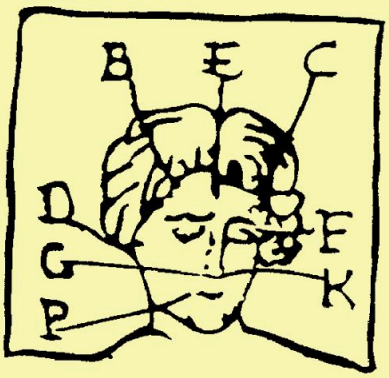
corpus

revue de philosophie

n° 16/17
L'âme des bêtes



CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DES MINISTERES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE
ET DE LA FONDATION EDF

N° ISSN : 0296-8916

© CORPUS 1991

Saint Augustin * a dit, et crû même, que l'ame des bêtes ne pouvoit pas être corporelle. Les Cartésiens mêmes parlent des bêtes, comme les autres hommes. Ils disent ordinairement, que les chiens connoissent et aiment leurs maîtres, quoi qu'ils n'en croyent rien. Mais il est certain que ce n'est que par préjugé, que saint Augustin a dit, et crû même, que les bêtes avoient une ame. Car par les principes qu'il a examinez avec soin, et dont il s'est souvent servi, pour prouver les veritez de la Religion, on peut démontrer que les bêtes n'ont point d'ame spirituelle, distinguée de la matière, distinguée des esprits animaux et du sang, dont dépend la vie ou le jeu des organes, dont leur machine est composée. Si donc un anti-Cartésien se servoit de l'autorité de saint Augustin, pour prouver que les bêtes ont une ame spirituelle; certainement, il en feroit un fort mauvais usage. C'est que le sentiment propre d'un Auteur, n'est pas tout ce qu'il avance: mais uniquement ce qu'il avance après l'avoir examiné, ou ce qui est un article de la foi dont il fait profession. Car si l'on prend pour preuve des sentimens d'un Pere, les propositions incidentes qu'il a avancées, ou par préjugé, ou pour s'accommoder à l'opinion et à l'intelligence des auditeurs; il n'y en a point dont on ne puisse se servir, pour autoriser quelques erreurs. Je ne dis ceci, qu' afin qu'on se défie des citateurs de mauvaise foi, qui décident par les Peres, ce que les Peres n'ont jamais cru et encore moins prétendu décider comme des veritez constantes. C'est vouloir corrompre les Peres pour en faire de faux témoins.

Réflexions sur la prémotion physique,
par le Révérend Père Malebranche, Paris, 1715.
XXVI, p. 316-318

La Collection Corpus ayant publié Charron, La Mothe Le Vayer, Descartes, Cureau de La Chambre, Boullier, Condillac, La Mettrie, Ch. Bonnet, et s'apprêtant à publier Bernier , il nous a semblé opportun, sans prétendre à l'exhaustivité, de consacrer un numéro de la revue *Corpus* à la question de l'âme des bêtes.

F.M.

De quantit. animae ch. 31 et 32 et Liv. 4 de anima et ejus origine.

© CORPUS 1991

Les animaux-machines chez Descartes: modèle ou réalité?

Quelle est la valeur de la thèse des animaux-machines chez son inventeur reconnu? S'agit-il d'une "fiction motivée par des raisons de compréhension analogique et commode"[1], ou d'une vérité démontrée, au même titre que les vérités mathématiques ou physiques? Si la plupart des cartésiens et anticartésiens des XVII° et XVIII° siècle ont contribué à construire le mythe d'un Descartes niant radicalement toute âme aux bêtes, nous trouvons Descartes lui-même assez hésitant sur ce point. Dans les *Sixièmes Réponses aux Objections*, la thèse a valeur de vérité scientifique:

> "Mais pour moi, je n'ai pas seulement dit que dans les bêtes, il n'y avait point de pensée, ainsi qu'on veut me faire accroire, mais outre cela, je l'ai prouvé par des raisons qui sont si fortes que jusqu'à présent, je n'ai vu personne qui n'ait rien opposé de considérable à l'encontre"[2]

Point de vue qui est fortement atténué dans les lettres plus tardives à Newcastle et à Morus:

> "On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite" (*Lettre à Newcastle* du 23 novembre 1646)[3]

> "Cependant, quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas". (*Lettre à Morus* du 5 février 1649)[4]

Les interlocuteurs des diverses Objections se rallient pour la plupart à cette seconde approche: ainsi, les auteurs des *Sixièmes Objections* considèrent la thèse comme relevant du domaine de l'opinion[5], et Arnauld lui même

la trouve insuffisamment prouvée[6], compte tenu du paradoxe qu'elle soulève. Mais il faut noter que plusieurs cartésiens mettront en valeur ces textes de Descartes pour nuancer la thèse des animaux-machines, et concilier le cartésianisme et l'opinion commune: parmi ceux-ci, le Père Poisson[7], qui se plaint que l'on fasse dire à Descartes plus que ce qu'il pense, ou Régis, qui avoue qu'il est impossible de trouver un argument définitif contre les partisans de l'âme des bêtes[8].

Mais le système cartésien peut-il s'accommoder d'une incertitude sur la question de l'âme des bêtes? Certes, Descartes prend toutes les précautions, dans les *Réponses aux Objections* de Arnauld et Gassendi, pour évacuer le problème du champ de la métaphysique[9]: dans l'ordre des raisons, celle-ci ne peut être traitée qu'une fois la physique constituée; ainsi, la question de la nature des animaux ne peut mettre directement en danger les fondements du système, et en particulier ruiner la preuve de la spiritualité de l'âme. Cependant, par les paradoxes qu'il pose, le problème risque bien d'atteindre rétroactivement l'édifice métaphysique: s'il est possible que les bêtes aient une âme, il ne reste plus qu'à choisir entre une absurdité théologique (les bêtes ont des âmes naturellement immortelles), ou un retour à la physique scolastique des formes substantielles et l'existence d'âmes périssables. Seule une détermination claire, et fondée scientifiquement, de la nature des animaux peut permettre de garder intacte la physique sans mettre en péril la théologie.

Les textes, courts et peu nombreux, de Descartes sur la question de l'âme des bêtes utilisent une série d'arguments dont il convient de voir la portée et les limites. Ces arguments sont présentés presque exhaustivement dans le *Discours de la Méthode* (fin de la Cinquième Partie); les autres textes (notamment les *Réponses aux Objections* et quelques lettres[10]) les reprennent, tout en les complétant ou en les modifiant de façon non négligeable.

1- L'argument des automates

Premier argument cité dans le *Discours de la Méthode*[11]: l'homme sait fabriquer des machines qui imitent les mouvements corporels des animaux. L'argument a pour fonction de montrer la validité d'une explication purement géométrique du corps vivant; validité fondée sur une analogie entre la

machine produite par l'art humain et le corps vivant produit par la nature: mais qui ne permet pas, à elle-seule, de se prononcer sur la nature réelle de l'animal ou du vivant. En effet, pour dire que l'animal est effectivement une telle machine, il faut renverser l'ordre d'appréhension: ce n'est pas la machine qui doit être conçue sur le modèle du vivant, mais le vivant qui doit avoir été produit sur le modèle de l'automate. Mais si l'art imite la nature, peut-on dire que la nature imite l'art, ou y a-t-il entre les deux un abîme infranchissable qui fait de l'un toujours une réduction de l'autre?

Car si l'art des hommes imite la nature en quelques occasion, il arrive aussi qu'il soit incapable à l'égaler. Ainsi, par exemple pour le vol des oiseaux:

> "On peut bien faire tenir un corps en l'air quelque temps, mais non pas l'y faire demeurer ferme, s'il n'est retenu par en bas (...); mais pour les oiseaux, ils battent l'air plus ou moins, selon qu'ils en ont besoin pour s'arrêter ou s'avancer, ce qui ne peut être imité par une machine faite de main d'homme" (*Lettre à Mersenne* du 30 juillet 1640)[12]

Cette impossibilité à reproduire dans leur complexité les mouvements des ailes d'un oiseau démontre-t-elle les limites du modèle de l'automatisme? Descartes précise sa pensée dans une lettre postérieure:

> "On peut bien faire une machine qui se soutienne en l'air comme un oiseau, *metaphysicè loquendo*; car les oiseaux mêmes, au moins selon moi, sont de telles machines; mais non pas *physicè* ou *moraliter loquendo*, pour ce qu'il faudrait des ressorts si subtils, et ensemble si forts, qu'ils ne sauraient être fabriqués par des hommes" (30 août 1640)[13]

La distinction entre l'ordre physique de l'art humain, et l'ordre métaphysique fondé sur la seule non-contradiction permet à Descartes de passer du plan de la connaissance limitée de l'homme à l'intelligence infine de Dieu, la différence entre art et nature étant alors réduite à celle entre la production humaine et la production divine. Ce qui n'implique pas contradiction est possible à Dieu: la possibilité de la thèse des animaux-machines est ainsi démontrée au delà même des limites de notre compréhension. Inutile donc d'avoir à expliquer (ou reconstruire) toutes les fonctions des animaux pour affirmer qu'elles peuvent avoir été produites par Dieu sur le seul modèle de la machine[14]. Ainsi, l'argument des automates a pour complément logique

celui de la puissance infinie de Dieu, qui fonde la possibilité d'un mécanisme à une échelle inaccessible à l'homme.

> "(...) il est conforme à la raison que l'art imitant la nature, et les hommes pouvant construire divers automates, où il se trouve du mouvement sans aucune pensée, la nature puisse de son côté produire ces automates, et bien plus excellents, comme les brutes, que ceux qui viennent de la main d'homme" (*Lettre à Morus* du 5 février 1649)[15]

Cependant, l'argument de l'automate produit par l'art divin ne fonde que la possibilité de la thèse de l'animal-machine, et ne décide en aucun cas de sa vérité. Pour résoudre le problème sur le plan métaphysique de la production, il faudrait pénétrer non seulement l'infinité de la puissance divine, mais le détail de sa volonté, c'est à dire recourir à une science de l'ordre divin ou de la providence, pour montrer que le mécanisme est plus digne de la puissance, de la gloire et de la bonté divine que l'animisme: ce que feront en particulier plusieurs cartésiens augustiniens (le Père André Martin, le Père Poisson, Malebranche...)[16]; mais une telle démonstration contredit radicalement la conception cartésienne de l'incompréhensibilité de la puissance divine. Ce n'est donc pas la métaphysique qui doit trancher: seule une investigation a posteriori, qui part des effets visibles pour remonter à leur principe, peut nous permettre de déterminer la véritable nature des animaux.

L'argument des automates peut être aussi utilisé à une autre fin. L'automate, qu'il soit d'origine humaine ou divine, donne l'illusion du vivant: c'est cette illusion qui conduit le spectateur non prévenu à lui attribuer une âme. Seul un détachement des apparences extérieures, et une bonne connaissance du pouvoir de la mécanique peut permettre de différencier nettement la machine de l'être animé: ce que permettrait l'éducation idéale décrite dans la *lettre à Reneri pour Pollot*, totalement orientée vers la recherche des causes mécaniques:

> "on doit, ce me semble considérer quel jugement ferait un homme, qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu d'autres animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates (...) qui imitaient autant qu'il était possible toutes les actions des ani-

maux dont ils avaient la ressemblance (...). Il faut considérer quel jugement cet homme ferait des animaux qui sont parmi nous, lorsqu'il les verrait; principalement s'il était imbu de la connaissance de Dieu (...). Or il n'y a point de doute que cet homme, voyant les animaux qui sont parmi nous (...) ne jugerait pas qu'il y eut en eux aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion, comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates"[17]

Cet argument ne nous donne pas de preuve logique de la thèse de l'animal-machine, mais permet de confronter deux inductions contraires, fondées *sur des expériences différentes, dont une se solde par un échec* (illusion de l'automate auquel on attribue une âme). La thèse de l'âme des bêtes est ainsi rattachée à une appréhension de la nature de l'animal exclusivement fondée sur l'apparence des choses; à l'inverse la thèse de l'animal-machine est infiniment plus certaine, car elle résulte d'une démarche méthodique, qui met l'accent sur la spécificité de l'automate et le pouvoir de la mécanique (qui fait intervenir, dans un contexte quelque peu différent, le thème de la puissance de Dieu). L'animisme est ainsi dévalorisé, car fondé sur une habitude non scientifique, qui se laisse prendre aux illusions des sens: il repose sur une fausse analogie homme-animal, qui obscurci le sens de la véritable analogie animal-automate. Car l'erreur ne consiste pas à avoir pris l'automate *pour un vivant, mais bien le vivant pour un être animé*[18].

Mais cette analogie animal-homme, fondée sur la ressemblance apparente entre leurs actions, repose elle-même sur une conception erronée de la nature de l'homme, qui ne tient pas compte du véritable rôle de l'âme dans les actions humaines: l'âme ne vient pas suppléer à une déficience du mécanisme; la machine corporelle reste toujours la cause immédiate de l'action, comme Descartes le souligne dans ces mêmes *Quatrièmes Réponses*:

"(...) même en nous, ce n'est pas l'esprit (ou l'âme) qui meut immédiatement les membres extérieurs, mais seulement il peut déterminer le *cours de cette liqueur fort subtile, que l'on nomme les esprits animaux*, laquelle, coulant continuellement du coeur par le cerveau dans les muscles, est cause de tous les mouvements de nos membres, et souvent en peut causer plusieurs différents, aussi facilement les uns que les autres"[19]

La parfaite autonomie du corps dans ses actions, nous l'expérimentons

nous-même dans les mouvements involontaires, dont les *Quatrièmes Réponses*, nous tracent une typologie: il s'agit non seulement du fonctionnement autonome du corps (circulation sanguine, digestion...), mais aussi des mouvements réflexes et des mouvements qui peuvent, selon les occasions, être accomplis avec ou sans la pensée (marcher, chanter...). Il y a ainsi chez l'homme lui-même, une part très importante de mouvements accomplis de façon purement mécanique, et sans l'intervention de l'âme: mouvements ignorés des partisans de la thèse animiste, qui ont inféré de la ressemblance entre les actions animales et humaines, l'existence d'une âme dans les bêtes.

L'argument des automates montre ainsi plus que la simple possibilité métaphysique de la thèse des animaux-machines: il en montre la supériorité sur le plan de la rigueur et de la méthode[20]. Mais, pour être inférée d'une démarche plus scientifique, la thèse n'en reste pas moins une induction fondée sur l'expérience, et non une vérité dont la validité est déduite de principes inébranlables. La démarche a posteriori ne peut aboutir à une véritable démonstration qu'en mettant au jour des signes incontestables de l'absence d'âme dans les bêtes.

