaire.

(*Troisième Sermon, pour le dimanche de la Passion, sur la haine des hommes pour la vérité.*)

III.

Nature et destinée de l'homme

N'en doutons pas, chrétiens ; quoique nous soyons relégués dans cette dernière partie de l'univers, qui est le théâtre des changements et l'empire de la mort ; bien plus, quoiqu'elle nous soit inhérente, et que nous la portions dans notre sein ; toutefois, au milieu de cette matière, et à travers l'obscurité de nos connaissances qui vient des préjugés de nos sens, si nous savons rentrer en nous-mêmes, nous y trouverons quelque chose qui montre bien, par une certaine vigueur, son origine céleste, et qui n'appréhende pas la corruption.

Je ne suis pas de ceux qui font grand état des connaissances humaines, et je confesse néanmoins que je ne puis contempler sans admiration ces merveilleuses découvertes qu'a faites la science pour pénétrer la nature, ni tant de belles inventions que l'art a trouvées pour l'accommoder à notre usage. L'homme a presque changé la face du monde : il a su dompter par l'esprit les animaux qui le surmontaient par la force ; il a su discipliner leur humeur brutale, et contraindre leur liberté indocile. Il a même

fléchi par adresse les créatures inanimées : la terre n'a-t-elle pas été forcée par son industrie à lui donner des aliments plus convenables, les plantes à corriger en sa faveur leur aigreur sauvage, les venins mêmes à se tourner en remèdes pour l'amour de lui ? Il serait superflu de vous raconter comme il sait ménager les éléments, après tant de sortes de miracles qu'il fait faire tous les jours aux plus intraitables, je veux dire au feu et à l'eau, ces deux grands ennemis qui s'accordent néanmoins à nous servir dans des opérations si utiles et si nécessaires. Quoi plus ? Il est monté jusqu'aux cieux. Pour marcher plus sûrement, il a appris aux astres à le guider dans ses voyages ; pour mesurer plus également sa vie, il a obligé le soleil à rendre compte, pour ainsi dire, de tous ses pas. Mais laissons à la rhétorique cette longue et scrupuleuse énumération, et contentons-nous de remarquer en théologiens que Dieu ayant formé l'homme, dit l'oracle de l'Écriture, pour être le chef de l'univers, d'une si noble institution, quoique changée par son crime, il lui a laissé un certain instinct de chercher ce qui lui manque dans toute l'étendue de la nature. C'est pourquoi, si je l'ose dire, il fouille partout hardiment, comme dans son bien, et il n'y a aucune partie de l'univers où il n'ait signalé son industrie.

Pensez maintenant, messieurs, comment aurait pu prendre un tel ascendant une créature si faible et si exposée, selon le corps, aux insultes de toutes les autres, si elle n'avait en son esprit une force supérieure à toute la nature visible, un souffle immortel de l'esprit de Dieu, un rayon de sa face, un trait de sa ressemblance ; non, non, il ne se peut autrement. Si un excellent ouvrier a fait quelque rare machine, aucun ne peut s'en servir que par les lumières qu'il donne. Dieu a fabriqué le monde comme une grande machine, que sa seule sagesse pouvait inventer, que sa seule puissance pouvait construire. O homme ! il t'a établi pour t'en servir ; il a mis, pour ainsi dire, en tes mains toute la nature, pour l'appliquer à tes usages ; il t'a même permis de l'orner et de l'embellir par ton art : car, qu'est-ce autre chose que l'art, sinon l'embellissement de la nature ? Tu peux ajouter quelques couleurs pour orner cet admirable tableau ; mais comment pourrais-tu faire remuer tant soit peu une machine si forte et si délicate ; ou de quelle sorte pourrais-tu faire seulement un trait convenable dans une peinture si riche, s'il n'y avait en toi-même et dans quelque partie de ton être, quelque art dérivé de ce premier art, quelques fécondes idées tirées de ces idées originales, en un mot, quelque ressemblance, quelque écoulement, quelque portion de cet esprit ouvrier qui a fait le

monde? Que s'il est ainsi, chrétiens, qui ne voit que toute la nature conjurée ensemble, n'est pas capable d'éteindre un si beau rayon, cette partie de nous-mêmes, de notre être, qui porte un caractère si noble de la puissance divine qui la soutient, et qu'ainsi notre âme, supérieure au monde et à toutes les vertus qui le composent, n'a rien à craindre que de son auteur?

Mais continuons, chrétiens, une méditation si utile de l'image de Dieu en nous, et voyons de quelle manière cette créature chérie, destinée à se servir de toutes les autres, se prescrit à elle-même ce qu'elle doit faire. Dans la corruption où nous sommes, je confesse que c'est ici notre faible; et toutefois je ne puis considérer sans admiration ces règles immuables des mœurs que la raison a posées. Quoi! cette âme plongée dans ce corps, qui en épouse toutes les passions avec tant d'attache, qui languit, qui se désespère, qui n'est plus à elle-même quand il souffre, dans quelle lumière a-t-elle vu qu'elle eût néanmoins sa félicité à part? Qu'elle dût dire quelquefois hardiment: Tous les sens, toutes les passions, et presque toute la nature crient à l'encontre: « Ce m'est un gain de mourir a; » et quelquefois: « Je me réjouis dans les afflictions b? » Ne faut-il pas, chrétiens, qu'elle ait découvert intérieurement une beauté bien exquise dans ce qui s'appelle devoir, pour oser assurer positivement qu'elle doit s'exposer sans crainte, qu'il faut s'exposer même avec joie à des fatigues immenses, à des douleurs incroyables et à une mort assurée pour les amis, pour la patrie, pour le prince, pour les autels? Et n'est-ce pas une espèce de miracle que ces maximes constantes de courage, de probité, de justice, ne pouvant jamais être abolies, je ne dis pas par le temps, mais par un usage contraire, il y ait, pour le bonheur du genre humain, beaucoup moins de personnes qui les décrivent tout-à-fait, qu'il n'y en a qui les pratiquent parfaitement.

