

Étienne Bonnot de
CONDILLAC

(1715-1780)
Philosophe français
abbé de Mureau

TRAITÉ DES ANIMAUX

Librairie Arthème Fayard, Paris, 1984.
Corpus des œuvres de philosophie en langue française

Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet, bénévole,
Courriel : Jean-Marc_Simonet@uqac.ca

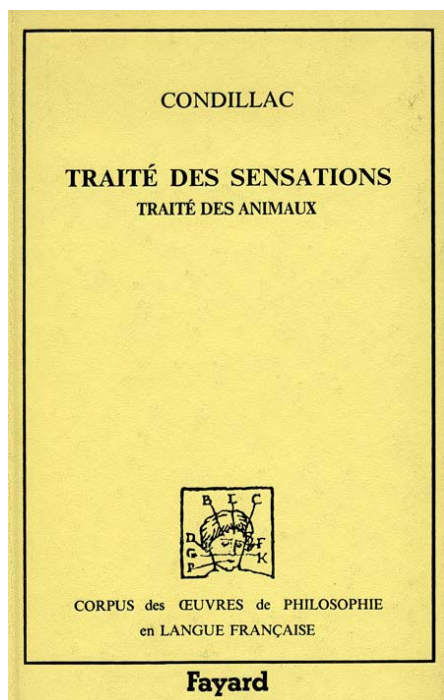
Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web : <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marc Simonet, ancien professeur des Universités, bénévole.

Courriel : [Jean-Marc Simonet@uqac.ca](mailto:Jean-Marc.Simonet@uqac.ca)

A partir du livre :



**Étienne Bonnot de
Condillac**
Philosophe français
(1715-1780)

Traité des animaux

Tiré des Œuvres de Condillac,
revues, corrigées par l'auteur,
Ch. Houel, Imprimeur, Paris, 1798.

Corpus des œuvres de philosophie en
langue française.
Librairie Arthème Fayard, Paris, 1984

Polices de caractères utilisées :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 16 septembre 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada



Table des matières

[Préface.](#)

[PREMIÈRE PARTIE](#)

Du système de Descartes et de l'hypothèse de M. de Buffon.

[Chapitre premier.](#) *Que les bêtes ne sont pas de purs automates, et pourquoi on est porté à imaginer des systèmes qui n'ont point de fondement.*

[Chap. II.](#) *Que si les bêtes sentent, elles sentent comme nous.*

[Chap. III.](#) *Que dans l'hypothèse où les bêtes seraient des êtres purement matériels, M. de Buffon ne peut pas rendre raison du sentiment qu'il leur accorde.*

[Chap. IV.](#) *Que dans la supposition où les animaux seraient tout-à-la-fois purement matériels et sensibles, ils ne sauraient veiller à leur conservation, s'ils n'étaient pas encore capables de connaissance.*

[Chap. V.](#) *Que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire.*

[Chap. VI.](#) *Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens.*

[Conclusion de la première partie.](#)

SECONDE PARTIE

Système des facultés des animaux.

Chapitre premier. *De la génération des habitudes communes à tous les animaux.*

Chap. II. *Système des connaissances dans les animaux.*

Chap. III. *Que les individus d'une même espèce agissent d'une manière d'autant plus uniforme, qu'ils cherchent moins à se copier ; et que par conséquent les hommes ne sont si différents les uns des autres, que parce que ce sont de tous les animaux ceux qui sont le plus portés à l'imitation.*

Chap. IV. *Du langage des animaux.*

Chap. V. *De l'Instinct et de la Raison.*

Chap. VI. *Comment l'homme acquiert la connaissance de Dieu.*

Chap. VII. *Comment l'homme acquiert la connaissance des principes de la morale.*

Chap. VIII. *En quoi les passions de l'homme diffèrent de celles des bêtes.*

Chap. IX. *Système des habitudes dans tous les animaux : comment il peut être vicieux ; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ses mauvaises habitudes.*

Chap. X. *De l'entendement et de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes.*

Conclusion de la seconde partie.

Lettre de M. L'abbé de Condillac

à l'auteur des Lettres à un Américain.

Avertissement à propos de cette édition électronique:

Pour faciliter la lecture, et sans rien changer d'autre, nous nous sommes contentés de moderniser l'orthographe et la typographie.

Traité des animaux,

**Où, après avoir fait des observations critiques
sur le sentiment de Descartes,
et sur celui de M. de Buffon,
on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.**

Préface.

Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'était pas un moyen de connaître mieux ce que nous sommes. C'est dans ce point de vue qu'il est permis de faire des conjectures sur un tel sujet. *S'il n'existait point d'animaux*, dit M. de Buffon, *la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible*. Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'en nous comparant avec eux, nous puissions jamais comprendre la nature de notre être : nous n'en pouvons découvrir que les facultés, et la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à nos observations.

Je n'ai formé le projet de cet ouvrage, que depuis que le *Traité des Sensations* a paru, et j'avoue que je n'y aurais peut-être jamais pensé si M. de Buffon n'avait pas écrit sur le même sujet. Mais il a voulu répandre qu'il avait rempli l'objet du *Traité des Sensations* ; et que j'ai eu tort de ne l'avoir pas cité.

Pour me justifier d'un reproche qui certainement ne peut pas m'être fait par ceux qui auront lu ce que nous avons écrit l'un et l'autre, il me suffira d'exposer ses opinions sur la *nature* des animaux, et sur les sens ¹. Ce sera presque le seul objet de la première partie de cet ouvrage.

¹ Je conviens qu'il y a des choses, dans le *Traité des Sensations*, qui ont pu servir de prétexte à ce reproche. La première, c'est que M. de B. dit, comme moi, que le toucher ne donne des idées que parce qu'il est formé d'organes mobiles et flexibles : mais je l'ai cité, puisque j'ai combattu une conséquence qu'il tire de ce principe. La seconde et la dernière, c'est qu'il croit que la vue a besoin des leçons du toucher : pensée que Molineux, Locke, Bardai, ont eue avant lui. Or je n'ai pas dû parler de tous ceux qui ont pu répéter ce qu'ils ont dit. Le seul tort que j'aie eu a été de ne pas citer M. de Voltaire ; car il a mieux fait que répéter : je réparerai cet oubli. D'ailleurs M. de B. n'a pas jugé à propos d'adopter entièrement le sentiment de Barclai. Il ne dit pas, comme cet An-

Dans la seconde je fais un système auquel je me suis bien gardé de donner pour titre, *De la Nature des Animaux*. J'avoue à cet égard toute mon ignorance, et je me contente d'observer les facultés de l'homme d'après ce que je sens, et de juger de celles des bêtes par analogie.

Cet objet est très différent de celui du *Traité des Sensations*. On peut indifféremment lire avant ou après, ce Traité que je donne aujourd'hui, et ces deux ouvrages s'éclaireront mutuellement.

[Table des matières](#)

glais, que le toucher nous est nécessaire pour apprendre à voir des grandeurs, des figures, des objets, en un mot. Il assure, au contraire, que l'œil voit naturellement et par lui-même des objets, et qu'il ne consulte le toucher que pour se corriger de deux erreurs, dont l'une consiste à voir les objets doubles, et l'autre à les voir renversés. Il n'a donc pas connu, aussi bien que Barclai, l'étendue des secours que les yeux retirent du toucher. C'était une raison de plus pour ne pas parler de lui : je n'aurais pu que le critiquer, comme je ferai bientôt. Enfin, il n'a pas vu que le toucher veille à l'instruction de chaque sens ; découverte qui est due au Traité des Sensations. Il ne doute pas, par exemple, que dans les animaux l'odorat ne montre de lui-même, et dès le premier instant, les objets et le lieu où ils sont. Il est persuadé que ce sens, quand il serait seul, pourrait leur tenir lieu de tous les autres. J'établis précisément le contraire ; mais la lecture de cet ouvrage démontrera qu'il n'est pas possible que j'aie rien pris dans ceux de M. de B.

PREMIÈRE PARTIE.

Du système de Descartes et de l'hypothèse de M. de Buffon.

[*Table des matières*](#)

Chapitre premier.

*Que les bêtes ne sont pas de purs automates,
et pourquoi on est porté à imaginer
des systèmes qui n'ont point de fondement.*

Le sentiment de *Descartes* sur les bêtes commence à être si vieux, qu'on peut présumer qu'il ne lui reste guère de partisans ; car les opinions philosophiques suivent le sort des choses de mode ; la nouveauté leur donne la vogue, le temps les plonge dans l'oubli ; on dirait que leur ancienneté est la mesure du degré de crédibilité qu'on leur donne.

C'est la faute des philosophes. Quels que soient les caprices du public, la vérité bien présentée y mettrait des bornes ; et si elle l'avait une fois subjugué, elle le subjuguerait encore toutes les fois qu'elle se présenterait à lui.

Sans doute nous sommes bien loin de ce siècle éclairé, qui pourrait garantir d'erreur toute la postérité. Vraisemblablement nous n'y arriverons jamais : nous en approcherons toujours d'âge en âge, mais il fuira toujours devant nous. Le temps est comme une vaste carrière qui s'ouvre aux philosophes. Les vérités semées de distance en distance sont confondues dans une infinité d'erreurs qui remplissent tout

l'espace. Les siècles s'écoulent, les erreurs s'accumulent, le plus grand nombre des vérités échappe, et les athlètes se disputent des prix que distribue un spectateur aveugle.

C'était peu pour *Descartes* d'avoir tenté d'expliquer la formation et la conservation de l'univers par les seules lois du mouvement, il fallait encore borner au pur mécanisme jusqu'à des êtres animés. Plus un philosophe a généralisé une idée, plus il veut la généraliser. Il est intéressé à l'étendre à tout, parce qu'il lui semble que son esprit s'étend avec elle, et elle devient bientôt dans son imagination la première raison des phénomènes.

C'est souvent la vanité qui enfante ces systèmes, et la vanité est toujours ignorante ; elle est aveugle, elle veut l'être, et elle veut cependant juger. Les fantômes qu'elle produit, ont assez de réalité pour elle ; elle craindrait de les voir se dissiper.

Tel est le motif secret qui porte les philosophes à expliquer la nature sans l'avoir observée, ou du moins après des observations assez légères. Ils ne présentent que des notions vagues, des termes obscurs, des suppositions gratuites, des contradictions sans nombre : mais ce chaos leur est favorable ; la lumière détruirait l'illusion ; et s'ils ne s'égareraient pas, que resterait-il à plusieurs ? Leur confiance est donc grande, et ils jettent un regard méprisant sur ces sages observateurs, qui ne parlent que d'après ce qu'ils voient, et qui ne veulent voir que ce qui est : ce sont à leurs yeux de petits esprits qui ne savent pas généraliser.

Est-il donc si difficile de généraliser, quand on ne connaît ni la justesse, ni la précision ? Est-il si difficile de prendre une idée comme au hasard, de l'étendre, et d'en faire un système ?

C'est aux philosophes qui observent scrupuleusement, qu'il appartient uniquement de généraliser. Ils considèrent les phénomènes, chacun sous toutes ses faces ; ils les comparent ; et s'il est possible de découvrir un principe commun à tous, ils ne le laissent pas échapper. Ils ne se hâtent donc pas d'imaginer ; ils ne généralisent, au contraire, que parce qu'ils y sont forcés par la suite des observations. Mais ceux que je blâme, moins circonspects, bâtissent, d'une seule idée générale, les plus beaux systèmes. Ainsi, du seul mouvement d'une baguette, l'enchanteur élève, détruit, change tout au gré de ses désirs ; et l'on

croirait que c'est pour présider à ces philosophes, que les fées ont été imaginées ².

Cette critique est chargée si on l'applique à *Descartes* ; et on dira sans doute que j'aurais dû choisir un autre exemple. En effet, nous devons tant à ce génie, que nous ne saurions parler de ses erreurs avec trop de ménagement. Mais enfin il ne s'est trompé, que parce qu'il s'est trop pressé de faire des systèmes ; et j'ai cru pouvoir saisir cette occasion, pour faire voir combien s'abusent tous ces esprits qui se piquent plus de généraliser que d'observer.

Ce qu'il y a de plus favorable pour les principes qu'ils adoptent, c'est l'impossibilité où l'on est quelquefois d'en démontrer à la rigueur la fausseté. Ce sont des lois auxquelles il semble que Dieu aurait pu donner la préférence ; et s'il l'a pu, il l'a dû, conclut bientôt le philosophe qui mesure la sagesse divine à la sienne.

Avec ces raisonnements vagues, on prouve tout ce qu'on veut, et par conséquent on ne prouve rien. Je veux que Dieu ait pu réduire les bêtes au pur mécanisme : mais l'a-t-il fait ? Observons et jugeons ; c'est à quoi nous devons nous borner.

Nous voyons des corps dont le cours est constant et uniforme ; ils ne choisissent point leur route, ils obéissent à une impulsion étrangère ; le sentiment leur serait inutile, ils n'en donnent d'ailleurs aucun signe ; ils sont donc soumis aux seules lois du mouvement.

D'autres corps restent attachés à l'endroit où ils sont nés ; ils n'ont rien à rechercher, rien à fuir. La chaleur de la terre suffit pour transmettre dans toutes les parties la sève qui les nourrit ; ils n'ont point d'organes pour juger de ce qui leur est propre ; ils ne choisissent point, ils végètent.

² Ce n'est pas qu'ils n'aient des talents. On pourrait quelquefois leur appliquer ce que *M. de Buffon* dit de *Burnet*. « Son livre est élégamment écrit ; il sait peindre et présenter avec force de grandes images, et mettre sous les yeux des scènes magnifiques. Son plan est vaste, mais l'exécution manque, faute de moyens ; son raisonnement est petit, ses preuves sont faibles, et sa confiance est si grande, qu'il la fait perdre à son lecteur. » T. 1. p. 180, *in-4°*. ; et p. 263, *in-12*.

Mais les bêtes veillent elles-mêmes à leur conservation ; elles se meuvent à leur gré, elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire ; les mêmes sens qui règlent nos actions, paraissent régler les leurs. Sur quel fondement pourrait-on supposer que leurs yeux ne voient pas, que leurs oreilles n'entendent pas, qu'elles ne sentent pas, en un mot ?

A la rigueur, ce n'est pas là une démonstration. Quand il s'agit de sentiment, il n'y a d'évidemment démontré pour nous, que celui dont chacun a conscience. Mais parce que le sentiment des autres hommes ne m'est qu'indiqué, sera-ce une raison pour le révoquer en doute ? Me suffira-t-il de dire que Dieu peut former des automates, qui feraient, par un mouvement machinal, ce que je fais moi-même avec réflexion ?

Le mépris serait la seule réponse à de pareils doutes. C'est extravaguer, que de chercher l'évidence partout ; c'est rêver, que d'élever des systèmes sur des fondements purement gratuits ; saisir le milieu entre ces deux extrémités, c'est philosopher.

Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates : elles sentent.

[*Table des matières*](#)

Chapitre II.

Que, si les bêtes sentent, elles sentent comme nous.

Si les idées que M. de B. a eues sur la *nature* des animaux, et qu'il a répandues dans son histoire naturelle, formaient un tout dont les parties fussent bien liées, il serait aisé d'en donner un extrait court et précis ; mais il adopte sur toute cette matière des principes si différents, que, quoique je n'aie point envie de le trouver en contradiction avec lui-même, il m'est impossible de découvrir un point fixe, auquel je puisse rapporter toutes ses réflexions.

J'avoue que je me vois d'abord arrêté : car je ne puis comprendre ce qu'il entend par la faculté de sentir qu'il accorde aux bêtes, lui qui prétend, comme *Descartes*, expliquer mécaniquement toutes leurs actions.

Ce n'est pas qu'il n'ait tenté de faire connaître sa pensée. Après avoir remarqué que *ce mot sentir renferme un si grand nombre d'idées, qu'on ne doit pas le prononcer avant que d'en avoir fait l'analyse*, il ajoute : « si par *sentir* nous entendons seulement faire une action de mouvement, à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, nous trouverons que la plante appelée sensitive est capable de cette espèce de sentiment, comme les animaux. Si, au contraire, on veut que *sentir* signifie apercevoir et comparer des perceptions, nous ne sommes pas sûrs que les animaux aient cette espèce de sentiment » (*in-4°*, t. 2, p. 7. ; *in-12*, t. 3, p. 8 et 9) : il la leur refusera même bientôt.

Cette analyse n'offre pas ce grand nombre d'idées qu'elle semblait promettre ; cependant elle donne au mot *sentir* une signification qu'il ne me paraît point avoir. *Sensation* et *action de mouvement à l'occasion d'un choc ou d'une résistance*, sont deux idées qu'on n'a

jamais confondues ; et si on ne les distingue pas, la matière la plus brute sera sensible : ce que M. de B. est bien éloigné de penser.

Sentir signifie proprement ce que nous éprouvons, lorsque nos organes sont remués par l'action des objets ; et cette impression est antérieure à l'action de comparer. Si dans ce moment j'étais borné à une sensation, je ne comparerais pas, et cependant je sentirais. Ce sentiment ne saurait être analysé : il se connaît uniquement par la conscience de ce qui se passe en nous. Par conséquent ou ces propositions, *les bêtes sentent et l'homme sent*, doivent s'entendre de la même manière, ou *sentir*, lorsqu'il est dit des bêtes, est un mot auquel on n'attache point d'idée.

Mais M. de B. croit que les bêtes n'ont pas des sensations semblables aux nôtres, parce que selon lui, ce sont des êtres purement matériels³. Il leur refuse encore le sentiment pris pour l'action d'apercevoir et de comparer. Quand donc il suppose qu'elles sentent, veut-il seulement dire qu'elles se meuvent à l'occasion d'un choc ou d'une résistance ? l'analyse du mot sentir, semblerait le faire croire.

Dans le système de *Descartes* on leur accorderait cette espèce de sentiment, et on croirait ne leur accorder que la faculté d'être mues. Cependant il faut bien que M. de B. ne confonde pas se *mouvoir* avec *sentir*. Il reconnaît que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or, avoir du plaisir et de la douleur, est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc.

Avec quelque attention que j'aie lu les ouvrages de cet écrivain, sa pensée m'a échappé. Je vois qu'il distingue des sensations corporelles et des sensations spirituelles⁴ ; qu'il accorde les unes et les autres à l'homme, et qu'il borne les bêtes aux premières. Mais en vain je réflé-

³ Il appelle intérieures les sensations propres à l'homme, et il dit que *les animaux n'ont point de sensations de cette espèce, qu'elles ne peuvent appartenir à la matière, ni dépendre par leur nature des organes corporels*. In-4^o, t. 2, p. 442 ; in-12, t. 4, p. 170.

⁴ « Il paraît que la douleur que l'enfant ressent dans les premiers temps, et qu'il exprime par des gémissements, n'est qu'une sensation corporelle, semblable à celle des animaux qui gémissent aussi dès qu'ils sont nés, et que les sensations de l'âme ne commencent à se manifester qu'au bout de quarante jours ; car le rire et les larmes sont des produits de deux sensations intérieures, qui toutes deux dépendent de l'action de l'âme. » In-4^o, t. 2, p. 452 ; in-12, t. 4, p. 183.

chis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, et de l'autre mon âme ; je sens mon âme dans mon corps ; toutes mes sensations ne me paraissent que les modifications d'une même substance ; et je ne comprends pas ce qu'on pourrait entendre par des *sensations corporelles*.

D'ailleurs, quand on admettrait ces deux espèces de sensations, il me semble que celles du corps ne modifieraient jamais l'âme et que celles de l'âme ne modifieraient jamais le corps. Il y aurait donc dans chaque homme deux *moi*, deux personnes, qui, n'ayant rien de commun dans la manière de sentir, ne sauraient avoir aucune sorte de commerce ensemble, et dont chacune ignorerait absolument ce qui se passerait dans l'autre.

L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant ; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi formé de deux principes sentants, l'un simple, l'autre étendu, est une contradiction manifeste ; ce ne serait qu'une seule personne dans la supposition, c'en serait deux dans le vrai.

Cependant M. de B. croit que *l'homme intérieur est double, qu'il est composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action*, l'un spirituel, l'autre matériel ; qu'il est aisé, en rentrant en soi-même, de reconnaître l'existence de l'un et de l'autre, et que c'est de leurs combats que naissent toutes nos contradictions. (*In-4°*, t. 4, p. 69, 71 ; *in-12*, t. 7, p. 98, 100.)

Mais on aura bien de la peine à comprendre que ces deux principes puissent jamais se combattre, si, comme il le *prétend* lui-même, (*in-4°*, t. 4, p. 33, 34 ; *in-12*, t. 7, p. 46) celui qui est matériel *est infiniment subordonné à l'autre*, si la substance spirituelle le commande, si elle en détruit, ou en fait naître l'action, si le sens matériel, qui fait tout dans l'animal, ne fait dans l'homme que ce que le sens supérieur n'empêche pas, s'il n'est que le moyen ou la cause secondaire de toutes les actions.

Heureusement pour son hypothèse, M. de B. dit, quelques pages après, (*in-4°*, p. 73, 74 ; *in-12*, p. 104, 105), que *dans le temps de l'enfance le principe matériel domine seul, et agit presque continuel-*

lement,... que dans la jeunesse il prend un empire absolu, et commande impérieusement à toutes nos facultés,... qu'il domine avec plus d'avantage que jamais. Ce n'est donc plus un moyen, une cause secondaire ; ce n'est plus un principe infiniment subordonné, qui ne fait que ce qu'un principe supérieur lui permet ; et l'homme n'a tant de peine à se concilier avec lui-même, que parce qu'il est composé de deux principes opposés.

Ne serait-il pas plus naturel d'expliquer nos contradictions, en disant que, suivant l'âge et les circonstances, nous contractons plusieurs habitudes, plusieurs passions qui se combattent souvent, et dont quelques-unes sont condamnées par notre raison, qui se forme trop tard pour les vaincre toujours sans effort ? Voilà du moins ce que je vois quand je rentre en moi-même ⁵.

Concluons que si les bêtes sentent, elles sentent comme nous. Pour combattre cette proposition, il faudrait pouvoir dire ce que c'est que sentir autrement que nous ne sentons ; il faudrait pouvoir donner quelque idée de ces deux principes sentants, que suppose *M. de Buffon*.

[Table des matières](#)

⁵ Plusieurs philosophes anciens ont eu recours, comme *M. de B.*, à deux principes. Les Pythagoriciens admettaient dans l'homme, outre l'âme raisonnable, une âme matérielle, semblable à celle qu'ils accordaient aux bêtes, et dont le propre était de sentir. Ils croyaient, ainsi que lui, que les appétits, et tout ce que nous avons de commun avec les bêtes, étaient propres à cette âme matérielle, connue sous le nom d'*âme sensitive*, et qu'on peut appeler, avec l'auteur de l'Histoire Naturelle, *sens intérieur matériel*.

Mais les anciens ne croyaient pas que ces deux principes fussent d'une nature tout-à-fait opposée. Dans leur système, l'âme raisonnable ne différait de l'âme matérielle que du plus au moins : c'était seulement une matière plus spiritualisée. Aussi *Platon*, au lieu d'admettre plusieurs âmes, admet plusieurs parties dans l'âme : l'une est le siège du sentiment, elle est purement matérielle ; l'autre est l'entendement pur, elle est le siège de la raison ; la troisième est un esprit mêlé, elle est imaginée pour servir de lien aux deux autres. Ce système est faux, puisqu'il suppose que la matière sent et pense ; mais il n'est pas exposé aux difficultés que je viens de faire contre *deux principes différents par leur nature*.

Chapitre III.

***Que dans l'hypothèse où les bêtes seraient des êtres
purement matériels, M. de Buffon ne peut pas rendre raison
du sentiment qu'il leur accorde.***

M. de B. croit que dans l'animal l'action des objets sur les sens extérieurs en produit une autre sur le sens intérieur matériel, le cerveau ; que dans les sens extérieurs, les ébranlements sont très peu durables, et pour ainsi dire instantanés ; mais que le sens interne et matériel, a l'avantage de conserver longtemps les ébranlements qu'il a reçus, et d'agir à son tour sur les nerfs. Voilà en précis les lois mécaniques qui, selon lui, font mouvoir l'animal, et qui en règlent les actions. Il n'en suit pas d'autres : c'est un être purement matériel ; le sens intérieur est le seul principe de toutes ses déterminations, (*in-4°*. t. 4, p. 23, etc. ; *in-12*, t. 7, p. 31 jusqu'à 50 ou davantage ⁶).

⁶ C'est, en d'autres termes, le mécanisme imaginé par les Cartésiens. Mais ces ébranlements sont une vieille erreur que *M. Quesnay* a détruite. (*Économie animale*, sec. 3, c. 13.) *Plusieurs physiciens*, dit-il, *ont pensé que le seul ébranlement des nerfs, causé par les objets qui touchent les organes du corps, suffit pour occasionner le mouvement et le sentiment dans les parties où les nerfs sont ébranlés. Ils se représentent les nerfs comme des cordes fort tendues, qu'un léger contact met en vibration dans toute leur étendue. Des philosophes*, ajoute-t-il, *peu instruits en anatomie, ont pu se former une telle idée... Mais cette tension, qu'on suppose dans les nerfs, et qui les rend si susceptibles d'ébranlement et de vibration, est si grossièrement imaginée, qu'il serait ridicule de s'occuper sérieusement à la réfuter.* Les grandes connaissances de *M. Quesnay* sur l'économie animale, et l'esprit philosophique avec lequel il les expose, sont une autorité qui a plus de force que tout ce que je pourrais dire contre ce mécanisme des ébranlements. C'est pourquoi, au lieu de combattre cette supposition, je me bornerai à faire voir qu'elle n'explique rien.