2- Les signes décisifs

Qu'est-ce qui nous prouve qu'une machine n'a pas d'âme? C'est que nous la construisons nous-même, et ainsi connaissons le principe de ses mouvements: pour l'animal, il n'en est pas de même, et nous en sommes réduits aux signes extérieurs. Mais que montrent ces signes? Si les actions accomplies par la machine peuvent aussi l'être avec la présence d'une âme, si l'automate et l'homme accomplissent les mêmes mouvements, comme Descartes le dit à Arnauld, il sera difficile de trouver un critère univoque de l'absence d'âme. Aussi, à défaut d'un signe positif, faut-il recourir à la démarche inverse: découvrir un signe exclusif de l'âme, dont l'absence chez l'animal prouve qu'il est inanimé. Ce qui n'est pas sans poser des problèmes, d'un point de vue strictement logique: car outre l'univocité du signe de l'âme (qui fonde son caractère discriminatoire), il faut aussi démontrer l'absence de ce signe chez l'animal, et enfin montrer que l'absence de signe conduit nécessairement à poser l'absence de cause (l'âme). Ainsi pour le langage (principal signe de la pensée dans le *Discours de la Méthode*, seul signe dans les lettres à Newcastle et Morus), il faut montrer tout d'abord qu'il est impossible qu'une machine puisse parler, puis que les animaux sont réelle-

ment privés de langage, et enfin que cette absence de langage ne peut provenir que d'une absence de pensée[21].

Le langage est-il un signe exclusif de la pensée, et donc de l'âme? Il échapperait alors à la description faite à Arnauld d'un corps-machine uniquement déterminé par le mouvement des esprits animaux. Descartes, dans sa *lettre à Mersenne* du 8 octobre 1629, à propos d'un tête artificielle, doutait déjà que l'on puisse construire une machine qui tienne des discours cohérents:

> "De même la tête qui parle couvre sans doute quelque imposture: car de dire qu'il y eut des ressorts et tuyaux, pour exprimer tout le Pater Noster, comme le chant du coq en l'Horloge de Strasbourg, j'ai bien de la peine à le croire"[22]

L'impossibilité est elle physique ou métaphysique? Dieu, avec sa puissance et son intelligence infinies, ne peut-il pas produire une machine qui profère des sons faisant sens, et cela en suivant les seules lois du mouvement[23]? La seule réponse que nous puissions donner consiste à montrer qu'il y a contradiction entre le langage et l'automatisme. Ce qui détermine Descartes à poser un certain nombre de conditions qui définissent l'essence du langage: dans la *lettre à Reneri pour Pollot*, l'à-propos du langage, qui définit celui-ci plus que sa simple matérialité (son de la voix, geste...), doit provenir de la volonté du sujet:

> "jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne répondent, ni de paroles, ni même par signes, à propos de ce dont on les interroge"[24]

La référence du discours à un autre discours ne doit pas être fondée sur le hasard ou la contingence mécanique, mais apparaître comme référence immédiate à une pensée intérieure. A cette condition, Descartes en ajoute une autre, dans la *lettre au Marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646:

> "(...) j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux"[25]

Ainsi une machine proférant par hasard des paroles cohérentes se rappor-

tant à des passions purement corporelles est-elle métaphysiquement possible. Ce qui est impossible, c'est qu'une telle machine parlante mette une intention dans son discours et signifie par celui-ci des pensées: le langage est alors défini hors du signe sensible, ce qui prive la "seule marque assurée de la pensée cachée et enfermée dans le corps" de son caractère univoque et discriminatoire. Car, finalement, ce qui permet de constater l'existence de la pensée, c'est le langage, mais celui-ci se définit lui-même comme rapport à la pensée; en sorte que rien ne permet d'avoir accès à l'âme de façon univoque, sinon l'expérience intérieure du *cogito* [26].

La simple manifestation extérieure du langage ne pouvant prouver la présence intérieure d'une pensée et d'une âme (même si elle induit irrésistiblement à poser une telle pensée et une telle âme), la nature réelle de l'animal reste indéterminée. D'ailleurs, l'absence de signe extérieur doit-il logiquement conclure à l'absence du principe interne? Les bêtes ne peuvent-elles pas avoir une âme sans prononcer de paroles? Ce serait priver du même coup l'enfant (qui ne parle pas) et le fou (dont les paroles ne sont pas à-propos) de pensée, comme le remarquent Arnauld puis Morus. Descartes répond en affirmant la présence d'une âme "assoupie" dans l'enfant et d'une pensée "troublée" dans le fou: l'âme existe donc bien, malgré les apparences. Comment alors déterminer la présence ou l'absence de pensée, lorsque l'on n'a devant soi que ces apparences? Comment faire la différence entre un enfant et une bête? La *lettre à Morus* du 15 avril 1649 tente d'apporter une réponse à la question: à défaut d'un critère direct de pensée, il faut ici recourir à une anticipation fondée sur l'analogie entre l'enfant et l'adulte, qui montre tout du moins chez l'enfant la potentialité du langage.

> "Il y a une grande différence entre les enfants et les brutes; cependant je ne croirais pas que les enfants eussent une âme, si je ne voyais qu'ils sont de la même nature que les adultes. Pour les brutes, elles ne parviennent jamais à un âge où l'on puisse remarquer en elles un signe certain de pensée"[27]

Si l'argument du langage ne permet pas de décider sans ambiguïté en faveur des animaux-machines, il prive en tout cas la thèse de l'intelligence des animaux de son meilleur argument: l'apparence de parole chez les bêtes ne peut plus servir à montrer l'existence d'une pensée, puisque le caractère essentiel du langage se situe justement hors de cette apparence, dans le lien invisible entre la parole et la pensée. La thèse animiste est alors rendue non

seulement stérile en pratique, mais aussi gratuite, car sans fondement solide; ce qui suffit à montrer négativement la validité morale de la thèse de l'automatisme des animaux, même si la véritable nature des animaux reste toujours inconnue. Descartes peut conclure très précisément dans la *lettre au Marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646 que:

> "les bêtes ne [font] aucune action qui nous assure qu'elles pensent"[28]

et dans la *lettre à Morus* du 5 février 1649:

> "je regarde comme une chose démontrée, qu'on ne saurait montrer qu'il y a des pensées dans les bêtes"[29]

3- L'argumentation théologique

Mais si la physique ne peut permettre de conclure plus précisément à l'absence d'âme dans les bêtes -ce dont elle n'a d'ailleurs pas besoin-, la théologie, tant positive que naturelle, peut nous fournir des éléments supplémentaires.

Descartes n'utilise la théologie positive non comme argument définitif, car il sait que les textes sont susceptibles de plusieurs lectures (et que, par ailleurs ils ne répondent pas à la question de l'âme des bêtes de façon univoque), mais uniquement afin de combattre son utilisation par les théologiens scolastiques ou fidéistes. Ainsi, par exemple, pour convaincre le théologien Fromondus de la non-hétérodoxie de la thèse des animaux-machines, Descartes fait-il référence à *Lévitique* 17.14 et *Deutéronome* 12.23, deux textes qui identifient l'âme (ou la vie) des bêtes à leur sang[30]. Plus intéressante, l'interprétation restrictive, dans les *Sixièmes Réponses*, des textes de l'*Ecclésiaste* (couramment utilisés par le scepticisme fidéiste de Montaigne ou Charron) qui attribuent une même nature à la bête et à l'homme, refusant ainsi l'immortalité naturelle à l'homme: le texte de Salomon ne fait, pour Descartes, mention que du corps de l'homme et non de son âme[31].

La question de l'immortalité de l'âme est pour Descartes un point de théologie naturelle autant que de théologie positive. Or nous ne connaissons naturellement cette immortalité que par la nature substantielle et spirituelle

de l'âme; si les bêtes ont des âmes, elles doivent aussi être de cette nature:

> "Pour ce qui est des singes et des chiens, quand je leur attribuerais la pensée, il ne s'ensuivrait pas de là que l'âme humaine n'est point distincte du corps, mais plutôt que dans les autres animaux les esprits et les corps sont aussi distingués" (*Sixièmes Réponses*)[32]

Les scolastiques admettent bien une âme incorporelle dans les bêtes, ne constituant pas une substance autonome, mais seulement la forme substantielle du corps. Mais, pour Descartes, la contradiction consiste alors à soutenir qu'une telle substance incomplète, mortelle chez l'animal, peut chez l'homme acquérir l'immortalité:

> (...) je ne conçois pas comment après avoir mis si peu de différence entre les opérations de l'homme et celles de la bête, ils peuvent se persuader qu'il y en ait une si grande entre la nature de l'âme raisonnable et celle de la sensitive, que la sensitive lorsqu'elle est seule, soit d'une nature corporelle et mortelle, et que, lorsqu'elle est jointe à la raisonnable, elle soit d'une nature spirituelle et immortelle" (*Lettre à Plempius pour Fromondus* du 3 octobre 1637)[33]

La même nature implique donc la même destinée naturelle: si les bêtes ont une âme, soit l'âme de l'homme est mortelle, soit celle de la bête est immortelle. Les deux solutions seront rejetées au nom du sens commun, non d'une démonstration logique. La première thèse conduit au matérialisme et donc à l'hétérodoxie, à quoi il convient d'ajouter qu'elle sape le fondement de la morale commune (espérance d'une autre vie). La deuxième solution ne conduit pas aux mêmes dangers, mais à des paradoxes aussi rejetés par le sens commun, car conduisant à attribuer une âme immortelle aux huîtres et aux éponges; il faut alors choisir entre deux paradoxes, de certitude inégale, comme le montre Descartes dans sa lettre à Morus du 5 février 1649:

> "il est plus probable de considérer que se meuvent comme des machines les vers de terre, les moucherons, les chenilles, et le reste des animaux, que de leur donner une âme immortelle"[34]

Si elle est la plus vraissemblable, la thèse de l'animal-machine est aussi la plus "favorable aux hommes": n'y a-t-il pas contradiction à manger des animaux auxquels on attribue une âme sensitive immatérielle et immortelle?

La thèse de l'animal-machine, qui prive la bête de toute sensation et de tout sentiment, justifie l'homme dans son utilisation des animaux, et permet d'aligner la théorie sur la pratique, ou le droit sur le fait. L'argument n'a, comme les précédents, qu'une valeur "ad hominem", car il n'est fondé que sur des usages communs, dont la légitimité n'est pas remise en question[35]; mais il sera utilisé dans un sens théologique (et prendra ainsi une valeur de preuve a-priori) chez les cartésiens augustiniens cités plus haut: Dieu peut-il permettre la souffrance d'animaux innocents? On répondra de la même façon que la seule façon de disculper Dieu est de nier l'âme des bêtes[36].

D'une façon générale, le renfort de la théologie pour déterminer la nature des animaux chez Descartes reste très en retrait d'une véritable théologie morale, qui pénétrerait les desseins de Dieu. Non que Descartes ignore une telle démonstration: Silhon[37] avait déjà tracé la voie d'une résolution apologétique de la question de la nature des animaux, en montrant contre Montaigne, que la thèse de l'intelligence des bêtes a pour corrolaire la mortalité d'âmes intellectuelles, ce qui va à l'encontre de la justice et la bonté de Dieu; à l'inverse, priver la bête de raison, c'est donner à Dieu l'intelligence qui leur fait défaut et étendre le pouvoir de la Providence divine.

Descartes, voulant préserver l'incompréhensibilité de la volonté divine, se contente de raisonner en terme d'efficacité apologétique: de même que la thèse de l'âme des bêtes est stérile en physique, elle est stérile en apologétique, car les paradoxes qu'elle entraîne rendent pratiquement impossible la sauvegarde d'une foi orthodoxe. Certes, il est possible de trouver des solutions au paradoxe: poser l'existence d'âmes mortelles chez les animaux, ou encore fonder la destinée des âmes de l'homme et de la bête non sur leur nature, mais sur la volonté et la grâce divines: mais la thèse scolastique n'a pas pour Descartes de fondements rationnels suffisants pour convaincre, et la thèse fidéiste ne constitue pas un rempart solide contre le libertinage matérialiste. La thèse des animaux-machines permet seule de convaincre l'homme du sens commun de l'immortalité de l'âme humaine, et c'est principalement dans cette efficacité que consiste sa vérité, comme le remarque ironiquement Bayle:

> "C'est dommage que le sentiment de M. Descartes soit si difficile à soutenir, et si éloigné de la vraisemblance; car il est d'ailleurs très avantageux à la vrai foi, et c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en départir"[38]

La phrase de Bayle rend parfaitement l'idée que le philosophe sceptique peut se faire de l'argumentation cartésienne: la théologie vient pourvoir aux insuffisances de la physique[39]. Il est certain que l'argument décisif pour Descartes n'est pas donné par la physique, mais par la théologie. Dans les deux cas la certitude est morale, mais cette moralité n'a pas le même sens ni la même valeur: en physique, elle repose sur la probabilité et l'utilité heuristique du modèle de l'automatisme, ce qui est suffisant à lui donner une valeur scientifique; en théologie, elle a pour enjeu la sauvegarde de la foi et, conséquemment, valeur d'orthodoxie. La thèse de l'âme des bêtes, quoique ne pouvant être positivement prouvée, montre de façon certaine sa supériorité sur la thèse adverse dans tous les domaines, et en ce sens seulement, a valeur de vérité.

THIERRY GONTIER

NOTES

1 Expression d'Alquié pour désigner le modèle du corps-machine chez Descartes (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF 1950: édition 1987, p.115)

2 IX, p.228. Sauf indication contraire, toutes les références au corpus cartésien sont notées à partir de l'édition de Adam et Tannery.

3 IV, p. 576

4 V, p.276 (trad. Alquié). A ces atténuations s'ajoutent quelques ambiguïtés de langage: dans la *lettre à Newcastle* du 23 novembre 1646, par exemple, Descartes parle de passions, de crainte, d'espérance et de joie à propos des bêtes; mais l'ensemble du texte en laisse aucun doute sur l'interprétation purement mécaniste de ces passions.

5 "Vous le dites sans le prouver" (*Sixièmes Objections*, IX, p.219).

6 "Mais il y a lieu de craindre que cette opinion ne puisse pas trouver créance dans les esprits des hommes, si elle n'est soutenue et prouvée par de très fortes raisons" (*Quatrièmes Objections*, IX, p.159)

7 *Commentaires ou remarques sur la Méthode de Descartes*, 1671, p. 150

8 *Système de philosophie*, 1690, III, livre 7, chap.17

9 "Pour ce qui concerne les âmes des bêtes, quoi que leur considération ne soit pas de ce lieu (...)" (*Réponses aux Quatrièmes Objections*, IX, p.177). "Toutes les questions que vous faites des bêtes sont hors de propos, et ce n'est pas ici le lieu de les examiner" (*Réponses aux Cinquièmes Objections*, Edition Garnier, Tome II, p.799).

10 Principalement la *lettre à Plempius pour Fromondus* du 3 octobre 1637, celles à *Reneri pour Pollot* d'avril-mai 1638, *au Marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646 et *à Morus* du 5 février 1649.

11 VI, p.55-56 ou Edition Corpus p.50

12 III, p.130

13 III, p.163-164

14 Ce qui rend caduque l'objection du Père Daniel: "quand ils parlaient en général sur ces matières, ils disaient quelquefois des choses assez plausibles: mais (...) quand ils en venaient dans le détail, il n'y avait rien de plus pitoyable et de moins supportable" (*Voyage autour du*

Monde de Descartes, 1690, p.213). En fait, Descartes lui-même n'a guère proposé d'explication détaillée des actions animales jusque là attribuées à l'âme; ainsi, la fuite de la brebis à la vue du loup (*Quatrièmes Réponses*, IX, p.178) n'est pas expliquée mécaniquement, et Descartes se borne à dire qu'une telle explication est possible.