Sans doute il y a au dedans de nous une divine clarté: « Un rayon de votre face, ô Seigneur! s'est imprimé en nos âmes. » *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine c.* C'est là que nous découvrirons, comme dans un globe de lumière, un agrément immortel dans l'honnêteté de la vertu; c'est la première raison qui se montre à nous par son image; c'est la vérité elle-même qui nous parle, et qui doit bien nous faire entendre qu'il y a quelque chose en nous qui ne meurt pas, puisque Dieu nous a faits capables de trouver du bonheur, même dans la mort.

(a) Philip., 1, 21. (b) Coloss., 1, 24. (c) Ps. 1v, 7.

Tout cela n'est rien, chrétiens ; et voici le trait le plus admirable de cette divine ressemblance. Dieu se connaît et se contemple ; sa vie, c'est se connaître, et parce que l'homme est son image, il veut aussi qu'il le connaisse. Être éternel, immense, infini, exempt de toute matière, libre de toutes limites, dégagé de toute imperfection ; chrétiens, quel est ce miracle ? Nous qui ne sentons rien que de borné, qui ne voyons rien que de muable, où avons-nous pu comprendre cette éternité ? Où avons-nous songé cette infinité ? O éternité ! ô infinité ! dit saint Augustin, que nos sens ne soupçonnent seulement pas, par où donc es-tu entrée dans nos âmes ? Mais si nous sommes tout corps et toute matière, comment pouvons-nous concevoir un esprit pur ? et comment avons-nous pu seulement inventer ce nom ?

Je sais que l'on peut dire en ce lieu, et avec raison, que, lorsque nous parlons de ces esprits, nous n'entendons pas trop ce que nous disons : notre faible imagination ne pouvant soutenir une idée si pure, lui présente toujours quelque petit corps pour la revêtir. Mais après qu'elle a fait son dernier effort pour les rendre bien subtils et bien déliés, ne sentez-vous pas en même temps qu'il sort du fond de notre âme une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si minces et si délicats que nous ayons pu les figurer ? Si vous la pressez davantage et que vous lui demandiez ce que c'est, une voix s'élèvera du centre de l'âme : Je ne sais pas ce que c'est ; mais néanmoins ce n'est pas cela. Quelle force, quelle énergie, quelle secrète vertu sent en elle-même cette âme, pour se corriger, pour se démentir elle-même, et pour oser rejeter tout ce qu'elle pense ? Qui ne voit qu'il y a en elle un ressort caché qui n'agit pas encore de toute sa force, et lequel, quoiqu'il soit contraint, quoiqu'il n'ait pas son mouvement libre, fait bien voir, par une certaine vigueur, qu'il ne tient pas tout entier à la matière, et qu'il est comme attaché par sa pointe à quelque principe plus haut ?

Il est vrai, chrétiens, je le confesse, nous ne soutenons pas longtemps cette noble ardeur ; ces belles idées s'épuisent bientôt, et l'âme se replonge bientôt dans sa matière. Elle a ses faiblesses, elle a ses langueurs ; et permettez-moi de le dire, car je ne sais plus comment m'exprimer, elle a des grossièretés incompréhensibles qui, si elle n'est éclairée d'ailleurs, la forcent presque elle-même de douter de ce qu'elle est. C'est pourquoi les sages du monde voyant l'homme d'un côté si grand, de l'autre si méprisable, n'ont su ni que penser, ni que dire d'une si étrange composition. Deman-

dez aux philosophes profanes ce que c'est que l'homme : les uns en feront un Dieu, les autres en feront un rien ; les uns diront que la nature le chérit comme une mère, et qu'elle en fait ses délices ; les autres, qu'elle l'expose comme une marâtre, et qu'elle en fait son rebut ; et un troisième parti ne sachant plus que deviner touchant la cause de ce grand mélange, répondra qu'elle s'est jouée en unissant deux pièces qui n'ont nul rapport, et ainsi que, par une espèce de caprice, elle a formé ce prodige qu'on appelle l'homme.

Vous jugez bien, messieurs, que ni les uns ni les autres n'ont donné au but, et qu'il n'y a plus que la foi qui puisse expliquer une si grande énigme. Vous vous trompez, ô sages du siècle ! l'homme n'est pas les délices de la nature, puisqu'elle l'outrage en tant de manières : l'homme ne peut non plus être son rebut, puisqu'il a quelque chose en lui qui vaut mieux que la nature elle-même ; je parle de la nature sensible. D'où vient donc une si étrange disproportion ? Faut-il, chrétiens, que je vous le dise ? Et ces mesures mal assorties, avec ces fondements si magnifiques, ne crient-elles pas assez haut que l'ouvrage n'est pas en son entier ? Contemplez cet édifice, vous y verrez des marques d'une main divine, mais l'inégalité de l'ouvrage vous fera bientôt remarquer ce que le péché a mêlé du sien. O Dieu ! quel est ce mélange ? J'ai peine à me reconnaître : peu s'en faut que je ne m'écrie avec le prophète : *Hæccine est urbs perfectis decoris, gaudium universæ terræ*. Est-ce là cette Jérusalem ? Est-ce là cette ville ? Est-ce là ce temple, l'honneur et la joie de toute la terre ? Et moi je dis : Est-ce là cet homme fait à l'image de Dieu, le miracle de sa sagesse et le chef-d'œuvre de ses mains ?

C'est lui-même, n'en doutez pas. D'où vient donc cette discordance ? et pourquoi vois-je ces parties si mal rapportées. C'est que l'homme a voulu bâtir à sa mode sur l'ouvrage de son créateur, et il s'est éloigné du plan : ainsi, contre la régularité du premier dessein, l'immortel et le corruptible, le spirituel et le charnel, l'ange et la bête, en un mot, se sont trouvés tout à coup unis. Voilà le mot de l'énigme, voilà le dégagement de tout l'embaras : la foi nous a rendus à nous-mêmes, et nos faiblesses honteuses ne peuvent plus nous cacher notre dignité naturelle.

(Sermon pour le vendredi de la quatrième Semaine
du Carême, sur la mort.)

IV.

Immortalité de l'âme.