Pour moi, j'avoue que je ne conçois point de liaison entre ces ébranlements et le sentiment. Des nerfs ébranlés par un sens intérieur, qui l'est lui-même par des sens extérieurs, ne donnent qu'une idée de mouvement ; et tout ce mécanisme n'offre qu'une machine sans âme, c'est-à-dire, une matière que cet écrivain reconnaît, dans un endroit de ses ouvrages, être incapable de sentiment. (*In-4°*, t. 1, p. 3, 4 ; *in-12*, t. 3, p. 4.) Je demande donc comment il conçoit dans un autre, qu'un animal purement matériel peut sentir ?

En vain se fonde-t-il, (*in-4°*, t. 4, p. 41 ; *in-12* t. 7, p. 57, 58) sur la répugnance invincible et naturelle des bêtes pour certaines choses, sur leur appétit constant et décidé pour d'autres, sur cette faculté de distinguer sur le champ et sans incertitude ce qui leur convient de ce qui leur est nuisible. Cela fait voir qu'il ne peut se refuser aux raisons qui prouvent qu'elles sont sensibles. Mais il ne pourra jamais conclure que le sentiment soit uniquement l'effet d'un mouvement qui se transmet des organes au sens intérieur, et qui se réfléchit du sens intérieur aux organes. Il ne suffit pas de prouver d'un côté que les bêtes sont sensibles, et de supposer de l'autre que ce sont des êtres purement matériels : il faut expliquer ces deux propositions l'une par l'autre. M. de B. ne l'a point fait ; il ne l'a pas même tenté : d'ailleurs la chose est impossible. Cependant il ne croit pas qu'on puisse avoir des doutes sur son hypothèse. Quelles sont donc les démonstrations qui doivent si bien les détruire ?

Chapitre IV.

Que dans la supposition où les animaux seraient tout-à-la-fois purement matériels et sensibles, ils ne sauraient veiller à leur conservation, s'ils n'étaient pas encore capables de connaissance.

Il est impossible de concevoir que le mécanisme puisse seul régler les actions des animaux. On comprend que l'ébranlement donné aux sens extérieurs, passe au sens intérieur, qu'il s'y conserve plus ou moins longtemps, que de là il se répand dans le corps de l'animal, et qu'il lui communique du mouvement. Mais ce n'est encore là qu'un mouvement incertain, une espèce de convulsion. Il reste à rendre raison des mouvements déterminés de l'animal, de ces mouvements qui lui font si sûrement fuir ce qui lui est contraire, et rechercher ce qui lui convient ; et c'est ici que la connaissance est absolument nécessaire pour régler l'action même du sens intérieur, et pour donner au corps des mouvements différents, suivant la différence des circonstances.

M. de B. ne le croit pas ; et, *s'il y a toujours eu du doute à ce sujet, il se flatte de le faire disparaître, et même d'arriver à la conviction, en employant les principes qu'il a établis. (In-4°, t. 4, p. 35, 36 ; in-12, t. 7, p. 48, 49, etc.)*

Il distingue donc deux choses du sens : les unes relatives à la connaissance ; le toucher, la vue : les autres relatives à l'instinct, à l'appétit, le goût, l'odorat : et après avoir rappelé ses ébranlements, il reconnaît que le mouvement peut être *incertain, lorsqu'il est produit par les sens qui ne sont pas relatifs à l'appétit* ; mais il assure, sans en donner aucune raison, qu'il sera déterminé, si l'impression vient des sens de l'appétit. Il assure, par exemple, que l'animal, au moment de sa naissance, est averti de la présence de la nourriture, et du lieu où il

faut la chercher par l'odorat, lorsque ce sens est ébranlé par les émanations du lait. C'est en assurant tout cela, qu'il croit conduire son lecteur à la conviction.

Il n'est que trop ordinaire aux philosophes de croire satisfaire aux difficultés, lorsqu'ils peuvent répondre par des mots qu'on est dans l'usage de donner et de prendre pour des raisons. Tels sont *instinct, appétit*. Si nous recherchons comment ils ont pu s'introduire, nous connaissons le peu de solidité des systèmes auxquels ils servent de principes.

Pour n'avoir pas su observer nos premières habitudes jusque dans l'origine, les philosophes ont été dans l'impuissance de rendre raison de la plupart de nos mouvements, et on a dit : *Ils sont naturels et mécaniques*.

Ces habitudes ont échappé aux observations, parce qu'elles se sont formées dans un temps où nous n'étions pas capables de réfléchir sur nous. Telles sont les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, d'éviter ce qui est nuisible, de saisir ce qui est utile, de se nourrir : ce qui comprend les mouvements les plus nécessaires à la conservation de l'animal.

Dans cette ignorance on a cru que les désirs qui se terminent aux besoins du corps, diffèrent des autres par leur nature, quoiqu'ils n'en diffèrent que par l'objet. On leur a donné le nom d'*appétit*, et on a établi, comme un principe incontestable, que l'homme qui obéit à ses appétits, ne fait que suivre l'impulsion du pur mécanisme, ou tout au plus d'un sentiment privé de connaissance ; et c'est là sans doute ce qu'on appelle agir par instinct⁷. Aussitôt on infère que nous sommes à cet égard tout-à-fait matériels, et que si nous sommes capables de nous conduire avec connaissance, c'est qu'outre le principe matériel qui appète, il y a en nous un principe supérieur qui désire et qui pense.

Tout cela étant supposé, il est évident que l'homme veillerait à sa conservation, quand même il serait borné au seul principe qui appète. Par conséquent on peut priver les bêtes de connaissance, et concevoir cependant qu'elles auront des mouvements déterminés. Il suffit d'imaginer que *l'impression vient des sens de l'appétit* ; car si

⁷ *Instinct*, à consulter l'étymologie, est la même chose qu'*impulsion*.

l'appétit règle si souvent nos actions, il pourra toujours régler celles des bêtes.

Si l'on demande donc pourquoi l'action de l'œil sur le sens intérieur ne donne à l'animal que des mouvements incertains, la raison en est claire et convaincante ; *c'est que cet organe n'est pas relatif à l'appétit* ; et si l'on demande pourquoi l'action de l'odorat sur le sens intérieur donne au contraire des mouvements déterminés, la chose ne souffre pas plus de difficultés ; *c'est que ce sens est relatif à l'appétit*⁸.

Voilà, je pense, comment s'est établi ce langage philosophique ; et c'est pour s'y conformer que M. de B. dit que l'odorat n'a pas besoin d'être instruit, que ce sens est le premier dans les bêtes, et que seul il pourrait leur tenir lieu de tous les autres. (*In-4°*, t. 4, p. 31, 50 ; *in-12*, t. 7, p. 43, 70.)

Il me semble qu'il en aurait jugé tout autrement, s'il avait appliqué à l'odorat les principes qu'il adopte en traitant de la vue, c'était le cas de généraliser.

L'animal, suivant ces principes, voit d'abord tout en lui-même, parce que les images des objets sont dans ses yeux⁹. Or, M. de B. conviendra sans doute que les images tracées par les rayons de lumière, ne sont que des ébranlements produits dans le nerf optique, comme les sensations de l'odorat ne sont que des ébranlements produits dans le nerf qui est le siège des odeurs. Nous pouvons donc substituer les ébranlements aux images ; et raisonnant sur l'odorat comme il a fait sur la vue, nous dirons que les ébranlements ne sont que dans le nez, et que par conséquent l'animal ne sent qu'en lui-même tous les objets odoriférants.

⁸ M. de B. n'en donne pas d'autre raison. Pour moi, je crois que ces deux sens ne produisent, par eux-mêmes, que des mouvements incertains. Les yeux ne peuvent pas guider l'animal nouveau-né, lorsqu'ils n'ont pas encore appris à voir ; et si l'odorat commence de bonne heure à le conduire, c'est qu'il est plus prompt à prendre des leçons du toucher.

⁹ « Sans le toucher, tous les objets nous paraîtraient être dans nos yeux, parce que les images de ces objets y sont en effet ; et un enfant, qui n'a encore rien touché, doit être affecté comme si tous les objets étaient en lui-même » *In-4°*, t. 3, p. 312 ; *in-12*, t. 6, p. 11-12.

Mais, dira-t-il, l'odorat est dans les bêtes bien supérieur aux autres sens ; c'est le moins *obtus* de tous. Cela est-il donc bien vrai ? L'expérience confirme-t-elle une proposition aussi générale ? La vue n'a-t-elle pas l'avantage dans quelques animaux, le toucher dans d'autres etc. D'ailleurs, tout ce qu'on pourrait conclure de cette supposition, c'est que l'odorat est de tous les sens celui où les ébranlements se font avec le plus de facilité et de vivacité. Mais, pour être plus faciles et plus vifs, je ne vois pas que ces ébranlements en indiquent davantage le lieu des objets. Des yeux qui s'ouvriraient pour la première fois à la lumière, ne verraient-ils pas encore tout en eux, quand même on les supposerait beaucoup moins *obtus* que l'odorat le plus fin ¹⁰ ?

Cependant, dès qu'on se contente de répéter les mots *instinct*, *appétit*, et qu'on adopte à ce sujet les préjugés de tout le monde, il ne reste plus qu'à trouver dans le mécanisme la raison des actions des animaux ; c'est aussi là que M. de Buffon va la chercher ; mais il me semble que ces raisonnements démontrent l'influence de ses principes : j'en vais donner deux exemples.

Ayant supposé *un chien qui, quoique pressé d'un violent appétit, semble n'oser toucher, et ne touche point en effet à ce qui pourrait le satisfaire, mais en même temps fait beaucoup de mouvements pour l'obtenir de la main de son maître*, il distingue trois ébranlements dans le sens intérieur de cet animal. L'un est causé par le sens de l'appétit, et il déterminerait, selon M. de B., le chien à se jeter sur la proie ; mais un autre ébranlement le retient, c'est celui de la douleur des coups qu'il a reçus pour avoir voulu d'autres fois s'emparer de cette proie. Il demeure donc en équilibre, parce que ces deux ébranlements, dit-on, sont deux puissances égales, contraires, et qui se détruisent mutuellement. Alors un troisième ébranlement survient ; c'est celui qui est produit lorsque le maître offre au chien le morceau qui est l'objet de son appétit ; *et comme ce troisième ébranlement n'est*

¹⁰ 1. Ce mot *obtus* explique pourquoi l'odorat ne donne pas des mouvements déterminés à l'enfant nouveau-né : c'est que ce sens, dit-on, est plus *obtus* dans l'homme que dans l'animal. (In-4°, t. 4, p. 35 ; in-12, t. 7, p. 48-49.) *Obtus* ou non, il n'y a rien dans ce sens qui puisse faire soupçonner qu'il y ait de la nourriture quelque part.

contre-balancé par rien de contraire, il devient la cause déterminante du mouvement. (In-4.° t. 4, p. 38 etc. in-12, t. 7, p. 53 etc.

Je remarque d'abord que si c'est-là, comme le prétend M. de B. tout ce qui se passe dans ce chien, il n'y a en lui ni plaisir ni douleur, ni sensation ; il n'y a qu'un mouvement, qu'on appelle ébranlement du sens intérieur matériel, et dont on ne saurait se faire aucune idée. Or, si l'animal ne sent pas, il n'est intéressé ni à se jeter sur la proie, ni à se contenir.

Je conçois en second lieu, que si le chien était poussé comme une boule, par deux forces égales et directement contraires, il resterait immobile, et qu'il commencerait à se mouvoir lorsque l'une des deux forces deviendrait supérieure. Mais, avant de supposer que ces ébranlements donnent des déterminations contraires, il faudrait prouver qu'ils donnent chacun des déterminations certaines : précautions que M. de B. n'a pas prises.

Enfin il me paraît que le plaisir et la douleur sont les seules choses qui puissent se contrebalancer, et qu'un animal n'est en suspens ou ne se détermine, que parce qu'il compare les sentiments qu'il éprouve, et qu'il juge de ce qu'il a à espérer ou de ce qu'il a à craindre. Cette interprétation est vulgaire, dira M. de B. ; j'en conviens : mais elle a du moins un avantage, c'est qu'on peut la comprendre.

Les explications qu'il donne des travaux des abeilles, en fourniront un second exemple ; elles n'ont qu'un défaut, c'est de supposer des choses tout-à-fait contraires aux observations.

Je lui accorde que les ouvrages de dix mille automates seront réguliers, comme il le suppose, (*in-4.° t. 4, p. 98. in-12, t. 7, p. 140*), pourvu que les conditions suivantes soient remplies ; 1.° que dans tous les individus, la forme extérieure et intérieure soit exactement la même ; 2.° que le mouvement soit égal et conforme ; 3.° qu'ils agissent tous les uns contre les autres avec des forces pareilles ; 4.° qu'ils commencent tous à agir au même instant ; 5.° qu'ils continuent toujours d'agir ensemble ; 6.° qu'ils soient tous déterminés à ne faire que la même chose, et à ne la faire que dans un jeu donné et circonscrit.

Mais il est évident que ces conditions ne seront pas exactement remplies, si nous substituons dix mille abeilles à ces dix mille automates ; et je ne conçois pas comment M. de B. ne s'en est pas aperçu : est-il si difficile de découvrir que, la forme extérieure et intérieure ne saurait être parfaitement la même dans dix mille abeilles, qu'il ne saurait y avoir dans chacune un mouvement égal et conforme, des forces pareilles ; que ne naissant pas et ne se métamorphosant pas toutes au même instant, elles n'agissent pas toujours toutes ensemble, et qu'enfin, bien loin d'être déterminées à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, elles se répandent souvent de côté et d'autre ?

Tout ce mécanisme de M. de B. n'explique donc rien ¹¹ ; il suppose, au contraire, ce qu'il faut prouver ; il ne porte que sur les idées vagues d'instinct, d'appétit, d'ébranlement ; et il fait voir combien il est nécessaire d'accorder aux bêtes un degré de connaissance proportionné à leurs besoins.

Il y a trois sentiments sur les bêtes. On croit communément qu'elles sentent et qu'elles pensent : les Scolastiques prétendent qu'elles sentent et qu'elles ne pensent pas, et les Cartésiens les prennent pour des automates insensibles. On dirait que M. de B., considérant qu'il ne pourrait se déclarer pour l'une de ces opinions, sans cho-

¹¹ On vient de traduire une Dissertation de M. de Haller sur l'irritabilité. Ce sage observateur de la nature, qui sait généraliser les principes qu'il découvre, et qui sait surtout les restreindre, ce qui est plus rare et bien plus difficile, rejette toute cette supposition des ébranlements. Il ne croit pas qu'on puisse découvrir les principes de la sensibilité. *Tout ce qu'on peut dire là-dessus, dit-il, se borne à des conjectures que je ne hasarderai pas : je suis trop éloigné de vouloir enseigner quoi que ce soit de ce que j'ignore ; et la vanité de vouloir guider les autres dans des routes où l'on ne voit rien soi-même, me paraît le dernier degré de l'ignorance.* Mais en vain, depuis Bacon, on crie qu'il faut multiplier les expériences, qu'il faut craindre de trop généraliser les principes, qu'il faut éviter les suppositions gratuites : les Bacon et les Haller n'empêcheront point les physiciens modernes de faire ou de renouveler de mauvais systèmes. Malgré eux, ce siècle éclairé applaudira à des chimères, et ce sera à la postérité à mépriser toutes ces erreurs, et à juger de ceux qui les auront approuvées.

M. de Haller a réfuté solidement le système de M. de Buffon sur la génération, dans une Préface qui a été traduite en 1751.

quer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent, avec les Scolastiques qu'elles ne pensent pas, et avec les Cartésiens, que leurs actions s'opèrent par des lois purement mécaniques.

[*Table des matières*](#)

Chapitre V.

Que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire.

Il me sera aisé de prouver que les bêtes ont toutes ces facultés ; je n'aurai qu'à raisonner conséquemment d'après les principes mêmes de M. de B.

« La matière inanimée, dit-il, n'a ni sentiment, ni sensation, ni conscience d'existence ; et lui attribuer quelques-unes de ces facultés, ce serait lui donner celle de penser, d'agir et de sentir à-peu-près dans le même ordre et de la même façon que nous pensons, agissons et sentons. » (*In-4°*. t. 2, p. 3, 4 ; *in-12*, t. 3, p. 4.)

Or, il accorde aux bêtes sentiment, sensation et conscience d'existence. (*In-4°*. t. 4, p. 41 ; *in-12*, t. 7, p. 69, 70.) Elles pensent donc, agissent et sentent à-peu-près dans le même ordre et de la même façon que nous pensons, agissons et sentons. Cette preuve est forte : en voici une autre.

Selon lui, (*in-4°*. t. 3, p. 307 ; *in-12*, t. 6, p. 5), *la sensation, par laquelle nous voyons les objets simples et droits, n'est qu'un jugement de notre âme occasionné par le toucher ; et si nous étions privés du toucher, les yeux nous tromperaient non seulement sur la position, mais encore sur le nombre des objets.*

Il croit encore que nos yeux ne voient qu'en eux-mêmes, lorsqu'ils s'ouvrent pour la première fois à la lumière. Il ne dit pas comment ils apprennent à voir au-dehors ; mais ce ne peut être, même dans ses principes, que *l'effet d'un jugement de l'âme occasionné par le toucher.*

Par conséquent, supposer que les bêtes n'ont point d'âme, qu'elles ne comparent point, qu'elles ne jugent point ; c'est supposer qu'elles voient en elles-mêmes tous les objets, qu'elles les voient doubles et renversés.

M. de B. est obligé lui-même de reconnaître qu'elles ne voient comme nous, que parce que, *par des actes répétés elles ont joint aux impressions du sens de la vue, celles du goût, de l'odorat ou du toucher.* (*In-4°*. t. 4, p. 38 ; *in-12*, t. 7, p. 52.)

Mais en vain évite-t-il de dire qu'elles ont fait des comparaisons et porté des jugements : car le mot *joindre* ne signifie rien, ou c'est ici la même chose que comparer et juger.

Afin donc qu'un animal aperçoive hors de lui les couleurs, les sons et les odeurs, il faut trois choses : l'une, qu'il touche les objets qui lui donnent ces sensations ; l'autre, qu'il compare les impressions de la vue, de l'ouïe et de l'odorat avec celles du toucher ; la dernière, qu'il juge que les couleurs, les sons et les odeurs sont dans les objets qu'il saisit. S'il touchait sans faire aucune comparaison, sans porter aucun jugement, il continuerait à ne voir, à n'entendre, à ne sentir qu'en lui-même.

Or, tout animal qui fait ces opérations a des idées ; car, selon M. de B., *les idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations,* (*in-4°*. t. 4, p. 41 ; *in-12*, t. 7, p. 57) ; ou, pour parler plus clairement, il a des idées, parce qu'il a des sensations qui lui représentent les objets extérieurs, et les rapports qu'ils ont à lui.

Il a encore de la mémoire : car, pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, etc., avec tant de précision et de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugements qu'il a portés dans une circonstance avec ceux qu'il a portés dans une autre. Un seul jugement ne lui donnera pas toute l'expérience dont il est capable ; par conséquent, le centième ne la lui donnera pas davantage, s'il ne lui reste aucun souvenir des autres : il sera pour cet animal, comme s'il était le seul et le premier ¹².

¹² « Les passions dans l'animal sont, dit M. de B., fondées sur l'expérience du sentiment, c'est-à-dire, sur la répétition des actes de douleur et de plaisir, et le renouvellement des sensations antérieures de même genre »... *J'avoue que j'ai*

Aussi M. de B. admet-il dans les bêtes une espèce de mémoire. *Elle ne consiste que dans le renouvellement des sensations, ou plutôt les ébranlements qui les ont causées ; elle n'est produite que par renouvellement du sens intérieur matériel : il l'appelle réminiscence* (*in-4°*. t. 4, p. 60 ; *in-12*, t. 7, p. 85).

Mais, si la réminiscence n'est que le renouvellement de certains mouvements, on pourrait dire qu'une montre a de la réminiscence ; et, si elle n'est que le renouvellement des sensations, elle est inutile à l'animal. M. de B. en donne la preuve, lorsqu'il dit que, *si la mémoire ne consistait que dans le renouvellement des sensations passées, ces sensations se représenteraient à notre sens intérieur sans y laisser une impression déterminée ; qu'elles se présenteraient sans aucun ordre, sans liaison entre elles.* (*In-4°*. t. 4, p. 56 ; *in-12*, t. 7, p. 78). De quel secours serait donc une mémoire qui retracerait les sensations en désordre, sans liaison et sans laisser une impression déterminée ? Cette mémoire est cependant la seule qu'il accorde aux bêtes.

Il n'en accorde pas même d'autre à l'homme endormi. Car, pour avoir *une nouvelle démonstration contre l'entendement et la mémoire des animaux*, il voudrait pouvoir prouver que les rêves sont tout-à-fait indépendants de l'âme ; qu'ils sont uniquement l'effet de *la réminiscence matérielle*, et qu'ils résident en entier dans le sens intérieur matériel. (*In-4°*. t. 4, p. 61 ; *in-12*, t. 7, p. 86).

« Les imbéciles, dit-il, dont l'âme est sans action, rêvent comme les autres hommes ; il se produit donc des rêves indépendamment de l'âme, puisque dans les imbéciles l'âme ne produit rien ».

Dans les imbéciles l'âme est sans action, elle ne produit rien ! Il faut que cela ait paru bien évident à M. de B. puisqu'il se contente de

de la peine à entendre cette définition de l'expérience. Mais on ajoute : « Le courage naturel se remarque dans les animaux qui sentent leurs forces, c'est-à-dire, qui les ont éprouvées, mesurées, et trouvées supérieures à celles des autres. » *In-4°*, t. 4, p. 80 ; *in-12*, t. 7, p. 114.

Plus on pèsera ces expressions, plus on sera convaincu qu'elles supposent des jugements et de la mémoire ; car *mesurer*, c'est juger ; et, si les animaux ne se souvenaient pas d'avoir trouvé leurs forces supérieures, ils n'auraient pas le courage qu'on leur suppose.

le supposer. C'est cependant leur âme qui touche, qui voit, qui sent et qui meut leur corps suivant ses besoins.

Mais, persuadé qu'il a déjà trouvé des rêves où l'âme n'a point de part, il lui paraîtra bientôt démontré qu'il n'y en a point qu'elle produise, et que par conséquent tous *ne résident que dans le sens intérieur matériel*. Son principe est qu'il n'entre dans les rêves aucune sorte d'idée, aucune comparaison, aucun jugement ; et il avance ce principe avec confiance, parce que sans doute il ne remarque rien de tout cela dans les siens. Mais cela prouve seulement qu'il ne rêve pas comme un autre.

Quoi qu'il en soit, il me semble que M. de B. a lui-même démontré que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire.

[Table des matières](#)

Chapitre VI.

Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens.

Les philosophes qui croient que les bêtes pensent, ont fait bien des raisonnements pour prouver leur sentiment : mais le plus solide de tous leur a échappé. Prévenus que nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir comme nous voyons, ils n'ont pas pu démêler les opérations de l'âme dans l'usage que chaque animal fait de ses sens. Ils ont cru que nous-mêmes nous nous servons des nôtres mécaniquement et par instinct, et ils ont donné de fortes armes à ceux qui prétendent que les bêtes sont de purs automates.

Il me semble que si M. de B. avait plus approfondi ce qui concerne les sens, il n'aurait pas fait tant d'efforts pour expliquer mécaniquement les actions des animaux. Afin de ne laisser aucun doute sur le fond de son hypothèse, il faut donc détruire toutes les erreurs qui l'y ont engagé, ou qui du moins lui ont fermé les yeux à la vérité. D'ailleurs, c'est d'après cette partie de son ouvrage que le Traité des Sensations a été fait, si l'on en croit certaines personnes.

La vue est le premier sens qu'il observe. Après quelques détails anatomiques, inutiles à l'objet que je me propose, il dit qu'un enfant voit d'abord tous les objets doubles et renversés. (*In-4°*. t. 3, p. 307 ; *in-12*, t. 6, p. 4-5.)

Ainsi les yeux, selon lui, voient par eux-mêmes des objets ; ils en voient la moitié plus que lorsqu'ils ont reçu des leçons du toucher ; ils aperçoivent des grandeurs, des figures, des situations ; ils ne se trompent que sur le nombre et la position des choses ; et si le tact est nécessaire à leur instruction, c'est moins pour leur apprendre à voir, que pour leur apprendre à éviter les erreurs où ils tombent.

Barclai a pensé différemment, et M. de Voltaire a ajouté de nouvelles lumières au sentiment de cet Anglais ¹³. Ils méritaient bien l'un et l'autre, que M. de B. leur fit voir en quoi ils se trompent, et qu'il ne se contentât pas de supposer que l'œil voit naturellement des objets.

Il est vrai que cette supposition n'a pas besoin de preuves pour le commun des lecteurs ; elle est tout-à-fait conforme à nos préjugés. On aura toujours bien de la peine à imaginer que les yeux puissent voir des couleurs, sans voir de l'étendue. Or, s'ils voient de l'étendue, ils voient des grandeurs, des figures et des situations.