15 V, p.277 (trad. Alquié)

16 Antoine Dilly, par exemple, ayant montré que la thèse des animaux-machines montre en Dieu "plus d'artifice, plus de sagesse, plus de puissance" que la thèse de l'âme des bêtes, conclue: "Si Dieu le peut, il s'ensuivra qu'il l'a fait" (*De l'âme des bêtes*, 1676, p.75-76)

17 II, p.39-40

18 On pourra consulter à ce sujet la thèse d'Annie Bitbol-Hespériès: *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, 1990

19 IX, p.178

20 Là encore, Descartes répond par avance à l'objection (par exemple Pardies: *Discours de la connaissance des bêtes*, 1672, p.223-232, Boullier: *Essai Philosophique sur l'Ame des Bêtes*, 1728, Ed. Corpus p.221-222, repris dans l'*Encyclopédie* de Diderot à l'article "Ame des Bêtes"), selon laquelle la véracité divine est atteinte par la thèse des animaux-machines (car elles nous donnent de nombreux signes apparents de pensée): pour Descartes, l'animisme n'est pas fondé sur des idées claires et distinctes, mais seulement sur une induction mal dirigée.

21 Le deuxième signe de la pensée, cité dans le *Discours de la Méthode* (VI, p.57 ou Corpus p.51) à savoir l'universalité du champ d'application de la raison, opposée à la spécialisation des actions animales, pose sensiblement les mêmes problèmes du point de vue de l'argumentation.

22 I, p.25

23 Argument contre l'automatisme cartésien, que l'on trouve par exemple chez Daniel (*Nouvelles difficultés proposées par un péipatéticien à l'auteur du Voyage du Monde de Descartes*, 1693, p.70-71)

24 II, p.40

25 IV, p.574

26 Le langage est en effet pour Descartes, le seul signe de l'existence d'autres âmes que la mienne. Le risque de "l'égoïsme" sera mis en avant par les partisans de l'âme des bêtes: s'il n'y a pas de relation directe entre la manifestation sensible du langage et la pensée, ne prive-t-on pas, en même temps que les animaux, les autres hommes de pensée? L'argument se trouve notamment chez Daniel (*Nouvelles difficultés*, p.67-99, ou Boullier (*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, 1728, ed Corpus, p.223-236).

27 V, p.345 (trad. Alquié)

28 IV, p.576

29 V, p.276 (trad. Alquié)

30 I, p.414-415 (trad. Alquié); sur l'interpétation de ces textes, on pourra consulter Henri Gouhier: *La pensée religieuse de Descartes*, 1924, édition 1972 p.203-204.

31 IX, p.232

32 IX, p.228

33 I, p.415

34 V, p.277

35 Il est difficile d'exclure Descartes du procès de cruauté envers les bêtes, comme le fait Rosenfield (*From beast-machine to man-machine*, 1946). Descartes écrit lui-même avoir pratiqué des expériences sur le coeur d'un chien vivant (*Lettre à Mersenne* du 30 juillet 1640, III, p.139) et sur des embryons de veaux arrachés à la mère vivante (*Lettre à Mersenne* du 2 novembre 1646, IV, p. 555)

36 On trouve cet argument notamment chez le Ambrosius Victor (Pseudonyme du Père André Martin: *Philosophiae Christianae VI: De anima bestiarum*, 1671, praefatio, p.b2), le Père Poisson (*Commentaires ou remarques sur la Méthode de Descartes*, 1671, p.157-161), Malebranche (*Recherche de la Vérité*, 1674, Ed Vrin 1967, T.II p.62), mais aussi le théologien cartésien protestant Darmanson (*Les animaux transformés en machines*, 1684, P.22-26).

37 Voir *Les deux vérités*, 1626, 2° Discours, III, ou *L'immortalité de l'âme*, 1636, livre II, discours VI.

38 *Dictionnaire historique et Critique*, 1695-97: article "Rorarius"

39 Les philosophes sceptiques du XVIII° siècle tenteront de montrer l'indifférence de la religion dans un tel débat, mettant sur un pied d'égalité les dangers de la thèse de l'âme des bêtes (nier la spiritualité de l'âme) et de l'animal-machine (glisser vers l'homme-machine), afin de laisser la décision en la matière à la physique. Ainsi, par exemple Maupertuis (*Lettre V: Sur l'âme des bêtes*, 1755, *Oeuvres* 1756 Tome II, p.210-214): "La question de l'âme des bêtes n'intéressant en rien les vérités que nous devons croire, nous pouvons la discuter philosophiquement".

© CORPUS 1991

Cureau de La Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

Marin Cureau de La Chambre (1596-1669), conseiller et médecin du roi, membre de l'Académie française (1635) et de l'Académie des Sciences (1666), n'est ni un grammairien ni un théoricien de la rhétorique, même si ses écrits, dans la polémique qui l'oppose à Pierre Chanet, témoignent d'une parfaite maîtrise de l'argumentation et de l'art de persuader. C'est cependant sous l'angle de la grammaire que nous avons choisi de lire le *Traité de la connaissance des animaux*, pour y recueillir ce que la réflexion philosophique de Cureau, jamais coupée de sa pratique de la médecine, pouvait apporter aux sciences du langage.

C'est en médecin humaniste qu'il rédige *Les Caractères des passions*, dont la publication en cinq parties s'échelonne de 1640 à 1662. Et c'est dans la deuxième partie, parue en 1645, qu'il aborde le problème de *La Connaissance des bestes*. Les positions qu'il adopte alors en faveur du raisonnement et du langage des animaux seront à l'origine de la polémique qui va l'opposer à Pierre Chanet, médecin à La Rochelle. Chanet réfutera les thèses avancées par Cureau dans un ouvrage intitulé *De l'instinct et de la connaissance des animaux, avec l'examen de ce que M. de La Chambre a escrit sur cette matière*, publié à La Rochelle en 1646. Ce sont les objections de Pierre Chanet qui serviront de point de départ à la rédaction du *Traité de la connaissance des animaux* de 1648 et qui permettront à Cureau de préciser ses positions sur le raisonnement et, surtout, sur le langage des bêtes, en insistant sur ce qui les oppose au raisonnement et au langage humains.

Cureau de La Chambre parle du langage en médecin philosophe. Sa réflexion se situe à la fois en amont de toute théorie grammaticale, pour s'attacher dans un premier temps à la problématique de la voix, et en aval, pour en cerner le statut et la fonction sémiologiques.

Pour les grammairiens de la période classique, la voix est non seulement au point de départ mais aussi au centre de toute communication orale à visée rhétorique. Dans cette perspective de l'art oratoire, largement représentée aux XVIIe et XVIIIe siècles, la voix, simple phénomème sonore, est la matière et donc le vecteur privilégié du langage, si l'on veut bien considérer que l'écriture n'en est qu'une simple transcription. L'intérêt que toute réflexion de nature linguistique porte alors à la problématique de la voix permet sans doute la rencontre des perspectives plutôt descriptives de la grammaire avec celles, plus physiologiques, de Cureau de La Chambre. Les grammairiens, toujours soucieux d'éclairer les origines de leur objet d'étude, délaissent alors les textes bibliques, dont la valeur historique n'avait encore reçu aucune réfutation scientifique, pour se tourner vers l'anatomie et la physiologie, qui leur offrent une description précise des lieux et des modes de production du langage, envisagé comme émission sonore et vocale. Les travaux d'un médecin tel que Cureau ne pouvaient manquer de les intéresser au plus haut point et d'inspirer leurs présentations de ce que certains d'entre eux appelleront « la partie matérielle de la parole », dont le but est de « découvrir les fondements » de l'art oratoire[1].

Une longue tradition grammaticale fonde la distinction entre la voix, commune aux hommes et aux animaux, et la parole, propre à l'homme, sur le critère de l'articulation. C'est ainsi que l'on peut lire dans le *Dictionnaire de Trévoux* de 1704, à l'article « Voix » : « il y a des *voix* articulées, comme la parole des hommes; d'autres non articulées, comme le rugissement des lions, l'aboi des chiens, le mugissement des taureaux, etc. » On trouve également à l'article « Parole » : « Mot articulé d'une ou plusieurs syllabes, qui sert à expliquer la pensée, et que l'homme seul est capable de proférer [...]. La *parole* est un son articulé, auquel on attache certaines idées, dont les hommes sont convenus entre eux. » La plupart des grammairiens ou rhétoriciens du XVIIe siècle s'inscrivent dans cette tradition. Bernard Lamy n'écrit-il pas dans sa *Rhétorique ou l'art de parler* : « la voix nous serait commune avec plusieurs animaux, si elle ne recevait point d'autres formes que celle qu'elle prend en sortant du larynx » (III, 1, p. 188)? D'autres, comme le Père Costadau[2], dans une perspective plus largement sémiologique que strictement grammaticale, envisagent la parole humaine comme « un son ou un bruit, mais un bruit ou un son articulé, en quoi consiste sa différence » (*Traité des signes*, I, 6).

Cureau ne remet pas en question le fait que le parler humain ne soit pas, pour reprendre les termes de saint Thomas, « un son continu » et que « le partage du son en discontinus » relève de l'articulation[3]. Ce qu'il est amené, en revanche, à réviser, c'est la conception grammaticale de l'articulation et ce

qu'il conteste, c'est le statut de critère essentiel que lui accorde le discours des grammairiens dans la distinction entre le langage des hommes et le langage des bêtes.

Quelle que soit l'origine scientifique des auteurs qui s'intéressent au langage au XVIIe siècle, l'articulation est toujours définie, dans un premier temps, comme un phénomène physiologique, situé au niveau des voies respiratoires supérieures, essentiellement dans la zone buccale. Elle permet de modifier et de diversifier un son continu et informe, d'y introduire des différences et une discontinuité porteuses de sens. « Cette voix se modifie différemment dans la bouche; il s'en fait différents sons dont on compose les paroles, et qui sont comme les membres, *artus*, du discours; ce qui fait qu'on dit que la voix est articulée, après qu'elle a reçu ces différentes formes » (Lamy, *La Rhétorique*, III, 2). Même s'il se place, à cet endroit de son *Traité*, davantage dans une perspective de réception que de production, Costadau souligne également que : « l'oreille juge, elle sent [...] que dans le son de chaque syllabe du mot *Dominorum*, et de tout autre que l'on voudra, il y a quelque différence, et qu'elle est différemment affectée par chacune de ces syllabes. Il faut donc que le son de chaque syllabe ait une contexture particulière, autrement le sens de l'ouïe ne s'apercevrait jamais de cette diversité de sons, jamais elle n'en ferait le discernement » (I, 3). L'articulation est donc définie essentiellement comme une succession de syllabes.

Cependant, à un autre niveau d'analyse, les grammairiens envisagent le phénomène articulatoire, non seulement comme une succession de syllabes, mais aussi comme une alternance de voyelles et de consonnes, ce qui amène certains à affirmer que « pour savoir et pour bien juger si les animaux articulent, il n'y a qu'à considérer si dans leur voix il se trouve une union de voyelles et de consonantes, en quoi consiste l'articulation » (Costadau, *Traité des signes*, I, 15). Faire de la parole, en ces termes, une association de consonnes et de voyelles revient à exclure de la voix simple les consonnes et les voyelles. Or « les lettres qu'on nomme consonnes ne se peuvent prononcer qu'on ne fasse en même temps sonner une lettre voyelle [...]. On peut dire que les voyelles sont, au regard des lettres qu'on appelle consonnes, ce qu'est le son d'une flûte aux différentes modifications de ce même son que font les doigts de celui qui joue de cet instrument » (Lamy, *La Rhétorique*, I, 5 et III, 3). Les voyelles, comme leur nom l'indique, seraient plus proches de la voix simple que de la parole articulée, à laquelle elles participent cependant comme support vocal des consonnes. La voix, manifestée par les voyelles, est « la matière du son de toutes les lettres » (Lamy). Ce support vocal est lui-même articulé, ce qui revient à dire que l'articulation n'est pas spécifique de la parole : elle se

manifeste déjà au niveau de la voix simple, et, de ce fait, ne peut servir à opposer la voix simple à la parole. On peut tout au plus, comme le fait Cureau, évoquer une différence de degré dans l'articulation entre la voix simple et la parole. « Il y a aussi diverses articulations de voix où l'inflexion est plus ou moins sensible; car dans les voyelles toutes seules elle ne paraît presque pas; quand elles sont jointes ensemble, elle y est plus manifeste; mais elle très évidente dans les consonnes ». Par ailleurs, il existe « des consonnes où l'articulation est plus ou moins sensible, lesquelles pour cette raison sont divisées en muettes, demi-muettes, et demi-voyelles » (pp. 345-47; C. pp. 283-84)[4].

Avant cela, Cureau avait opposé à l'opinion des grammairiens certains faits qui obligeaient à reconsidérer l'articulation et à nuancer son rôle dans la définition de la parole. Ainsi, « les gémissements et les exclamations, où il n'entre d'ordinaire que de simples voyelles que la douleur ou quelque autre passion étend et allonge, ne sont point mises au rang des voix articulées, non plus que les sifflemens et toutes les autres voix qui se font par les semi-voyelles toutes seules [...]. D'un autre côté puisque tous les mots qui font partie du discours doivent être articulés, il faut que les interjections, les adverbes, les prépositions, et mêmes quelques verbes Grecs et Latins qui consistent en une seule voyelle, soient des voix articulées. [...] Dans toutes les langues, il y a beaucoup de mots qui ont un sens parfait, et qui sont composés de plusieurs syllabes où il n'entre que des voyelles [...]. Et par conséquent l'Articulation se peut trouver dans l'assemblage de plusieurs voyelles » (pp. 342-44; C. pp. 281-82).

Il en vient donc à proposer, dans une perspective physiologique, une autre conception de l'articulation, pouvant décrire toute émission vocale, qu'elle soit humaine ou animale : « La nature de la voix, comme de toutes les autres qualités sensibles, est de se répandre de tous côtés en lignes droites; Et que lors qu'elle trouve quelque obstacle qui lui ôte la liberté de s'étendre ainsi au long et au large, elle se courbe et se plie en diverses façons [...]. De sorte qu'il y a deux inflexions ou articulations différentes de la voix, l'une quand elle est empêchée de s'élargir, et l'autre quand elle ne peut couler de droit fil. La première se fait quand, en sortant du gosier où est son principal organe, elle vient à rencontrer la cavité de la bouche qui l'oblige à se resserrer et à prendre en quelque sorte la figure qu'elle trouve en cette partie [...]. La seconde se fait quand les parties de la bouche s'opposent à la sortie de la voix et la frappent en passant, interrompant l'égalité de son cours, et la contraignant de se détourner de son droit chemin, comme il arrive aux eaux qui coulent à travers des cailloux et d'autres pareils obstacles » (pp. 345-47; C. pp. 283-84).