Pour espérer, il faut croire. Et c'est ce qu'on nous dit tous les jours : Donnez-moi la foi, et je quitte tout ; persuadez-moi de la vie future, et j'abandonne tout ce que j'aime pour une si belle espérance. Eh quoi ! homme, pouvez-vous penser que tout soit corps et matière en vous ? Quoi ! tout meurt, tout est enterré ? Le cercueil vous égale aux bêtes, et il n'y a rien en vous qui soit au-dessus ? Je le vois bien, votre esprit est infatué de tant de belles sentences écrites si éloquemment en prose et en vers, qu'un Montaigne, je le nomme, vous a débitées ; qui préfèrent les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard, c'est ainsi qu'on parle, à nos raffinements et à nos malices. Mais, dites-moi, subtil philosophe, qui vous riez si finement de l'homme qui s'imagine être quelque chose, compterez-vous encore pour rien de connaître Dieu ? Connaître une première nature, adorer son éternité, admirer sa toute-puissance, louer sa sagesse, s'abandonner à sa providence, obéir à sa volonté, n'est-ce rien qui nous distingue des bêtes ? Tous les saints, dont nous honorons aujourd'hui la glorieuse mémoire, ont-ils vraiment espéré en Dieu ; et n'y a-t-il que les épicuriens brutaux et les sensuels qui aient connu droitement les devoirs de l'homme ? Plutôt ne voyez-vous pas que si une partie de nous-mêmes tient à la nature sensible, celle qui connaît et qui aime Dieu, qui conséquemment est semblable à lui, puisque lui-même se connaît et s'aime, dépend nécessairement de plus hauts principes ? Et donc ! que les éléments nous redemandent tout ce qu'ils nous prêtent, pourvu que Dieu puisse aussi nous redemander cette âme qu'il a faite à sa ressemblance. Périront toutes les pensées que nous avons données aux choses mortelles ; mais que ce qui était né capable de Dieu soit immortel comme lui. Par conséquent, homme sensuel, qui ne renoncez à la vie future que parce que vous craignez les justes supplices, n'espérez plus au néant ; non, non, n'y espérez plus ; voulez-le, ne le voulez pas, votre éternité vous est assurée. Et, certes, il ne tient qu'à vous de la rendre heureuse ; mais si vous refusez ce présent divin, une autre éternité vous attend ; et vous vous rendrez digne d'un mal éternel, pour avoir perdu volontairement un bien qui le pouvait être.

(Troisième Sermon pour la fête de tous les Saints.)

V.

Nature de la volonté humaine.

La volonté humaine est naturellement indéterminée ; mais il n'est pas moins assuré qu'elle a aussi cela de naturel, qu'elle se fixe elle-même par son propre mouvement, et se donne un certain penchant dont il est presque impossible qu'elle revienne. Ainsi, par sa liberté naturelle, elle est maîtresse de ses objets, qu'elle peut prendre ou rejeter comme il lui plaît ; mais autant elle est maîtresse de ses objets, autant elle est capable de se lier par ses actes. Elle s'enveloppe elle-même dans son propre ouvrage comme un ver à soie ; et si les lacets dont elle s'entoure semblent de soie par leur agrément, ils ne laissent pas toutefois de surmonter le fer par leur dureté. Non, elle ne peut pas si facilement percer la prison qu'elle se fait, ni rompre les entraves dont elle se lie. Et ne me dites pas ici que, puisque vos engagements sont si volontaires, la même volonté qui les fait les pourra facilement dénouer *. Au contraire, c'est ce qui fait la difficulté, de ce que la même volonté qui s'est engagée est aussi obligée de se dégager : c'est elle qui fait les liens et qui les veut faire, et elle-même qu'il faut employer pour les dénouer ; elle-même qui doit tout ensemble soutenir le choc et livrer l'assaut. Qui ne voit donc, manifestement que s'il ne lui vient du dehors quelque force et quelque secours, elle combattra en vain, et ne fera que s'épuiser par des efforts inutiles.

(*Quatrième Sermon pour la circoncision de Notre-Seigneur.*)

VI.

Rôle de la liberté dans l'homme.

Parmi les choses que Dieu veut de nous, il faut remarquer, messieurs, cette différence, qu'il y en a quelques-unes dont il veut que l'exécution dépende de notre choix, et aussi qu'il y en a d'autres où, sans aucun égard à nos volontés, il agit lui-même souverainement par sa puissance absolue. Par exemple, Dieu veut que

(a) L'auteur, dans un grand nombre de passages, développe la puissance de l'inclination et celle de l'habitude, qu'il appelle heureusement *une inclination fortifiée*. Voyez particulièrement le quatrième Sermon pour le premier dimanche de Carême, sur la Pénitence.

nous soyons justes, que nous soyons droits, modérés dans nos désirs, sincères dans nos paroles, équitables dans nos actions, prompts à pardonner les injures et incapables d'en faire à personne. Mais, dans ces choses qu'il veut de nous, et dans les autres semblables qui comprennent la pratique de ses saintes lois, il ne force point notre liberté. Il est vrai que si nous sommes désobéissants, nous ne pouvons empêcher qu'il ne nous punisse ; mais toutefois il est en nous de n'obéir pas. Dieu met entre nos mains la vie et la mort, et nous laisse le choix de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'il demande à l'homme l'obéissance aux préceptes, comme un effet de son choix et de sa propre détermination. Mais il n'en est pas de la sorte des événements divers qui décident de notre fortune et de notre vie, il en ordonne le cours par de secrètes dispositions de sa providence éternelle, qui passent notre pouvoir et même ordinairement notre prévoyance ; si bien qu'il n'y a aucune puissance capable d'en arrêter l'exécution, conformément à cette parole d'Isaïe : « Mes pensées ne sont pas vos pensées ; autant que le ciel est éloigné de la terre, autant mes pensées sont-elles au-dessus des vôtres », et encore cet autre oracle du même prophète : « Toutes mes volontés seront accomplies, et tous mes desseins auront leur effet, dit le Seigneur tout-puissant. » *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet*^b.