Mais ils n'aperçoivent par eux-mêmes rien de semblable, et par conséquent il ne leur est pas possible de tomber dans les erreurs que leur attribue M. de B. Aussi l'aveugle de Cheselden n'a-t-il jamais dit qu'il vit les objets doubles et dans une situation différente de celle où il les touchait.

Mais, dira-t-on, (*In-4°*. t. 3, p. 308-309 ; *in-12*, t. 6, p. 67), les images qui se peignent sur la rétine sont renversées, et chacune se répète dans chaque œil. Je réponds qu'il n'y a d'image nulle part. On les voit, répliquera-t-on, et on citera l'expérience de la chambre obscure. Tout cela ne prouve rien ; car où il n'y a point de couleur, il n'y a point d'image. Or, il n'y a pas plus de couleur sur la rétine et sur le mur de la chambre obscure, que sur les objets. Ceux-ci n'ont d'autre

¹³ « Il faut, dit-il, absolument conclure que les distances, les grandeurs, les situations ne sont pas, à proprement parler, des choses visibles, c'est-à-dire, ne sont pas les objets propres et immédiats de la vue. L'objet propre et immédiat de la vue n'est autre chose que la lumière colorée : tout le reste, nous ne le sentons qu'à la longue et par expérience. Nous apprenons à voir, précisément comme nous apprenons à parler et à lire. La différence est que l'art de voir est plus facile, et que la nature est également à tous notre maître.

Les jugements soudains, presque uniformes, que toutes nos âmes, à un certain âge, portent des distances, des grandeurs, des situations, nous font penser qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour voir de la manière dont nous voyons. On se trompe, il y faut le secours des autres sens (d'un autre sens). Si les hommes n'avaient que le sens de la vue, ils n'auraient aucun moyen pour connaître l'étendue en longueur, largeur et profondeur ; et un pur esprit ne la connaîtrait peut-être pas, à moins que Dieu ne la lui révélât. Il est très difficile de séparer dans notre entendement l'extension d'un objet d'avec les couleurs de cet objet. Nous ne voyons jamais rien que d'étendu, et de-là nous sommes tous portés à croire que nous voyons en effet l'étendue. » *Physiq. Newt.*, ch. 7.

propriété que de réfléchir les rayons de lumière, et suivant les principes même de M. de B., il n'y a dans la rétine qu'un certain ébranlement. Or, un ébranlement n'est pas une couleur ; il ne peut être que la cause occasionnelle d'une modification de l'âme.

En vain la cause physique de la sensation est double ; en vain les rayons agissent dans un ordre contraire à la position des objets. Ce n'est pas une raison de croire qu'il y ait dans l'âme une sensation double et renversée ; il ne peut y avoir qu'une manière d'être, qui par elle-même n'est susceptible d'aucune situation. C'est au toucher à apprendre aux yeux à répandre cette sensation sur les surfaces qu'il parcourt ; et lorsqu'ils sont instruits, ils ne voient ni double, ni renversé ; ils aperçoivent nécessairement les grandeurs colorées dans le même nombre et dans la même position que le toucher aperçoit les grandeurs palpables. Il est singulier qu'on ait cru le toucher nécessaire pour apprendre aux yeux à se corriger de deux erreurs où il ne leur est pas possible de tomber.

On demandera sans doute comment dans mes principes il peut se faire qu'on voie quelquefois double ; il est aisé d'en rendre raison.

Lorsque le toucher instruit les yeux, il leur fait prendre l'habitude de se diriger tous deux sur le même objet, de voir suivant des lignes qui se réunissent au même lieu, de rapporter chacun au même endroit la même sensation ; et c'est pourquoi ils voient simple.

Mais, si dans la suite quelque cause empêche ces deux lignes de se réunir, elles aboutiront à des lieux différents. Alors les yeux continueront chacun de voir le même objet, parce qu'ils ont l'un et l'autre contracté l'habitude de rapporter au-dehors la même sensation ; mais ils verront double, parce qu'il ne leur sera plus possible de rapporter cette sensation au même endroit : c'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'on se presse le coin d'un œil.

Lorsque les yeux voient double, c'est donc parce qu'ils jugent d'après les habitudes mêmes que le tact leur a fait contracter : et on ne peut pas accorder à M. de B. que l'expérience d'un homme louche qui voit simple après avoir vu double, *prouve évidemment que nous voyons en effet les objets doubles, et que ce n'est que par l'habitude que nous les jugeons simples* (*In-4°*. t. 3, p. 311 ; *in-12*, t. 6, p. 10). Cette expérience prouve seulement que les yeux de cet homme ne sont

plus louches, ou qu'ils ont appris à se faire une manière de voir conforme à leur situation.

Tels sont les principes de M. de B. sur la vue. Je passe à ce qu'il dit sur l'ouïe.

Après avoir observé que l'ouïe ne donne aucune idée de distance, il remarque que lorsqu'un corps sonore est frappé, le son se répète comme les vibrations ; cela n'est pas douteux. Mais il en conclut que nous devons entendre naturellement plusieurs sons distincts, que c'est l'habitude qui nous fait croire que nous n'entendons qu'un son ; et pour le prouver, il rapporte une chose qui lui est arrivée. *Étant dans son lit, à demi endormi, il entendit sa pendule, et il compta cinq heures, quoiqu'il n'en fût qu'une, et qu'elle n'en eût pas sonné davantage ; car la sonnerie n'était point dérangée. Or il ne lui fallut qu'un moment de réflexion pour conclure qu'il venait d'être dans le cas où serait quelqu'un qui entendrait pour la première fois, et qui ne sachant pas qu'un coup ne doit produire qu'un son, jugerait de la succession des différents sons sans préjugé, aussi bien que sans règle, et par la seule impression qu'ils font sur l'organe : et, dans ce cas, il entendrait en effet autant de sons distincts qu'il y a de vibrations successives dans le corps sonore (In-4°. t. 3, p. 336 ; in-12, t. 6, p. 47).*

Les sons se répètent comme les vibrations, c'est-à-dire, sans interruption. Il n'y a point d'intervalle sensible entre les vibrations ; il n'y a point de silence entre les sons : voila pourquoi le son paraît continu : et je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'y mettre plus de mystère. M. de B. a supposé que l'œil voit naturellement des objets dont il ne doit la connaissance qu'aux habitudes que le tact lui a fait prendre, et il suppose ici que l'oreille doit à l'habitude un sentiment qu'elle a naturellement. L'expérience qu'il apporte ne prouve rien, parce qu'il était à demi endormi quand il l'a faite. Je ne vois pas pourquoi ce demi-sommeil l'aurait mis dans le cas d'un homme qui entendrait pour la première fois. Si c'était là un moyen de nous dépouiller de nos habitudes, et de découvrir ce dont nous étions capables avant d'en avoir contracté, il faudrait croire que le défaut des métaphysiciens a été jusqu'ici de se tenir trop éveillés : mais cela ne leur a pas empêché d'avoir des songes ; et c'est dans ces songes qu'on pourrait dire qu'il n'entre souvent aucune sorte d'idées.

Un sommeil profond est le repos de toutes nos facultés, de toutes nos habitudes. Un demi-sommeil est le demi-repos de nos facultés ; il ne leur permet pas d'agir avec toute leur force ; et comme un réveil entier nous rend toutes nos habitudes, un demi-réveil nous les rend en partie : on ne s'en sépare donc que pour dormir à demi.

Les autres détails de M. de B. sur l'ouïe, n'ont aucun rapport à l'objet que je traite. Il nous reste à examiner ce qu'il dit sur les sens en général.

Après quelques observations sur le physique des sensations et sur l'organe du toucher, qui ne donne des idées exactes de la forme des corps, que parce qu'il est divisé en parties mobiles et flexibles, il se propose de rendre compte des *premiers mouvements, des premières sensations* et des *premiers jugements d'un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne* (*In-4°*. t. 3, p. 364 ; *in-12*, t. 6, p. 88).

Cet homme, qu'on verra plus souvent à la place de M. de B., qu'on ne verra M. de B. à la sienne, nous apprend que son premier instant a été *plein de joie et de trouble*. Mais devons-nous l'en croire ? La joie est le sentiment que nous goûtons, lorsque nous nous trouvons mieux que nous n'avons été, ou du moins aussi bien, et que nous sommes comme nous pouvons désirer d'être. Elle ne peut donc se trouver que dans celui qui a vécu plusieurs moments, qui a comparé les états par où il a passé. Le trouble est l'effet de la crainte et de la méfiance : sentiments qui imposent des connaissances, que cet homme certainement n'avait point encore.

S'il se trompe, ce n'est pas qu'il ne réfléchit déjà sur lui-même. Il remarque qu'il ne savait ce qu'il était, où il était, d'où il venait. Voilà des réflexions bien prématurées : il ferait mieux de dire qu'il ne s'occupait point encore de tout cela.

Il ouvre les yeux, aussitôt il voit *la lumière, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux*, et il croit que tous ces objets sont en lui et font partie de lui-même. Mais comment ses yeux ont-ils appris à démêler tous ces objets ? Et s'ils les démêlent, comment peut-il croire qu'ils font partie de lui-même ? Quelques personnes ont eu de la peine à comprendre que la statue, bornée à la vue, ne se crût que

lumière et couleur. Il est bien plus difficile d'imaginer que cet homme, qui distingue si bien les objets les uns des autres, ne sache pas les distinguer de lui-même.

Cependant, persuadé que tout est en lui, c'est-à-dire, selon M. de B. sur sa rétine, car c'est-là que sont les images, il *tourne ses yeux vers l'astre de la lumière* : mais cela est encore bien difficile à concevoir. Tourner les yeux vers un objet, n'est-ce pas le chercher hors de soi ? Peut-il savoir ce que c'est que diriger ses yeux d'une façon plutôt que d'une autre ? en sent-il le besoin ? sait-il même qu'il a des yeux ? Remarquez que cet homme se meut sans avoir aucune raison de se mouvoir. Ce n'est pas ainsi qu'on a fait agir la statue.

L'éclat de la lumière le blesse, il ferme la paupière ; et croyant avoir perdu tout son être, il est affligé, saisi d'étonnement. Cette affliction est fondée ; mais elle prouve que le premier instant n'a pu être *plein de joie*. Car si l'affliction doit être précédée d'un sentiment agréable qu'on a perdu, la joie doit l'être d'un sentiment désagréable dont on est délivré.

Au milieu de cette affliction, et les yeux toujours fermés, sans qu'on sache pourquoi, il entend *le chant des oiseaux, le murmure des airs*. Il *écoute longtemps*, et il se persuade *bientôt que cette harmonie est lui* (*In-4°*. t. 3, p. 365 ; *in-12*, t. 6, p. 89). Mais *écouter* n'est pas exact : cette expression suppose qu'il ne confond pas les sons avec lui-même. On dirait d'ailleurs qu'il hésite, pour se persuader que cette harmonie est lui ; car il *écoute longtemps*. Il devait le croire d'abord, et sans chercher à se le persuader. Je pourrais demander d'où il sait que les premiers sons qu'il a entendus, étaient formés par le chant des oiseaux et par le murmure des airs.

Il *ouvre les yeux et fixe ses regards sur mille objets divers*. Il voit donc encore bien plus de choses que la première fois : mais il y a de la contradiction à fixer ses regards sur des objets, et à croire, comme il fait, que ces objets sont tous en lui, dans ses yeux. Il ne peut pas savoir ce que c'est que fixer ses regards, ouvrir, fermer la paupière. Il sait qu'il est affecté d'une certaine manière ; mais il ne connaît pas encore l'organe auquel il doit ses sensations.

Cependant il va parler en philosophe qui a déjà fait des découvertes sur la lumière. Il nous dira que ces mille objets, cette partie de lui-

même lui paraît immense en grandeur *par la quantité des accidents de lumière et par la variété des couleurs*. Il est étonnant que l'idée d'immensité soit une des premières qu'il acquiert.

Il aperçoit qu'il a *la puissance de détruire et de produire à son gré cette belle partie de lui-même*, et c'est alors qu'il commence à voir *sans émotion et à entendre sans trouble*. Il me semble, au contraire, que ce serait bien plutôt le cas d'être ému et troublé.

Un air léger, dont il sent la fraîcheur, saisit ce moment pour lui apporter des parfums, qui lui donnent un *sentiment d'amour pour lui-même*. Jusque-là il ne s'aimait point encore. Les objets visibles, les sons, ces belles parties de son être, ne lui avaient point donné ce sentiment. L'odorat serait-il seul le principe de l'amour-propre ?

Comment sait-il qu'il y a un *air léger* ? comment sait-il que les parfums lui sont apportés de dehors par cet air léger, lui qui croit que tout est en lui, que tout est lui ? Ne dirait-on pas qu'il a déjà pesé l'air ? Enfin ces parfums ne lui paraissent-ils pas des parties de lui-même ? Et si cela est, pourquoi juge-t-il qu'ils lui sont apportés ?

Amoureux de lui-même, pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence*, il se lève tout d'un coup et se sent transporté par une *force inconnue*.

Et où transporté ? Pour remarquer pareille chose, ne faut-il pas connaître un lieu hors de soi ? et peut-il avoir cette connaissance, lui qui voit tout en lui ?

Il n'a point encore touché son corps : s'il le connaît, ce n'est que par la vue. Mais où le voit-il ? Sur sa rétine, comme tous les autres objets. Son corps pour lui n'existe que là. Comment donc cet homme peut-il juger qu'il se levé et qu'il est transporté ?

Enfin, quel motif peut le déterminer à se mouvoir ? C'est qu'il est pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence*. Mais, pour jouir de ces plaisirs, il n'a qu'à rester où il est ; et ce n'est que pour en chercher d'autres qu'il pourrait penser à se lever, à se transporter. Il ne se déterminera donc à changer de lieu, que lorsqu'il saura qu'il y a un espace hors de lui, qu'il a un corps, que ce corps en se transportant peut lui procurer une existence plus *belle* et plus *grande*. Il faut même qu'il ait appris à en régler les mouvements. Il ignore toutes ces choses,

et cependant il va marcher et faire des observations sur toutes les situations où il se trouvera.

A peine fait-il un pas, que tous les objets sont confondus, tout est en désordre. Je n'en vois pas la raison. Les objets qu'il a si bien distingués au premier instant, doivent dans celui-ci disparaître tous ou en partie, pour faire place à d'autres qu'il distinguera encore. Il ne peut pas plus y avoir de confusion et de désordre dans un moment que dans l'autre.

Surpris de la situation où il se trouve, il croit que son existence fuit, et il devient immobile sans doute pour l'arrêter ; et pendant ce repos, il s'amuse à porter sur son corps, que nous avons vu n'exister pour lui que sur sa rétine, une main qu'il n'a point encore appris à voir hors de ses yeux. Il la conduit aussi sûrement que s'il avait appris à en régler les mouvements, et il parcourt les parties de son corps, comme si elles lui avaient été connues avant qu'il les eût touchées.

Alors il remarque que tout ce qu'il touche sur lui, rend à sa main sentiment pour sentiment, et il aperçoit bientôt que cette faculté de sentir est répandue dans toutes les parties de son être. Il ne sent donc toutes les parties de son être qu'au moment où il découvre cette faculté. Il ne les connaissait pas, lorsqu'il ne les sentait pas. Elles n'existaient que dans ses yeux ; celles qu'il ne voyait pas, n'existaient pas pour lui. Nous lui avons cependant entendu dire qu'il se lève, qu'il se transporte, et qu'il parcourt son corps avec la main.

Il remarque ensuite qu'avant qu'il se fût touché, son corps lui paraissait immense, sans qu'on sache où il a pris cette idée d'immensité. La vue n'a pu la lui donner : car lorsqu'il voyait son corps, il voyait aussi les objets qui l'entouraient, et qui par conséquent le limitaient. Il a donc bien tort d'ajouter, que tous les autres objets ne lui paraissent en comparaison que des points lumineux. Ceux qui traçaient sur sa rétine des images plus étendues, devoient certainement lui paraître plus grands.

Cependant il continue de se toucher et de se regarder. Il a, de son aveu, *les idées les plus étranges. Le mouvement de sa main lui paraît une espèce d'existence fugitive, une succession de choses semblables.* On peut bien lui accorder que ces idées sont *étranges*.

Mais ce qui me paraît plus étrange encore, c'est la manière dont il découvre qu'il y a quelque chose hors de lui. Il faut qu'il marche *la tête haute et levée vers le ciel*, qu'il aille *se heurter contre un palmier*, qu'il *porte la main sur ce corps étranger*, et qu'il le *juge tel, parce qu'il ne lui rend pas sentiment pour sentiment* (In-4°, t. 3, p. 361 ; in-12, t. 6, p. 92.)

Quoi ! lorsqu'il portait un pied devant l'autre, n'éprouvait-il pas un sentiment qui ne lui était pas rendu ? Ne pouvait-il pas remarquer que ce que son pied touchait, n'était pas une partie de lui-même ? N'était-il réservé qu'à la main de faire cette découverte ; et si jusqu'alors il a ignoré qu'il y eût quelque chose hors de lui, comment a-t-il pu songer à se mouvoir, à marcher, à porter la tête haute et levée vers le ciel ?

Agité par cette nouvelle découverte, il a peine à se rassurer, il veut toucher le soleil, il ne trouve que le vide des airs : il tombe de surprises en surprises, et ce n'est qu'après une infinité d'épreuves qu'il apprend à se servir de ses yeux pour guider sa main, qui devrait bien plutôt lui apprendre à conduire ses yeux.

C'est alors qu'il est suffisamment instruit. Il a l'usage de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du toucher. Il se repose à l'ombre d'un bel arbre : des fruits d'une couleur vermeille descendent en forme de grappe à la portée de sa main ; il en saisit un, il le mange, il s'endort, se réveille, regarde à côté de lui, se croit doublé, c'est-à-dire, qu'il se trouve avec une femme.

Telles sont les observations de M. de B. sur la vue, l'ouïe et les sens en général. Si elles sont vraies, tout le Traité des Sensations porte à faux.

Conclusion de la première partie.

Il est peu d'esprits assez sains pour se garantir des imaginations contagieuses. Nous sommes des corps faibles, qui prenons toutes les impressions de l'air qui nous environne, et nos maladies dépendent bien plus de notre mauvais tempérament, que des causes extérieures qui agissent sur nous. Il ne faut donc pas s'étonner de la facilité avec laquelle le monde embrasse les opinions les moins fondées : ceux qui les inventent ou qui les renouvellent, ont beaucoup de confiance ; et ceux qu'ils prétendent instruire, ont, s'il est possible, plus d'aveuglement encore : comment pourraient-elles ne pas se répandre ?

Qu'un philosophe donc qui ambitionne de grands succès, exagère les difficultés du sujet qu'il entreprend de traiter ; qu'il agite chaque question comme s'il allait développer les ressorts les plus secrets des phénomènes ; qu'il ne balance point à donner pour neufs les principes les plus rebattus, qu'il les généralise autant qu'il lui sera possible ; qu'il affirme les choses dont son lecteur pourrait douter, et dont il devrait douter lui-même ; et qu'après bien des efforts, plutôt pour faire valoir ses veilles, que pour rien établir, il ne manque pas de conclure qu'il a démontré ce qu'il s'était proposé de prouver. Il lui importe peu de remplir son objet : c'est à sa confiance à persuader que tout est dit quand il a parlé.

Il ne se piquera pas de bien écrire lorsqu'il raisonnera : alors les constructions longues et embarrassées échappent au lecteur, comme les raisonnements. Il réservera tout l'art de son éloquence, pour jeter de temps en temps de ces périodes artistement faites, où l'on se livre à son imagination sans se mettre en peine du ton qu'on vient de quitter, et de celui qu'on va reprendre, où l'on substitue au terme propre celui qui frappe davantage, et où l'on se plaît à dire plus qu'on ne doit dire. Si quelques jolies phrases qu'un écrivain pourrait ne pas se permettre, ne font pas lire un livre, elles le font feuilleter et l'on en parle. Traitas-

siez-vous les sujets les plus graves, on s'écriera : *Ce philosophe est charmant.*

Alors, considérant avec complaisance vos hypothèses, vous direz : *Elles forment le système le plus digne du Créateur.* Succès qui n'appartient qu'aux philosophes, qui, comme vous, aiment à généraliser.

Mais n'oubliez pas de traiter avec mépris ces observateurs, qui ne suivent pas vos principes parce qu'ils sont plus timides que vous quand il s'agit de raisonner : dites *qu'ils admirent d'autant plus, qu'ils observent davantage et qu'ils raisonnent moins ; qu'ils nous étourdisent de merveilles qui ne sont pas dans la nature, comme si le créateur n'était pas assez grand par ses ouvrages, et que nous crussions le faire plus grand par notre imbécilité.* Reprochez-leur enfin *des monstres de raisonnements sans nombre.*

Plaiguez surtout ceux qui s'occupent à observer des insectes : car *une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la nature, et une république d'abeilles ne sera jamais aux yeux de la raison, qu'une foule de petites bêtes qui n'ont d'autre rapport avec nous que celui de nous fournir de la cire et du miel.*

Ainsi, tout entier à de grands objets vous verrez *Dieu créer l'univers, ordonner les existences, fonder la nature sur des lois invariables et perpétuelles ; et vous vous garderez bien de le trouver attentif à conduire une république de mouches, et fort occupé de la manière dont se doit plier l'aile d'un scarabée.* Faites-le à votre image, regardez-le comme un grand Naturaliste qui dédaigne les détails, crainte qu'un insecte ne tienne trop de place dans sa tête : car vous *chargeriez sa volonté de trop de petites lois, et vous dérogeriez à la noble simplicité de sa nature, si vous l'embarrassiez de quantité de statuts particuliers, dont l'un ne serait que pour les mouches, l'autre pour les hiboux, l'autre pour les mulots etc.*

C'est ainsi que vous vous déterminerez à n'admettre que les principes que vous pourrez généraliser davantage. Ce n'est pas, au reste, qu'il ne vous soit permis de les oublier quelquefois. Trop d'exactitude rebute. On n'aime point à étudier un livre dont on n'entend les différentes parties, que lorsqu'on l'entend tout entier. Si vous avez du gé-

nie, vous connaîtrez la portée des lecteurs, vous négligerez la méthode, et vous ne vous donnerez pas la peine de rapprocher vos idées. En effet, avec des principes vagues, avec des contradictions, avec peu de raisonnements, ou avec des raisonnements peu conséquents, on est entendu de tout le monde.

« Mais, direz-vous, est-il donc d'un naturaliste de juger des animaux par le volume ? ne doit-il entrer dans sa vaste tête que des planètes, des montagnes, des mers ? et faut-il que les plus petits objets soient des hommes, des chevaux etc. ? Quand toutes ces choses s'y arrangeraient dans le plus grand ordre et d'une manière toute à lui ; quand l'univers entier serait engendré dans son cerveau, et qu'il en sortirait comme du sein du chaos, il me semble que le plus petit insecte peut bien remplir la tête d'un philosophe moins ambitieux. Son organisation, ses facultés, ses mouvements offrent un spectacle que nous admirerons d'autant plus que nous l'observerons davantage, parce que nous en raisonnerons mieux. D'ailleurs, l'abeille a bien d'autres rapports avec nous que celui de nous fournir de la cire et du miel. Elle a *un sens intérieur matériel, des sens extérieurs, une réminiscence matérielle, des sensations corporelles, du plaisir, de la douleur, des besoins, des passions, des sensations combinées, l'expérience du sentiment* : elle a, en un mot, toutes les facultés qu'on explique si merveilleusement par l'ébranlement des nerfs.

« Je ne vois pas, ajouterez-vous, pourquoi je craindrais de charger et d'embarrasser la volonté du créateur, ni pourquoi le soin de créer l'univers ne lui permettrait pas de s'occuper de la manière dont se doit plier l'aile d'un scarabée. Les lois, continuerez-vous, se multiplient autant que les êtres. Il est vrai que le système de l'univers est un, et qu'il y a par conséquent une loi générale que nous ne connaissons pas ; mais cette loi agit différemment suivant les circonstances, et de là naissent des lois particulières pour chaque espèce de choses, et même pour chaque individu. Il y a non seulement des *statuts particuliers* pour les mouches, il y en a encore pour chaque mouche. Ils nous paraissent de *petites lois*, parce que nous jugeons de leur objet par le volume ; mais ce sont de grandes lois, puisqu'ils entrent dans le système de l'univers. Je voudrais donc bien vainement suivre vos conseils ; mes hypothèses n'élèveraient pas la divinité, mes critiques ne rabaisseraient pas les philosophes qui observent et qui admirent. Ils conserveront sans doute la considération que le public leur a accor-

dée : ils la méritent, parce que c'est à eux que la philosophie doit ses progrès. »

Après cette digression, il ne me reste plus qu'à rassembler les différentes propositions que M. de B. a avancées pour établir ses hypothèses. Il est bon d'exposer en peu de mots les différents principes qu'il adopte, l'accord qu'il y a entre eux et les conséquences qu'il en tire. Je m'arrêterai surtout aux choses qui ne me paraissent pas aussi évidentes qu'à lui, et sur lesquelles il me permettra de lui demander des éclaircissements.

1. *Sentir* ne peut-il se prendre que pour se mouvoir à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, pour apercevoir et comparer ? Et si les bêtes n'aperçoivent, ni ne comparent, leur faculté de sentir n'est-elle que la faculté d'être mues ?