Ainsi, à la double conception de l'articulation par les grammairiens, qui considèrent la succession des syllabes mais surtout l'alternance de consonnes et de voyelles, Cureau en oppose une autre, double également, qui envisage le fonctionnement de la parole davantage dans une perspective physiologique que dans une perspective purement descriptive, par segmentation de l'énoncé linguistique. Cette nouvelle approche de l'articulation permet à Cureau d'affirmer que le langage des bêtes est articulé, car on y retrouve bien la première des deux inflexions ou articulations qu'il propose, à défaut d'y trouver toujours la seconde, que l'on rencontre cependant « dans le bêlement des brebis, dans le chant des coqs, dans le miaulement des chats, et dans le sifflement des serpents » (p. 352; C. p. 288). « La voix des animaux est donc articulée, mais elle l'est beaucoup moins que celle des hommes [...]. Car comme la voix est destinée pour faire connaître les pensées, et que la diversité de l'articulation sert à exprimer la diversité des pensées, il a été nécessaire que l'homme, qui est plus fécond en pensées que les bêtes, eût aussi une plus grande diversité d'articulations dans la voix » (p. 353; C. p. 289).

Il faut donc abandonner définitivement le critère, trop matériel et trop essentiel[5] à la fois, de l'articulation, et rechercher ailleurs la spécificité du langage humain, du côté de l'investissement de la parole par le sens, car si la diversité articulatoire sert la diversité des pensées, « il est aisé à juger que toute l'essence de l'articulation consiste dans la seule inflexion de la voix, et que tout le reste lui est extérieur et étranger. Car bien qu'elle soit destinée à exprimer les mouvements de l'âme, c'est sa fin et non pas son essence, la fin ni la cause efficiente n'entrant jamais dans l'essence des choses. C'est pourquoi l'assemblage de plusieurs voyelles et consonnes qui ne signifie rien ne laisse pas de former des paroles articulées » (p. 351; C. p. 287).

Cependant, l'investissement de la parole par le sens nécessite l'exercice du raisonnement et l'intention de communiquer : « pour parler, il faut avoir dessein de faire connaître ses pensées par la voix, et savoir que c'est un signe et un moyen pour se faire entendre » (p. 357; C. p. 292). C'est pourquoi la démarche de Cureau va s'orienter vers les zones plus marginales de la fin et de la cause efficiente de la parole pour cerner la différence entre le langage des hommes et le langage des animaux. « Tout le monde est d'accord qu'elles se communiquent leurs pensées, [...] que toutes les Bêtes qui ont l'usage de la voix, s'en servent pour faire connaître leurs désirs et qu'elles ont des cris et des accents différents selon les divers desseins que le plaisir ou la douleur, l'espérance ou la crainte leur inspirent [...]. Mais ce n'est pas seulement avec la voix que les Bêtes font entendre leurs conceptions; le regard, la mine et le geste leur servent encore au même dessein [...]. Or si les Bêtes se communiquent leurs

pensées il faut de nécessité qu'elles s'entretiennent l'une l'autre, et même qu'elles raisonnent ensemble, s'il est vrai que leur Imagination raisonne et que le Discours entre dans leurs pensées » (pp. 324-26-27; C. pp. 269-70-71). Telle est la position de Cureau, qui accorde aux animaux la possibilité de communiquer, par la voix ou tout autre moyen d'expression relevant d'une mimo-gestualité propre à chaque espèce animale, mais aussi de raisonner par l'exercice de l'imagination.

Comme il s'en était déjà expliqué dans *Les Caractères des passions*, Cureau envisage deux sortes de raisons, l'une se rapportant à l'imagination et l'autre à l'entendement; l'une est commune aux hommes et aux animaux et l'autre n'appartient qu'à l'homme : « Après avoir montré dans mon premier ouvrage que l'imagination raisonne, j'ai voulu promptement ôter le soupçon qui eût pu naître dans l'esprit du Lecteur, que j'eusse rendu l'imagination égale à l'entendement. Car j'ai fait voir qu'il y avait une très grande différence entre eux deux. Premièrement en ce que la connaissance de l'imagination est bornée aux choses corporelles qui sont nécessaires à la vie, et restreinte ordinairement à celles qui sont propres à la nature de chaque espèce; et que celle de l'entendement s'étend à toutes les choses quelles qu'elles soient. Secondement en ce que l'imagination ne forme aucune notion universelle, ne pouvant par conséquent faire de raisonnements qui ne soient particuliers; au lieu que l'entendement a la liberté de former des notions générales de toutes choses, et d'en tirer quand il lui plaît des conséquences universelles ou particulières [...]. La raison n'est pas la différence spécifique de l'homme, mais telle espèce de raison, savoir est la raison universelle. » (pp. 239-41; C. pp. 209-10). L'imagination a donc, selon Cureau, la possibilité d'élaborer des propositions particulières, affirmatives ou négatives, et de les unir ensemble, en un mot, de raisonner. Et si les animaux sont doués de raison, ils le sont aussi d'une forme de langage conforme à la nature de leur raison, car, « comme la raison n'est qu'une parole interne, la parole externe en est inséparable, et [...] si la raison a donné aux animaux la parole interne, il faut qu'elle leur ait aussi donné la parole externe. » (pp. 380-81; C. pp. 307-08). Ainsi, si tant de philosophes refusent aux animaux la faculté de raison, c'est qu'ils se fondent sur la définition de la raison humaine. De la même manière, s'ils leur refusent toute forme de langage, c'est qu'ils se fondent, à la suite des grammairiens, sur la définition de la parole humaine.

P. Chanet oppose encore une objection à Cureau : « les Bêtes, dit-il, ne parlent point, parce que la diversité qui se trouve dans leur voix, vient de la nature et non pas d'institution, et qu'elles expriment leurs pensées par cette diversité sans avoir intention de les exprimer et sans savoir que c'est un moyen

pour se faire entendre » (p. 339; C. p. 279). Cureau admet que « la parole est un signe dont on se sert pour faire connaître ses pensées qui n'est point naturel, et qui s'est introduit par convention et consentement fait entre ceux qui s'en servent. Mais je tiens aussi », répond-il, « que cela ne se doit entendre que de la parole humaine; de sorte que tout ce qu'il [P. Chanet] peut inférer de là, est, que les Bêtes ne parlent point le langage des Hommes, et ne se servent point de la parole humaine pour faire entendre leurs pensées [...]. Or c'est mal Raisonner de dire que les Bêtes n'ont point de parole qui soit différente de celle des Hommes parce qu'ils n'ont point la parole des Hommes; Il faudrait, pour rendre cette conséquence bonne, montrer auparavant qu'il n'y a point d'autre parole que celle dont les Hommes se servent » (p. 339; C. p. 279).

Pour s'expliquer sur ce point, Cureau associe dans une relation de quasi synonymie les termes « institution » et « volonté », comme si l'établissement d'une convention, linguistique par exemple, ne pouvait se faire que par l'exercice d'une volonté collective issue de l'entendement de chacun : « D'ailleurs parce que c'est la Nature toute seule qui donne à la voix des Animaux la faculté de représenter les pensées, et que c'est la volonté et non pas la nature qui la donne à celle des Hommes; il a fallu que les moyens qui y sont employés fussent proportionnés à ces deux causes, et que ceux que la Nature fournit, fussent plus simples et en moindre nombre que ceux qui partent de la volonté; parce que la Nature se détermine toujours à peu de choses, et que la volonté est une puissance qui n'a point de bornes et dont la capacité est infinie » (pp. 353-55; C. p.289-90). Cureau va même jusqu'à évoquer le rôle d'une institution de la nature pour le langage des animaux, ou d'une institution divine, « de sorte que l'on peut dire, et il est véritable, que le langage des bêtes est semblable en ce point, à celui que l'Homme reçut de Dieu à la naissance du monde ». Il faut voir là une tentative pour souligner la parenté qui peut exister entre le langage des animaux et le langage des passions chez l'être humain, avant même tout apprentissage d'une autre forme d'expression.

La suite du développement témoigne d'ailleurs du désir de Cureau d'intégrer ces deux aspects importants du débat : le langage humain, tel que l'envisagent les grammairiens, n'est pas donné à chaque être humain lors de sa naissance, mais fait l'objet d'un apprentissage, parallèle aux autres apprentissages qui jalonnent la vie d'un homme; par ailleurs, le langage humain ne relevant pas toujours de l'exercice de la volonté et de l'entendement, Cureau entend bien ne pas passer sous silence le langage des passions : « En effet, il n'était pas possible que le langage de l'Homme fût purement naturel comme celui des Bêtes, non seulement parce qu'il a la liberté de former une infinité de pensées dont l'original ne se trouve point en la nature, et dont par conséquent

la nature ne lui peut donner les marques et les signes qui sont capables de les représenter; Mais encore parce que sa connaissance se devant acquérir peu à peu, et le temps y ajoutant toujours quelque chose, il devait avoir un langage qui souffrît les mêmes changements, et qui ne fût point fixe ni attaché à la naissance, comme celui qui vient de la nature. Il restait donc qu'il s'en forgeât un lui-même qui dépendît de son choix, et qui pût être augmenté, diminué, et altéré comme il lui plairait [...]. La voix articulée qui est significative par nature, ne peut être différente d'espèce de celle qui l'est par l'institution et par le consentement des Hommes. Ou bien il faudrait que les interjections, et quelques autres mots qui entrent dans notre discours, et qui signifient naturellement les mouvements de notre âme, ne fussent pas au rang des véritables paroles. » (p. 354-55; C. pp. 289-90). La problématique des passions, jusqu'à Descartes, n'était guère envisagée par les grammairiens — depuis Aristote, elle relevait de la rhétorique. Elle le sera beaucoup plus par la suite, par Lamy, qui, dès 1675, dans une perspective qui mêle grammaire et rhétorique, envisage les figures du discours comme l'expression du langage des passions (II, 7 de l'édition de 1757), par Jean Frain du Tremblay, qui dans son *Traité des langues* (Paris, 1703) écrit que la langue est un amas de sons articulés et précise : "je dis de sons articulés, pour les distinguer des cris que font les bêtes et les hommes mêmes, émus de quelque passion; qui n'ont point d'articulation, parce qu'ils se font avec une même ouverture de la bouche, un même mouvement de l'organe, et par une même impulsion de l'air; et qui par conséquent ne sauraient signifier que certains mouvements naturels, ou certaines passions » (ch. 2, pp. 14-15). Cureau notait que « les gémissements et les exclamations, où il n'entre d'ordinaire que de simples voyelles que la douleur ou quelque autre passion étend et allonge, ne sont point mises au rang des voix articulées » (p.342; C. p. 281) et n'accédaient pas au statut de langage pour la plupart de ces contemporains, mais, poursuivait-il, « quand on exclut du rang des voix articulées les gémissements, les exclamations, les sifflements et autres semblables, c'est par comparaison avec la parole, qui est diversifiée de plusieurs syllabes, et qui est dans le commerce ordinaire des hommes » (p. 351; C. p. 287). Or, il est clair pour Cureau qu'il existe un autre langage que celui dont les hommes se servent dans le seul exercice de l'entendement. A ceux qui pensent que la voix peut être humaine sans être encore langage lorsqu'elle sert les passions, Cureau répond par l'affirmation de l'existence d'un langage des passions, sans doute plus proche du langage des animaux que le précédent, qui fait l'unique objet des discours des grammairiens.

Cureau de La Chambre, en tant que membre de l'Académie, était parfois consulté sur les problèmes de langage. Nous le savons par Sainte-Beuve[6], qui relate l'issue de l'une de ces consultations, demandée par Antoine Arnauld, et rapporte les commentaires plutôt réservés de l'auteur de la *Grammaire* de Port-Royal, adressés à Madame de Sablé, qui lui avait servi d'intermédiaire en la circonstance. A des préoccupations de grammairiens, portant sur la langue, Cureau répondait en philosophe, s'intéressant davantage au langage comme outil de communication. Il y a là comme un rendez-vous manqué entre les grammairiens et ce penseur, proche de Montaigne et fort éloigné de Descartes et de ses animaux-machines, qui semble pourtant avoir parfaitement appliqué la problématique cartésienne des passions à celle du langage. La démarche était propre en effet à établir la distinction entre langue et langage. La perspective, plus sémiologique que strictement linguistique de Cureau, incluant bien sûr une sémiologie médicale fondée sur l'observation de la mimo-gestualité et débouchant sur une typologie des caractères physiques et de leur correspondance avec les passions de l'âme[7], sera en revanche, dans le domaine de la peinture, la source essentielle de Lebrun et de ses *Expressions des passions de l'âme* (1727), véritable grammaire à l'usage des peintres, instituant comme signes les traces que la passion grave sur les visages.

ODILE LE GUERN

NOTES

1 Voir Bernard Lamy, *La Rhétorique ou l'art de parler*, Paris, 1757, III, 1. La première édition, *De l'art de parler*, est de 1675.

2 Alphonse Costadau, *Traité des signes*, tome 1, édition établie, présentée et annotée par O. Le Guern-Forel, Berne, Peter Lang, 1984. La première édition est de 1717.

3 Saint Thomas, *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote*, l. II, leçon 18, p.390 de la traduction de A. Thiéry.

4 Les premiers chiffres renvoient à l'édition de 1648. Les deuxièmes à l'édition du Corpus des oeuvres de philosophie en langue française.

5 Lamy range l'articulation dans la partie matérielle de la parole. Pour Cureau, elle est l'essence de la parole, elle n'en est ni la cause ni la finalité.

6 Sainte-Beuve, *Port-Royal*, texte présenté et annoté par Maxime Leroy, La Pléiade, 1954, t. II, Livre IV, p. 475.

7 Voir Cureau, *L'Art de connaître les hommes*, Amsterdam, 1660 ou *Le Système de l'âme*, Paris, 1665.

© CORPUS 1991

L'animal au service de la représentation

Les textes dès l'Antiquité assignent bien souvent une place secondaire à l'animal. Ainsi la Genèse légitime pour le monde chrétien, une hiérarchie fondée sur la puissance du verbe: « Jahvé qui avait formé du sol tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait et pour que tout être vivant portat le nom que lui donnerait l'homme. Et l'homme donna nom à tous les animaux des champs. »

Après avoir fait connaissance avec les animaux, après les avoir nommés, l'homme va les représenter. Des chevaux de Lascaux à l'éléphant de Gilles Aillaud[1], toute une imagerie va tisser un jeu de relations où appropriation, comparaison et interprétation vont traverser l'histoire commune de l'homme et de la bête.

Au XVIIe siècle, le débat sur l'intelligence de l'animal renouvelle l'intérêt pour ses moeurs et développe son iconographie riche et variée. Bassins, fontaines, grottes, bosquets et labyrinthe se peuplent à Versailles d'ensembles animaliers sculptés et « peints au naturel » pour servir les grandes allégories royales. La peinture, avec Le Brun, va convoquer l'animal et l'homme dans une théorie à prétention scientifique: la physiognomonie comparée. Le 28 mars 1671[2] devant les membres de l'Académie royale de Peinture et de Sculpture, assemblée présidée par Colbert, le premier peintre du roi s'engage, croquis à l'appui dans une série de démonstrations où visages humains et faciès animal sont mis en parallèle dans un système géométrique complexe.

La physiognomonie est une « science » très ancienne[3] qui consiste à déchiffrer le caractère d'un être à partir de son apparence. Pendant des siècles, sans autre fondement que « l'évidence », on établira des tableaux de concordances entre signe visible et nature intime. A partir d'à priori, jamais démentis par les philosophes, le trait physique devient indice[4]: les yeux petits sont indices de ruse et de méchanceté, des sourcils fournis indiquent le pen-

seur. Ces interprétations trouvent leur justification: les yeux sont le miroir de l'âme, les sourcils sont les concrétions des vapeurs d'un cerveau en ébullition.