Quand je considère la cause de cette diversité, je trouve que Dieu étant notre souverain, il n'est pas juste, messieurs, qu'il laisse tout à notre disposition, ni qu'il nous rende maîtres absolus de ce qui nous touche et de nous-mêmes. Il est juste au contraire que l'homme ressente qu'il y a une force majeure à laquelle il faut céder. C'est pourquoi, s'il y a des choses qu'il veut que nous fassions par choix, il veut aussi qu'il y en ait d'autres que nous souffrions par nécessité. Pour cela, les choses humaines sont disposées de manière qu'il n'y a rien sur la terre ni de si bien concerté par la prudence, ni de si bien affermi par le pouvoir, qui ne soit souvent troublé et embarrassé par des événements bizarres qui se jettent à la traverse ; et cette puissance souveraine qui régit le monde ne permet pas qu'il y ait un homme vivant, si grand et si puissant qu'il soit, qui puisse disposer à son gré de sa fortune et de ses affaires, et bien moins de sa santé et de sa vie. C'est ainsi qu'il a plu à Dieu que l'homme ressentît par expérience cette

(a) Isaï, LV, 8, 9. (b) *Ibid.*, XLVI, 10.

force majeure dont j'ai parlé; force divine et inévitable, qui se relâche quand elle veut, et s'accommode quelquefois à nos volontés; mais qui sait aussi se raidir quand il lui plait avec une telle fermeté, qu'elle entraîne tout avec elle, et nous fait servir malgré nous à une conduite supérieure qui surpasse de bien loin toutes nos pensées.

C'est donc pour cette raison que cet arbitre souverain de notre sort a comme partagé notre vie entre les choses qui sont en notre pouvoir, et celles où il ne consulte que son bon plaisir, afin que nous ressentions, non-seulement notre liberté, mais encore notre dépendance. Il ne veut pas que nous soyons les maîtres de tout, afin que nous apprenions que nous ne le sommes de rien qu'autant qu'il lui plait, et que nous craignons d'abuser de la liberté et du pouvoir qu'il nous donne. Il veut que nous entendions que, s'il nous invite par la douceur, ce n'est pas qu'il ne sache bien nous faire fléchir par la force; et par là, il nous accoutume à redouter sa force invincible, lors même qu'il ne nous témoigne que de la douceur. C'est lui qui mêle toute notre vie d'événements qui nous fâchent, qui contrarient notre volonté, qui s'attache trop à elle-même, et qui étend sa liberté jusqu'à la licence, afin de nous soumettre tout-à-fait à lui, et de nous élever, en nous domptant, à la véritable sagesse.

(Deuxième Sermon pour la Purification de la sainte Vierge.)

VII.

Nature et origine du mal.

Autant que la doctrine des Marcéonites et des Manichéens était ridicule et impie, autant sont excellentes les vérités que les anciens Pères leur ont opposées; et surtout je ne puis assez admirer avec quelle force de raisonnement l'incomparable saint Augustin^a, et après lui le grand saint Thomas son disciple, ont réfuté leur extravagance. Ces grands hommes leur ont appris qu'en vain ils recherchaient les causes efficientes du mal; que le mal n'étant qu'un défaut, il ne pouvait avoir de vraies causes; que tous les êtres venaient du premier et souverain Être, qui, étant très bon par essence, communiquait aussi une impression de bonté à tout ce qui sortait de ses mains, d'où il résultait manifestement qu'il ne pouvait y avoir de nature mauvaise. Ce qui se confirme par le sentiment et le langage commun des hommes, qui appellent les

(a) *De civ. Dei*, lib. XIV, cap. XIII. *Lib de var. Relig.*, n. 35, 36, 37.

choses bonnes quand elles sont dans leur constitution naturelle ; et par conséquent, il est impossible qu'une chose soit tout ensemble et naturelle et mauvaise. A quoi ils ajoutaient que le mal n'étant qu'une corruption du bien, ne pouvait agir ni travailler que sur un bon fond ; qu'il n'y a que les bonnes choses qui soient capables d'être corrompues ; et que les créatures ne pouvant devenir mauvaises, que parce qu'elles s'éloignent de leurs vrais principes, il s'ensuivait de là que ces principes étaient très bons. Ainsi disaient ces grands personnages, tant s'en faut que les manquements des créatures prouvent qu'il y a de mauvais principes, qu'au contraire, il serait impossible qu'il y eût aucun manquement dans le monde, si les principes n'étaient excellents ; par exemple, il ne pourrait y avoir de dérèglement, s'il n'y avait une règle première et invariable ; ni aucune malice dans les actions, s'il n'y avait une souveraine bonté, de laquelle les méchants se retirent par un égarement volontaire. Enfin, pour couronner leurs belles raisons par une parole expresse du Fils de Dieu, ils ont remarqué que notre Seigneur, en parlant du diable en saint Jean, n'avait pas dit qu'il était né dans le mensonge, mais « qu'il n'était pas demeuré dans « la vérité » : *In veritate non stetit* ^a. Que s'il n'y est pas demeuré, il y a donc été établi ; et s'il en est tombé, ce n'est pas un vice de sa nature, mais une dépravation de sa volonté. Laissant donc à part ces vieilles erreurs, ensevelies depuis si longtemps dans l'oubli, recherchons de plus haut et par les véritables principes, l'origine de ces esprits dévoyés, et la cause de leurs erreurs. Suivez-moi, s'il vous plaît, chrétiens.

Non, je ne cherche point d'autres causes pourquoi les anges ont pu pécher, sinon que c'étaient des créatures. La raison, saint Augustin nous l'a enseignée ^b. La créature est faite de la main de Dieu ; donc il ne se peut qu'elle ne soit bonne, parce que son principe est la bonté même ; mais la créature est tirée du néant ; c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si elle retient quelque chose de cette basse et obscure origine ; ni si, étant sortie du néant, elle y retombe si facilement par le péché, qui l'y rengage de nouveau en la séparant de la source de son être. Ainsi, messieurs, c'est assez de voir que les anges étaient créatures, pour conclure qu'ils n'étaient pas impeccables.

(Deuxième Sermon pour le premier dimanche du Carême, sur les démons.)

(a) Joann. VIII, 44. (b) *Loc. cit.*

VIII.

Causes de nos erreurs.