2. Ou, si *sentir* est avoir du plaisir ou de la douleur, comment concilier ces deux propositions ? *La matière est incapable de sentiment, et les bêtes, quoique purement matérielles, ont du sentiment.*

3. Que peut-on entendre par des sensations *corporelles*, si la matière ne sent pas ?

4. Comment une seule et même personne peut-elle être composée de deux principes différents par leur nature, contraires par leur action, et doués chacun d'une manière de sentir qui leur est propre ?

5. Comment ces deux principes sont-ils la source des contradictions de l'homme : si l'un est infiniment subordonné à l'autre, s'il n'est que le moyen, la cause secondaire, et s'il ne fait que ce que le principe supérieur lui permet ?

6. Comment le principe matériel est-il infiniment subordonné, s'il domine seul dans l'enfance, s'il commande impérieusement dans la jeunesse ?

7. Pour assurer que le mécanisme fait tout dans les animaux, suffit-il de supposer d'un côté que ce sont des êtres purement matériels, et de prouver de l'autre, par des faits, que ce sont des êtres sensibles ? ne faudrait-il pas expliquer comment la faculté de sentir est l'effet des lois purement mécaniques ?

8. Comment les bêtes peuvent-elles être sensibles, et privées de toute espèce de connaissance ? De quoi leur sert le sentiment, s'il ne les éclaire pas, et si les lois mécaniques suffisent pour rendre raison de toutes leurs actions ?

9. Pourquoi le sens intérieur, ébranlé par les sens extérieurs, ne donne-t-il pas toujours à l'animal un mouvement incertain ?

10. Pourquoi les sens relatifs à l'appétit ont-ils seuls la propriété de déterminer ses mouvements ?

11. Que signifient ces mots *instinct*, *appétit* ? suffit-il de les prononcer pour rendre raison des choses ?

12. Comment l'odorat, ébranlé par les émanations du lait, montre-t-il le lieu de la nourriture à l'animal qui vient de naître ? Quel rapport y a-t-il entre cet ébranlement qui est dans l'animal et le lieu où est la nourriture ? Quel guide fait si sûrement franchir ce passage ?

13. Peut-on dire que parce que l'odorat est en nous plus obtus, il ne doit pas également instruire l'enfant nouveau-né ?

14. De ce que les organes sont moins obtus, s'ensuit-il autre chose, sinon que les ébranlements du sens intérieur sont plus vifs ? Et parce qu'ils sont plus vifs, est-ce une raison pour qu'ils indiquent le lieu des objets ?

15. Si les ébranlements qui se font dans le nerf qui est le siège de l'odorat, montrent si bien les objets et le lieu où ils sont, pourquoi ceux qui se font dans le nerf optique, n'ont-ils pas la même propriété ?

16. Des yeux qui seraient aussi peu obtus que l'odorat le plus fin, apercevraient-ils dès le premier instant le lieu des objets ?

17. Si l'on ne peut accorder à la matière le sentiment, la sensation et la conscience d'existence, sans lui accorder la faculté de penser, d'agir et de sentir à-peu-près comme nous ; comment se peut-il que les bêtes soient douées de sentiment, de sensation, de conscience, d'existence, et qu'elles n'aient cependant pas la faculté de penser ?

18. Si la sensation par laquelle nous voyons les objets simples et droits, n'est qu'un jugement de notre âme occasionné par le toucher ;

comment les bêtes, qui n'ont point d'âme, qui ne jugent point, parviennent-elles à voir les objets simples et droits ?

19. Ne faut-il pas qu'elles portent des jugements pour apercevoir hors d'elles les odeurs, les sons et les couleurs ?

20. Peuvent-elles apercevoir les objets extérieurs et n'avoir point d'idées ? Peuvent-elles sans mémoire contracter des habitudes et acquérir de l'expérience ?

21. Qu'est-ce qu'une réminiscence matérielle, qui ne consiste que dans le renouvellement des ébranlements du sens intérieur matériel ?

22. De quel secours serait une mémoire ou une réminiscence qui rappellerait les sensations sans ordre, sans liaison, et sans laisser une impression déterminée ?

23. Comment les bêtes joignent-elles les sensations de l'odorat à celles des autres sens, comment combinent-elles leurs sensations, comment s'instruisent-elles, si elles ne comparent pas, si elles ne jugent pas ?

24. Parce que le mécanisme suffirait pour rendre raison des mouvements de dix mille automates, qui agiraient tous avec des forces parfaitement égales, qui auraient précisément la même forme intérieure et extérieure, qui naîtraient et qui se métamorphoseraient tous au même instant, et qui seraient déterminés à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, faut-il croire que le mécanisme suffise aussi pour rendre raison des actions de dix mille abeilles qui agissent avec des forces inégales, qui n'ont pas absolument la même forme intérieure et extérieure, qui ne naissent pas et qui ne se métamorphosent pas au même instant, et qui sortent souvent du lieu où elles travaillent ?

25. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas s'occuper de la manière dont se doit plier l'aile d'un scarabée ? Comment se plierait cette aile, si Dieu ne s'en occupait pas ?

26. Comment des lois pour chaque espèce particulière charge-raient-elles et embarrasseraient-elles sa volonté ? Les différentes espèces pourraient-elles se conserver, si elles n'avaient pas chacune leurs lois ?

27. De ce que les images se peignent dans chaque œil, et de ce qu'elles sont renversées, peut-on conclure que nos yeux voient naturellement les objets doubles et renversés ? Y a-t-il même des images sur la rétine ? Y a-t-il autre chose qu'un ébranlement ? Cet ébranlement ne se borne-t-il pas à être la cause occasionnelle d'une modification de l'âme, et une pareille modification peut-elle par elle-même représenter de l'étendue et des objets ?

28. Celui qui, ouvrant pour la première fois les yeux, croit que tout est en lui, discerne-t-il la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux ? Démêle-t-il mille objets divers ?

29. Pense-t-il à tourner les yeux, à fixer ses regards sur des objets qu'il n'aperçoit qu'en lui-même ? sait-il seulement s'il a des yeux ?

30. Pense-t-il à se transporter dans un lieu qu'il ne voit que sur sa rétine, et qu'il ne peut encore soupçonner hors de lui ?

31. Pour découvrir un espace extérieur, faut-il qu'il s'y promène avant de le connaître, et qu'il aille la tête haute et levée vers le ciel se heurter contre un palmier ?

Je néglige plusieurs questions que je pourrais faire encore ; mais je pense que celles-là suffisent.

SECONDE PARTIE.

Systeme des facultés des animaux.

La première partie de cet ouvrage démontre que les bêtes sont capables de quelques connaissances. Ce sentiment est celui du vulgaire : il n'est combattu que par des philosophes, c'est-à-dire, par des hommes qui d'ordinaire aiment mieux une absurdité qu'ils imaginent, qu'une vérité que tout le monde adopte. Ils sont excusables ; car s'ils avaient dit moins d'absurdités, il y aurait parmi eux moins d'écrivains célèbres.

J'entreprends donc de mettre dans son jour une vérité toute commune ; et ce sera sans doute un prétexte à bien des gens pour avancer que cet ouvrage n'a rien de neuf. Mais, si jusqu'ici cette vérité a été crue sans être conçue, si on n'y a réfléchi que pour accorder trop aux bêtes, ou pour ne leur accorder point assez, il me reste à dire bien des choses qui n'ont point été dites.

En effet, quel écrivain a expliqué la génération de leurs facultés, le système de leurs connaissances, l'uniformité de leurs opérations, l'impuissance où elles sont de se faire une langue proprement dite, lors même qu'elles peuvent articuler, leur instinct, leurs passions, et la supériorité que l'homme a sur elles à tous égards ? Voilà cependant les principaux objets dont je me propose de rendre raison. Le système que je donne n'est point arbitraire : ce n'est pas dans mon imagination que je le puise, c'est dans l'observation ; et tout lecteur intelligent, qui rentrera en lui-même, en reconnaîtra la solidité.

Chapitre premier.

De la génération des habitudes communes à tous les animaux.

Au premier instant de son existence, un animal ne peut former le dessein de se mouvoir. Il ne sait seulement pas qu'il a un corps, il ne le voit pas, il ne l'a pas encore touché.

Cependant les objets font des impression sur lui ; il éprouve des sentiments agréables et désagréables : de là naissent ses premiers mouvements ; mais ce sont des mouvements incertains ; ils se font en lui sans lui, il ne sait point encore les régler.

Intéressé par le plaisir et par la peine, il compare les états où il se trouve successivement. Il observe comment il passe de l'un à l'autre, et il découvre son corps et les principaux organes qui le composent.

Alors son âme apprend à rapporter à son corps les impressions qu'elle reçoit. Elle sent en lui ses plaisirs, ses peines, ses besoins ; et cette manière de sentir suffit pour établir entre l'un et l'autre le commerce le plus intime. En effet, dès que l'âme ne se sent que dans son corps, c'est pour lui comme pour elle qu'elle se fait une habitude de certaines opérations ; et c'est pour elle comme pour lui que le corps se fait une habitude de certains mouvements.

D'abord le corps se meut avec difficulté ; il tâtonne, il chancelle : l'âme trouve les mêmes obstacles à réfléchir ; elle hésite, elle doute.

Une seconde fois les mêmes besoins déterminent les mêmes opérations et elles se font de la part des deux substances avec moins d'incertitude et de lenteur.

Enfin les besoins se renouvellent, et les opérations se répètent si souvent, qu'il ne reste plus de tâtonnement dans le corps, ni d'incertitude dans l'âme : les habitudes de se mouvoir et de juger sont contractées.

C'est ainsi que les besoins produisent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvements correspondants.

Les animaux doivent donc à l'expérience les habitudes qu'on croit leur être naturelles. Pour achever de s'en convaincre, il suffit de considérer quelque une de leurs actions.

Je suppose donc un animal qui se voit pour la première fois menacé de la chute d'un corps, et je dis qu'il ne songera pas à l'éviter ; car il ignore qu'il en puisse être blessé : mais s'il en est frappé, l'idée de la douleur se lie aussitôt à celle de tout corps prêt à tomber sur lui ; l'une ne se réveille plus sans l'autre, et la réflexion lui apprend bientôt comment il doit se mouvoir, pour se garantir de ces sortes d'accidents.

Alors il évitera jusqu'à la chute d'une feuille. Cependant, si l'expérience lui apprend qu'un corps aussi léger ne peut pas l'offenser, il l'attendra sans se détourner, il ne paraîtra pas même y faire attention.

Or, peut-on penser qu'il se conduise ainsi naturellement ? Tient-il de la nature la différence de ces deux corps, ou la doit-il à l'expérience ? Les idées en sont-elles innées ou acquises ? Certainement, s'il ne reste immobile à la vue d'une feuille qui tombe sur lui, que parce qu'il a appris qu'il n'en doit rien craindre, il ne se dérobe à une pierre, que parce qu'il a appris qu'il en peut être blessé.

La réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès ; mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait.

Par là toutes les actions d'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion : il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres occasions qui se déroberont encore à elle, si elles tournent en habitude ; et comme les habitudes empiètent sur la réflexion, la réflexion cède aux habitudes.

Ces observations sont applicables à tous les animaux ; elles font voir comment ils apprennent tous à se servir de leurs organes, à fuir ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui leur est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation.

[*Table des matières*](#)

Chapitre II.

Système des connaissances dans les animaux.

Un animal ne peut obéir à ses besoins, qu'il ne se fasse bientôt une habitude d'observer les objets qu'il lui importe de reconnaître. Il essaie ses organes sur chacun d'eux : ses premiers moments sont donnés à l'étude, et lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire.

Il étudie, mais sans avoir le dessein d'étudier : il ne se propose pas d'acquérir des connaissances pour en faire un système : il est tout occupé des plaisirs qu'il recherche et des peines qu'il évite : cet intérêt seul le conduit : il avance sans prévoir le terme où il doit arriver.

Par ce moyen, il est instruit, quoiqu'il ne fasse point d'effort pour l'être. Les objets se distinguent à ses yeux, se distribuent avec ordre ; les idées se multiplient suivant les besoins, se lient étroitement les unes aux autres : le système de ses connaissances est formé.

Mais les mêmes plaisirs n'ont pas toujours pour lui le même attrait, et la crainte d'une même douleur n'est pas toujours également vive : la chose doit varier suivant les circonstances. Ses études changent donc d'objets, et le système de ses connaissances s'étend peu-à-peu à différentes suites d'idées.

Ces suites ne sont pas indépendantes : elles sont au contraire liées les unes aux autres et ce lien est formé des idées qui se trouvent dans chacune. Comme elles sont et ne peuvent être que différentes combinaisons d'un petit nombre de sensations, il faut nécessairement que plusieurs idées soient communes à toutes. On conçoit donc qu'elles ne forment ensemble qu'une même chaîne.

Cette liaison augmente encore par la nécessité où l'animal se trouve de se retracer à mille reprises ces différentes suites d'idées. Comme chacune doit sa naissance à un besoin particulier, les besoins qui se répètent et se succèdent tour-à-tour, les entretiennent ou les renouvellent continuellement ; et l'animal se fait une si grande habitude de parcourir ses idées, qu'il s'en retrace une longue suite toutes les fois qu'il éprouve un besoin qu'il a déjà senti.

Il doit donc uniquement la facilité de parcourir ses idées, à la grande liaison qui est entre elles. A peine un besoin détermine son attention sur un objet, aussitôt cette faculté jette une lumière qui se répand au loin : elle porte en quelque sorte le flambeau devant elle.

C'est ainsi que les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont d'abord produites. Elles forment, pour ainsi dire, dans la mémoire, des tourbillons qui se multiplient comme les besoins. Chaque besoin est un centre, d'où le mouvement se communique jusqu'à la circonférence. Ces tourbillons sont alternativement supérieurs les uns aux autres, selon que les besoins deviennent tour-à-tour plus violents. Tous font leurs révolutions avec une variété étonnante : ils se pressent, ils se détruisent, il s'en forme de nouveaux, à mesure que les sentiments, auxquels ils doivent toute leur force, s'affaiblissent, s'éclipsent, ou qu'il s'en produit qu'on n'avait point encore éprouvés. D'un instant à l'autre, le tourbillon qui en a entraîné plusieurs, est donc englouti à son tour ; et tous se confondent aussitôt que les besoins cessent : on ne voit plus qu'un chaos. Les idées passent et repassent sans ordre ; ce sont des tableaux mouvants, qui n'offrent que des images bizarres et imparfaites, et c'est aux besoins à les dessiner de nouveau et à les placer dans leur vrai jour.

Tel est en général le système des connaissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin ; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées.

Les bêtes inventent donc, si *inventer* signifie la même chose que juger, comparer, découvrir. Elles inventent même encore, si par là on entend se représenter d'avance ce qu'on va faire. Le castor se peint la cabane qu'il veut bâtir ; l'oiseau, le nid qu'il veut construire. Ces animaux ne feraient pas ces ouvrages, si l'imagination ne leur en donnait pas le modèle.

Mais les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espèce.

Pressées par leurs besoins et n'ayant que peu de choses à apprendre, elles arrivent presque tout-à-coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre ; mais elles s'arrêtent aussitôt, elles n'imaginent pas même qu'elles puissent aller au-delà. Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à désirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent. Si elles inventent moins que nous, si elles perfectionnent moins, ce n'est donc pas qu'elles manquent tout-à-fait d'intelligence, c'est que leur intelligence est plus bornée ¹⁴.

[Table des matières](#)

¹⁴ I. M. de B. prétend que l'analogie ne prouve pas que la faculté de penser soit commune à tous les animaux. « Pour que cette analogie fût bien fondée (dit-il *in-4°*, t. 4, p. 39 ; *in-12*, t. 7, p. 54), il faudrait du moins que rien ne pût la démentir ; il serait nécessaire que les animaux pussent faire et fissent dans quelques occasions tout ce que nous faisons. Or le contraire est évidemment démontré ; ils n'inventent, ils ne perfectionnent rien ; ils ne réfléchissent par conséquent sur rien ; ils ne font jamais que les mêmes choses de la même façon. »

Le contraire est évidemment démontré ! Quand nous voyons, quand nous marchons, quand nous nous détournons d'un précipice, quand nous évitons la chute d'un corps, et dans mille autres occasions, que faisons-nous de plus qu'eux ? Je dis donc qu'ils inventent, qu'ils perfectionnent : qu'est-ce en effet que l'invention ? C'est le résultat de plusieurs découvertes et de plusieurs comparaisons. Quand Molière, par exemple, a inventé un caractère, il en a trouvé les traits dans différentes personnes, et il les a comparés pour les réunir dans un certain point de vue. *Inventer* équivaut donc à *trouver* et à *comparer*.

Or les bêtes apprennent à toucher, à voir, à marcher, à se nourrir, à se défendre, à veiller à leur conservation. Elles font donc des découvertes ; mais elles n'en font que parce qu'elles comparent, elles inventent donc. Elles perfectionnent même ; car, dans les commencements, elles ne savent pas toutes ces choses comme elles les savent lorsqu'elles ont plus d'expérience.

Chapitre III.

Que les individus d'une même espèce agissent d'une manière d'autant plus uniforme, qu'ils cherchent moins à se copier ; et que par conséquent les hommes ne sont si différents les uns des autres, que parce que ce sont de tous les animaux ceux qui sont le plus portés à l'imitation.

On croit communément que les animaux d'une même espèce ne font tous les mêmes choses, que parce qu'ils cherchent à se copier ; et que les hommes se copient d'autant moins, que leurs actions diffèrent davantage. Le titre de ce chapitre passera donc pour un paradoxe : c'est le sort de toute vérité qui choque les préjugés reçus ; mais nous la démontrerons, cette vérité, si nous considérons les habitudes dans leur principe.

Les habitudes naissent du besoin d'exercer ses facultés : par conséquent le nombre des habitudes est proportionné au nombre des besoins.

Or, les bêtes ont évidemment moins de besoins que nous : dès qu'elles savent se nourrir, se mettre à l'abri des injures de l'air, et se défendre de leurs ennemis ou les fuir, elles savent tout ce qui est nécessaire à leur conservation.

Les moyens qu'elles emploient pour veiller à leurs besoins sont simples, ils sont les mêmes pour tous les individus d'une même espèce : la nature semble avoir pourvu à tout, et ne leur laisser que peu de chose à faire : aux unes, elle a donné la force ; aux autres l'agilité, et à toutes des aliments qui ne demandent point d'apprêt.

Tous les individus d'une même espèce étant donc mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins, et employant des moyens semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses, et qu'ils les fassent de la même manière.

S'ils vivaient donc séparément, sans aucune sorte de commerce, et par conséquent sans pouvoir se copier, il y aurait dans leurs opérations la même uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut, et dans les moyens qu'ils emploient.

Or, il n'y a que fort peu de commerce d'idée parmi les bêtes, même parmi celles qui forment une espèce de société. Chacune est donc bornée à sa seule expérience. Dans l'impuissance de se communiquer leurs découvertes et leurs méprises particulières, elles recommencent à chaque génération les mêmes études, elles s'arrêtent après avoir refait les mêmes progrès ; le corps de leur société est dans la même ignorance que chaque individu, et leurs opérations offrent toujours les mêmes résultats.

Il en serait de même des hommes, s'ils vivaient séparément et sans pouvoir se faire part de leurs pensées. Bornés au petit nombre de besoins absolument nécessaires à leur conservation, et ne pouvant se satisfaire que par des moyens semblables, ils agiraient tous les uns comme les autres et toutes les générations se ressembleraient : aussi voit-on que les opérations, qui sont les mêmes dans chacun d'eux, sont celles par où ils ne songent point à se copier. Ce n'est point par imitation que les enfants apprennent à toucher, à voir etc. ils l'apprennent d'eux-mêmes, et néanmoins ils touchent et voient tous de la même manière.

Cependant, si les hommes vivaient séparément, la différence des lieux et des climats les placerait nécessairement dans des circonstances différentes : elle mettrait donc de la variété dans leurs besoins, et par conséquent dans leur conduite. Chacun ferait à part les expériences auxquelles sa situation l'engagerait ; chacun acquerrait des connaissances particulières ; mais leurs progrès seraient bien bornés, et ils différeraient peu les uns des autres.

C'est donc dans la société qu'il y a d'homme à homme une différence plus sensible. Alors ils se communiquent leurs besoins, leurs

expériences : ils se copient mutuellement, et il se forme une masse de connaissances, qui s'accroît d'une génération à l'autre.

Tous ne contribuent pas également à ces progrès. Le plus grand nombre est celui des imitateurs serviles : les inventeurs sont extrêmement rares, ils ont même commencé par copier, et chacun ajoute bien peu à ce qu'il trouve établi.

Mais la société étant perfectionnée, elle distribue les citoyens en différentes classes, et leur donne différents modèles à imiter. Chacun élevé dans l'état auquel sa naissance le destine, fait ce qu'il voit faire, et comme il le voit faire. On veille longtemps pour lui à ses besoins, on réfléchit pour lui, et il prend les habitudes qu'on lui donne ; mais il ne se borne pas à copier un seul homme, il copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun.

Les hommes ne finissent donc par être si différents, que parce qu'ils ont commencé par être copistes et qu'ils continuent de l'être ; et les animaux d'une même espèce n'agissent tous d'une même manière, que parce que n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de se copier, leur société ne saurait faire ces progrès qui varient tout-à-la-fois notre état et notre conduite ¹⁵.

¹⁵ Je demande si l'on peut dire avec M. de B. : « D'où peut venir cette uniformité dans tous les ouvrages des animaux ? Y a-t-il de plus forte preuve que leurs opérations ne sont que des résultats purement mécaniques et matériels ? Car, s'ils avaient la moindre étincelle de la lumière, qui nous éclaire, on trouverait au moins de la variété... dans leurs ouvrages... mais non, tous travaillent sur le même modèle, l'ordre de leurs actions est tracé dans l'espèce entière, il n'appartient point à l'individu ; et, si l'on voulait attribuer une âme aux animaux, on serait obligé à n'en faire qu'une pour chaque espèce, à laquelle chaque individu participerait également. » *In-4°*, t. 2, p. 440 ; *in-12*, t. 4, p. 167.

Ce serait se perdre dans une opinion qui n'expliquerait rien, et qui souffrirait d'autant plus de difficultés qu'on ne saurait trop ce qu'on voudrait dire. Je viens, ce me semble, d'expliquer d'une manière plus simple et plus naturelle l'uniformité qu'on remarque dans les opérations des animaux.

Cette âme unique pour une espèce entière fait trouver une raison toute neuve de la variété qui est dans nos ouvrages. C'est que nous avons chacun une âme à part, et indépendante de celle d'un autre. *In-4°*, t. 2, p. 442 ; *in-12*, t. 4, p. 169. Mais, si cette raison est bonne, ne faudrait-il pas conclure que plusieurs hommes qui se copient n'ont qu'une âme à eux tous ? En ce cas, il y au-

[*Table des matières*](#)

rait moins d'âmes que d'hommes ; il y en aurait même beaucoup moins que d'écrivains.

M. de B., bien persuadé que les bêtes n'ont point d'âme, conclut avec raison qu'elles ne sauraient avoir la volonté d'être différentes les unes des autres ; mais j'ajouterai qu'elles ne sauraient avoir la volonté de se copier. Cependant M. de B. croit qu'elles ne font les mêmes choses que parce qu'elles se copient. C'est que, selon lui, l'imitation n'est qu'un résultat de la machine, et que les animaux doivent se copier toutes les fois qu'ils se ressemblent par l'organisation. *In-4°*, t. 4, p. 86, etc. ; *in-12*, t. 7, p. 122, etc. C'est que *toute habitude commune, bien loin d'avoir pour cause le principe d'une intelligence éclairée, ne suppose au contraire que celui d'une aveugle imitation. In-4°*, t. 4, p. 95 ; *in-12*, t. 7, p. 136. Pour moi, je ne conçois pas que l'imitation puisse avoir lieu parmi des êtres sans intelligence.

Chapitre IV.

*Du langage des animaux*¹⁶.

Il y a des bêtes qui sentent comme nous le besoin de vivre ensemble : mais leur société manque de ce ressort qui donne tous les jours à la nôtre de nouveaux mouvements, et qui la fait tendre à une plus grande perfection.

Ce ressort est la parole. J'ai fait voir ailleurs combien le langage contribue aux progrès de l'esprit humain. C'est lui qui préside aux sociétés, et à ce grand nombre d'habitudes qu'un homme qui vivrait seul ne contracterait point. Principe admirable de la communication des idées, il fait circuler la sève qui donne aux arts et aux sciences la naissance, l'accroissement et les fruits.

Nous devons tout à ceux qui ont le don de la parole, c'est-à-dire, à ceux qui, parlant pour dire quelque chose, et faire entendre et sentir ce

¹⁶ M. de B. croit que la supériorité de l'homme sur les bêtes, et l'impuissance où elles sont de se faire une langue, lors même qu'elles ont des organes propres à articuler, prouvent qu'elles ne pensent pas. *In-4°*, t. 2, p. 438, etc. ; *in-12*, t. 4, p. 164, etc. Ce chapitre détruira ce raisonnement, qui a déjà été fait par les Cartésiens, ainsi que tous ceux que M. de B. emploie à ce sujet. Tous ! je me trompe : en voici un qu'il faut excepter.