Pour fixer avec sûreté une typologie fiable, la physiognomonie va chercher dans le monde animal une palette de signes immédiatement reconnaissables. Les bêtes, en effet, offrent au mépris de l'observation, une étude simple de leur comportement et une lecture stable de leurs caractères physiques: « Considérant la nature des animaux, on en a jamais veu aucun qui dans le corps d'une espèce eut l'Ame d'une autre espèce; on a jamais veu loup ou brebis, qui eut l'Ame du chien ou du lion; mais toujours le loup et la brebis suivent leur nature ayant en leur Corps l'Ame qui leur est propre; de sorte que le Corps d'un animal tel qu'il soit doit avoir nécessairement l'Ame convenable à son espèce »[5].

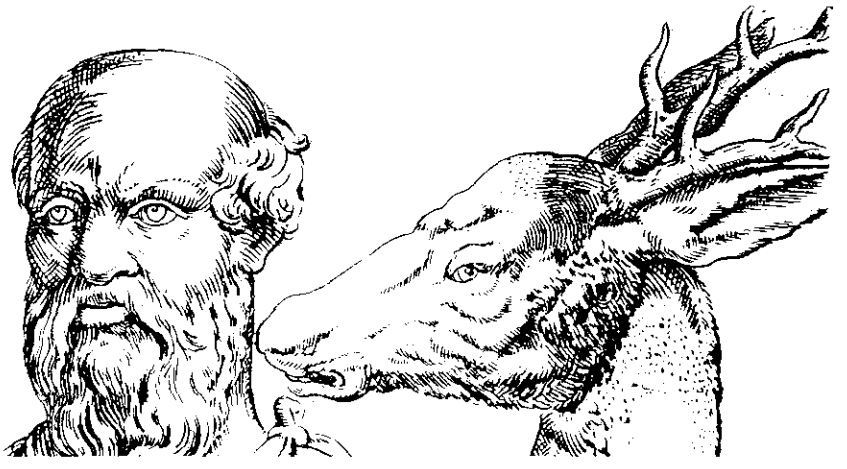
L'homme, microcosme, abrégé de toutes les merveilles de l'univers, condense toutes les qualités et les défauts des espèces animales considérées comme des ébauches: il est hardi comme le lion, craintif comme le lièvre, avare comme le chien, pieux comme la tourterelle, paresseux comme l'ours, lubrique comme le pou, indomptable comme le taureau... Chaque espèce d'animaux a sa figure correspondant à ses propriétés et à ses passions. Reconnaître chez l'homme le nez camus du cerf, en déduire le caractère de la luxuriance « c'est par une métaphore amplifiante, dégager le signe, éclairer le latent par le manifeste, le complexe par le simple »[6].

L'image viendra vite montrer et démontrer ces comparaisons et ces analogies. Pendant la Renaissance, les peintres dont l'ambition est de pratiquer un art libéral fondé sur un savoir scientifique, vont multiplier les traités sur la perspective, l'anatomie, les proportions et la physiognomonie. Léonard de Vinci, malgré ses très beaux dessins d'homme-singe, d'homme-lion ou d'homme-aigle, refuse de les intégrer dans son traité sur l'expression. « De la fallacieuse physionomie, je ne traiterai pas, parce qu'il n'y a pas de vérité en elle... De telles chimères n'ont aucun fondement scientifique. »

Pour Léonard, héritier du Quattrocento, la réflexion sur l'art passe par la théorie. Alberti, Piero Della Francesca ou Dürer en Allemagne, donnent la priorité au texte et le dessin n'est qu'un schéma démonstratif. Au contraire, à partir de la fin du XVIe les recherches philosophiques et scientifiques mettent la vue[7] au centre de toutes spéculations. L'image devient un instrument de connaissance et pour l'artiste un modèle faisant parti d'un répertoire pratique.

C'est Giambattista Della Porta qui en 1588 écrit l'ouvrage le plus impor-

tant[8]: De Humana Physiognomonia. Abondamment illustré, il sera traduit et diffusé dans toute l'Europe. Avec l'Iconologia[9] de Césare Ripa, paru en 1593, ces recueils offrent à des générations d'artistes des modèles propres à accentuer les expressions de leurs figures[10]. En compilant les auteurs anciens, Porta crée des types précis et didactiques qui frôlent parfois la caricature. Il



G.B. Della Porta, Socrate-cerf, éd. 1602, Naples

analyse les bustes antiques et y décèle les signes dominants: Platon a le nez haut et bien flairant du chien ainsi que le front étendu en longueur, indices de naturel et de bon sens; Socrate ressemble à un cerf, il en a l'esprit et sa sagesse a su effacer la lascivité inhérente à cet animal. Son étude est minutieuse, complexe avec le souci du détail qui évite la fausse interprétation. Le nez en forme de bec d'oiseau change de signification selon que cet oiseau est un corbeau, une caille, un coq ou un aigle. Textes et images ont la prétention d'instaurer un véritable savoir analogique fondé sur une herméneutique du corps.

Le Brun va reprendre en partie ces théories, mais sa démarche va s'ancrer dans un contexte politique, scientifique et artistique bien précis et son objectif sera de rendre opératoire un procédé d'une rigueur toute géométrique qui soustrait l'image de l'arbitraire et en fait un modèle plus impartial que celui de Della Porta.

Colbert réorganise l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture en 1667 pour en faire un instrument parfait de propagande. L'art doit servir le

pouvoir. La peinture « fille préférée du dessein »[11] s'affranchie ainsi des corporations artisanales et mercenaires pour se mettre au service des grands décors royaux. Elle a pour fin, comme la poésie, de séduire et d'instruire « toutes deux savent par leur expression, inspirer les plus violentes passions par leur imitation donner l'illusion de la vérité »[12]. Colbert impose des conférences régulières aux Académiciens, afin d'établir et d'enseigner les règles du Grand Art. La primauté est donnée aux sujets permettant l'analyse des passions humaines; vérité et intensité sont exigées pour que la lecture de l'histoire soit claire.

« Un tableau ne saurait être parfait sans l'expression, c'est elle qui marque les véritables caractères de chaque chose... Aujourd'hui, j'essaierai de vous faire voir que l'expression est aussi une partie qui marque les mouvements de l'âme, ce qui rend visible les effets de la passion »[13]. Ainsi Le Brun introduit ses conférences de 1668 sur l'Expression des Passions. Son intention est de « faire voir », à travers soixante trois dessins les altérations des visages soumis aux passions simples et composées. Lecteur du Traité des Passions de Descartes, il associe la glande pinéale à sa démonstration: « Et comme nous avons dit que la glande qui est le lieu où l'âme reçoit les images des passions, le sourcil est la partie de tout le visage où les passions se font le

Lebrun

mieux connaître ».

La deuxième série de conférences sur la Physiognomonie comparée est plus proche des théories de Cureau de la Chambre. L'homme et l'animal y sont mis en parallèle et la bête n'est plus considérée comme l'archétype immuable des vices et des vertus. Cureau de la Chambre[14] démontre les capa-

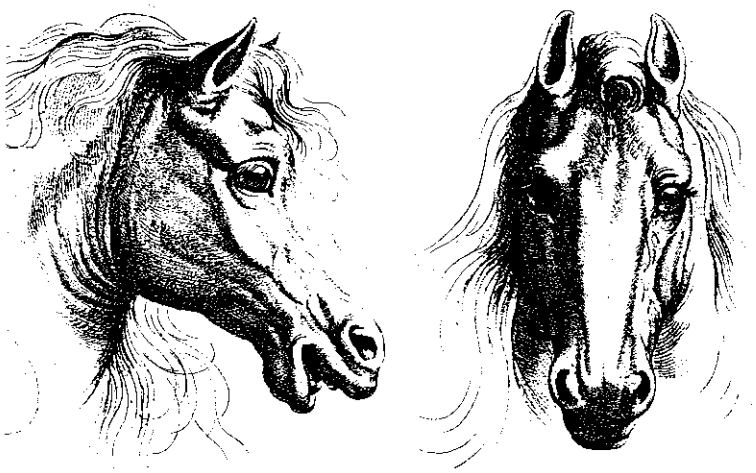
cités intellectuelles des bêtes qui de machines deviennent des êtres capables de raisonnement grâce à leur faculté d'imagination. Leur âme sensitive « se sert de crayons pour faire le portrait des choses », images simples qui sont gardées dans leur mémoire « rafraîchies et renouvellées comme retouchées par de nouveaux traits et par de nouvelles couleurs ». Mais cette « peinture ne représente que la figure extérieure des choses ». La métaphore picturale montre les limites de l'animal comme celles de l'art[15], jugé incapable de montrer l'intérieur des choses. Si Le Brun porte un regard nouveau sur l'animal grâce à Cureau, ni lui ni l'Académie ne partage sa vision de l'art. On lui assigne un plus noble rôle. Le dessin est « une expression apparente où une image visible des pensées de l'esprit ... son plus laborieux sujet est le corps humain osant bien pénétrer jusqu'au mouvement de son âme »[16]. C'est cet objectif que vise la conférence de 1671. Le texte ne nous est parvenu que sous la forme d'un résumé et d'un abrégé rédigés par Testelin et Nivelon[17]. La rédaction en est confuse, peu lisible et ne rend guère compte de la démarche complète que Le Brun opère entre l'animal et l'homme. Pourtant les rédacteurs notent la nouveauté de l'approche: « les pourceaux sont sales, lubriques, gourmands et paresseux. Or l'on doit remarquer quelle partie marque la gourmandise, la lubricité et la paresse, parce que quelque homme pourrait avoir des parties ressemblantes à celle d'un pourceau qu'il n'aurait les autres; en second lieu, la ressemblanc et le rapport des parties de la face humaine avec celle des animaux; et enfin reconnaître le signe qui change tous les autres et augmente et diminue leur force et leur vertu ». Il affirme ainsi le principe en intégrant dans l'observation la diversité des bêtes ayant le même instinct. Il faut donc remarquer le signe principal qui rendra « tous les autres impuissants ». Le Brun ne va s'intéresser qu'aux visages car « l'homme se montre tout entier en sa tête et qu'à la vérité si l'homme est dit le raccourci du monde entier, la tête peut bien être dite le raccourci de tout son corps ». Pour clarifier la démonstration et pour évaluer avec rigueur le signe dominant, il imagine un procédé géométrique qui permet de calculer l'angle formé par les droites passant par l'axe des yeux. On retrouve là, la prédominance de la zone des yeux et du front, partie noble du visage alors que nez, bouche et oreilles sont les organes des sens vulgaires. Si cet angle se situe sur le nez, le sujet est habité de passions nobles, si l'angle monte dans la zone frontale, il est la proie des sentiments les plus bas et honteux. Un système de triangulation plus complexe opéré sur le profil des animaux, permet de déceler leur caractère et leur degré d'intelligence. Grâce à cette grille géométrique il peut même « connaître de combien (les animaux) sont différents de faculté les uns des autres » dans une même espèce, ce qui

Ch. Le Brun, Géométrie physiognomonique du lion et de l'âne, d'après Morel D'Arleux

explique que certains lièvres ont la hardiesse de poursuivre des chiens ou qu'il y a un meneur à la tête des troupeaux. L'utilisation de la géométrie, des mesures chiffrées, tente de fixer des règles scientifiques pour la physiognomonie. Elle peut ainsi s'inscrire dans le projet pédagogique de l'académie. En effet les conférences alimentent le grand débat ouvert à l'époque, entre les partisans du dessin, seul capable de donne forme à l'Idée, et les partisans du coloris, seul capable de contenter le plaisir des yeux. L'académie donne la primauté au Dessein/Dessin; c'est une école du crayon commune aux peintres et aux sculpteurs qui insiste sur la précision, la convenance, l'érudition et le choix des belles expressions pour atteindre le « vrai idéal ». Le Brun apporte avec son outil géométrique le garant d'une étude normée, donc débarassée de toute interprétation subjective.

Il porte aussi un regard nouveau sur l'animal. La bête devient singulière, comme l'homme elle mérite une étude attentive. Ce sont des portraits, saisis sur le vif, que Le Brun rapporte de la Ménagerie de Versailles. « L'art ne fournit que la figure » dit Cureau de la Chambre, mais le sien recherche l'expression; le trait de crayon allume dans leurs yeux l'étincelle d'une pensée. Ses feuilles justaposent têtes humaines et têtes animales. Dans ce face à face, l'homme paraît bestialisé alors que l'animal paraît humanisé. Il insiste en donnant à un lion, à un cheval, des yeux humains. Le résultat nous paraît étrange, la bête dénaturée nous interroge et nous renvoie à nos rêves de paradis perdus. Le Brun ne maîtrise pas ici l'écart, le non dicible qui affleure au risque de faire basculer la doctrine. Mais il n'oublie pas que l'art est un processus rationnel, didactique. Un tracé opérateur vient souligner les direc-

LES CHEVAUX



Ch. Le Brun, Géométrie physiognomonique du lion et de l'âne, d'après Morel D'Arleux

tions, les concordances, les proportions, les axes. Cette superposition de lignes régule, maintient les hiérarchies, les normes, tel un filet qui souligne l'artifice de la représentation.

Colbert peut être satisfait des conférences du premier peindre du roi. Il a su montrer des dessins efficaces qui peuvent être repris dans les ateliers; il a su classer les différents types humains à partir du règne animal et en faire des modèles pour l'enseignement permettant de ne plus consulter la nature. Le dessin, équipé de sa prothèse géométrique devient un médium qui refoule le référent et qui fonde la réflexion picturale sur l'élaboration de recettes. Cette économie dénonce la tyrannie de l'Académie qui veut faire de la peinture un outil performant et démonstratif. Pourtant le clan des coloristes[18], adversaire de Le Brun, redoute que l'expression tourne à la grimace, au stéréotype et préfère l'observation de la diversité. Si les têtes physiognomoniques n'ont pas eu une grande influence sur la peinture, elles seront largement diffusées par la gravure avec Morel d'Arleux, reprises dans les manuels de chiromancie et d'astrologie, récupérées par Lavater, renouvelées avec art par Granville, illustrateur des fables de La Fontaine.

MARIE-CLAUDE PAYEUR

NOTES

1. Gilles Aillaud, peintre français né en 1928, peint presque exclusivement des animaux en captivité.
2. Cette séance fût précédée de deux conférences sur le même sujet, le 1er septembre 1668 et en novembre de la même année.
3. 1er exposé attribué à Aristote, suivi de ceux de Polemon, Adamantios, et du pseudo Apulee; au Moyen Age Gilles de Corbeil, Michel Scot, Pierre de Padoue, Francis Bacon, Buridan s'inspireront des Arabes.
4. Voir l'étude de Patrick Dandrey: *Un tardif blason du corps animal; résurgence de la physiognomonie comparée au XVIIe*. In Revue XVIIe, N° 153, 1988.
5. La physiognomonie humaine de Jean Batiste Della Porta, 1586.
6. B. Teyssèdre: *L'art au siècle de Louis XIV*, 1967.
7. Francis Bacon: « Je n'admets rien que sur la foi de mes yeux. »
8. Voir le livre de Jurgis Baltrusaïtis: *Aberrations*. Perrin, 1957.
9. Recueil de personnifications allégoriques de vertus, de vices, de tempéraments, de passions qui utilisent la physiognomonie, les emblèmes, les bestiaires et le symbolisme issu du Moyen Age.
10. Dans le Tricheur à l'As de Carreau de Georges de La Tour, 1635, le peintre donne au tricheur le faciès rusé du renard, à la servante le profil aigu de la fouine et au naïf les traits ronds du bovin.
11. L'orthographe est confondue entre dessin et dessein, ce qui montre au XVIIe siècle, la suprématie du dessin sur la couleur.
12. Teyssèdre: *op. cit.*
13. Texte de Le Brun publié après sa mort par Testelin en 1696.