Saint Thomas, voulant nous décrire ce que c'est qu'un bon entendement, et quel est l'homme bien sensé, dit que c'est celui dont l'esprit est disposé comme une glace nette et bien unie, « où les choses s'impriment telles qu'elles sont, sans que les couleurs s'altèrent ou que les traits se courbent et se défigurent : » *In quo objecta non distorta, sed simplici intuitu recta videntur* ^a. Qu'il y a peu d'entendements qui soient disposés de cette sorte ! Que cette glace est inégale et mal polie ! que ce miroir est souvent terni, et que rarement il arrive que les objets y paraissent dans leur naturel ! Mais il n'est pas encore temps de nous plaindre de nos erreurs : il en faut rechercher les causes ; et tous les sages sont d'accord que l'une des plus générales, ce sont nos préventions, nos vains préjugés, nos opinions anticipées.

Le même saint Thomas remarque qu'il y a un certain mouvement dans nos esprits, qui s'appelle ~~précipitation~~ précipitation ; et je vous prie, messieurs, de le bien entendre. Ce grand homme, pour nous le rendre sensible, nous l'explique par la ressemblance des mouvements corporels ^b. Il y a beaucoup de différence entre un homme qui descend et un homme qui se précipite. Celui qui descend, dit-il, marche posément et avec ordre et s'appuie sur tous les degrés ; mais celui qui se précipite, se jette comme l'aveugle, par un mouvement rapide et impétueux, et semble vouloir atteindre les extrémités sans passer par le milieu. Appliquons ceci, avec saint Thomas, aux mouvements de l'esprit. La raison, poursuit ce grand homme, doit s'avancer avec ordre, et marcher, aller considérément d'une chose à l'autre, si bien qu'elle a comme ses degrés par où il faut qu'elle passe avant que d'asseoir son jugement ; mais l'esprit ne s'en donne pas toujours le loisir ; car il a je ne sais quoi de vif qui fait qu'il se hâte toujours et se précipite. Il aime mieux juger que d'examiner les raisons, parce que la décision lui plaît, et que l'examen le travaille. Comme donc son mouvement est fort vif, et sa vitesse incroyable, comme il n'est rien de plus malaisé que de fixer la mobilité et de contenir ce feu des esprits, il s'avance témérairement, il juge avant que de connaître ; il n'attend pas que les choses se découvrent et se représentent comme d'elles-mêmes,

↑ (a) *Secundu secundæ, Quest., LI, art. 3.* (b) *Ibid. Quæst., LIII, art. 3.*

mais il prend des impressions qui ne naissent pas des objets, et trop subtil ouvrier, il se forme lui-même de fausses images. C'est ce qui s'appelle précipitation ; et c'est la source féconde de tous les faux préjugés qui obscurcissent notre intelligence.

En effet, messieurs, ces préventions et ces opinions anticipées sont autant de nuages devant l'esprit, et autant de taches sur ce beau miroir, qui empêchent que la vérité n'y soit imprimée. Vous sollicitez un juge, vous vous excusez envers un maître, vous voulez instruire un égal ; vous le trouvez prévenu. O le grand et inutile travail ! ô que vos paroles sont faibles, et que vous vous consommez par un vain effort ! L'esprit est engagé et a pris sa forme ; les idées qui sont déjà au dedans repoussent tout ce qui vient du dehors : *Et conversum est retrorsum judicium, et justitia longè stetit ; quia corrui in platea veritas, et æquitas non potuit ingredi* ^a. « Le jugement s'est retiré de nous, et la justice s'est tenue éloignée ; parce que la vérité a été renversée dans les places publiques, et que l'équité n'y a trouvé aucune entrée. » La vérité se présente, on ne la voit plus, on ne l'entend plus. Combien de fois on ferme l'oreille aux plaintes des innocents ! Ah ! mes frères, donnons-nous garde de cette dangereuse précipitation. Laissons agir les raisons, laissons faire les choses, c'est-à-dire recevons les impressions que la vérité fera sur notre esprit ; mais n'en prenons point de nous-mêmes. Apprenons à arrêter cette mobilité inquiète ; car ensuite, pour l'ordinaire, on ne revient plus, et comme si notre entendement avait fait son effort, il semble n'avoir plus d'activité que pour suivre l'impression qu'il s'est donnée à lui-même, et s'engager dans la route qu'il a commencée ; car ces pernicieuses préoccupations nous troublent tellement la vue que « la lumière de nos yeux n'est plus avec nous : » *lumen oculorum meorum et ipsum non est mecum* ^b ; et nous enchantent de telle sorte, si vous me permettez de parler ainsi, que nous ne sommes capables de voir ni les objets qui se présentent, ni même ce voile obscur qu'elles nous mettent subtilement devant les yeux...

Je l'ai déjà dit, messieurs, que ce qui est la cause que nous jugeons mal, c'est que nous jugeons précipitamment, et que notre esprit trop prompt se laisse emporter, penche d'un côté ou d'un autre avant que de bien entendre ; parce que si notre esprit évitait cette précipitation, il aimerait mieux s'arrêter et demeurer en suspens, que de prendre mal son parti. Mais il faut encore ajouter qu'à l'égard des choses divines, quelque soin que nous apportions

(a) Isai., LIX, 14. (b) Ps. XXXVII, 19.