« Il en est de leur amitié (des animaux) comme de celle d'une femme pour son serin, d'un enfant pour son jouet, etc. ; toutes deux sont aussi peu réfléchies, toutes deux ne sont qu'un sentiment aveugle ; celui de l'animal est seulement plus naturel, puisqu'il est fondé sur le besoin, tandis que l'autre n'a pour objet qu'un insipide amusement auquel l'âme n'a point de part. » *In-4°*, t. 4, p. 84 ; *in-12*, t. 7, p. 119.

On veut prouver par-là que l'attachement, par exemple, d'un chien pour son maître, n'est qu'un effet mécanique, qu'il ne suppose ni réflexion, ni pensée, ni idée.

qu'ils disent, répandent dans leurs discours la lumière et le sentiment. Ils nous apprennent à les copier, jusque dans la manière de sentir : leur âme passe en nous avec toutes ses habitudes : nous tenons d'eux la pensée.

Si au lieu d'élever des systèmes sur de mauvais fondements, on considérait par quels moyens la parole devient l'interprète des sentiments de l'âme, il serait aisé, ce me semble, de comprendre pourquoi les bêtes, même celles qui peuvent articuler, sont dans l'impuissance d'apprendre à parler une langue. Mais ordinairement les choses les plus simples sont celles que les philosophes découvrent les dernières.

Cinq animaux n'auraient rien de commun dans leur manière de sentir, si l'un était borné à la vue, l'autre au goût, le troisième à l'ouïe, le quatrième à l'odorat, et le dernier au toucher. Or, il est évident que, dans cette supposition, il leur serait impossible de se communiquer leurs pensées.

Un pareil commerce suppose donc, comme une condition essentielle, que tous les hommes ont en commun un même fond d'idées. Il suppose que nous avons les mêmes organes, que l'habitude d'en faire usage s'acquiert de la même manière par tous les individus, et qu'elle fait porter à tous les mêmes jugements.

Ce fond varie ensuite, parce que la différence des conditions, en nous plaçant chacun dans des circonstances particulières, nous soumet à des besoins différents. Ce germe de nos connaissances est donc plus ou moins cultivé : il se développe par conséquent plus ou moins. Tantôt, c'est un arbre qui s'élève, et qui pousse des branches de toutes parts, pour nous mettre à l'abri ; tantôt, ce n'est qu'un tronc, où des sauvages se retirent.

Ainsi le système général des connaissances humaines embrasse plusieurs systèmes particuliers, et les circonstances où nous nous trouvons nous renferment dans un seul, ou nous déterminent à nous répandre dans plusieurs.

Alors les hommes ne peuvent mutuellement se faire connaître leurs pensées que par le moyen des idées qui sont communes à tous. C'est par là que chacun doit commencer, et c'est là par conséquent que le

savant doit aller prendre l'ignorant, pour l'élever insensiblement jusqu'à lui.

Les bêtes qui ont cinq sens, participent plus que les autres à notre fond d'idée. Mais comme elles sont, à bien des égards, organisées différemment, elles ont aussi des besoins tout différents. Chaque espèce a des rapports particuliers avec ce qui l'environne : ce qui est utile à l'une, est inutile ou même nuisible à l'autre ; elles sont dans les mêmes lieux, sans être dans les mêmes circonstances.

Ainsi, quoique les principales idées, qui s'acquièrent par le tact, soient communes à tous les animaux, les espèces se forment, chacune à part, un système de connaissances.

Ces systèmes varient à proportion que les circonstances diffèrent davantage ; et moins ils ont de rapports les uns avec les autres, plus il est difficile qu'il y ait quelque commerce de pensées entre les espèces d'animaux.

Mais puisque les individus qui sont organisés de la même manière éprouvent les mêmes besoins, les satisfont par des moyens semblables, et se trouvent à-peu-près dans de pareilles circonstances ; c'est une conséquence qu'ils fassent chacun les mêmes études, et qu'ils aient en commun le même fond d'idées. Ils peuvent donc avoir un langage, et tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils se demandent, ils se donnent des secours : ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu, à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre, et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage.

Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées ; mais pour cela il faut que les mêmes sentiments occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvements ; et par conséquent, il faut qu'ils se ressemblent jusque dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air, et ceux qui rampent sur la terre ne sauraient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun.

Le langage d'action prépare à celui des sons articulés. Aussi y a-t-il des animaux domestiques capables d'acquérir quelque intelligence de ce dernier. Dans la nécessité où ils sont de connaître ce que nous voulons d'eux, ils jugent de notre pensée par nos mouvements, toutes les fois qu'elle ne renferme que des idées qui leur sont communes, et

que notre action est à-peu-près telle que serait la leur en pareil cas. En même temps ils se font une habitude de lier cette pensée au son dont nous l'accompagnons constamment ; en sorte que pour nous faire entendre d'eux, il nous suffit bientôt de leur parler. C'est ainsi que le chien apprend à obéir à notre voix.

Il n'en est pas de même des animaux dont la conformation extérieure ne ressemble point du tout à la nôtre. Quoique le perroquet, par exemple, ait la faculté d'articuler, les mots qu'il entend et ceux qu'il prononce ne lui servent ni pour découvrir nos pensées, ni pour nous faire connaître les siennes, soit parce que le fond commun d'idées que nous avons avec lui, n'est pas aussi étendu que celui que nous avons avec le chien, soit parce que son langage d'action diffère infiniment du nôtre. Comme nous avons plus d'intelligence, nous pouvons, en observant ses mouvements, deviner quelquefois les sentiments qu'il éprouve : pour lui, il ne saurait se rendre aucun compte de ce que signifie l'action de nos bras, l'attitude de notre corps, l'altération de notre visage. Ces mouvements n'ont point assez de rapports avec les siens, et d'ailleurs, ils expriment souvent des idées qu'il n'a point, et qu'il ne peut avoir. Ajoutez à cela que les circonstances ne lui font pas, comme au chien, sentir le besoin de connaître nos pensées.

C'est donc une suite de l'organisation que les animaux ne soient pas sujets aux mêmes besoins, qu'ils ne se trouvent pas dans les mêmes circonstances, lors même qu'ils sont dans les mêmes lieux, qu'ils n'acquièrent pas les mêmes idées, qu'ils n'aient pas le même langage d'action, et qu'ils se communiquent plus ou moins leurs sentiments, à proportion qu'ils diffèrent plus ou moins à tous ces égards. Il n'est pas étonnant que l'homme, qui est aussi supérieur par l'organisation que par la nature de l'esprit qui l'anime, ait seul le don de la parole ; mais, parce que les bêtes n'ont pas cet avantage, faut-il croire que ce sont des automates, ou des êtres sensibles, privés de toute espèce d'intelligence ? Non sans doute. Nous devons seulement conclure que, puisqu'elles n'ont qu'un langage fort imparfait, elles sont à-peu-près bornées aux connaissances que chaque individu peut acquérir par lui-même. Elles vivent ensemble, mais elles pensent presque toujours à part. Comme elles ne peuvent se communiquer qu'un très petit nombre d'idées, elles se copient peu ; se copiant peu, elles contribuent faiblement à leur perfection réciproque ; et par conséquent, si elles font

toujours les mêmes choses et de la même manière, c'est, comme je l'ai fait voir, parce qu'elles obéissent chacune aux mêmes besoins.

Mais si les bêtes pensent, si elles se font connaître quelques-uns de leurs sentiments ; enfin, s'il y en a qui entendent quelque peu notre langage, en quoi donc diffèrent-elles de l'homme ? N'est-ce que du plus au moins ?

Je réponds que dans l'impuissance où nous sommes de connaître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites : nous ne verrons jamais entre eux que du plus ou du moins. C'est ainsi que l'homme nous paraît différer de l'Ange, et l'Ange de Dieu même : mais de l'Ange à Dieu la distance est infinie ; tandis que de l'homme à l'Ange elle est très considérable, et sans doute plus grande encore de l'homme à la bête.

Cependant, pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues et des expressions figurées, *plus, moins, distance*. Aussi je n'entreprends pas d'expliquer ces choses. Je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connais pas ; j'en fais une de leurs opérations, parce que je crois les connaître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations, qu'ils paraissent ne différer que du plus au moins ; et de cela seul il faut conclure qu'ils diffèrent par leur essence. Celui qui a le moins, n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir le plus. La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'Ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu.

Cependant, lorsqu'on fait voir les rapports qui sont entre nos opérations et celles des bêtes, il y a des hommes qui s'épouvantent. Ils croient que c'est nous confondre avec elles ; et ils leur refusent le sentiment et l'intelligence, quoiqu'ils ne puissent leur refuser ni les organes qui en sont le principe mécanique, ni les actions qui en sont les effets. On croirait qu'il dépend d'eux de fixer l'essence de chaque être. Livrés à leurs préjugés, ils appréhendent de voir la nature telle qu'elle est. Ce sont des enfants qui, dans les ténèbres, s'effraient des fantômes que l'imagination leur présente.

Chapitre V.

De l'Instinct et de la Raison.

On dit communément que les animaux sont bornés à l'instinct, et que la raison est le partage de l'homme. Ces deux mots *instinct* et *raison*, qu'on n'explique point, contentent tout le monde, et tiennent lieu d'un système raisonné.

L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connaissance : car les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois principes ; ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle, qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connaît ¹⁷. Or, j'ai démontré que les deux premiers principes sont absolument insuffisants.

Mais quel est le degré de connaissance qui constitue l'instinct ? C'est une chose qui doit varier suivant l'organisation des animaux. Ceux qui ont un plus grand nombre de sens et de besoins, ont plus souvent occasion de faire des comparaisons et de porter des jugements. Ainsi leur instinct est un plus grand degré de connaissance. Il n'est pas possible de le déterminer : il y a même du plus ou du moins d'un individu à l'autre dans une même espèce. Il ne faut donc pas se contenter de regarder l'instinct comme un principe qui dirige l'animal d'une manière tout-à-fait cachée ; il ne faut pas se contenter de comparer toutes les actions des bêtes à ces mouvements que nous faisons, dit-on, machinalement ; comme si ce mot *machinalement*, expliquait tout. Mais recherchons comment se font ces mouvements, et nous nous ferons une idée exacte de ce que nous appelons *instinct*.

¹⁷ *Il me semble, dit M. de B., que le principe de la connaissance n'est point celui du sentiment. In-4^o, t. 4, p. 78. En effet, c'est ce qu'il suppose partout.*

Si nous ne voulons voir et marcher que pour nous transporter d'un lieu dans un autre, il ne nous est pas toujours nécessaire d'y réfléchir : nous ne voyons et nous ne marchons souvent que par habitude. Mais si nous voulons démêler plus de choses dans les objets, si nous voulons marcher avec plus de grâces, c'est à la réflexion à nous instruire ; et elle réglera nos facultés, jusqu'à ce que nous nous soyons fait une habitude de cette nouvelle manière de voir et de marcher. Il ne lui restera alors d'exercice, qu'autant que nous aurons à faire ce que nous n'avons point encore fait, qu'autant que nous aurons de nouveaux besoins, ou que nous voudrions employer de nouveaux moyens pour satisfaire à ceux que nous avons.

Ainsi il y a en quelque sorte deux *moi* dans chaque homme : le moi d'habitude et le moi de réflexion. C'est le premier qui touche, qui voit : c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, et de veiller continuellement à sa conservation.

Le second, lui abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur. Ses succès multiplie ses désirs, ses méprises les renouvellent avec plus de force : les obstacles sont autant d'aiguillons : la curiosité le meut sans cesse : l'industrie fait son caractère. Celui-là est tenu en action par les objets, dont les impressions reproduisent dans l'âme les idées, les besoins et les désirs, qui déterminent dans le corps les mouvements correspondants, nécessaires à la conservation de l'animal. Celui-ci est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à multiplier nos besoins.

Mais, quoiqu'ils tendent chacun à un but particulier, ils agissent souvent ensemble. Lorsqu'un géomètre, par exemple, est fort occupé de la solution d'un problème, les objets continuent encore d'agir sur ses sens. Le moi d'habitude obéit donc à leurs impressions : c'est lui qui traverse Paris, qui évite les embarras ; tandis que le moi de réflexion est tout entier à la solution qu'il cherche.

Or, retranchons d'un homme fait le moi de réflexion, on conçoit qu'avec le seul moi d'habitude, il ne saura plus se conduire, lorsqu'il éprouvera quelque'un de ces besoins qui demandent de nouvelles vues et de nouvelles combinaisons. Mais il se conduira encore parfaitement

bien, toutes les fois qu'il n'aura qu'à répéter ce qu'il est dans l'usage de faire. Le moi d'habitude suffit donc aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal. Or, l'instinct n'est que cette habitude privée de réflexion.

A la vérité, c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent : mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct.

La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent, que lorsque les circonstances sont telles, qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais s'il faut se conduire d'une manière nouvelle, la réflexion devient nécessaire, comme elle l'a été dans l'origine des habitudes, lorsque tout ce que nous faisons était nouveau pour nous.

Ces principes étant établis, il est aisé de voir pourquoi l'instinct des bêtes est quelquefois plus sûr que notre raison, et même que nos habitudes.

Ayant peu de besoins, elles ne contractent qu'un petit nombre d'habitudes : faisant toujours les mêmes choses, elles les font mieux.

Leurs besoins ne demandent que des considérations qui ne sont pas bien étendues, qui sont toujours les mêmes, et sur lesquelles elles ont une longue expérience. Dès qu'elles y ont réfléchi, elles n'y réfléchissent plus : tout ce qu'elles doivent faire est déterminé, et elles se conduisent sûrement.

Nous avons au contraire beaucoup de besoins, et il est nécessaire que nous ayons égard à une foule de considérations qui varient suivant les circonstances : de là il arrive, 1°. qu'il nous faut un plus grand nombre d'habitudes ; 2°. que ces habitudes ne peuvent être entretenues qu'aux dépens les unes des autres ; 3°. que n'étant pas en proportion avec la variété des circonstances, la raison doit venir au secours ; 4°. que la raison nous étant donnée pour corriger nos habitudes, les étendre, les perfectionner, et pour s'occuper non seulement des choses qui ont rapport à nos besoins les plus pressants, mais souvent encore de celles auxquelles nous prenons les plus légers intérêts, elle a un

objet fort vaste, et auquel la curiosité, ce besoin insatiable de connaissances, ne permet pas de mettre des bornes.

L'instinct est donc plus en proportion avec les besoins des bêtes, que la raison ne l'est avec les nôtres ; et c'est pourquoi il paraît ordinairement si sûr.

Mais il ne faut pas le croire infaillible. Il ne saurait être formé d'habitudes plus sûres, que celles que nous avons de voir, d'entendre, etc. ; habitudes qui ne sont si exactes, que parce que les circonstances qui les produisent sont en petit nombre, toujours les mêmes, et qu'elles se répètent à tout instant. Cependant elles nous trompent quelquefois. L'instinct trompe donc aussi les bêtes.

Il est d'ailleurs infiniment inférieur à notre raison. Nous l'aurions cet instinct, et nous n'aurions que lui, si notre réflexion était aussi bornée que celle des bêtes. Nous jugerions aussi sûrement, si nous jugions aussi peu qu'elles. Nous ne tombons dans plus d'erreurs, que parce que nous acquérons plus de connaissances. De tous les êtres créés, celui qui est le moins fait pour se tromper, est celui qui a la plus petite portion d'intelligence.

Cependant nous avons un instinct, puisque nous avons des habitudes, et il est le plus étendu de tous. Celui des bêtes n'a pour objet que des connaissances pratiques : il ne se porte point à la théorie ; car la théorie suppose une méthode, c'est-à-dire, des signes commodes pour déterminer les idées, pour les disposer avec ordre et pour en recueillir les résultats.

Le nôtre embrasse la pratique et la théorie : c'est l'effet d'une méthode devenue familière. Or tout homme, qui parle une langue, a une manière de déterminer ses idées, de les arranger, et d'en saisir les résultats : il a une méthode plus ou moins parfaite. En un mot, l'instinct des bêtes ne juge que de ce qui est bon pour elles ; il n'est que pratique. Le nôtre juge, non seulement de ce qui est bon pour nous, il juge encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau : nous le devons tout-à-la-fois à la pratique et à la théorie.

En effet, à force de répéter les jugements de ceux qui veillent à notre éducation, ou de réfléchir de nous-mêmes sur les connaissances que nous avons acquises, nous contractons une si grande habitude de

saisir les rapports des choses, que nous pressentons quelquefois la vérité avant d'en avoir saisi la démonstration. Nous la discernons par instinct.

Cet instinct caractérise surtout les esprits vifs, pénétrants et étendus. Il leur ouvre souvent la route qu'ils doivent prendre ; mais c'est un guide peu sûr, si la raison n'en éclaire tous les pas.

Cependant il est si naturel de fléchir sous le poids de ses habitudes, qu'on se méfie rarement des jugements qu'il fait porter. Aussi les faux pressentiments règnent-ils sur tous les peuples ; l'imitation les consacre d'une génération à l'autre, et l'histoire même de la philosophie n'est bien souvent que le tissu des erreurs où ils ont jeté les philosophes.

Cet instinct n'est guère plus sûr lorsqu'il juge du beau ; la raison sera sensible, si on fait deux observations. La première, c'est qu'il est le résultat de certains jugements que nous nous sommes rendus familiers, qui par cette raison, se sont transformés en ce que nous appelons *sentiment*, *goût* ; en sorte que sentir ou goûter la beauté d'un objet, n'a été dans les commencements que juger de lui par comparaison avec d'autres.

La seconde, c'est que, livrés dès l'enfance à mille préjugés, élevés dans toutes sortes d'usages, et par conséquent dans bien des erreurs, le caprice préside plus que la raison aux jugements dont les hommes se font une habitude.

Cette dernière observation n'a pas besoin d'être prouvée ; mais pour être convaincu de la première, il suffit de considérer ceux qui s'appliquent à l'étude d'un art qu'ils ignorent. Quand un peintre, par exemple, veut former un élève, il lui fait remarquer la composition, le dessein, l'expression et le coloris des tableaux qu'il lui montre. Il les lui fait comparer sous chacun de ces rapports : il lui dit pourquoi la composition de celui-ci est mieux ordonnée, le dessein plus exact ; pourquoi cet autre est d'une expression plus naturelle, d'un coloris plus vrai : l'élève prononce ses jugements d'abord avec lenteur, peu-à-peu il s'en fait une habitude ; enfin, à la vue d'un nouveau tableau, il les répète de lui-même si rapidement, qu'il ne paraît pas juger de sa beauté ; il la sent, il la goûte.

Mais le goût dépend surtout des premières impressions qu'on a reçues, et il change d'un homme à l'autre, suivant que les circonstances font contracter des habitudes différentes. Voilà l'unique cause de la variété qui règne à ce sujet. Cependant nous obéissons si naturellement à notre instinct, nous en répétons si naturellement les jugements, que nous n'imaginons pas qu'il y ait deux façons de sentir. Chacun est prévenu que son sentiment est la mesure de celui des autres. Il ne croit pas qu'on puisse prendre du plaisir à une chose qui ne lui en fait point : il pense qu'on a tout au plus sur lui l'avantage de juger froidement qu'elle est belle ; et encore est-il persuadé que ce jugement est bien peu fondé : mais si nous savions que le sentiment n'est dans son origine qu'un jugement fort lent ; nous reconnâtrions que ce qui n'est pour nous que jugement, peut être devenu sentiment pour les autres.

C'est là une vérité qu'on aura bien de la peine à adopter. Nous croyons avoir un goût naturel, inné, qui nous rend juges de tout, sans avoir rien étudié. Ce préjugé est général, et il devait l'être : trop de gens sont intéressés à le défendre. Les philosophes mêmes s'en accommodent, parce qu'il répond à tout, et qu'il ne demande point de recherches. Mais, si nous avons appris à voir, à entendre etc., comment le goût, qui n'est que l'art de bien voir, de bien entendre etc., ne serait-il pas une qualité acquise ? Ne nous y trompons pas : le génie n'est, dans son origine, qu'une grande disposition pour apprendre à sentir ; le goût n'est que le partage de ceux qui ont fait une étude des arts, et les grands connaisseurs sont aussi rares que les grands artistes.

Les réflexions que nous venons de faire sur l'instinct et sur la raison, démontrent combien l'homme est à tous égards supérieur aux bêtes. On voit que l'instinct n'est sûr qu'autant qu'il est borné et que si, étant plus étendu, il occasionne des erreurs, il a l'avantage d'être d'un plus grand secours, de conduire à des découvertes plus grandes et plus utiles, et de trouver dans la raison un surveillant qui l'avertit et qui le corrige.

L'instinct des bêtes ne remarque dans les objets qu'un petit nombre de propriétés. Il n'embrasse que des connaissances pratiques ; par conséquent, il ne fait point, ou presque point d'abstractions. Pour fuir ce qui leur est contraire, pour rechercher ce qui leur est propre, il n'est pas nécessaire qu'elles décomposent les choses qu'elles craignent ou qu'elles désirent. Ont-elles faim, elles ne considèrent pas séparément

les qualités et les aliments : elles cherchent seulement telle ou telle nourriture. N'ont-elles plus faim, elles ne s'occupent plus des aliments ni des qualités.

Dès qu'elles forment peu d'abstractions, elles ont peu d'idées générales : presque tout n'est qu'individu pour elles. Par la nature de leurs besoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puissent les intéresser. Leur instinct les entraîne toujours au-dehors, et nous ne découvrons rien qui puisse les faire réfléchir sur elles pour observer ce qu'elles sont.

L'homme, au contraire, capable d'abstraction de toute espèce, peut se comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en sort, son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations : ses connaissances se multiplient, les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui.

Voilà un champ bien vaste : mais je ne donnerai ici que deux exemples de la supériorité de l'homme sur les bêtes ; l'un sera tiré de la connaissance de la Divinité, l'autre de la connaissance de la morale.

[Table des matières](#)

Chapitre VI.

*Comment l'homme acquiert la connaissance de Dieu*¹⁸.

L'idée de dieu est le grand argument des philosophes qui croient aux idées innées. C'est dans la nature même de cet être qu'ils voient son existence : car l'essence de toutes choses se dévoile à leurs yeux. Comment y aurait-il donc des hommes assez aveugles, pour ne connaître les objets que par les rapports qu'ils ont à nous. Comment ces natures, ces essences, ces déterminations premières, ces choses, en un mot, auxquelles on donne tant de noms, nous échapperaient-elles, si on pouvait les saisir d'une main si assurée.

Encore enfants, nous n'apercevons dans les objets que des qualités relatives à nous ; s'il nous est possible de découvrir les essence, on conviendra du moins qu'il y faut une longue expérience soutenue de beaucoup de réflexion, et les philosophes reconnaîtront que n'est pas là une connaissance d'enfant ; mais puisqu'ils ont été dans l'enfance, ils ont été ignorants comme nous. Il faut donc les observer, remarquer les secours qu'ils ont eus, voir comment ils se sont élevés d'idées en idées, et saisir comment ils ont passé de la connaissance de ce que les choses sont par rapport à nous, à la connaissance ce qu'elles sont en elles-mêmes. S'ils ont franchi ce passage, nous pourrons les suivre ; et nous deviendrons à cet égard adultes comme eux : s'ils ne l'ont pas franchi, il faut qu'ils redeviennent enfants avec nous.

Mais tous leurs efforts sont vains ; le Traité des Sensations l'a démontré ; et je crois qu'on sera bientôt convaincu que la connaissance que nous avons de la Divinité, ne s'étend pas jusqu'à sa nature. Si

¹⁸ Ce chapitre est presque tiré tout entier d'une Dissertation que j'ai faite, il y a quelques années, qui est imprimée dans un recueil de l'académie de Berlin, et à laquelle je n'ai pas mis mon nom.

nous connaissions l'essence de l'Être infini, nous connaîtrions sans doute l'essence de tout ce qui existe. Mais s'il ne nous est connu que par les rapports qu'il a avec nous, ces rapports prouvent invinciblement son existence.

Plus une vérité est importante, plus on doit avoir soin de l'appuyer que sur de solides raisons, l'existence de Dieu en est une, contre laquelle s'émeussent tous les traits des Athées. Mais si nous l'établissons sur de faibles principes, n'est-il pas à craindre que l'incrédule ne s'imagine avoir sur la vérité même, un avantage qu'il n'aurait que sur nos frivoles raisonnements, et que cette fausse victoire ne le retienne dans l'erreur ? N'est-il pas à craindre qu'il ne nous dise comme aux Cartésiens : *A quoi servent des principes métaphysiques, qui portent sur des hypothèses toutes gratuites ? Croyez-vous raisonner d'après une notion fort exacte, lorsque vous parlez de l'idée d'un être infiniment parfait, comme d'une idée qui renferme une infinité de réalités ? N'y reconnaissez-vous pas l'ouvrage de votre imagination, et ne voyez-vous pas que vous supposez ce que vous avez dessein de prouver.*

La notion la plus parfaite que nous puissions avoir de la Divinité, n'est pas infinie. Elle ne renferme, comme toute idée complexe, qu'un certain nombre d'idées partielles. Pour se former cette notion, et pour démontrer en même temps l'existence de Dieu, il est, ce me semble, un moyen bien simple ; c'est de chercher par quels progrès, et par quelle suite de réflexions l'esprit peut acquérir les idées qui la composent, et sur quels fondements il peut les réunir. Alors les Athées ne pourront pas nous opposer que nous raisonnons d'après des idées imaginaires, et nous verrons combien leurs efforts sont vains pour soutenir des hypothèses qui tombent d'elles-mêmes. Commençons.