14. Cureau de la Chambre: *Traité de la connaissance des animaux*, 1648 et *l'Art de connaître les hommes*, 1640.
15. « Quand à la pensée discursive de l'âme, les images lui tiennent lieu de sensations. » Aristote - *De Anima* III.
16. Testelin: *Sentiments des plus habiles Peintres de ce temps sur la pratique de la Peinture recueillis et mis en tables de préceptes*, 1680.
17. Abrégé de Testelin, 1680. Puis édition de Picard en 1698.
18. Roger de Piles en est le principal animateur.

© CORPUS 1991

L'âme des bêtes chez Gassendi.

Dans le lexique de Gassendi [1] l'expression âme des bêtes est bien formée, tandis que dans celui de Descartes elle est un barbarisme, les bêtes n'ayant pas d'âme à proprement parler [2]. Gassendi s'en tient donc apparemment à la taxinomie du sens commun, selon laquelle "animal" signifie "corps matériel vivant doué d'âme sensitive" (à l'exclusion donc du monde et des substances incorrutibles)[3], et désigne un genre dont l'attribut "âme sensitive" est le propre , ou la différence générique. Par suite il adopte la définition classificatoire de l'homme comme "animal doué de raison", à condition d'entendre par raison un attribut qui soit la différence spécifique de l'espèce humaine. Ainsi tous les animaux, par définition, ont une âme, et cette âme est naturelle - c'est-à-dire matérielle: ce qui définit le propre de l'espèce humaine c'est un attribut supplémentaire (une âme surnaturelle). Jusqu'ici, rien d'extraordinaire. Ce qui est tout-à-fait étonnant, c'est que Gassendi, apparemment comme Rorarius et Cureau de la Chambre [4], reconnaît aux animaux une certaine raison générique, par rapport à laquelle la raison humaine est logiquement -ou sur le plan classificatoire- un cas particulier, bien qu' ontologiquement elle relève d'une nature transcendante. Donc il faut préciser que pour Gassendi "animal rationale" ne définit l'homme que si l'on précise la nature de la différence spécifique de la raison humaine par rapport à la raison générique des bêtes. Il déclare d'ailleurs qu'il emploie le terme "brutæ" non parce que les bêtes sont stupides, mais parce qu'il n'existe pas de terme plus commode pour désigner l'ensemble des animaux autres que les hommes (II.411b44-49).

Le problème métaphysique de l'âme des animaux tel qu'il est posé par Gassendi [5] devient alors: quels moyens a-t-on de décider si "l'âme humaine ne diffère de celle des brutes que selon le plus et le moins" comme dit Bernier [6], c'est-à-dire en quoi la différence entre la raison des bêtes et celle des hommes est de nature et non de degré. Dans cette perspective, si l'âme des animaux en général (générique) est matérielle, il faut que la différence spécifique de l'âme humaine soit l'adjonction d'un principe immatériel -autre-

ment dit extra-naturel- et c'est ce que Gassendi appelle également âme, mais plus présicément "anima incorporea" "anima rationalis", "anima intellectiva", et en termes de fonctions de l'animal humain: "Mens, sive intellectus, sive Ratio".

Si l'on combine l'axiome de Descartes, selon lequel tout ce qui est légitimement appelé âme est de même nature, avec celui de Gassendi, selon lequel l'âme générique des animaux est matérielle, on obtient la position extrême inverse de celle de Descartes, celle des hommes-machines, à savoir qu'il n'y a pas d'âmes au sens cartésien mais seulement des âmes matérielles au sens gassendien [7]. Telle est la généalogie doctrinale de Condillac et La Mettrie. Si la thèse condillacienne est incompatible avec la religion chrétienne, celles de Descartes et de Gassendi restent formellement orthodoxes, mais elles ne valent qu'à condition d'être spéculativement consistantes. Les contemporains et amis de Gassendi, comme Mersenne, ont interprété les cinquièmes objections comme une mise en garde de Gassendi contre précisément les faiblesses logiques des raisonnements sur lesquels Descartes établissait sa doctrine des animaux-machines, et par suite contre les dangers que présentait cette doctrine pour le fondement de la doctrine chrétienne de l'immortalité et de la responsabilité de l'âme humaine [8].

I

La doctrine positive de Gassendi, qu'il a appelée "sa philosophie Epicurienne" (où "*sa*" l'emporte sur "épicurienne", et c'est ce que lui reproche Karl Marx) [9] comprend, dans l'ordre même de son exposition, une dialectique extrêmement complexe visant à réfuter les philosophies païennes et leurs greffons chrétiens, c'est-à-dire Aristote (et la scolastique), Epicure, les stoïciens et les néoplatoniciens (qu'il appelle aussi parfois néopythagoriciens), tout en conservant ce qu'elles avaient d'opératoire et pour la science moderne, et pour la conciliation des vérités de foi avec les vérités de raison. Les exercices polémiques tels que les *Execitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos*.. de 1624) [10], les lettres contre Fludd (1630), contre Herbert de Cherbury [11], la *Disquisitio metaphysica* [12] (1644) contre les *Meditationes de Prima philophia* de Descartes, les lettres plus ou moins polémiques globalement intitulées *De Motu* [13] (1649), et les autres petits traités en forme de lettres [14] (1629, 1642, 1645) n'ont été que des travaux préparatoires à la synthèse de philosophie nouvelle, combinant scepticisme chrétien et sextien, atomisme antique et moderne, morale épicurienne et stoïco-chrétienne, matérialisme-mécanisme naturaliste et spiritualisme-finalisme métaphysique, syn-

thèse dont les *Animadversiones in X.Lib. Diog. Laërtii* avaient été pour ainsi dire le brouillon, mais qui devaient atteindre son degré de perfection maximum (mais non s'achever) dans le *Syntagma philosophicum* (SP) posthume [15].

Comme cette dialectique est décisive pour le traitement gassendien de la question de l'âme en général (commune à tous les animaux) et pour celui de la différence entre âme des bêtes et âme des hommes, il ne sera pas superflu de rappeler comment orthodoxie (voire apologétique) et spéculation philosophique fonctionnent dans le *Syntagma philosophicum.*

II

On a vu que Gassendi avait adopté à l'égard du problème de la nature du propre de l'âme humaine par rapport à celle des autres animaux une position transcendantaliste; il l'a fait dès l'origine [16] et il a proclamé qu'il le faisait parce que sa religion le lui commandait. Comme toute sa physique rationnelle - et surtout le vecteur qu'il avait choisi après son traité de 1624 contre les abus de la scolastique pour faire passer sa philosophie moderne (chrétienne), à savoir l'exposition de la philosophie de Démocrite et d'Epicure- le conduisaient à une vision homogéniste-matérialiste de l'univers naturel, c'est parcequ'il se maintenait dans la perspective orthodoxe d' une cosmologie globale (comprenant les anges et autres substances immatérielles) et créationiste qu'il a dû instaurer une rupture de continuité dans cet univers naturel et introduire un dualisme qui satisfasse à la fois la philosophie, dit-il, et la religion. D'où sa théorie de la double âme humaine, âme corporelle et âme incorporelle. Ce dualisme est d'ailleurs fondé à partir du moment où Gassendi décide de réfuter une des assertions fondamentales d'Epicure, à savoir qu'il n'y ait rien en dehors des atomes de matière et du vide, c'est-à-dire dès lors qu'il affirme qu'il y a des substances immatérielles. Et cette décision renvoie évidemment à un autre transcendantalisme fondamental de Gassendi: celui de la cosmogonie créationiste, que Gassendi fonde en raion sur l'idée qu'"il est moins dément de supposer à la nature un auteur intelligent, que de lui supposer pour cause un concours fortuit d'événements (casus) étant donné la splendeur, la complexité, la variété et l'harmonie de cette nature", toutes choses qui tombent immédiatement sous le sens et ne relèvent donc ni de l'affabulation, ni de la spéculation invérifiable [17].

Entre les deux principes, Dieu et la nature, Gassendi instaure une relation de cause à effet, Dieu étant la cause des causes premières, lesquelles à leur tour déterminent ces causes secondes qui sont l'objet des hypothèses que la

physique élabore pour expliquer les phénomènes de la façon la plus complète et vraisemblable possible [18].

Une fois le dualisme ontique restauré contre Epicure, Gassendi rouvre à la spéculation le champ des objets surnaturels, et pose à la raison naturelle le problème de l'interaction du naturel et du surnaturel dans l'expérience sensible; dans le même temps, il pose également celui, isotope, des relations entre vérités acquises par la lumière naturelle et vérités acquises par la révélation, toutes choses qui étaient absentes des philosophies païennes. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la façon dont Gassendi traite la question de l'âme des bêtes car elle est caractéristique des problèmes propres à sa philosophie et des méthodes qu'il utilise pour les résoudre [19].

On peut dire en effet qu'il a trouvé une méthode pour être à la fois un philosophe libre et un philosophe chrétien: celle de ce que j' appellerai par convention le "libertinisme chrétien" - en allant à la limite de ce que suggérait Henri Gouhier dans sa critique de René Pintard [20].

La Méthode du libertinisme chrétien chez Gassendi consiste idéalement en une séquence de cinq moments:

1. Profession de foi et énoncé du dogme.

2. Moment critique où le théologien [21] discerne ce qui est objet de dogme et ce qui est indifférent au dogme, de manière à déterminer ce qui reste ouvert à la liberté de philosopher.

3. Moment gnoséologique, où le philosophe-théologien rappelle -ou expose- la fonction de la lumière naturelle: ses limites, ses fins, sa légitimité (thème du labyrinthe des opinions des philosophes sur les objets métaphysiques).

4. Moment scientifique, où la raison spécule à partir de l'expérience et produit une théorie expliquant les phénomènes.

5. Moment concordiste, où le philosophe montre de quel point de vue il faut se placer pour comprendre comment les autres opinions que la sienne ont été rationnellement possibles; dans le même temps, il remet en perspective la terminologie, de façon à dissocier les mots (voces, verba) des doctrines (voire des "sectes") qui leur assignent tel ou tel parcours de signification, et à reconduire la spéculation philosophique des signes aux "res ipsæ". La doxographie, aristotélicienne dans son principe et tant de fois reprochée à Gassendi, n'est donc ni un travers d'érudit, ni une déformation professionnelle de professeur de philosophie: elle correspond à une intuition et à une volonté. L'intuition est celle de l'unicité de la vérité qui fait l'unicité des recherches des philosophes, la volonté est celle de faire apparaître les dissentions et cli-

vages sectaires entre les philosophes comme des malentendus et des querelles de mots. Ce procédé devrait même parvenir, dans l'intention de l'auteur, à réconcilier sur un programme d'exploration scientifique les philosophes profanes et les dogmes religieux.

Comment cette méthode permet-elle à Gassendi d'éviter que son discours soit contradictoire, particulièrement en ce qui concerne la théorie de l'âme des bêtes?

III

La première contradiction à laquelle il s'expose en effet est de prétendre philosopher librement et avec le seul secours de la lumière naturelle alors qu'en tel ou tel de ses choix théoriques il fait ouvertement profession de soumettre son jugement à ce qu'ordonne une révélation surnaturelle ("quod sacra Fides Nostra jubet"). Il résout cette contradiction en respectant les règles du jeu qui consistent à n'user que d'arguments rationnels pour exposer et discuter les opinions des divers philosophes, païens et chrétiens [22], et à s'en référer toujours à la méthode expérimentale pour décrire la physiologie [23] même des phénomènes sensoriels et des comportements.

La seconde contradiction pourrait venir de ce que Gassendi définit l'âme comme un principe matériel qui assure la coordination des sensations et des mouvements dans la matière vivante individuée [24], et qu'il introduise ensuite, pour les animaux humains, une âme immortelle totalement hétérogène par rapport à l'ordre naturel (*G.O.* II.255a "esse animam humanam donorum supernaturalium atque immortalium capacem"). Cette contradiction se ramène en fait à faire cause commune avec les philosophes matérialistes, puis à passer dans le camp des spiritualistes en affirmant que l'âme humaine est une substance immatérielle -comme il le fait de façon particulièrement manifeste dans le De Intellectu [25]. La solution de la contradiction réside dans l'affirmation que tout l'ordre naturel est strictement matériel mais que globalement il manifeste l'existence de ce qui le transcende, l'a causé, et continue de le faire être: ce qui supprime la contradiction entre matérialisme et spiritualisme, dès lors que ces deux approches correspondent à des ordres différents de la réalité. C'est là un choix qu'a fait Gassendi dès l'origine contre Epicure et contre l'immanentisme moniste des stoïciens. Sur le plan strictement rationnel, Gassendi admet que ce choix n'est pas justifiable apodictiquement, mais qu'il ne l'est pas plus que celui du "tout matérialiste", car de l'aveu même d'Epicure toute spéculation métaphysique est nécessairement hors de portée de la démonstration.

La troisième contradicton pourrait venir de ce que Gassendi explique les mouvements à partir d'une doctrine dynamique de la matière (au moyen de la théorie des atomes doués d'automotricité), de lois mécaniques, et d'une théorie téléonomique des lois de la nature ("de usu partium in animalibus", *G.O.* 226sq, surtout 231a17-25), et , ce nonobstant, qu'il s'oppose non seulement à la théorie des animaux-machines [26], mais aussi à la négation de la réalité de la liberté de la volonté humaine. En fait, en ce qui concerne les animaux, Gassendi ne conteste pas que leurs comportements soient déterminés par leur nature et par le monde extérieur (cf. plus bas, p.51-52), il se borne à donner une explication fine de la façon dont on peut rendre compte des comportements intelligents, adaptatifs et improvisés des bêtes, ainsi que des manifestations de leurs sentiments. Il rend aux bêtes le sens, ainsi qu'une marge de manoeuvre dans le choix des moyens, mais non la maîtrise des fins -laquelle, par le biais de leur "nature", renvoie à leur cause première (l'"opifex maximus"). La même chose pourrait être dite de l' âme matérielle des hommes, si elle ne différait de celle des bêtes que par le plus et le moins. Mais justement l'absolue autonomie du "liberum arbitrium" des hommes est fondée en droit par l'immanence à leur âme matérielle d'une âme immatérielle, principe universel de toutes celles des manifestations de l'âme humaine par où l'homme transcende l'ordre de la nécessité naturelle (comme dans l'acte volontaire rationnel, l'art, la science, la morale, le droit, la religion etc.). Comme Descartes et contre Hobbes, donc, Gassendi concilie mécanisme physique et liberté humaine en donnant à cette dernière un fondement transcendentaliste.