à les pénétrer, et avec quelque considération que nous balancions, pour ainsi dire, notre jugement, nous sommes toujours téméraires et précipités, lorsque nous espérons connaître ou que nous osons juger par nous-mêmes. Pour connaître les choses de Dieu, il faut que Dieu nous enseigne, et forme lui-même notre jugement : *Et erunt omnes docibiles Dei..., docti a Domino* ^a. « Et ils seront tous enseignés de Dieu, instruits du Seigneur. » Car il est tellement au-dessus de nous, que tout ce que nous en pouvons penser de nous-mêmes, nous est un obstacle invincible pour entendre ce qu'il est. C'est pourquoi ce sublime théologien, dont saint Denis Aréopagite ne désavouerait jamais la doctrine ni les sentiments dans ce traité admirable qu'il a composé de la théologie mystique, dit que nous ne sommes capables d'entendre Dieu, que par une entière cessation de toute notre intelligence : *Ποσῆς τῆς γνώσεως ἀνενεργησία* ^b. Il faut entendre, mes frères, que tout l'effort que nous faisons de nous-mêmes pour connaître Dieu, ce premier Être, toute notre activité et notre pénétration naturelle ne sert qu'à obscurcir et confondre notre intelligence; nous ne faisons que tourner. Il ne suffit pas de nous élever au-dessus des sens, avec Moïse sur la montagne, dans la plus haute partie de l'esprit; il faut imposer silence à nos pensées, à nos discours, à notre raison, et entrer avec Moïse dans la nuée, c'est-à-dire dans les saintes ténèbres de la foi, pour connaître Dieu et ses vérités. Que s'il est si fort au-dessus de nous, ne s'ensuit-il pas aussi qu'il ne pense pas comme nous, qu'il ne résout pas comme nous? Mais plutôt, comme il dit lui-même, par son prophète Isaïe : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, et mes voies ne sont pas vos voies; car autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant sont élevés mes conseils au-dessus de vos conseils, et mes voies au-dessus de vos voies. »

Et il ne faut pas distinguer ici les grossiers d'avec les subtils; car la plus haute subtilité de l'esprit humain, qu'est-ce autre chose devant Dieu qu'une misérable ignorance?

(Premier Sermon pour le dimanche de la Quinquagésime, sur l'utilité des souffrances.)

(a) Johan., VI, 45; Isaï., LIV, 13. (b) *De Myst. theol.*, cap. I. (c) Isaï., LV, 8, 9.

DU PARFAIT AMOUR POUR DIEU

ET DE SES VÉRITABLES MOTIFS.

Pour conclure ce discours, nous pouvons réduire à cinq vérités les règles ou maximes qui établiront les motifs du divin amour.

La première, le parfait amour, a pour motif la plus grande perfection et la plus haute excellence.

La seconde vérité, c'est une excellence en Dieu, d'être bon, libéral, bienfaisant, communicatif, aimant ceux qui l'aiment, les prévenant de son amour, et les comblant de tous biens, quand ils y répondent, jusqu'à se donner lui-même à eux.

La troisième, il n'appartient qu'à Dieu seul d'aimer sans besoin ; notre besoin essentiel nous attache et nous assujettit à lui comme à celui qui nous rend heureux en se donnant lui-même, et hors duquel nous ne pouvons trouver que trouble et malheur.

La quatrième, rien ne nous peut arracher du cœur le désir d'être heureux ; et si nous pouvions gagner sur nous de ne nous en pas soucier, nous cesserions d'être assujettis à Dieu, qui ne pourrait nous rendre heureux ni malheureux, nous récompenser ni nous punir, si ce n'est peut-être en nous anéantissant ; ce qui encore serait incertain, si on supposait que cela même nous pût être indifférent.

La cinquième et dernière vérité, la béatitude essentielle, n'est autre chose que la perfection ou la consommation de la charité ; la vision de Dieu en rend l'amour le plus pur et le plus parfait qu'il puisse être, en le rendant immuable ; l'amour même fait une partie de la possession. Ainsi, dire que le désir de posséder Dieu empêche la pureté et la perfection de l'amour, c'est dire qu'elle est empêchée par le désir d'arriver où l'amour est immuable et parfait.

Ces cinq vérités sont évidentes par la raison, indubitables par la foi, incontestables dans l'école : on ne peut montrer un auteur qui les ait jamais révoquées en doute, et tout ce qui s'y oppose est digne de condamnation. C'est la preuve, c'est l'abrégé, c'est le résultat de ce discours.

(Divers écrits ou mémoires sur le livre intitulé : Explication des maximes des saints. Cinquième écrit, conclusion.)

FIN.

TABLE.

	Pages.
INTRODUCTION.	v
DE L'INSTRUCTION DE MONSIEUR LE DAUPHIN, fils de Louis XIV.	
Au pape Innocent XI.	1
1. La règle sur les études donnée par le roi.	2
2. La religion.	3
3. La grammaire, les auteurs latins et la géographie.	6
4. L'Histoire: celle de France, composée par monseigneur le dauphin, en latin et en français.	9
5. Saint Louis, modèle d'un roi parfait.	10
6. L'exemple du roi.	<i>ib.</i>
7. La philosophie.— <i>Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même.</i>	11
8. La logique, la rhétorique et la morale.	12
9. Les principes de la jurisprudence.	13
10. Les autres parties de la philosophie.	14
11. Les mathématiques.	<i>ib.</i>
12. Trois derniers ouvrages pour recueillir le fruit des études. —	
I. <i>Histoire universelle pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires.</i>	<i>ib.</i>
13. II. <i>Politique tirée des propres paroles de la sainte Écriture.</i>	15
14. III. <i>L'état du royaume et de toute l'Europe.</i>	16
A MONSIEUR LE DAUPHIN.	17

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

DESSEIN ET DIVISION DE CE TRAITÉ.	21
---	----

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÂME.

I. Opérations sensibles, et premièrement des cinq sens.	22
II. Le plaisir et la douleur.	24
III. Diverses propriétés des sens.	26
IV. Le sens commun et l'imagination.	27

V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination.	29
VI. Les passions.	31
VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement.	35
VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connaît la différence.	38
IX. Différences de l'imagination et de l'entendement.	41
X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement.	42
XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination ; l'homme de mémoire.	43
XII. Les actes particuliers de l'intelligence.	44
XIII. Les trois opérations de l'esprit.	45
XIV. Diverses dispositions de l'entendement.	48
XV. Les sciences et les arts.	49
XVI. Ce que c'est que bien juger ; quels en sont les moyens, et quels en sont les empêchements.	51
XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens.	55
XVIII. La volonté et les actes.	56
XIX. La vertu et les vices, la droite raison et la raison corrompue.	57
XX. Récapitulation.	59

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU CORPS.