Un concours de causes m'a donné la vie ; par un concours pareil les moments m'en sont précieux ou à charge ; par un autre, elle me sera enlevée : je ne saurais douter non plus de ma dépendance que de mon existence. Les causes qui agissent immédiatement sur moi, seraient-elles les seules dont je dépends ? Je ne suis donc heureux ou malheureux que par elles, et je n'ai rien à attendre d'ailleurs.

Telle a pu être, ou à-peu-près, la première réflexion des hommes, quand ils commencèrent à considérer les impressions agréables et dé-

sagréables qu'ils reçoivent de la part des objets. Ils virent leur bonheur ou leur malheur au pouvoir de tout ce qui agissait sur eux. Cette connaissance les humilia devant tout ce qui est ; et les objets dont les impressions étaient plus sensibles, furent leurs premières divinités. Ceux qui s'arrêtèrent sur cette notion grossière, et qui ne surent pas remonter à une première cause, incapables de donner dans les subtilités métaphysiques des Athées, ne songèrent jamais à révoquer en doute la puissance, l'intelligence et la liberté de leurs dieux. Le culte de tous les idolâtres en est la preuve. L'homme n'a commencé à combattre la divinité, que quand il était plus fait pour la connaître. Le polythéisme prouve donc combien nous sommes tous convaincus de notre dépendance ; et pour le détruire, il suffit de ne pas s'arrêter à la première notion qui en a été le principe. Je continue donc.

Quoi ! je dépendrais uniquement des objets qui agissent immédiatement sur moi ! Ne vois-je donc pas qu'à leur tour ils obéissent à l'action de tout ce qui les environne ? L'air m'est salubre ou nuisible par les exhalaisons qu'il reçoit de la terre. Mais quelle vapeur celle-ci ferait-elle sortir de son sein, si elle n'était pas échauffée par le soleil ? Quelle cause a, de ce dernier, fait un corps tout en feu ? Cette cause en reconnaîtra-t-elle encore une autre ? Ou, pour ne m'arrêter nulle part, admettrai-je une progression d'effets à l'infini sans une première cause ? Il y aurait donc proprement une infinité d'effets sans cause : évidente contradiction !

Ces réflexions, en donnant l'idée d'un premier principe, en démontrent en même temps l'existence. On ne peut donc pas soupçonner cette idée d'être du nombre de celles qui n'ont de réalité que dans l'imagination. Les philosophes qui l'ont rejetée ont été la dupe du plus vain langage. Le hasard n'est qu'un mot, et le besoin qu'ils en ont pour bâtir leurs systèmes, prouve combien il est nécessaire de reconnaître un premier principe.

Quels que soient les effets que je considère, ils me conduisent tous à une première cause qui en dispose, ou qui les arrange soit immédiatement, soit par l'entremise de quelques causes secondes. Mais son action aurait-elle pour terme des êtres qui existeraient par eux-mêmes, ou des êtres qu'elle aurait tirés du néant ? Cette question paraît peu nécessaire, si on accorde le point le plus important que nous en dépendons. En effet, quand j'existerais par moi-même, si je ne me sens

que par les perceptions que cette cause me procure, ne fait-elle pas mon bonheur ou mon malheur ? Qu'importe que j'existe, si je suis incapable de me sentir ? et proprement l'existence de ce que j'appelle *moi*, où commence-t-elle, si ce n'est au moment où je commence d'en avoir conscience ? Mais supposons que le premier principe ne fasse que modifier des êtres qui existent par eux-mêmes, et voyons si cette hypothèse se peut soutenir.

Un être ne peut exister, qu'il ne soit modifié d'une certaine manière. Ainsi dans la supposition que tous les êtres existent par eux-mêmes, ils ont aussi par eux-mêmes telle et telle modification ; en sorte que les modifications suivent nécessairement de la même nature, dont on veut que leur existence soit l'effet.

Or, si le premier principe ne peut rien sur l'existence des êtres, il y aurait contradiction qu'il pût leur enlever les modifications qui sont, conjointement avec leur existence, des effets nécessaires d'une même nature. Que, par exemple, A, B, C, qu'on suppose exister par eux-mêmes, soient en conséquence dans certains rapports ; celui qui n'a point de pouvoir sur leur existence, n'en a point sur ces rapports, il ne les peut changer : car un être ne peut rien sur un effet qui dépend d'une cause hors de sa puissance.

Si un corps par sa nature existe rond, il ne deviendra donc carré, que lorsque sa même nature le fera exister carré ; et celui qui ne peut lui ôter l'existence, ne peut lui ôter la rondeur pour lui donner une autre figure. De même, si par ma nature j'existe avec une sensation agréable, je n'en éprouverai une désagréable, qu'autant que ma nature changera ma manière d'exister. En un mot, modifier un être, c'est changer sa manière d'exister : or, s'il est indépendant quant à son existence, il l'est quant à la manière dont il existe.

Concluons que le principe qui arrange toutes choses, est le même que celui qui donne l'existence. Voilà la création. Elle n'est à notre égard que l'action d'un premier principe, par laquelle les êtres de non existants deviennent existants. Nous ne saurions nous en faire une idée plus parfaite ; mais ce n'est pas une raison pour la nier, comme quelques philosophes l'ont prétendu.

Un aveugle-né niait la possibilité de la lumière, parce qu'il ne la pouvait pas comprendre, et il soutenait que pour nous conduire, nous

ne pouvons avoir que des secours à-peu-près semblables aux siens. Vous m'assurez, disait-il, que les ténèbres où je suis ne sont qu'une privation de ce que vous appelez lumière ; vous convenez qu'il n'y a personne quine puisse se trouver dans les mêmes ténèbres : supposons donc, ajoutait-il, que tout le monde y fût actuellement, il ne sera pas possible que la lumière se reproduise jamais ; car l'être ne saurait provenir de sa privation, ou ne saurait tirer quelque chose du néant.

Les athées sont dans le cas de cet aveugle. Ils voient les effets ; mais n'ayant point d'idée d'une action créatrice, ils la nient pour substituer des systèmes ridicules. Ils pourraient également soutenir qu'il est impossible que nous ayons des sensations ; car conçoit-on comment un être, qui ne se sentait point, commence à se sentir ?

Au reste, il n'est pas étonnant que nous ne concevions pas la création, puisque nous n'apercevons rien en nous qui puisse nous servir de modèle pour nous en faire une idée. Conclure de là qu'elle est impossible, c'est dire que la première cause ne peut pas créer parce que nous ne le pouvons pas nous-mêmes : c'est encore un coup le cas de l'aveugle, qui nie l'existence de la lumière.

Dès qu'il est démontré qu'une cause ne peut rien sur un être auquel elle n'a pas donné l'existence, le système d'Épicure est détruit puisqu'il suppose que des substances qui existent chacune par elles-mêmes, agissent cependant les unes sur les autres. Il ne reste pour ressource aux athées, que de dire que toutes choses émanent nécessairement d'un premier principe, comme d'une cause aveugle sans dessein. Voilà, en effet, où ils ont réuni tous leurs efforts. Il faut donc développer les idées d'intelligence et de liberté, et voir sur quel fondement on les peut joindre aux premières.

Tout est présent au premier principe, puisque dans la supposition même des athées, tout est renfermé dans son essence. Si tout lui est présent, il est partout, il est de tous les temps ; il est immense, éternel. Il n'imagine donc pas comme nous, et toute son intelligence, s'il en a, consiste à concevoir. Mais il y a encore bien de la différence entre sa manière de concevoir et la nôtre : 1°. ses idées n'ont pas la même origine ; 2°. il ne les forme pas les unes des autres par une espèce de génération ; 3°. il n'a pas besoin de signes pour les arranger dans sa mémoire ; il n'a pas même de mémoire, puisque tout lui est présent ;

4°. il ne s'élève pas de connaissances en connaissances par différents progrès. Il voit donc à-la-fois tous les êtres, tant possibles, qu'existants ; il en voit dans un même instant la nature, toutes les propriétés, toutes les combinaisons, et tous les phénomènes qui doivent en résulter. C'est de la sorte qu'il doit être intelligent ; mais comment s'assurer qu'il l'est ? Il n'y a qu'un moyen. Les mêmes effets qui nous ont conduit à cette première cause, nous feront connaître ce qu'elle est, quand nous réfléchirons sur ce qu'ils sont eux-mêmes.

Considérons les êtres qu'elle a arrangés. (Je dis arrangés, car il n'est pas nécessaire, pour prouver son intelligence, de supposer qu'elle ait créé). Peut-on voir l'ordre des parties de l'univers, la subordination qui est entre elles, et comment tant de choses différentes forment un tout si durable, et rester convaincu que l'univers a pour cause un principe qui n'a aucune connaissance de ce qu'il produit, qui, sans dessein, sans vue, rapporte cependant chaque être à des fins particulières subordonnées à une fin générale ? Si l'objet est trop vaste, qu'on jette les yeux sur le plus vil insecte : que de finesse ! Que de beauté ! Que de magnificence dans les organes ! Que de précautions dans le choix des armes, tant offensives que défensives ! Que de sagesse dans les moyens dont il a été pourvu à sa subsistance ! Mais pour observer quelque chose qui nous est plus intime, ne sortons pas de nous-mêmes. Que chacun considère avec quel ordre les sens concourent à sa conservation, comment il dépend de tout ce qui l'environne, et tient à tout par des sentiments de plaisir ou de douleur. Qu'il remarque comment ses organes sont faits pour lui transmettre des perceptions ; son âme pour opérer sur ces perceptions, en former tous les jours de nouvelles idées, et acquérir une intelligence qu'elle ose refuser au premier être. Il conclura sans doute que celui qui nous enrichit de tant de sensations différentes, connaît le présent qu'il nous fait ; qu'il ne donne point à l'âme la faculté d'opérer sur ses sensations, sans savoir ce qu'il lui donne ; que l'âme, ne peut, par l'exercice de ses opérations, acquérir de l'intelligence qu'il n'ait lui-même une idée de cette intelligence ; qu'en un mot, il connaît le système par lequel toutes nos facultés naissent du sentiment, et que par conséquent il nous a formés avec connaissance et avec dessein.

Mais son intelligence doit être telle que je l'ai dit, c'est-à-dire qu'elle doit tout embrasser d'un même coup-d'œil. Si quelque chose

lui échappait, ne fût-ce que pour un instant, le désordre détruirait son ouvrage.

Notre liberté renferme trois choses : 1°. quelque connaissance de ce que nous devons, ou ne devons pas faire ; 2°. la détermination de la volonté, mais une détermination qui soit à nous, et qui ne soit pas l'effet d'une cause plus puissante ; 3°. le pouvoir de faire ce que nous voulons.

Si notre esprit était assez étendu et assez vif pour embrasser d'une simple vue les choses selon tous les rapports qu'elles ont à nous, nous ne perdriions pas de temps à délibérer. Connaître et se déterminer, ne supposeraient qu'un seul et même instant. La délibération n'est donc qu'une suite de notre limitation et de notre ignorance, et elle n'est non plus nécessaire à la liberté que l'ignorance même. La liberté de la première cause, si elle a lieu, renferme donc comme la nôtre, connaissance, détermination de la volonté et pouvoir d'agir ; mais elle en diffère en ce qu'elle exclut toute délibération.

Plusieurs philosophes ont regardé la dépendance où nous sommes du premier être, comme un obstacle à notre liberté. Ce n'est pas le lieu de réfuter cette erreur ; mais, puisque le premier être est indépendant, rien n'empêche qu'il ne soit libre : car nous trouvons dans les attributs de puissance et d'indépendance, que les athées ne peuvent lui refuser, et dans celui d'intelligence que nous avons prouvé lui convenir, tout ce qui constitue la liberté. En effet, on y trouve connaissance, détermination et pouvoir d'agir. Cela est si vrai, que ceux qui ont voulu nier la liberté de la première cause ont été obligés, pour raisonner conséquemment, de lui refuser l'intelligence.

Cet être, comme intelligent, discerne le bien et le mal, juge du mérite et du démérite, apprécie tout : comme libre, il se détermine et agit en conséquence de ce qu'il connaît. Ainsi, de son intelligence et de sa liberté, naissent sa bonté, sa justice et sa miséricorde, sa providence en un mot.

Le premier principe connaît et agit de manière qu'il ne passe pas de pensées en pensées, de desseins en desseins. Tout lui est présent, comme nous l'avons dit ; et par conséquent c'est dans un instant qui n'a point de succession, qu'il jouit de toutes ses idées, qu'il forme tous ses ouvrages. Il est permanemment, et tout-à-la-fois tout ce qu'il

peut être, il est immuable ; mais, s'il crée par une action qui n'a ni commencement ni fin, comment les choses commencent-elles ? Comment peuvent-elles finir ?

C'est que les créatures sont nécessairement limitées ; elles ne sauraient être à-la-fois tout ce qu'elles peuvent être : il faut qu'elles éprouvent des changements successifs, il faut qu'elles durent, et par conséquent il faut qu'elles commencent et qu'elles puissent finir.

Mais, s'il est nécessaire que tout être limité dure, il ne l'est pas que la succession soit absolument la même dans tous, en sorte que la durée de l'un réponde à la durée de l'autre, instants pour instants. Quoique le monde et moi nous soyons créés dans la même éternité, nous avons chacun notre propre durée. Il dure par la succession de ses modes, je dure par la succession des miens ; et, parce que ces deux successions peuvent être l'une sans l'autre, il a duré sans moi, je pourrais durer sans lui, et nous pourrions finir tous deux.

Il suffit donc de réfléchir sur la nature de la durée, pour apercevoir, autant que notre faible vue peut le permettre, comment le premier principe, sans altérer son immutabilité, est libre de faire naître ou mourir les choses plutôt ou plus tard. Cela vient uniquement du pouvoir qu'il a de changer la succession des modes de chaque substance. Que, par exemple, l'ordre de l'univers eût été tout autre ; le monde, comme on l'a prouvé ailleurs ¹⁹, compterait des millions d'années, ou seulement quelques minutes, et c'est une suite de l'ordre établi que chaque chose naisse et meure dans le temps. La première cause est donc libre, parce qu'elle produit dans les créatures telle variation et telle succession qui lui plaît ; et elle est immuable, parce qu'elle fait tout cela dans un instant, qui co-existe à toute la durée des créatures.

La limitation des créatures nous fait concevoir qu'on peut toujours leur ajouter quelque chose. On pourrait, par exemple, augmenter l'étendue de notre esprit, en sorte qu'il aperçût tout-à-la-fois cent idées, mille ou davantage, comme il en aperçoit actuellement deux. Mais, par la notion que nous venons de nous faire du premier être, nous ne concevons pas qu'on puisse rien lui ajouter. Son intelligence, par exemple, ne saurait s'étendre à de nouvelles idées : elle embrasse tout. Il en est de même de ses autres attributs, chacun d'eux est infini.

¹⁹ *Traité des Sensations*, part. 1, ch. 4, § 18.

Il y a un premier principe ; mais n'y en a-t-il qu'un ? y en aurait-il deux, ou même davantage ? Examinons encore ces hypothèses.

S'il y a plusieurs premiers principes, ils sont indépendants ; car ceux qui seraient subordonnés, ne seraient pas premiers ; mais de là il s'ensuit : 1°. qu'ils ne peuvent agir les uns sur les autres ; 2°. qu'il ne peut y avoir aucune communication entre eux ; 3°. que chacun d'eux existe à part, sans savoir seulement que d'autres existent ; 4°. que la connaissance et l'action de chacun se borne à son propre ouvrage ; 5°. enfin que n'y ayant point de subordination entre eux, il ne saurait y en avoir entre les choses qu'ils produisent.

Ce sont là autant de vérités incontestables ; car il ne peut y avoir de communication entre deux êtres, qu'autant qu'il y a quelque action de l'un à l'autre.

Or, un être ne peut voir et agir qu'en lui-même, parce qu'il ne peut l'un et l'autre que là où il est. Sa vue et son action ne peuvent avoir d'autre terme que sa propre substance, et l'ouvrage qu'elle renferme. Mais l'indépendance où seraient plusieurs premiers principes, les mettrait nécessairement les uns hors des autres ; car l'un ne pourrait être dans l'autre, ni comme partie, ni comme ouvrage. Il n'y aurait donc entre eux ni connaissance, ni action réciproque ; ils ne pourraient ni concourir, ni se combattre ; enfin chacun se croirait seul, et ne soupçonnerait pas qu'il eût des égaux.

Il n'y a donc qu'un premier principe par rapport à nous et à toutes les choses que nous connaissons, puisqu'elles ne forment avec nous qu'un seul et même tout. Concluons même qu'il n'y en a qu'un absolument : que serait-ce, en effet, que deux premiers principes, dont l'un serait où l'autre ne serait pas, verrait et pourrait ce dont l'autre n'aurait aucune connaissance, et sur quoi il n'aurait aucun pouvoir ? Mais il est inutile de s'arrêter à une supposition ridicule que personne ne défend. On n'a jamais admis plusieurs premiers principes, que pour les faire concourir à un même ouvrage : or, j'ai prouvé que ce concours est impossible.

Une cause première, indépendante, unique, immense, éternelle, toute-puissante, immuable, intelligente, libre, et dont la providence s'étend à tout : voilà la notion la plus parfaite que nous puissions, dans cette vie, nous former de Dieu. A la rigueur l'athéisme pourrait être

caractérisé par le retranchement d'une seule de ces idées ; mais la société, considérant plus particulièrement la chose par rapport à l'effet moral, n'appelle athées que ceux qui nient la puissance, l'intelligence, la liberté ou, en un mot, la providence de la première cause. Si nous nous conformons à ce langage, je ne puis croire qu'il y ait des peuples athées. Je veux qu'il y en ait qui n'aient aucun culte, et qui même n'aient point de nom qui réponde à celui de DIEU. Mais est-il un homme, pour peu qu'il soit capable de réflexion, qui ne remarque sa dépendance, et qui ne se sente naturellement porté à craindre et à respecter les êtres dont il croit dépendre ? Dans les moments où il est tourmenté par ses besoins, ne s'humiliera-t-il pas devant tout ce qui lui paraît la cause de son bonheur ou de son malheur ? Or ces sentiments n'emportent-ils pas que les êtres qu'il craint et qu'il respecte, sont puissants, intelligents et libres ? Il a donc déjà sur Dieu les idées les plus nécessaires par rapport à l'effet moral. Que cet homme donne ensuite des noms à ces êtres, qu'il imagine un culte, pourra-t-on dire qu'il ne connaît la divinité que de ce moment, et que jusque-là il a été athée ? Concluons que la connaissance de Dieu est à la portée de tous les hommes, c'est-à-dire, une connaissance proportionnée à l'intérêt de la société.

[*Table des matières*](#)

Chapitre VII.

Comment l'homme acquiert la connaissance des principes de la morale.

L'expérience ne permet pas aux hommes d'ignorer combien ils se nuiraient, si chacun, voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensait que toute action est suffisamment bonne, dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement ; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées ; c'est là que commence la moralité.

Dans ces conventions, les hommes ne croiraient voir que leur ouvrage, s'ils n'étaient pas capables de s'élever jusqu'à la divinité : mais ils reconnaissent bientôt leur législateur dans cet être suprême qui, disposant de tout, est le seul dispensateur des biens et des maux. Si c'est par lui qu'ils existent et qu'ils se conservent, ils voient que c'est à lui qu'ils obéissent, lorsqu'ils se donnent des lois. Ils les trouvent, pour ainsi dire, écrites dans leur nature.

En effet, il nous forme pour la société, il nous donne toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen. Il veut donc que nous remplissions ces devoirs : certainement il ne pouvait pas manifester sa volonté d'une manière plus sensible. Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même ; et c'est ici que s'achève la moralité des actions.

Il y a donc une loi naturelle, c'est-à-dire, une loi qui a son fondement dans la volonté de Dieu, et que nous découvrons par le seul usa-

ge de nos facultés. Il n'est même point d'hommes qui ignorent absolument cette loi : car nous ne saurions former une société, quelque imparfaite qu'elle soit, qu'aussitôt nous ne nous obligions les uns, à l'égard des autres. S'il en est qui veulent la méconnaître, ils sont en guerre avec toute la nature, ils sont mal avec eux-mêmes, et cet état violent prouve la vérité de la loi qu'ils rejettent, et l'abus qu'ils font de leur raison.

Il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi, avec le principe qui en fait toute la force. Nos facultés sont les moyens pour la connaître ; Dieu est le seul principe d'où elle émane. Elle était en lui avant qu'il créât l'homme : c'est elle qu'il a consulté lorsqu'il nous a formés, et c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.

Ces principes étant établis, nous sommes capables de mérite ou de démérite envers Dieu même : il est de sa justice de nous punir ou de nous récompenser.

Mais ce n'est pas dans ce monde que les biens et les maux sont proportionnés au mérite ou au démérite. Il y a donc une autre vie où le juste sera récompensé, où le méchant sera puni ; et notre âme est immortelle.

Cependant, si nous ne considérons que sa nature, elle peut cesser d'être. Celui qui l'a créée, peut la laisser rentrer dans le néant. Elle ne continuera donc d'exister que parce que Dieu est juste. Mais, par là, l'immortalité lui est aussi assurée que si elle était une suite de son essence.

Il n'y a point d'obligations pour des êtres qui sont absolument dans l'impuissance de connaître des lois. Dieu, ne leur accordant aucun moyen pour se faire des idées du juste et de l'injuste, démontre qu'il n'exige rien d'eux, comme il fait voir tout ce qu'il commande à l'homme, lorsqu'il le doue des facultés qui doivent l'élever à ces connaissances. Rien n'est donc ordonné aux bêtes, rien ne leur est défendu, elles n'ont de règles que la force. Incapables de mérite et de démérite, elles n'ont aucun droit sur la justice divine. Leur âme est donc mortelle.

Cependant cette âme n'est pas matérielle, et on conclura sans doute que la dissolution du corps n'entraîne pas son anéantissement. En effet, ces deux substances peuvent exister l'une sans l'autre ; leur dépendance mutuelle n'a lieu que parce que Dieu le veut, et qu'autant qu'il le veut. Mais l'immortalité n'est naturelle à aucune des deux ; et si Dieu ne l'accorde pas à l'âme des bêtes, c'est uniquement parce qu'il ne la lui doit pas.

Les bêtes souffrent, dira-t-on : or, comment concilier avec la justice divine les peines auxquelles elles sont condamnées ? Je réponds que ces peines leur sont en général aussi nécessaires que les plaisirs dont elles jouissent : c'était le seul moyen de les avertir de ce qu'elles ont à fuir. Si elles éprouvent quelquefois des tourments qui font leur malheur, sans contribuer à leur conservation, c'est qu'il faut qu'elles finissent, et que ces tourments sont d'ailleurs une suite des lois physiques que Dieu a jugé à propos d'établir, et qu'il ne doit pas changer pour elles.

Je ne vois donc pas que, pour justifier la providence, il soit nécessaire de supposer avec Malebranche, que les bêtes sont de purs automates. Si nous connaissions les ressorts de la nature, nous découvririons la raison des effets que nous avons le plus de peine à comprendre. Notre ignorance, à cet égard, n'autorise pas à recourir à des systèmes imaginaires ; il serait bien plus sage au philosophe de s'en reposer sur Dieu et sur sa justice.

Concluons que, quoique l'âme des bêtes soit simple comme celle de l'homme, et qu'à cet égard il n'y ait aucune différence entre l'une et l'autre, les facultés que nous avons en partage, et la fin à laquelle Dieu nous destine, démontrent que, si nous pouvions pénétrer dans la nature de ces deux substances, nous verrions qu'elles diffèrent infiniment. Notre âme n'est donc pas de la même nature que celle des bêtes.

Les principes que nous avons exposés dans ce chapitre et dans le précédent, sont les fondements de la morale et de la religion naturelle. La raison, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation peut seule nous instruire ; et elle fait voir que la vraie philosophie ne saurait être contraire à la foi.

Chapitre VIII.

*En quoi les passions de l'homme diffèrent de celles des bêtes*²⁰.

Nous avons suffisamment fait voir combien notre connaissance est supérieure à celle des bêtes : il nous reste à chercher en quoi nos passions diffèrent des leurs.

Les bêtes n'ayant pas notre réflexion, notre discernement, notre goût, notre invention, et étant bornées d'ailleurs par la nature à un petit nombre de besoins, il est bien évident qu'elles ne sauraient avoir toutes nos passions.

L'amour-propre est sans doute une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchants.

Mais il ne faut pas entendre, par cet amour, le désir de se conserver. Pour former un pareil désir, il faut savoir qu'on peut périr ; et ce n'est qu'après avoir été témoin de la perte de nos semblables, que nous pouvons penser que le même sort nous attend. Nous apprenons au contraire, en naissant, que nous sommes sensibles à la douleur. Le premier objet de l'amour-propre est donc d'écarter tout sentiment désagréable ; et c'est par là qu'il tend à la conservation de l'individu.