On pourrait voir un quatrième type de contradiction entre les oeuvres de Gassendi, comme s'il avait tellement évolué qu'il aurait carrément changé d'avis entre les oeuvres d'avant 1644 et la rédaction finale du SP.

On peut en effet relever des endroits où Gassendi semble affirmer qu'il n'y a qu'une différence de degré entre l'âme des bêtes et celle des hommes, lesquels sont en contradiction formelle avec les déclarations solennelles où il affirme le contraire au nom de la religion et de la raison, tant dans les réfutations d'Epicure (Ms. des années 1629, *Animadversiones* et *Philosophiæ Epicuri Syntagma*) que dans le *Syntagma*. Or ce sont bien ces déclarations qui expriment sa doctrine et sa théorie de l'âme des bêtes, et elles visent bien à réfuter invinciblement "ceux qui ne craignent pas de penser en impies et en irréfléchis" et qui "se satisferaient d'un mot quand, ne distinguant pas l'âme humaine des autres âmes par une autre marque que par le plus et le moins, c'est-à-dire par une faculté de saisir la signification et de raisonner plus parfaite que celle qui est dans les autres âmes, ils la tiennent conséquemment

pour corporelle, c'est-à-dire ignée [...] et reçue par transmission, c'est-à-dire séparée de l'âme des parents en même temps que le corps (c'est-à-dire dans la semence)" (SP, Physica, III/2 lib.III De Anima, cap.4 "Quid sit anima humana", *G.O.* II.255a):

"Nam qui impii, ac temerarii audire non timent, uno se verbo expediant, dum Humanam Animam non alia nota distinguentes à cæteris, quam secundum magis & minus ; hoc est, secundum perfectiorem intelligendi, ratiocinandique in ipsa, quam in aliis vim; habent consequenter illam & corpoream, hoc est seu igneam [...], & acceptam ex traduce, hoc est ex Anima parentum unà cum corpore (puta in semine) desectam."

Gassendi se déclare dans le camp opposé et le réaffirme constamment, notemment dans le "De Intellectu", chap.II "Esse Animam rationalem Substantiam incorpoeam a Deo creatam & in corpus infusam, formam tanquam informantem" (*G.O.* II.440b31-32).

Il n'en reste pas moins nécessaire de faire un sort à ces fameuses contradictions. J'en ai relevé trois exemples (dont deux entre des oeuvres antérieures au SP et le SP, et le troisième à l'intérieur même du SP).

1. Dans l'ouvrage par lequel il faisait son entrée officielle dans la république des lettres -sous la bannière des "modernes" libérés du conservatisme scolastique- c'est-à-dire dans les *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos*.. de 1624 [27], Gassendi déclare qu'au livre V [28], il ferait "la semence douée d'âme", il rendrait "la raison aux bêtes brutes" et il ne distinguerait "l'intellect de la phantaisie par aucune différence":

"Semen animatum facio, Brutis rationem restituo; Intellectum Fantasiamque nullo discerno discrimine." [29]

En fait, la contradiction disparaît lorsqu'on regarde de près comment il traite la question dans le *Syntagma*: oui, il donne une âme à la semence, mais elle est double – l'une matérielle, effectivement transmise par la semence parentale, – l'autre immatérielle et créée par Dieu ad hoc (II.256a66-b7, b61-66); oui il rend bien la raison aux bêtes, mais c'est uniquement une raison-de-bêtes (sans connotation méprisante pour "bête"); quant à l'expression "intellectum phantasiamque nullo discerno discrimine", elle vise les développements scolastiques sur les textes assez obscurs, voire contradictoires, du *Peri psuchès* d'Aristote, notamment la distinction entre "Nous" et "Phantasia" en 427b-429a, 433a10-30, 434a5-15 [30].

2. La même contradiction pourrait apparaître si l'on s'en tenait à une lecture non-contextuelle de l'endroit de la *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiæ adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* de 1644 [31] où Gassendi réfute la théorie cartésienne selon laquelle les bêtes ne

sentent pas plus que les automates, en particulier dans les objections à la deuxième méditation, doute 3, instance 5 (*G.O.* III.297sq.) et surtout doute 6 ("De Mente Brutis visa asserenda, si Mens sit res sentiens, imaginans, etc.", *G.O.* III.303b.sq.). Gassendi écrit en effet, visant à la fois le passage de la seconde Méditation "Quid sum igitur? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens nolens, imaginans quoque, et sentiens" et le §9 de la cinquième partie du *Discours de la Méthode*:

"Les bêtes, dis-tu, n'ont pas de raison [Ratione carent Bruta]. Mais assurément si elles n'ont pas de raison humaine, elles ont leur propre raison [Sed nimirum carent humana, non sua] : au point même qu'il ne semble pas qu'on puisse dire qu'elles soient "alogues" [αλογα], si ce n'est quand on les compare à nous [nisi comparata ad nos], c'est-à-dire à notre espèce [seu ad nostram speciem], vu que sans cela le "logos" [λογος] ou raison [seu Ratio] semble être aussi general [generalis] et pouvoir leur être autant attribué que la faculté connaissante, ou sens interne [tam [..] posseque illis attribui, quam facultas cognoscens sensusve internus]. Tu dis qu'elles ne raisonnent [ratiocinari] pas. Mais s'il est vrai qu'elles ne raisonnent pas aussi parfaitement [tam perfecte], ni sur tant de choses [dèque tot rebus], que les hommes [ac homines], elles raisonnent pourtant aussi [et ratiocinantur tamen] , et *il semble qu'il n'y ait de différence que selon le plus et le moins* [et nihil videtur discriminis, *nisi secudum magis, & minus*]." (*G.O.* III.304a.33-44, souligné par nous).

Mais là encore il attaque seulement la force du raisonnement de Descartes, c'est-à-dire les fondements de sa preuve (comme le fait Morus, mais à lui Descartes veut bien avouer que son argument est de l'ordre du probable, car il est manifeste qu'il est aussi impossible de prouver que les bêtes ont une âme comme la nôtre que de prouver qu'elle n'en ont pas et que par suite elles n'ont pas de sentiment) [32]. Gassendi dit "videtur": c'est dans le *Syntagma* qu'il explique à la fois la difficulté et la manière de la tourner [33] sans donner aux bêtes une âme à la manière des Pythagoriciens, des platoniciens ou des stoïciens.

3. On pourrait alléguer qu'il y aurait contradiction à l'intérieur même du *Syntagma philosophicum*, lorsque dans l'"Institutio Logica"[34], Gassendi laisse échapper:

"A la conclusion 'tout homme est substance', l'animal a servi de moyen terme, et c'est adéquat et à l'homme et à la substance, non immediatement, mais par les intermédiaires des degrés de l'esprit et du corps" [35].

Mais ici les "degrez" sont bien des ruptures de continuité, non des moments d'une continuité.

Et telle est bien la position propre et définitive de Gassendi dans sa physique, à la lumière de laquelle il convient d'interpréter les textes polémiques ou non topiques.

En effet, l'affirmation de la discontinuité essentielle entre âme intellective des hommes et âme matérielle de l'ensemble des animaux remonte aux premiers écrits de Gassendi contre Epicure. Ce n'est pas le lieu ici d'analyser les plus anciens manuscrits (ceux dont Gassendi parle dans sa correspondance entre 1629 et 1634), en passant par le Ms. Tours 708 de 1644-45 et les *Animadversiones* de 1649, pour faire apparaître la permanence des mêmes expressions et des mêmes phrases. Je m'en tiendrai à la version finale, celle du SP, et c'est ce que j'examine maintenant.

IV

Pour Gassendi l'âme des bêtes brutes et l'âme matérielle des hommes est corporelle bien que d'une texture infiniment subtile et telle, qu'elle fasse partie des choses qui ne peuvent tomber sous le sens: elle est "flos materiæ", comme il est expliqué au "De Anima" (S.P., "De rerum terrenis viventibus seu de animalibus", lib.III) [36]. En cela il conserve la psychologie matérialiste développée dans les *Animadversiones* de 1649.

Cette âme se caractérise par ses fonctions, lesquelles sont de deux ordres: d'une part les fonctions végétatives-organiques, d'autre part les fonctions proprement animales ou sensorielles. Par ses fonctions végétatives, elle diffère peu de ce qu'on pourrait appeler l'âme des plantes, c'est-à-dire qu'elle est leur principe organisateur [37] en tant qu'elles se nourrissent, croissent, se reproduisent à l'identique et meurent. Les fonctions proprement animales sont les sensorielles, imaginatives, automotrices.

Tout commence par la physiologie de la sensation, de la mémoire et du mouvement volontaire. En effet, Gassendi raccorde à sa physique générale corpusculaire et mécaniste le fonctionnement de la sensation: la faculté d'avoir des sensations en général n'est rien d'autre que la force motrice des corpuscules qui frappent et pénètrent le "sensorium" (c'est-à-dire la membrane finement perforée qui constitue la partie sensible spécialisée de l'organe). Gassendi précise: "de la même façon qu'à partir de leurs positions particulières les uns par rapport aux autres, [les corpuscules] sont déterminés à avoir tel mouvement plutôt que tel autre, de la même façon le sens est une faculté de mouvoir ou d'agir" (*G.O.* II.a.54-64). En raison des controverses passées et présentes concernant le siège de l'âme, Gassendi est obligé de préciser les rapports qu'il y a entre l'âme matérielle et le cerveau, lieu des terminaisons

des nerfs provenant des "sensoria". Certes, dit Gassendi, la question est difficile (*G.O.* II.329b29-34), puisqu'il n'existe pas de dispositif expérimental permettant d'observer l'âme matérielle, en raison de la subtilité de sa matière, mais on peut dire qu'elle est diffuse par tout le cerveau (II. 331a1-11), qui est lui-même le support matériel et de la sensation, et de l'"imaginatio" ou faculté de transformer en images mentales les mouvements des corpuscules. A cette occasion il précise que l'âme matérielle est composées de parties innombrables et hétérogènes, chacune assurant une fonction particulière, c'est-à-dire ce que nous appellerions dans le jargon technologique actuel, l'interface avec une partie du corps (II.349b43-50), mais elle assure l'unité de ses parties parce qu'elle est à elle-même son propre principe hégémonique.

Un des problèmes théoriques posés par le matérialisme atomiste est d'expliquer **"comment le 'sensible' peut naître d'éléments insensibles"** [38]. La réponse de Gassendi est empirique est sceptique: elle souligne le parallèle entre ce problème et celui de savoir comment des particules de matière inertes peuvent s'agréger en organisme vivant. Le mot de la fin, c'est bien sûr que dans ce type de question, la raison du phénomène reste au-dessus de la perspicacité et de la sagesse humaines [39]. Il propose néanmoins une explication approximative, intuitive et inadéquate (qu'il appelle un balbutiement, un discours infantile), qui nous intéresse pourtant parce qu'on y retrouve l'idée du changement dans la continuité , et de l'échelle infinitésimale des mutations. En effet, pour rendre compte du fait que tout d'un coup un mélange devienne actif, il prend l'exemple des chimistes et des médecins, et dégageant les concepts de proportion des éléments, de quantité critique, de nature des composants du mélange ("gradu, quantitate et commistionis modo") [40], il explique la mutation radicale entre efficace et non efficace, comme entre inerte et vivant, ou entre sensible et insensible, par "une suite d'altérations quantitatives infinitésimales": "infinitas alterationes atque temperationes fieri, quarum ratione facultas sensus secundum magis et minus vigeat" [41]. Autant dire que Gassendi implique que le sensible et la vie sont pour ainsi dire en puissance mais à un degré infime, dans les atomes et la matière inerte. Dans la mesure où il n'en tire pas de théorie vitaliste, on ne peut classer Gassendi parmi les hulozoistes. En revanche on remarquera l'omniprésence de son intuition de la continuité de l'univers naturel.

A vrai dire, cette approche du fonctionnement de l'âme sensitive est nécessaire pour préparer la psychologie de l'imagination des animaux. En effet elle permet à Gassendi de poser que la "phantasia" (ou "imaginatio") est une fonction de l'âme matérielle qui correspond à ce qu'Aristote appelle

"sensus communis", pilote des sens particuliers. Gassendi l'appelle "facultas cognoscens interna", ou partie "hégémonique" de l'âme matérielle (II.398 a8-9; en II.331a46 il disait "l'architecte" du vivant). C'est en quelque sorte l'âme de l'âme des bêtes. Cette imagination est aussi dans l'âme humaine le medium par lequel l'âme intellective connaît et désire, pâtit et agit, obtient des objets sur lesquels elle exerce ses fonctions propres. Sans imagination, pas de pensée intellective, pas de cogito, pas de res cogitans. On mesure ce qui sépare ab origine Gassendi respectivement d'Aristote et, bien plus, de Descartes.

Dans les facultés relevant de l'imagination, et par conséquent communes aux hommes et aux bêtes, Gassendi relève trois niveaux de fonctionnement: la simple appréhension immédiate, la dénomination et l'inférence. On remarquera le parallélisme avec les titres des trois partie du *Traité de la connaissance des bêtes* de Cureau de la Chambre [42].

Toutes les bêtes n'ont pas les trois niveaux de fonctionnement, parce que leur système sensoriel est moins perfectionné. Gassendi admet en effet une inégalité de perfection entre les espèces et entre les individus d'une même espèce: en faisant matérielle l'âme des bêtes et une partie de celle des hommes, il peut lui prêter des différences du plus ou du moins, ce qui lui permet de tourner l'argument cartésien selon lequel, si l'on concède une âme immortelle aux singes parce qu'ils ont l'air intelligents, on doit la concéder à tout le genre animal, donc aux vers, huîtres, éponges et insectes (cf. Lettre au Mis. de Newcastle citée plus haut et correspondance avec H.Morus) [43]. C'est que Descartes est forcé de raisonner en termes de tout ou rien, alors que dans le continu, on échappe non seulement à cette logique binaire, mais aussi à l'argument aristotélicien et cartésien selon lequel on ne peut faire de "bonnes" divisions dans un genre dont les parties observent un ordre hiérarchique [44].

La position de Gassendi (exposée en II.346a-b) est conforme à son intuition générale d'une continuité dans les degrés de raffinement des natures créées: pour lui la perfection des sens, qui détermine la perfection de l'imagination, est proportionnelle à la perfection matérielle des "sensoria", ou parties sensibles. Un organisme peut avoir des organes "crassiora contextura" ou "specialiore et exquisitiore contextura". Chez les plantes, les huîtres, les vers etc. les organes sont rudimentaires, non différenciés, et se limitent au tact et à le reconnaissance de ce qui est bon ou délétère, sans autre qualité. On ne s'étonnera donc pas que le tact soit chez Gassendi le genre le plus général du sens, dont les autres sens sont des espèces particulières d'autant plus par-

faites que leurs organes sont plus spécialisés, c'est-à-dire que les pores de leurs "sensoria" -ou membranes sensorielles- suivent un tramé plus fin pour laisser entrer des corpuscules de plus en plus subtils, donc véhiculant des informations plus nombreuses et plus précises (on pourrait parler de "haute définition"). Les inégalités entre individus de même espèce sont dues au "temperamentum" particulier de l'individu, c'est-à-dire au hasard de sa naissance et des accidents de sa vie. C'est vrai pour les hommes (II.465b18-21), et dans leur cas c'est grave parceque les inégalités de l'âme sensitive induisent des inégalités dans les performances intellectives de l' âme immatérielle (cf. "De Intellectu", cap.VI: "De Dotibus Intellectus").