I. Ce que c'est que le corps organique.	60
II. Division des parties du corps, et description des extérieures.	61
III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine.	63
IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine.	65
V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites.	67
VI. Le cerveau et les organes des sens.	68
VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement des os.	70
VIII. Les artères, les veines et les nerfs.	71
[IX. Le sang et les esprits.	74
X. Le sommeil, la veille et la nourriture.	77
XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses-parties.	80
XII. La santé, la maladie, la mort ; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps.	81
XIII. La correspondance de toutes les parties.	85

XIV. Récapitulation où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps.	86
--	----

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

I. L'âme est naturellement unie au corps.	88
II. Deux effets principaux de cette union et deux genres d'opérations dans l'âme.	<i>ib.</i>
III. Les sensations sont attachées à des mouvements corporels qui se font en nous.	90
IV. Les mouvements corporels qui se font en nous dans les sensations viennent des objets par le milieu.	92
V. Les mouvements de nos corps auxquels les sensations sont attachées sont les mouvements des nerfs.	93
VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.	<i>ib.</i>
VII. Réflexions sur la doctrine précédente.	99
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.	101
IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer.	107
X. De l'imagination en particulier et à quel mouvement du corps elle est attachée.	108
XI. Des passions, et à quelle disposition du corps elles sont unies.	111
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.	116
XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps.	118
XIV. L'intelligence, par sa liaison avec les sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident.	120
XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel, et loin de suivre les mouvements du corps, elle y préside.	121
XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvements extérieurs la rend indirectement maîtresse des passions.	123
XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau, par où paraît l'empire de la volonté.	124
XVIII. L'âme attentive à raisonner se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles.	126
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.	129

	Pages.
XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente se connaît lui-même.	133
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	134
XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensibles d'avec les mouvements corporels, qui en sont inséparables.	137

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.	142
II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable.	144
III. Dessein merveilleux dans les sensations et dans les choses qui en dépendent.	150
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.	151
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.	152
VI. L'âme connaît, par l'imperfection de son intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.	155
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.	158
IX. L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine qui la rend conforme à Dieu.	160
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 aux animaux. Deux arguments en faveur de cette opinion.	168
II. Réponse au premier argument.	169
III. Second argument en faveur des animaux ; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement.	171

	Pages.
IV. Si les animaux apprennent.	177
V. Suite, où on montre encore plus particulièrement ce que c'est que dresser les animaux et que leur parler.	180
VI. Extrême différence de l'homme et de la bête.	184
VII. Les animaux n'inventent rien.	187
VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion.	188
IX. Seconde cause des inventions, et de la variété de la vie hu- maine, la liberté.	190
X. Combien la sagesse de Dieu paraît dans les animaux.	191
XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le der- nier degré de raisonnement.	192
XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes.	193
XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.	194
XIV. Conclusion de ce traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée.	201
NOTES sur le traité de la <i>Connaissance de Dieu et de soi-même</i>	205

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.	225
II. Que cette liberté est dans l'homme et que nous connaissons cela naturellement.	226
• III. Que nous connaissons naturellement que Dieu gouverne notre liberté, et ordonne de nos actions.	231
IV. Que la raison seule nous oblige à croire ces deux vérités, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble.	237
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.	247
VI. Deuxième moyen pour accorder notre liberté avec la certi- tude des décrets de Dieu ; la science moyenne ou condi- tionnée. Faible de cette opinion.	250
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.	251
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.	253
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.	259
X. La différence des deux états de la nature humaine, innocente et corrompue, assignée selon les principes posés.	264
XI. Des actions mauvaises, et de leurs causes.	266
NOTES sur le <i>Traité du Libre Arbitre</i>	268

LA LOGIQUE.

LIVRE PREMIER.

I. De l'entendement.	281
II. Des idées et de leur définition.	<i>ib.</i>
III. Des termes et de leur liaison avec les idées.	282
IV. Des trois opérations de l'entendement et de leur rapport avec les idées.	284
V. De l'attention, qui est commune aux trois opérations de l'esprit.	285
VI. De la première opération de l'esprit qui est la conception des idées.	286
VII. Dénombrement de plusieurs idées.	<i>ib.</i>
VIII. Division générale des idées.	288
IX. Autre division générale des idées.	291
X. Plusieurs exemples d'idées claires et obscures.	293
XI. Diverses propriétés des idées, et premièrement qu'elles ont toutes un objet réel et véritable.	295
XII. Si et comment on peut dire qu'on a de fausses idées.	<i>ib.</i>
XIII. De ce qu'on appelle <i>êtres de raison</i> , et quelle idée on en a.	296
XIV. Le néant n'est pas entendu, et n'a point d'idée.	297
XV. Des êtres appelés négatifs et privatifs.	298
XVI. Les idées sont positives, quoique souvent exprimées en termes négatifs.	<i>ib.</i>
XVII. Dans les termes négatifs, il faut toujours regarder ce qui leur répond de positif dans l'esprit.	299
XVIII. A chaque objet chaque idée.	300
XIX. Un même objet peut être considéré diversement.	<i>ib.</i>
XX. Un même objet considéré diversement se multiplie en quelque façon, et multiplie les idées.	<i>ib.</i>

CHAPITRES.	Pages.
XXI. Divers objets peuvent être considérés sous une même raison, et être entendus par une seule idée.	301
XXII. Ce que c'est que précision, et idée ou raison précise.	302
XXIII. La précision n'est point une erreur.	303
XXIV. La précision, loin d'être une erreur, est le secours le plus nécessaire pour nous faire connaître distinctement la vérité.	304
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.	<i>ib.</i>
XXIX. Tout est individuel et particulier dans la nature.	309
XXX. L'universel est dans la pensée ou dans l'idée.	<i>ib.</i>
XXXI. La nature de l'universel expliquée par la doctrine précédente.	310
XXXII. Des êtres qui diffèrent en espèce, et de ceux qui ne diffèrent qu'en nombre.	311
XXXIII. Nous ne connaissons pas ce qui fait précisément la différence numérique ou individuelle.	312
XXXIV. Toutes nos idées sont universelles, et les unes plus que les autres.	<i>ib.</i>
XXXV. Comment nous connaissons les choses qui diffèrent seulement en nombre.	313
XXXVI. Les idées regardent des vérités éternelles, et non ce qui existe et ce qui se fait dans le temps.	314
XXXVII. Ce que c'est que les essences, et comment elles sont éternelles.	316
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.	318
XXXIX. Par quelle idée nous connaissons l'existence actuelle des choses.	319
XL. En toutes choses, excepté en Dieu, l'idée de l'essence et l'idée de l'existence sont distinguées.	<i>ib.</i>
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.	320
XLII. Des différents genres de termes, et en particulier des termes abstraits et concrets.	321
XLIII. Quelle est la force de ces termes.	323