Voilà vraisemblablement à quoi se borne l'amour-propre des bêtes. Comme elles ne s'affectent réciproquement que par les signes qu'elles

²⁰ *Une passion est-elle autre chose, dit M. de Buffon, qu'une sensation plus forte que les autres, et qui se renouvelle à tout instant ? (In-4°, t. 4, p. 77 ; in-12, t. 7, p. 109.)*

Sans doute c'est autre chose. Un homme violemment attaqué de la goutte a une sensation plus forte que les autres et qui se renouvelle à tout instant. La goutte est donc une passion ? Une passion est un désir dominant, tourné en habitude. V. le *Traité des Sensations*.

donnent de leur douleur ou de leur plaisir, celles qui continuent de vivre ne portent plus leur attention sur celles qui ne sont plus. D'ailleurs, toujours entraînées au-dehors par leurs besoins, incapables de réfléchir sur elles-mêmes, aucune ne se dirait en voyant ses semblables privées de mouvement : *Elles ont fini, je finirai comme elles*. Elles n'ont donc aucune idée de la mort ; elles ne connaissent la vie que par sentiment ; elles meurent sans avoir prévu qu'elles pouvaient cesser d'être ; et lorsqu'elles travaillent à leur conservation, elles ne sont occupées que du soin d'écartier la douleur.

Les hommes, au contraire, s'observent réciproquement dans tous les instants de leur vie, parce qu'ils ne sont pas bornés à ne se communiquer que les sentiments, dont quelques mouvements ou quelques cris inarticulés peuvent être les signes. Ils se disent les uns aux autres tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils ne sentent pas. Ils s'apprennent mutuellement comment leur force s'accroît, s'affaiblit, s'éteint. Enfin, ceux qui meurent les premiers disent qu'ils ne sont plus, en cessant de dire qu'ils existent, et tous répètent bientôt : *Un jour donc nous ne serons plus*.

L'amour-propre par conséquent n'est pas pour l'homme le seul désir d'éloigner la douleur, c'est encore le désir de sa conservation. Cet amour se développe, s'étend, change de caractère suivant les objets ; il prend autant de formes différentes, qu'il y a de manières de se conserver, et chacune de ces formes est une passion particulière.

Il est inutile de s'arrêter ici sur toutes ces passions. On voit aisément comment, dans la société, la multitude des besoins et la différence des conditions donnent à l'homme des passions dont les bêtes ne sont pas susceptibles.

Mais notre amour-propre a encore un caractère qui ne peut convenir à celui des bêtes. Il est vertueux ou vicieux, parce que nous sommes capables de connaître nos devoirs et de remonter jusqu'aux principes de la loi naturelle. Celui des bêtes est un instinct qui n'a pour objet que des biens et des maux physiques.

De cette seule différence naissent pour nous des plaisirs et des peines dont les bêtes ne sauraient se former d'idées : car les inclinations vertueuses sont une source de sentiments agréables, et les inclinations vicieuses sont une source de sentiments désagréables.

Ces sentiments se renouvellent souvent, parce que, par la nature de la société, il n'est presque pas de moments dans la vie où nous n'ayons occasion de faire quelque action vertueuse ou vicieuse. Par là ils donnent à l'âme une activité dans laquelle tout l'entretient, et dont nous nous faisons bientôt un besoin.

Dès lors il n'est plus possible de combler tous nos désirs : au contraire, en nous donnant la jouissance de tous les objets auxquels ils nous portent, on nous mettrait dans l'impuissance de satisfaire au plus pressant de tous nos besoins, celui de désirer. On enlèverait à notre âme cette activité, qui lui est devenue nécessaire ; il ne nous resterait qu'un vide accablant, un ennui de tout et de nous-mêmes.

Désirer est donc le plus pressant de tous nos besoins ; aussi, à peine un désir est satisfait, que nous en formons un autre. Souvent nous obéissons à plusieurs à-la-fois, ou, si nous ne le pouvons pas, nous ménageons pour un autre temps ceux auxquels les circonstances présentes ne nous permettent pas d'ouvrir notre âme. Ainsi nos passions se renouvellent, se succèdent, se multiplient, et nous ne vivons plus que pour désirer et qu'autant que nous désirons.

La connaissance des qualités morales des objets, est le principe qui fait éclore d'un même germe cette multitude de passions. Ce germe est le même dans tous les animaux, c'est l'amour-propre ; mais le sol, si j'ose ainsi parler, n'est pas propre à le rendre partout également fécond. Tandis que les qualités morales, multipliant à notre égard les rapports des objets, nous offrent sans cesse de nouveaux plaisirs, nous menacent de nouvelles peines, nous font une infinité de besoins, et par-là nous intéressent, nous lient à tout ; l'instinct des bêtes, borné au physique, s'oppose non seulement à la naissance de bien des désirs, il diminue encore le nombre et la vivacité des sentiments qui pourraient accompagner les passions, c'est-à-dire, qu'il retranche ce qui mérite principalement de nous occuper, ce qui seul peut faire le bonheur ou le malheur d'un être raisonnable. Voilà pourquoi nous ne voyons dans les actions des bêtes qu'une brutalité qui avilirait les nôtres. L'activité de leur âme est momentanée ; elle cesse avec les besoins du corps, et ne se renouvelle qu'avec eux. Elles n'ont qu'une vie empruntée, qui, uniquement excitée par l'impression des objets sur les sens, fait bientôt place à une espèce de léthargie. Leur espérance, leur crainte, leur amour, leur haine, leur colère, leur chagrin, leur tristesse ne sont que

des habitudes qui les font agir sans réflexion. Suscités par les biens et par les maux physiques, ces sentiments s'éteignent aussitôt que ces biens et ces maux disparaissent. Elles passent donc la plus grande partie de leur vie sans rien désirer : elles ne sauraient imaginer ni la multitude de nos besoins, ni la vivacité avec laquelle nous voulons tant de choses à-la-fois. Leur âme s'est fait une habitude d'agir peu : en vain voudrait-on faire violence à leurs facultés, il n'est pas possible de leur donner plus d'activité.

Mais l'homme, capable de mettre de la délicatesse dans les besoins du corps, capable de se faire des besoins d'une espèce toute différente, a toujours dans son âme un principe d'activité qui agit de lui-même. Sa vie est à lui, il continue de réfléchir et de désirer dans les moments mêmes où son corps ne lui demande plus rien. Ses espérances, ses craintes, son amour, sa haine, sa colère, son chagrin, sa tristesse sont des sentiments raisonnés, qui entretiennent l'activité de son âme, et qui se nourrissent de tout ce que les circonstances peuvent leur offrir.

Le bonheur et le malheur de l'homme diffèrent donc bien du bonheur et du malheur des bêtes. Heureuses lorsqu'elles ont des sensations agréables, malheureuses lorsqu'elles en ont de désagréables, il n'y a que le physique de bon ou de mauvais pour elles. Mais, si nous exceptons les douleurs vives, les qualités physiques comparées aux qualités morales, s'évanouissent, pour ainsi dire, aux yeux de l'homme. Les premières peuvent commencer notre bonheur ou notre malheur, les dernières peuvent seules mettre le comble à l'un ou l'autre : celles-là sont bonnes ou mauvaises sans doute, celles-ci sont toujours meilleures qu'elles, ou pires : en un mot, le moral, qui dans le principe, n'est que l'accessoire des passions, devient le principal entre les mains de l'homme ²¹.

²¹ Selon M. de Buffon, il n'y a que le physique de l'amour qui soit bon, le moral n'en vaut rien. (*In-4°*, t. 4, p. 80 ; *in-12*, t. 7, p. 115.) Dans le vrai l'un et l'autre est bon ou mauvais ; mais M. de B. ne considère le physique de l'amour que par le beau côté, et il l'élève bien au-dessus de ce qu'il est, puisqu'il le regarde comme la *cause première de tout bien*, comme la *source unique de tout plaisir*. Il ne considère aussi le moral que par le côté qui ravale l'homme, et il trouve que nous n'avons *fait que gâter la nature*. Si j'envisageais l'amour par les côtés que M. de B. a oubliés, il me serait aisé de prouver qu'il n'y a que le moral de cette passion qui soit bon, et que le physique n'en vaut rien ; mais je ne ferais qu'abuser des termes, sans pouvoir

Ce qui contribue surtout à notre bonheur, c'est cette activité que la multitude de nos besoins nous a rendu nécessaire. Nous ne sommes heureux qu'autant que nous agissons, qu'autant que nous exerçons nos facultés ; nous ne souffrons par la perte d'un bien, que parce qu'une partie de l'activité de notre âme demeure sans objet. Dans l'habitude où nous sommes d'exercer nos facultés sur ce que nous avons perdu, nous ne savons pas les exercer sur ce qui nous reste, et nous ne nous consolons pas.

Ainsi nos passions sont plus délicates sur les moyens propres à les satisfaire : elles veulent du choix : elles apprennent, de la raison qu'elles interrogent, à ne point mettre de différence entre le bon et l'honnête, entre le bonheur et la vertu, et c'est par là surtout qu'elles nous distinguent du reste des animaux.

On voit par ces détails, comment d'un seul désir, celui d'écartier la douleur, naissent les passions dans tous les êtres capables de sentiment, comment des mouvements qui nous sont communs avec les bêtes, et qui ne paraissent chez elles que l'effet d'un instinct aveugle, se transforment chez nous en vices ou en vertus ; et comment la supériorité que nous avons par l'intelligence, nous rend supérieurs par le côté des passions.

[*Table des matières*](#)

m'applaudir d'une éloquence que je n'ai pas, et dont je ne voudrais pas faire cet usage quand je l'aurais.

Chapitre IX.

Systeme des habitudes dans tous les animaux : comment il peut être vicieux ; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ses mauvaises habitudes.

Tout est lié dans l'animal ; ses idées et ses facultés forment un système plus ou moins parfait.

Le besoin de fuir la peine et de rechercher le plaisir, veille à l'instruction de chaque sens, détermine l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat à prendre des leçons du toucher, fait contracter à l'âme et, au corps toutes les habitudes nécessaires à la conservation de l'individu, fait éclore cet instinct qui guide les bêtes, et cette raison qui éclaire l'homme, lorsque les habitudes ne suffisent plus à le conduire ; en un mot, il donne naissance à toutes les facultés.

J'ai fait voir que les suites d'idées que l'âme apprend à parcourir, et les suites de mouvements que le corps apprend à répéter, sont les seules causes de ces phénomènes, et que les unes et les autres varient suivant la différence des passions. Chaque passion suppose donc dans l'âme une suite d'idées qui lui est propre, et dans le corps une suite correspondante de mouvements. Elle commande à toutes ses suites ; c'est un premier mobile qui, frappant un seul ressort, donne le mouvement à tous ; et l'action se transmet avec plus ou moins de vivacité, à proportion que la passion est plus forte, que les idées sont plus liées, et que le corps obéit mieux aux ordres de l'âme.

Il arrive cependant du désordre dans le système des habitudes de l'homme ; mais ce n'est pas que nos actions dépendent de plusieurs principes : elles n'en ont qu'un, et ne peuvent en avoir qu'un. C'est donc parce qu'elles ne conspirent pas toutes également à notre conservation, c'est parce qu'elles ne sont pas toutes subordonnées à

une même fin ; et cela a lieu, lorsque nous mettons notre plaisir dans des objets contraires à notre vrai bonheur. L'unité de fin, jointe à l'unité de principe, est donc ce qui donne au système toute la perfection possible.

Mais, parce que nos habitudes se multiplient infiniment, le système devient si compliqué, qu'il y a difficilement entre toutes les parties un accord parfait. Les habitudes qui, à certains égards, conspirent ensemble, se nuisent à d'autres égards. Les mauvaises ne font pas tout le mal qu'on en pourrait craindre, les bonnes ne font pas tout le bien qu'on en pourrait espérer : elles se combattent mutuellement, et c'est la source des contradictions que nous éprouvons quelquefois. Le système ne continue à se soutenir que parce que le principe est le même, et que les habitudes, qui ont pour fin la conservation de l'homme, sont encore les plus fortes.

Les habitudes des bêtes forment un système moins compliqué, parce qu'elles sont en plus petit nombre. Elles ne supposent que peu de besoins, encore sont-ils ordinairement faciles à satisfaire. Dans chaque espèce, les intérêts se croisent donc rarement. Chaque individu tend à sa conservation d'une manière simple et toujours uniforme ; et, comme il a peu de combats avec les autres, il en a peu avec lui-même ; car la principale source de nos contradictions intérieures, c'est la difficulté de concilier nos intérêts avec ceux de nos concitoyens.

L'avantage qu'ont les bêtes à cet égard n'est qu'apparent, puisqu'elles sont bornées à l'instinct par les mêmes causes qui mettent des bornes à leurs besoins. Pour reconnaître combien notre sort est préférable, il suffit de considérer avec quelle supériorité nous pouvons nous-mêmes régler nos pensées.

Si une passion vive agit sur une suite d'idées, dont la liaison est tournée en habitude, je conviens qu'il semble alors qu'une cause supérieure agit en nous sans nous : le corps et l'âme se conduisent par instinct, et nos pensées naissent comme des inspirations.

Mais si les passions sont faibles, si les idées sont peu liées, si nous remarquons que pour agir plus sûrement, il en faut acquérir de nouvelles, si le corps résiste à nos désirs ; dans chacun de ces cas, et ce sont les plus fréquents, nous reconnaissons que c'est nous qui comparons et qui jugeons : nous allons d'une pensée à une autre avec choix, nous

agissons avec réflexion ; bien loin de sentir le poids d'une impulsion étrangère, nous sentons que nous déterminons nous-mêmes nos mouvements, et c'est alors que la raison exerce son empire.

La liaison des idées est donc pour nous une source d'avantages et d'inconvénients²². Si on la détruisait entièrement, il nous serait impossible d'acquérir l'usage de nos facultés : nous ne saurions seulement pas nous servir de nos sens.

Si elle se formait avec moins de facilité et moins de force, nous ne contracterions pas autant d'habitudes différentes, et cela serait aussi contraire aux bonnes qu'aux mauvaises. Comme alors il y aurait en nous peu de grands vices, il y aurait aussi peu de grandes vertus ; et comme nous tomberions dans moins d'erreurs, nous serions aussi moins propres à connaître la vérité. Au lieu de nous égärer en adoptant des opinions, nous nous égärerions faute d'en avoir. Nous ne serions pas sujets à ces illusions, qui nous font quelquefois prendre le mal pour le bien : nous le serions à cette ignorance, qui empêche de discerner en général l'un de l'autre.

Quels que soient donc les effets que produise cette liaison, il fallait qu'elle fût le ressort de tout ce qui est en nous : il suffit que nous en puissions prévenir les abus ou y remédier. Or notre intérêt bien entendu nous porte à corriger nos méchantes habitudes, à entretenir ou même fortifier les bonnes, et à en acquérir de meilleures. Si nous recherchons la cause de nos égarements, nous découvrirons comment il est possible de les éviter.

Les passions vicieuses supposent toujours quelques faux jugements. La fausseté de l'esprit est donc la première habitude qu'il faut travailler à détruire.

Dans l'enfance, tous les hommes auraient naturellement l'esprit juste, s'ils ne jugeaient que des choses qui ont un rapport plus immédiat à leur conservation. Leurs besoins demandent d'eux des opérations si simples, les circonstances varient si peu à leur égard et se ré-

²² Voyez à ce sujet l'*Art de penser*, part. 1, ch. 5.

Locke, ni personne, n'avait connu toute l'étendue du principe de la liaison des idées.

pètent si souvent, que leurs erreurs doivent être rares, et que l'expérience ne peut manquer de les en retirer.

Avec l'âge, nos besoins se multiplient, les circonstances changent davantage, se combinent de mille manières, et plusieurs nous échappent souvent. Notre esprit, incapable d'observer avec ordre toute cette variété, se perd dans une multitude de considérations.

Cependant les derniers besoins que nous nous sommes faits, sont moins nécessaires à notre bonheur, et nous sommes aussi moins difficiles sur les moyens propres à les satisfaire. La curiosité nous invite à nous instruire de mille choses qui nous sont étrangères ; et dans l'impuissance où nous sommes de porter de nous-mêmes des jugements, nous consultons nos maîtres, nous jugeons d'après eux, et notre esprit commence à devenir faux.

L'âge des passions fortes arrive, c'est le temps de nos plus grands égarements. Nous conservons nos anciennes erreurs, nous en adoptons de nouvelles : on dirait que notre plus vif intérêt est d'abuser de notre raison, et c'est alors que le système de nos facultés est plus imparfait.

Il y a deux sortes d'erreurs : les unes appartiennent à la pratique, les autres à la spéculation.

Les premières sont plus aisées à détruire, parce que l'expérience nous apprend souvent que les moyens que nous employons pour être heureux, sont précisément ceux qui éloignent notre bonheur. Ils nous livrent à de faux biens qui passent rapidement, et qui ne laissent après eux que la douleur ou la honte.

Alors nous revenons sur nos premiers jugements, nous révoquons en doute des maximes que nous avons reçues sans examen, nous les rejetons et nous détruisons peu-à-peu le principe de nos égarements.

S'il y a des circonstances délicates où ce discernement soit trop difficile pour le grand nombre, la loi nous éclaire. Si la loi n'épuise pas tous les cas, il est des sages qui l'interprètent, et qui, communiquant leurs lumières, répandent dans la société des connaissances qui ne permettent pas à l'honnête homme de se tromper sur ses devoirs. Personne ne peut plus confondre le vice avec la vertu ; et s'il est encore des vicieux qui veulent s'excuser, leurs efforts même prouvent qu'ils se sentent coupables.

Nous tenons davantage aux erreurs de spéculation, parce qu'il est rare que l'expérience nous les fasse reconnaître ; leur source se cache dans nos premières habitudes. Souvent incapables d'y remonter, nous sommes comme dans un labyrinthe dont nous battons toutes les routes ; et si nous découvrons quelquefois nos méprises, nous ne pouvons presque pas comprendre comment il nous serait possible de les éviter. Mais ces erreurs sont peu dangereuses, si elles n'influent pas dans notre conduite ; et si elles y influent, l'expérience peut encore les corriger.

Il me semble que l'éducation pourrait prévenir la plus grande partie de nos erreurs. Si, dans l'enfance, nous avons peu de besoins, si l'expérience veille alors sur nous pour nous avertir de nos fausses démarches, notre esprit conserverait sa première justesse, pourvu qu'on eût soin de nous donner beaucoup de connaissances pratiques, et de les proportionner toujours aux nouveaux besoins que nous avons occasion de contracter.

Il faudrait craindre d'étouffer notre curiosité, en n'y répondant pas ; mais il ne faudrait pas aspirer à la satisfaire entièrement. Quand un enfant veut savoir des choses encore hors de sa portée, les meilleures raisons ne sont pour lui que des idées vagues ; et les mauvaises, dont on ne cherche que trop souvent à le contenter, sont des préjugés dont il lui sera peut-être impossible de se défaire. Qu'il serait sage de laisser subsister une partie de sa curiosité, de ne pas lui dire tout, et de ne lui rien dire que de vrai ! Il est bien plus avantageux pour lui de désirer encore d'apprendre, que de se croire instruit, lorsqu'il ne l'est pas, ou, ce qui est plus ordinaire, lorsqu'il l'est mal.

Les premiers progrès de cette éducation seraient à la vérité bien lents. On ne verrait pas de ces prodiges prématurés d'esprit, qui deviennent après quelques années des prodiges de bêtise ; mais on verrait une raison dégagée d'erreurs, et capable par conséquent de s'élever à bien des connaissances.

L'esprit de l'homme ne demande qu'à s'instruire. Quoique aride dans les commencements, il devient bientôt fécond par l'action des sens, et il s'ouvre à l'influence de tous les objets capables de susciter en lui quelque fermentation. Si la culture ne se hâte donc pas d'étouffer les mauvaises semences, il s'épuisera pour produire des

plantes peu salutaires, souvent dangereuses, et qu'on n'arrachera qu'avec de grands efforts.

C'est à nous à suppléer à ce que l'éducation n'a pas fait. Pour cela il faut de bonne heure s'étudier à diminuer notre confiance : nous y réussissons, si nous nous rappelons continuellement les erreurs de pratique, que notre expérience ne nous permet pas de nous cacher ; si nous considérons cette multitude d'opinions, qui, divisant les hommes, égarent le plus grand nombre, et si nous jetons surtout les yeux sur les méprises des plus grands génies.

On aura déjà fait bien du progrès, quand on sera parvenu à se méfier de ses jugements, et il restera un moyen pour acquérir toute la justesse dont on peut être capable. A la vérité, il est long, pénible même ; mais enfin c'est le seul.

Il faut commencer par ne tenir aucun compte des connaissances qu'on a acquises, reprendre dans chaque genre et avec ordre toutes les idées qu'on doit se former, les déterminer avec précision, les avaliser avec exactitude, les comparer par toutes les faces que l'analyse y fait découvrir, ne comprendre dans ses jugements que les rapports qui résultent de ces comparaisons : en un mot, il faut, pour ainsi dire, raprendre à toucher, à voir, à juger ; il faut construire de nouveau le système de toutes ses habitudes ²³.

Ce n'est pas qu'un esprit juste ne se permette quelquefois de hasarder des jugements sur des choses qu'il n'a pas encore assez examinées. Ses idées peuvent être fausses, mais elles peuvent aussi être vraies ; elles le sont même souvent : car il a ce discernement qui présente la vérité avant de l'avoir saisie. Ses vues, lors même qu'il se trompe, ont l'avantage d'être ingénieuses, parce qu'il est difficile qu'elles soient inexactes à tous égards. Il est d'ailleurs le premier à reconnaître qu'elles sont hasardées : ainsi ses erreurs ne sauraient être dangereuses, souvent même elles sont utiles.

Au reste, quand nous demandons qu'on tende à toute cette justesse, nous demandons beaucoup, pour obtenir au moins ce qui est nécessaire. Notre principal objet, en travaillant au progrès de notre raison, doit

²³ C'est sous ce point de vue que j'ai travaillé à mon *Cours d'Études*, au *Traité des Sensations*, et en général à tous mes ouvrages.

être de prévenir ou de corriger les vices de notre âme. Ce sont des connaissances pratiques qu'il nous faut, et il importe peu que nous nous égarions sur des spéculations qui ne sauraient influer dans notre conduite. Heureusement ces sortes de connaissances ne demandent pas une grande étendue d'esprit. Chaque homme a assez de lumière pour discerner ce qui est honnête ; et s'il en est d'aveugles à cet égard, c'est qu'ils veulent bien s'aveugler.

Il est vrai que cette connaissance ne suffit pas pour nous rendre meilleurs. La vivacité des passions, la grande liaison des idées auxquelles chaque passion commande, et la force des habitudes que le corps et l'âme ont contractées de concert, sont encore de grands obstacles à surmonter.

Si ce principe, qui agit quelquefois sur nous aussi tyranniquement, se cachait au point qu'il ne nous fût pas possible de le découvrir, nous aurions souvent bien de la peine à lui résister, et peut-être même ne le pourrions-nous pas. Mais dès que nous le connaissons, il est à moitié vaincu. Plus l'homme démêle les ressorts des passions, plus il lui est aisé de se soustraire à leur empire.

Pour corriger nos habitudes, il suffit donc de considérer comment elles s'acquièrent, comment, à mesure qu'elles se multiplient, elles se combattent, s'affaiblissent et se détruisent mutuellement. Car alors nous connaissons les moyens propres à faire croître les bonnes, et à déraciner les mauvaises.

Le moment favorable n'est pas celui où celles-ci agissent avec toute leur force ; mais alors les passions tendent d'elles-mêmes à s'affaiblir, elles vont bientôt s'éteindre dans la jouissance. A la vérité elles renaîtront. Cependant voilà un intervalle où le calme règne, et où la raison peut commander. Qu'on réfléchisse alors sur le dégoût qui suit le crime, pour produire le repentir qui fait notre tourment, et sur le sentiment paisible et voluptueux, qui accompagne toute action honnête ; qu'on se peigne vivement la considération de l'homme vertueux, la honte de l'homme vicieux ; qu'on se représente les récompenses et les châtimens qui leur sont destinés dans cette vie et dans l'autre. Si le plus léger malaise a pu faire naître nos premiers désirs, et former nos premières habitudes, combien des motifs aussi puissants ne seront-ils pas propres à corriger nos vices ?

Voilà déjà une première atteinte portée à nos mauvaises habitudes : un second moment favorable en pourra porter de nouvelles. Ainsi, peu-à-peu ces penchants se détruiront, et de meilleurs s'élèveront sur leurs ruines.

A quelques moments près, où les passions nous subjugent, nous avons donc toujours dans notre raison et dans les ressorts même de nos habitudes, de quoi vaincre nos défauts. En un mot, lorsque nous sommes méchants, nous avons de quoi devenir meilleurs.

Si, dans le système des habitudes de l'homme, il y a un désordre qui n'est pas dans celui des bêtes, il y a donc aussi de quoi rétablir l'ordre. Il ne tient qu'à nous de jouir des avantages qu'il nous offre, et de nous garantir des inconvénients auxquels il n'entraîne que trop souvent, et c'est par là que nous sommes infiniment supérieurs au reste des animaux.

[*Table des matières*](#)

Chapitre X.

De l'entendement et de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes.

En quoi l'entendement et la volonté des bêtes diffèrent-ils de l'entendement et de la volonté de l'homme ? Il ne sera pas difficile de répondre à cette question, si nous commençons par nous faire des idées exactes de ces mots, *entendement, volonté*.

Penser, dans sa signification la plus étendue, c'est avoir des sensations, donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, se former des idées, connaître, désirer, vouloir, aimer, espérer, craindre, c'est-à-dire, que ce mot se dit de toutes les opérations de l'esprit.