XLIV. Les cinq termes de Porphyre (<i>quinque voces Porphyrii</i>), ou les cinq universaux.	324
XLV. Explication particulière des cinq universaux; et premièrement du genre, de l'espèce et de la différence.	326
XLVI. De la propriété et de l'accident.	328
XLVII. Diverses façons d'exprimer la nature des universaux.	330
XLVIII. Autres façons d'exprimer l'universalité, où est expliqué ce qui s'appelle univoque, analogue et équivoque.	332
XLIX. Suite où sont expliquées d'autres expressions accommodées à l'universel.	333
L. De quelle manière chaque terme universel est énoncé de ses inférieurs.	334
LI. Des dix catégories ou prédicaments d'Aristote.	336
LII. De la substance, et de l'accident en général.	337
LIII. De la substance en particulier.	338
LIV. De la quantité.	339
LV. De la relation.	340
LVI. De la qualité.	341
LVII. Des six autres catégories.	343
LVIII. Des opposés.	345
LIX. De la priorité et postériorité.	346
LX. Des termes complexes et incomplexes.	347
LXI. Récapitulation; et premièrement des idées.	348
LXII. Propriété des idées en tant qu'elles sont universelles.	351
LXIII. Des termes.	353
LXIV. Préceptes de logique tirés de la doctrine précédente.	355

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 proposition ou énonciation.	358
II. Quelle est la signification du verbe <i>EST</i> dans la proposition.	359
III. Divisions des propositions.	360
IV. Des propositions complexes et incomplexes.	361
V. Des propositions simples et composées, et des propositions modales.	362
VI. Des propositions absolues et conditionnées.	364
VII. Des propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives.	366
VIII. Propriétés remarquables des propositions précédentes.	368
IX. Des propositions qui se convertissent.	370

X. Comment les propositions universelles ou particulières, affirmatives et négatives conviennent et s'excluent universellement, et des propositions équipollentes.	373
XI. Des propositions véritables et fausses.	376
XII. Des propositions connues par elles-mêmes.	377
XIII. De la définition et de son usage.	384
XIV. De la division et de son usage.	387
XV. Préceptes tirés de la doctrine précédente.	390

LIVRE TROISIÈME.

DE LA TROISIÈME OPÉRATION DE L'ESPRIT.

I. De la nature du raisonnement.	393
II. En quoi consiste la force du raisonnement.	<i>ib.</i>
III. De la structure du raisonnement.	394
IV. Première division de l'argument en régulier et irrégulier.	397
V. Règles générales des syllogismes.	<i>ib.</i>
VI. Des figures du syllogisme.	400
VII. Des modes des syllogismes.	401
VIII. Des moyens de prouver la vérité des arguments, et premièrement de la réduction à l'impossible.	407
IX. Autre moyen de prouver la bonté des arguments, en les réduisant à la première figure.	408
X. Troisième moyen de prouver la bonté d'un argument, par le syllogisme expositoire.	410
XI. De l'enthymème.	412
XII. Du sorite.	<i>ib.</i>
XIII. De l'argument hypothétique ou par supposition.	413
XIV. De l'argument qui jette dans l'inconvénient.	414
XV. Du dilemme ou syllogisme disjonctif.	<i>ib.</i>
XVI. Division de l'argument en démonstratif et probable, et premièrement du démonstratif.	416
XVII. De l'argument probable.	417
XXVIII. Autre division de l'argument en argument tiré de raison et en argument tiré de l'autorité.	419
XIX. Du consentement de l'esprit qui est le fruit du raisonnement.	420
XX. Des moyens de preuve tirés de la nature de la chose.	422
XXI. De l'exemple ou induction.	425
XXII. Des lieux extérieurs, c'est-à-dire des lieux tirés de l'autorité.	427
XXIII. Des diverses habitudes qui se forment dans l'esprit en vertu des preuves.	430
NOTES sur la <i>Logique</i>	432

APPENDICE.

MORCEAUX CHOISIS DES ÉLÉVATIONS A DIEU
SUR LES MYSTÈRES.

I. L'être de Dieu.	449
II. La perfection et l'éternité de Dieu.	450
III. Encore de l'être de Dieu et de son éternelle béatitude. . .	451
IV. L'unité de Dieu.	452
V. Trinité créée image de l'incrée et comme elle est incompréhensible.	453
VI. Fécondité des arts.	456
VII. La béatitude de l'âme, image de celle de Dieu heureux dans la trinité de ses personnes.	457
VIII. Dieu n'en est pas plus grand ni plus heureux pour avoir créé l'univers.	461
IX. Avant la création rien n'était que Dieu.	462
X. Dieu n'a eu besoin de trouver ni un lieu pour placer le monde, ni un temps pour y assigner le commencement de toutes choses.	465
XI. Efficace et liberté du commandement divin.	467
XII. L'empire de Dieu exprimé dans celui de l'âme sur le corps. . .	468
XIII. Dieu donne à l'homme un commandement et l'avertit de son franc arbitre, et tout ensemble de sa sujétion.	469

MORCEAUX CHOISIS DES SERMONS.

I. But de Dieu dans la création de l'univers.	472
II. Existence de l'ordre moral.	473
III. Nature et destinée de l'homme.	<i>ib.</i>
IV. Immortalité de l'âme.	478
V. Nature de la volonté humaine.	479
VI. Rôle de la liberté dans l'homme.	<i>ib.</i>
VII. Nature et origine du mal.	481
VIII. Causes de nos erreurs.	483
DU PARFAIT AMOUR POUR DIEU, ET DE SES VÉRITABLES MOTIFS. . . .	486

FIN DE LA TABLE.