Il ne signifie donc pas une manière d'être particulière : c'est un terme abstrait, sous lequel on comprend généralement toutes les modifications de l'âme ²⁴.

²⁴ Cette *pensée substantielle*, qui n'est aucune des modifications de l'âme, *mais qui est elle-même capable de toute sorte de modifications*, et que Malebranche a prise pour l'essence de l'esprit (*l. 3, c. 1*), n'est qu'une abstraction réalisée. Aussi ne vois-je pas comment M. de Buffon a pu croire assurer quelque chose de positif sur l'âme lorsqu'il a dit : *Elle n'a qu'une forme, puisqu'elle ne se manifeste que par une seule modification, qui est la pensée*, (*in-4°*, t. 2, p. 430 ; *in-12*, t. 4, p. 153), ou, comme il s'exprime quatre ou cinq pages après : *Notre âme n'a qu'une forme très simple, très générale, très constante ; cette forme est la pensée*. Je ne comprends pas non plus ce qu'il ajoute : *L'âme s'unit intimement à tel objet qu'il lui plaît ; la distance, la grandeur, la figure, rien ne peut nuire à cette union lorsque l'âme la veut ; elle se fait et se fait en un instant... La volonté n'est-elle donc qu'un mouvement corporel, et la contemplation un simple attouchement ? Comment cet attouchement pourrait-il se faire sur un objet éloigné, sur un sujet abstrait ? Comment pourrait-il*

On fait communément deux classes de ces modifications : l'une qu'on regarde comme la faculté qui reçoit les idées, qui en juge, et qu'on nomme *entendement* ; l'autre qu'on regarde comme un mouvement de l'âme, et qu'on nomme *volonté*.

Bien des philosophes disputent sur la nature de ces deux facultés, et il leur est difficile de s'entendre, parce que, ne se doutant pas que ce ne sont que des notions abstraites, ils les prennent pour des choses très réelles, qui existent en quelque sorte séparément dans l'âme, et qui ont chacune un caractère essentiellement différent. Les abstractions réalisées sont une source de vaines disputes et de mauvais raisonnements ²⁵.

Il est certain qu'il y a dans l'âme des idées, des jugements, des réflexions ; et si c'est là ce qu'on appelle *entendement*, il y a aussi un entendement en elle.

Mais cette explication est trop simple, pour paraître assez profonde aux philosophes. Ils ne sont point contents, lorsqu'on se borne à dire, que nous avons des organes propres à transmettre des idées, et une âme destinée à les recevoir ; ils veulent encore qu'il y ait entre l'âme et les sens une faculté intelligente, qui ne soit ni l'âme ni les sens. C'est un fantôme qui leur échappe ; mais il a assez de réalité pour eux, et ils persistent dans leur opinion.

s'opérer en un instant indivisible ? A-t-on jamais conçu du mouvement sans qu'il y eût de l'espace et du temps ? La volonté, si c'est un mouvement, n'est donc pas un mouvement matériel ; et si l'union de l'âme à son objet est un attouchement, un contact, cet attouchement ne se fait-il pas au loin ? Ce contact n'est-il pas une pénétration ?

Ainsi, quand je pense au soleil, mon âme s'en approche par un mouvement qui n'est pas matériel ; elle s'unit à lui par un attouchement qui se fait au loin, par un contact qui est une pénétration. Ce sont là, sans doute, des mystères ; mais la métaphysique est faite pour en avoir, et elle les crée toutes les fois qu'elle prend à la lettre des expressions figurées. (Voyez à ce sujet le *Traité des Systèmes*.) *L'âme s'unit à un objet*, signifie qu'elle y pense, qu'elle s'occupe de l'idée qu'elle en a en elle-même ; et cette explication toute vulgaire suffit pour faire évanouir ce mystère de *mouvement*, d'*attouchement*, de *contact*, de *pénétration*.

²⁵ Je l'ai prouvé, *Art de penser*, part. 1, c. 8.

Nous ferons la même observation sur ce qu'ils appellent *volonté* ; car ce ne serait pas assez de dire que le plaisir et la peine, qui accompagnent nos sensations, déterminent les opérations de l'âme ; il faut encore une faculté motrice dont on ne saurait donner d'idée.

L'entendement et la volonté ne sont donc que deux termes abstraits, qui partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit. Donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, sont des manières de penser qui appartiennent à l'entendement : désirer, aimer, haïr, avoir des passions, craindre, espérer, sont des manières de penser qui appartiennent à la volonté, et ces deux facultés ont une origine commune dans la sensation.

En effet, je demande ce que signifie ce langage : *L'entendement reçoit les idées, la volonté meut l'âme* ; sinon que nous avons des sensations que nous comparons, dont nous portons des jugements, et d'où naissent nos désirs ²⁶ ?

²⁶ Comme les langues ont été formées d'après nos besoins, et non point d'après des systèmes métaphysiques, capables de brouiller toutes les idées, il suffirait de les consulter pour se convaincre que les facultés de l'âme tirent leur origine de la sensation ; car on voit évidemment que les premiers noms qu'elles ont eus sont ceux-mêmes qui avaient d'abord été donnés aux facultés du corps. Tels sont encore en français *attention, réflexion, compréhension, appréhension, penchant, inclination*, etc. En latin *cogitatio*, pensée, vient de *cogo, coago*, je rassemble ; parce que, lorsqu'on pense, on combine ses idées et qu'on en fait différentes collections. *Sentire*, sentir, avoir sensation, n'a d'abord été dit que du corps. Ce qui le prouve, c'est que, quand on a voulu l'appliquer à l'âme, on a dit *sentire animo*, sentir par l'esprit. Si, dans son origine, il avait été dit de l'âme, on ne lui aurait jamais ajouté *animo* ; mais au contraire, on l'aurait joint à *corpore* ; lorsqu'on aurait voulu le transporter au corps, on aurait dit *sentire corpore*.

Sententia vient de *sentire* ; par conséquent il a été dans son origine appliqué au corps, et n'a signifié que ce que nous entendons par *sensation*. Pour l'étendre à l'esprit, il a donc fallu dire *sententia animi*, sensation de l'esprit, c'est-à-dire, *pensée, idée*. Il est vrai que je ne connais point d'exemple de cette expression dans les Latins. Quintilien remarque même (l. 8, c. 5) que les anciens employaient ce mot tout seul pour *pensée, conception, jugement*. *Sententiam veteres, quod animo sensissent, vocaverunt*. C'est que du temps des anciens, dont il parle, ce mot avait déjà perdu sa première signification.

Il changea encore, et son usage fut plus particulièrement de signifier les pensées dont on avait plus souvent occasion de parler, ou qui se remarquent davantage. Telles sont les maximes des sages, les décrets des juges, et certains

Une conséquence de cette explication et des principes que nous avons établis dans cet ouvrage, c'est que dans les bêtes, l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont leur âme se fait une habitude, et que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside.

De cette réflexion naissent les actions volontaires et libres. Les bêtes agissent comme nous sans répugnance, et c'est déjà là une condition au volontaire, mais il en faut encore une autre : car *je veux*, ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien, quand on ne fait qu'obéir à ses habitudes : on suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté, n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes, l'homme au contraire les juge : il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre.

[*Table des matières*](#)

traits qui terminent des périodes. Il signifia tout-à-la-fois, ce que nous entendons aujourd'hui par *sentence*, *trait*, *pointe*.

Sententia étant restreint, il fallut avoir recours à un autre mot, pour exprimer en général la *pensée*. On dit donc *sensa mentis*, ce qui prouve que *sensa* tout seul était la même chose que *sensa corporis*.

Peu-à-peu le sens métaphorique de ce mot prévalut. On imagina *sensus* pour le corps, et il ne fut plus nécessaire de joindre *mentis* à *sensa*.

Mais *sensus* passa encore lui-même à l'esprit, et c'est sans doute ce qui donna depuis lieu à *sensatio*, dont nous avons fait *sensation*. *Non tamen rarè et sic locuti sunt, ut sensa sua dicerent ; nam sensus corporis videbantur. Sed consuetudo jam tenuit, ut mente concepta. sensus vocaremus.* Quintilien, l. 8, c. 4.

Conclusion de la seconde partie.

Rien n'est plus admirable que la génération des facultés des animaux. Les lois en sont simples, générales : elles sont les mêmes pour toutes les espèces, et elles produisent autant de systèmes différents qu'il y a de variété dans l'organisation. Si le nombre, ou si seulement la forme des organes n'est pas la même, les besoins varient, et ils occasionnent chacun dans le corps et dans l'âme des opérations particulières. Par là chaque espèce, outre les facultés et les habitudes communes à toutes, a des habitudes et des facultés qui ne sont qu'à elle.

La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'âme ; elle est même la seule origine des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il y a dans les bêtes ce degré d'intelligence, que nous appelons *instinct* ; et dans l'homme, ce degré supérieur, que nous appelons *raison*.

Le plaisir et la douleur le conduisent dans toutes ces transformations. C'est par eux que l'âme apprend à penser pour elle et pour le corps, et que le corps apprend à se mouvoir pour lui et pour l'âme. C'est par eux que toutes les connaissances acquises se lient les unes aux autres, pour former les suites d'idées qui répondent à des besoins différents, et qui se reproduisent toutes les fois que les besoins se renouvellent. C'est par eux, en un mot, que l'animal jouit de toutes ses facultés.

Mais chaque espèce a des plaisirs et des peines, qui ne sont pas les plaisirs et les peines des autres. Chacune a donc des besoins différents ; chacune fait séparément les études nécessaires à sa conservation ; elle a plus ou moins de besoins, plus ou moins d'habitudes, plus ou moins d'intelligence.

C'est pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient davantage. Aux qualités physiques des objets, il ajoute des qualités morales, et il trouve dans les choses une infinité de rapports, qui n'y sont point pour le reste des animaux. Aussi ses intérêts sont vastes, ils sont en grand nombre, il étudie tout, il se fait des besoins, des passions de toute espèce, et il est supérieur aux bêtes par ses habitudes, comme par sa raison.

En effet, les bêtes, même en société, ne font que les progrès que chacune aurait faits séparément. Le commerce d'idées que le langage d'action établit entre elles, étant très borné, chaque individu n'a guère, pour s'instruire, que sa seule expérience. S'ils n'inventent, s'ils ne perfectionnent que jusqu'à un certain point, s'ils font tous les mêmes choses, ce n'est pas qu'ils se copient ; c'est qu'étant tous jetés au même moule, ils agissent tous pour les mêmes besoins, et par les mêmes moyens.

Les hommes, au contraire, ont l'avantage de pouvoir se communiquer toutes leurs pensées. Chacun apprend des autres, chacun ajoute ce qu'il tient de sa propre expérience, et il ne diffère dans sa manière d'agir, que parce qu'il a commencé par copier. Ainsi de génération en génération, l'homme accumule connaissances sur connaissances. Seul capable de discerner le vrai, de sentir le beau, il crée les arts et les sciences, et s'élève jusqu'à la divinité, pour l'adorer et lui rendre grâces des biens qu'il en a reçus.

Mais, quoique le système de ses facultés et de ses connaissances soit, sans comparaison, le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés ; de ce système, où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation ; où elles s'engendrent par un même principe, le besoin ; où elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées. Sensation, besoin, liaison des idées : voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux. Si quelques-unes des vérités qu'il renferme ont été connues, personne jusqu'ici n'en a saisi l'ensemble ni la plus grande partie des détails.

LETTRE
De M. l'abbé de Condillac
à l'auteur des *Lettres à un Américain*

Oui, Monsieur, je ne puis *regarder que comme un bon office le soin qu'on prendra de me détromper* ; et, puisque vous êtes persuadé que *je ne suis point jaloux de mes opinions*, vous ne devez pas douter que je ne les abandonne si vous me faites connaître qu'elles ne sont pas fondées. Je vous avoue que ce que vous venez d'écrire contre mon *Traité des Animaux* ne m'a point encore éclairé sur mes erreurs ; je désire de les connaître, et mon amour pour la vérité m'engage à vous communiquer des observations, afin que vous puissiez m'attaquer avec plus de succès lorsque vous critiquerez mon *Traité des Sensations*.

Quand, au lieu de peser les principes et les expressions d'un écrivain, on se contente de lire rapidement, d'en transcrire des phrases ou des pages, qu'on examine en elles-mêmes, sans égard pour ce qui précède et pour ce qui suit, on rend obscur ce qui est clair, on rend vague ce qui est précis, et on combat des fantômes qu'on a soi-même formés. Le système le plus lié est un ouvrage décousu aux yeux du critique qui n'en saisit pas l'ensemble. Il croira le combattre lorsqu'il omettra des choses essentielles, et lors même qu'il ajoutera des expressions qui changeront entièrement la pensée de l'auteur. Il doit donc lire avec attention ; et vous, Monsieur, vous le devez jusqu'au scrupule, puisque votre dessein est de faire voir que les principes que vous combattez entraînent après eux des conséquences dangereuses. Cependant vous transcrivez ainsi une de mes notes (neuvième partie, page 26) : « S'il n'y a point d'étendue, dira-t-on peut-être, il n'y a point de corps : je ne dis pas qu'il n'y a point d'étendue, je dis seulement que nous ne l'apercevons que dans nos sensations... n'y eût-il point d'étendue *ailleurs* » *que dans nos sensations : c'est apparemment ce qu'il veut dire...* Si vous citez exactement, il est évident que je

suppose de l'étendue aux sensations et à l'âme ; mais, Monsieur, les lignes que vous avez omises, et le mot *ailleurs*, que vous avez ajouté et interprété, changent entièrement ma pensée. C'est ainsi que vous jetez du ridicule sur une transition que vous m'attribuez. 1° Vous ne copiez pas exactement mon texte, et cependant vous accompagnez votre citation de guillemets. 2° Il me paraît fort étonnant que vous tiriez du milieu d'un chapitre une phrase que vous donnez pour transition au sujet de ce chapitre même.

En vérité, Monsieur, la forme que vous faites prendre à mes principes les déguise tout-à-fait, et il n'est point de lecteur intelligent qui ne puisse s'apercevoir que ce n'est pas moi que vous combattez. *Vous prétendez*, m'objectez-vous (page 30), *que je vois les trois dimensions dans les façons d'être de mon âme, dans les modes, par lesquels elle se sent exister. Elles y sont donc, au moins, si elles ne sont nulle part ailleurs.* Je réponds, Monsieur, qu'à la précision que je tâche de donner à mes principes, vous substituez un *vague* très favorable aux conséquences que vous en voulez tirer. Si je dis que nos sensations nous donnent une idée de l'étendue, c'est uniquement lorsque, les rapportant au-dehors, nous les prenons pour les qualités des objets. Mais j'ai prouvé bien des fois qu'elles ne donnent point cette idée, lorsque nous les considérons comme manière d'être de notre âme. Faites-moi la grâce de conclure d'après ce que je dis : il ne tiendrait qu'à vous de prouver que tous les philosophes sont des matérialistes. *Vous prétendez*, leur diriez-vous, *que les couleurs sont des modes de notre âme. Or vous ne pouvez pas disconvenir qu'on ne voie de l'étendue lorsqu'on voit des couleurs. Donc l'âme a des modes étendus ; donc elle est étendue elle-même.*

M. l'abbé de Condillac, dites-vous (page 36), *est fondé dans le reproche qu'il fait à M. de Buffon, de donner à la machine une qualité essentielle aux esprits, la sensibilité : et M. de B. aurait également droit de reprendre son censeur, sur ce que celui-ci accorde à l'âme ce qui convient uniquement à la machine ; je veux dire les trois dimensions... Cependant cette contrariété de sentiments prouverait que l'abbé de Condillac n'a pas tiré du quatrième volume de l'Histoire Naturelle l'idée de son Traité des Sensations. Quelle preuve ! Est-ce donc sérieusement que vous parlez ? Ion, car vous ajoutez : Une conformité de penser de la part de ces deux auteurs, dans un point qu'on peut regarder comme l'essentiel du Traité des Sensations, m'a*

fait quelque peine ; c'est lorsque l'un et l'autre entreprennent d'expliquer la manière dont nous formons l'idée de l'étendue.

Vous croyez donc avoir lu cette explication dans M. de B. ; l'avoir lue telle que je la donne, et cela vous fait quelque peine. Consolez-vous, Monsieur, vous ne l'avez pas lue, et vous confondez deux choses bien différentes. Bien loin d'entreprendre d'expliquer comment nous formons par le toucher l'idée de l'étendue, M. de B. suppose que l'odorat et la vue se donnent naturellement. Il croit qu'un animal qui vient de naître peut juger à l'odorat seul de la nourriture et du lieu où elle est ; qu'un homme qui ouvre les yeux, avant d'avoir rien touché, discerne la voûte céleste, la verdure des prés, le cristal des eaux et mille objets divers, et que, prenant toutes ces choses pour des parties de lui-même, il ne reconnaît ce qui appartient en effet à son corps, qu'autant que ce que sa main touche rend *sentiment pour sentiment*. J'applaudis avec vous à cette expression, et je conviens que j'ai dit la même chose en d'autres termes²⁷. Mais faire voir à quel signe nous reconnaissons les parties de notre corps, est-ce expliquer comment nous formons l'idée de l'étendue ? Est-ce se rencontrer sur ce qui fait le point essentiel du Traité des Sensations ?

On sera étonné quand on comparera le peu d'attention que vous donnez à une lecture, avec l'importance des décisions que vous hasardez. Votre négligence est telle, qu'il vous arrive quelquefois de ne juger que sur le matériel des mots. J'en donnerai deux exemples.

J'ai dit : *Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme ; et vous remarquez (page 84) : Ceci n'est qu'une faible imitation de l'homme double de M. de Buffon*. Cela est vrai, si vous vous arrêtez aux mots ; mais, si vous allez jusqu'aux idées, vous trouverez deux pensées bien différentes.

J'ai dit encore que *le perroquet n'entend pas notre langage d'action parce que sa conformation extérieure ne ressemble point à la nôtre*. Vous avez lu quelque part dans l'Histoire Naturelle le mot de *conformation* ; et vous dites (page 82) : *Voilà une des raisons de M. de Buffon*.

²⁷ Et je crois plus exactement ; car rendre sentiment pour sentiment peut se dire de deux personnes.

Il y a encore, Monsieur, un autre défaut dans votre manière de critiquer, c'est qu'au lieu de considérer un raisonnement tout entier, il semble quelquefois que vous aimiez à vous arrêter sur chaque proposition, et vous vous pressez de conclure avant que les principes soient entièrement développés. C'est le vrai secret de trouver des contradictions où il n'y en a pas. A peine, par exemple, avez-vous commencé la lecture du chapitre où j'explique comment l'homme acquiert la connaissance des principes de la morale, que vous vous hâtez de conclure : *Ainsi point de loi naturelle*. Mais, comme vous êtes de bonne foi, vous rapportez mon raisonnement jusqu'à sa conclusion, qui est, qu'il y a une loi naturelle ; que Dieu seul est le principe d'où elle émane ; qu'elle était en lui avant qu'il créât l'homme ; que c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés, et que c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.

L'analogie m'a conduit à reconnaître une âme dans les bêtes. Ce sentiment vous choque ; et, pour le combattre, vous dites que je ne saurais prouver que cette âme diffère essentiellement de celle de l'homme. Avant que de vous répondre, je citerai un passage des Mémoires de Trévoux. Il déterminera l'état de la question.

L'Auteur, c'est de moi dont on parle, dit partout qu'il ne sait rien de la nature des êtres... Ce qui n'empêche pas d'assurer que la bête et l'homme diffèrent par leur essence... On peut donc demander comment ces choses se concilient, et voici notre pensée à cet égard. L'auteur entend sans doute qu'il n'a sur les natures et sur les essences aucune connaissance parfaite, complète, intuitive ; qu'il ne juge d'elles que par leurs opérations, leurs facultés, leurs rapports : ce qui s'appelle juger a posteriori, remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences : espèce de lumière qui autorise à dire qu'on sait quelque chose de la nature des êtres, quoique, dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucune connaissances sur ce point. 1755. Déc. p. 2933. Vous voyez, Monsieur, qu'il dépendait du journaliste de me laisser en contradiction avec moi-même. Mais son procédé n'en est que plus honnête : on voit en lui un homme d'esprit qui saisit tout un système, et qui ne s'arrête pas sur un mot. Ce savant journaliste a encore suppléé à d'autres omissions de ma part ; je les adopte toutes, et je suis charmé d'avoir cette occasion de lui témoigner ma reconnaissance.

Exigez-vous de moi, Monsieur, que je montre la différence de l'âme des bêtes, en la considérant dans son principe ? Vous me demandez l'impossible. Exigez-vous que je la démontre, en remontant des effets à la cause, en cherchant le principe dans les conséquences ? Je l'ai fait. Mais, direz-vous, *plus ou moins de besoin, plus ou moins de moyens de multiplier des combinaisons d'idées, un corps humain, un corps animal, tout cela est accidentel à la nature des esprits ; l'auteur en conviendra avec nous.* Je ne suis pas bien sûr de l'idée que vous attachez au mot accidentel. Tout ce dont je conviens, c'est qu'il ne paraît pas y avoir de rapport essentiel entre la nature des esprits et ces besoins, ces moyens de multiplier les idées, etc. ; mais il y a au moins des rapports de convenance. Ce n'est pas sans raison, et encore moins contre toute raison, que Dieu unit deux substances. Il consulte sans doute la nature de l'une et de l'autre. Il ne bornera pas dans le corps d'une bête une âme, qui, par son essence, serait capable de toutes nos facultés ; et il ne donnera pas à un homme une âme, dont l'essence ne renfermerait pas le germe de toutes les facultés, au développement desquelles notre corps peut donner occasion. Ainsi, puisque les corps diffèrent essentiellement, je suis en droit de conclure que les âmes diffèrent par leur nature.

N'inférez point de-là, comme vous faites, que l'âme d'un imbécile serait différente par sa nature de celle d'un homme sensé. Il ne serait pas bien à vous de me faire une difficulté à laquelle vous savez ce que je dois répondre. Persuadé que toute substance spirituelle est naturellement capable de connaître et d'adorer Dieu, vous remarquez avec raison que l'exemple des insensés ne prouve rien contre vous, parce qu'*il annonce plutôt un désordre dans la nature, dont Dieu n'est point l'auteur, qu'un plan particulier choisi par sa sagesse.* Huitième partie, page 151.

Je serais trop long, Monsieur, si je voulais faire voir toutes les négligences qui vous échappent ; mais, si c'est par les conséquences que vous voulez combattre le Traité des Sensations, je vous prie de l'étudier mieux que vous n'avez fait. Tout ce que vous dites, dans ce que vous venez d'écrire contre moi, paraît prouver que vous n'avez pas apporté assez de soin pour pénétrer dans ma pensée ; et je crois que les méprises où je fais voir que vous êtes tombé, me dispensent d'entrer dans de plus grands détails. Mais je ne veux pas finir sans vous indiquer une voie courte pour me combattre, une voie dont j'ai

toujours fait usage quand j'ai voulu détruire des systèmes. Bornez-vous à l'examen des principes d'où je pars : ne croyez pas les renverser en disant qu'ils sont *singuliers, inouïs, bizarres* : faites voir qu'ils sont faux, ou du moins inintelligibles. Alors je serai le premier à les abandonner : mais, s'ils sont vrais, adoptez-les vous-même, et soyez persuadé qu'il n'en pourra rien résulter de dangereux pour la religion. La vérité ne saurait être contraire à la vérité ; et, lorsque l'erreur paraît naître d'un bon principe, c'est que nous raisonnons mal. Tant que vous ne fonderez vos critiques que sur des conséquences, vous multiplierez les questions sans rien résoudre, et vous laisserez subsister les principes. Je dis plus : vous entrez mal dans les intérêts de la religion lorsque votre zèle vous fait chercher des conséquences odieuses jusque dans les ouvrages de ceux qui la respectent et qui la défendent : car de quoi s'agit-il entre vous et moi ? Du système de Locke, c'est-à-dire, d'une opinion au moins fort accréditée. Or je demande qui de nous deux tient la conduite la plus sage ? Est-ce vous, qui, laissant subsister les principes de ce philosophe qui n'a pas toujours été conséquent, entreprenez de faire voir qu'ils mènent au matérialisme ? Ou moi, qui, comme vous le reconnaissez, *ne suis passionné pour Locke que parce que je crois rendre un service important à la religion en lui conservant la philosophie de cet Anglais, en l'expliquant de manière que les Matérialistes n'en puissent abuser* ? Je loue votre zèle ; mais un zèle éclairé ne doit pas voir du danger où il n'y en a pas. Croyez-vous pouvoir faire une injustice aux ouvrages d'un écrivain sans en faire à sa personne ? Je vous invite donc, Monsieur, à être plus réservé et plus sûr sans vos critiques. Vous le devez à la religion, à ceux dont vous combattez les sentiments, et à vous plus qu'à personne : car votre réputation en dépend.

Au reste, je ne me suis fait un devoir de vous répondre, que parce que la religion y est intéressée. Dans tout autre cas, j'aurais attendu sans impatience que le public eût jugé entre vous et moi. Si vous montrez le faux de mon système, je n'aurai rien de plus pressé que de le désavouer : mais, si vous continuez d'être peu exact, je compte, Monsieur, que vous ne vous prévaldrez pas de mon silence.

Je suis, Monsieur, etc.