L' appréhension par la "phantasia" est la faculté de percevoir les modifications du "sensorium" spécial: elle fait la sensation consciente. En effet, pour Gassendi, ce n'est pas le sens qui sent, quoiqu'il soit affecté par les particules auxquelles il est sensible. Comme Aristote et Descartes, Gassendi affirme que c'est l'âme qui sent, mais la différence est que pour Gassendi cette âme est matérielle et imaginante: c'est la fonction même de la "phantasia" de sentir, et sentir c'est avoir des images qualitatives des choses matérielles présentes.

Si l'âme des bêtes sent, toute la discussion sur la question de savoir si les bêtes ne souffrent pas plus que des horloges quant on les blesse est d'emblée sans objet. Cela n'empêche pas Gassendi d'expliquer le sentiment par une physiologie corpusculaire et mécaniste, à base de chocs, de transmissions par la matière médullaire comprise dans les canaux nerveux, et d'impact sur les esprits animaux et la matière cérébrale [45].

Mieux, cette physiologie donne un fondement au nominalisme de Gassendi. Il faut se reporter ici au livre VI, "De Qualitatibus rerum", des premiers principes de la physique [46]. Gassendi n'adopte pas la théorie épicurienne de l'"aisthèsis" comme saisie réelle de la chose [47]. Pour lui l'appareillage sensoriel animal (et donc humain) trie et interprète en sa langue (celle de l'imagination) les signes émis par le monde, de sorte que les "images" ("species") par lesquelles l'imagination (ou "phantasia") représente mentalement les objets ne sont pas nécessairement conformes à ce que sont les objets en question. On pourrait imaginer d'autres sens que ceux que nous avons: de ce que nous n'avons que ceux que nous avons, nous ne pouvons inférer de ceux qui seraient possibles. D'ailleurs dans les *Exercitationes Paradoxicæ* (II.vi.5), l'argument des sens inconnus des animaux [48] a servi à étayer la maxime sceptique majeure de Gassendi contre le dogmatisme: qu'on ne sait pas ce qu'on ne sait pas (comme dans dans la *Disquisitio metaphysica*, II.v.1, l'argument de l'impossibilité d'inférer, à partir de ce qu'on connaît, que c'est

le tout de ce qui est) [49]. Donc l'imagination traduit en images visuelles, olfactives, gustatives etc. les divers mouvements qui lui sont imprimés par les nerfs, et ces images sont relatives aussi bien à la disposition des corps extérieurs, qu'à celle de nos organes et de la partie de l'âme matérielle qui interprète les modifications transmises par les nerfs. Les noms de convention que l'on donne à ces images, ou idées, ne peuvent pas prétendre désigner des réalités: ils ne désignent que leur phénomène, c'est-à-dire nos propres modifications. Là est l'une des racines du scepticisme de Gassendi (l'autre étant la relativité de notre rationalité, par rapport à la rationalité absolue qui est celle de l'entendement divin).

Le processus par lequel le message nerveux est reçu dans le cerveau est bien décrit en termes mécaniques et non chimiques: "per nervos contactos resilitio quædam spirituum in cerebrum fiat, qua tam cerebrum quam facultas in eo residens percellatur" (les "esprits animaux" étant les mêmes que chez Descartes) [50]. La sensation actuelle marque le cerveau par cette violente percussion, de sorte qu'elle y imprime comme un "vestigium", une trace, ou bien encore -selon la terminologie métaphorique utilisée également par Descartes - "quasi plicam", "comme un pli" [51]. Or ce qui est marqué dans la matière médullaire du cerveau, ce n'est pas l'image de la chose, c'est la suite de mouvements que doit faire l'imagination pour répéter ce qu'elle a fait lors de la sensation actuelle, c'est-à-dire lorsqu'elle a produit une image mentale correspondant à la modification de l'organe sensible: c'est donc en quelque sorte un "programme" codé [52]. Cette explication permet à Gassendi de faire de la mémoire une des fonctions de la phantaisie, de même que les rêves, les hallucinations, les rêveries, et, chez l'homme, la construction arbitraire de chimères par composition d'images d'objets connus par expérience.

Selon cette physiologie de la sensation et de la mémoire, c'est donc la "phantasia" qui permet une des opérations majeures de la connaissance, telles que Gassendi les analyse dans le chapitre fondamental de la théorie du critère de vérité (SP, Logiæ liber alter, cap.v) [53]: l'interprétation des signes "hypomnèstiques" ("commonefactiva"), c'est-à-dire les associations d'idées établies par expérience et permettant d'inférer de la présence d'une chose donnée dans l'expérience actuelle à l'existence passée ou future d'une autre chose non donnée par les sens actuellement (comme la fumée indique le feu, la cicatrice la blessure reçue). Hommes et bêtes interprètent ces signes par la "phantasia", mais seuls les hommes peuvent également raisonner à partir de signes "endeiktiques" (comme inférer de la sueur à l'existence des pores de la peau), grâce à l'autonomie de leur raison intellective: en effet ils infèrent

de ce qu'ils perçoivent à la cause de ce phénomène au moyen d'intermédiaires qui ne peuvent tomber sous le sens. On voit ici que la différence entre la "phantasia" des hommes et celle des bêtes n'est pas de nature, mais seulement de degré d'abstraction et de réflexivité, c'est-à-dire d'autonomie par rapport à l'immédiateté. Cette différence de degré dans les performances est due, elle, à une différence de nature entre âme matérielle et âme immatérielle.

La "simple appréhension" est représentation de l'"imaginatio" (représentation mentale de la chose sensible) sans affirmation ni négation (409a43-45); c'est un cas particulier de l'appréhension ou fonction sensitive de la "phantasia". C'est ce qui se présente quand on ne fait pas attention et que les esprits animaux, toujours agités, rencontrent au hasard tel ou tel des plis du cerveau, suscitant ainsi telle ou telle image mentale. Gassendi ne précise pas si les animaux rêvent éveillés, leur attention étant généralement toujours captée par l'appréhension du monde extérieur et par leurs passions, mais il affirme qu'ils rêvent dans leur sommeil: il l'a observé, d'autres aussi, et sa théorie de la "phantasia" rend la chose possible en droit.

La seconde fonction de l'imagination est la **faculté d'énoncer des jugements**, c'est-à-dire d'opérer composition et division, comparaison, affirmation et négation, attribution etc., bref de construire des propositions (II.410a55). L'âme des bêtes est donc capable de produire, sans discours articulé, des opérations logiques traditionnellement attribuées à la raison discursive des hommes. D'ailleurs c'est uniquement sur l'exemple du comportement des chiens, donc par une méthode non pas introspective mais, pourrait-on dire, behaviouriste, que Gassendi raisonne et conclut à la nécessité pour l'imagination des chiens de produire des jugements [54]. De même c'est en raisonnant sur les comportements du chien que Gassendi conclut que l'imagination est capable, par comparaison des idées singulières, de construire des idées générales ou idées d'ensemble de choses ayant les mêmes caractéristiques classificatoires [55]. L'exemple de l'imagination du chien sert donc à donner dans la physique la preuve expérimentale de ce qui avait été dit de l'origine des idées générales (ou universaux) dans la logique ("Institutio logica" , pars prima "de simplici rerum imaginatione") [56].

L'inférence est la troisième fonction de l'imagination . Pour que les choses soient claires, Gassendi donne une poignée de synonymes (II.411b38): "ratiocinatio", "argumentatio", "consequutionis iudicium", "discursus", c'est à dire l'action d'inférer une chose d'une autre ("ex uno colligere aliud"). On a vu plus haut comment la polyvalence de la "phantasia" lui permettait de reconnaître les signes hupomnèstiques. Gassendi développe

donc ici les conséquences de sa théorie de l'imagination. D'emblée cependant il annonce, pour qu'on ne s'offense pas à la seule évocation d'une raison des bêtes, que le terme de "Ratio" se prend en deux sens (est donc équivoque) et désigne soit la raison sensitive, soit la raison intellective (définitoire de l'animal humain), cette seconde acception étant seule propre. La raison sensitive n'étant autre que la "phantasia" des bêtes et des hommes, elle n'est dite "raison" qu'improprement et par analogie (et le terme "analogie" doit être pris en son plein sens, parceque dans le livre suivant, consacré à l'intellect, Gassendi montre que l'âme sensitive est au corps ce que l'âme intellective est à l'âme sensitive). Le raisonnement des bêtes est un syllogisme intuitif, et le paradigme de la méthode de l'*invention*, telle qu'elle est décrite dans l'"Institutio logica" ("Pars quarta quæ est de Methodo, canon I, Methodus inuentionis in Medio sagaciter exquirendo consistit") [57]. La faculté d'interpréter immédiatement les signes "hupomnèstiques" permet en effet à l'imagination des bêtes de se servir de ses souvenirs non seulement pour porter des jugements sur les choses données actuellement, mais pour chercher les signes au moyen desquels elle trouvera dans la réalité sensible actuelle ce qu'elle cherche (ce signe opérant comme le Moyen terme d'un syllogisme). Ici encore, entre le syllogisme des bêtes et celui des hommes il n'y a qu'une différence de degré d'abstraction et d'arbitraire (les bêtes ne faisant jamais d'opérations mentales gratuitement, sans la pression d'un appétit actuel).

Le traitement de l'instinct des bêtes (II.414b) par Gassendi apporte à sa psychologie animale un supplément extrêmement révélateur de son mode de philosopher en général. Il permet en outre de préciser dans quelle mesure Gassendi s'oppose vraiment à la théorie des animaux-machines de Descartes (cf. aussi supra p. 42 et n.26), et de mettre en lumière une fois de plus la permanence de son intuition de la continuité dans l'ordre des créatures.

En effet, Gassendi termine son livre sur la "phantasia" par une mise au point de la question de savoir dans quelle mesure on peut nier que les âmes des animaux aient des idées "ingenitæ" (innées). Et, de façon caractéristique, la réponse finale de Gassendi est a-systématique, puisqu'après avoir démontré que les comportements des bêtes n'étaient pas des mécanismes d'horlogerie, parce qu'aucune horloge n'acquiert des mécanismes tirés de l'expérience, de la "doctrina" (éducation) ou de l'exemple, il reconnaît en dernière instance que les animaux sont pour ainsi dire "programmés" génétiquement, et que c'est ce programme, ainsi que la nature et la disposition des parties de leurs corps, qui détermine la façon dont leur imagination réagit à l'environnement. Le moment le plus caractéristique de sa démarche est en

II.416b39sq. Cherchant à expliquer le réflexe de succion des nourrissons tout juste nés, et dont l'imagination individuelle est donc une "tabula rasa", il admet que la "phantasia" des nourrissons naît "instruite" par des "habitudes" transmises par l'intermédiaire de la partie de l'âme matérielle de chaque parent qui est passée dans la semence et qui sert de point de départ au développement de l'âme matérielle individuelle du foetus au fur et à mesure de sa genèse [58]. Cette explication est aussi la seule qui puisse rendre compte du fait que le ver à soie, dès qu'il est sorti de l'oeuf de papillon, se met à manger les feuilles du mûrier, à filer une soie et à fabriquer un cocon où il s'enferme jusqu'à ce qu'il sorte papillon (II.416b57-61). Il commente:

> "cela ne semble pas se produire par convention (ex institutione), ni par l'exemple (nec exemplo), mais par le fait que l'imagination est mue par une certaine necessité de nature (sed ob phantasiam ad hoc necessitate quadam naturæ motam), et donc instruite par un principe contenu dans la semence (atque adeo à principio intra semen contento eruditam)" (II.416b61-64).

Or Gassendi élargit ce shéma d'intelligibilité à l'ensemble des tendances apparemment innées de certaines espèces animales. Comme plus loin il explique que la liberté de l'acte volontaire n'appartient pas aux bêtes parce qu'elles sont attachées aux données immédiates du sens et aux pulsions de l'appétit, il est clair qu'il admet que les âmes des bêtes sont déterminées soit par leur "nature" (génétiquement, par l'intermédiaire de la partie d'âme matérielle des parents contenue dans la semence), soit par le monde extérieur. Il n'y a que sur le point de savoir si les bêtes sentent, c'est-à-dire sur la définition de l'imagination des bêtes, que Gassendi s'oppose vraiment à Descartes. Pour lui les bêtes sont d'une certaine façon des machines, mais vivantes, sentantes, et par suite plus ou moins intelligentes.

De plus, la théorie de l'instinct des animaux relève à deux égards de l'intuition gassendienne du continu comme structure de la création: de par la continuité génétique des âmes des bêtes (passage de l'âme matérielle composée des parties d'âmes parentales dans la semence à l'âme matérielle individuelle du foetus), et de par le fait que le caractère inné de certains schèmes moteurs chez les animaux complète la série analogique allant du mouvement naturel des "semina rerum" à celui des pierres, des métaux, des plantes etc. jusqu'à celui de l'âme matérielle du foetus humain. C'est cette intuition, non thématique chez Gassendi, que nous allons examiner de plus près.

V

Dans la physique de Gassendi, le premier moment du changement dans la continuité réside dans la constitution même de la matière inerte homéomère à partir des atomes. Dans le "De materia prima" des premiers principes de la physique, pour expliquer la formation des molécules primitives, Gassendi emploie métaphoriquement l'image des "semina rerum" (métaphoriquement, parce qu'il dit "quasi"):

"..Corpuscula quædam composita subtilissima, moleculasve tenuissimas, ac infra sensus consistenteis, quæ sint quasi semina rerum" (*G.O.*I.472a).

Tout se passe comme si les éléments atomiques possédaient en plus de leurs propriétés géométriques (forme, dimensions) et de leur motricité intrinsèque, une "vis seminalis" [59] qui préside à la constitution d'agglomérats moléculaires (les "moleculas tenuissimas"), lesquels s'agglomèrent ensuite en corps à l'échelle du sensible, selon un processus analogue à celui que Gassendi et Peiresc avaient étudié sur la formation des cristaux. Mais la "vis seminalis" est une façon d'exprimer l'intuition centrale de Gassendi, à savoir que l'auteur de la nature a mis au sein de cette nature même une "eruditio" , des "programmes" assurant dès le niveau le plus élémentaire un principe autonome d' organisation interne finalisée des mouvements. Il évite cependant le vitalisme de De Claves, puisqu'il ne prête pas vie à la matière [60]. On retrouve cette intuition centrale dans l'explication de l'instinct par la transmission d'une mémoire "erudita" (d'un "code" génétique) dans la semence parentale, idée combinant le matérialisme épicurien avec le finalisme aristotélicien. "L'imagination du fer est à celle de l'huître ce que celle de l'huître est à celle du singe" (II.329a20-24), on pourrait ajouter "et ce que celle du singe est à celle de l'homme" non pas en elle-même, mais par ce que l'intellect en fait. Il y a ainsi une évidente continuité entre atomes, matière agglomérée inerte, matière organique vivante (plantes), matière vivante douée de sens, animaux doués d'une âme séparable immortelle. A chaque passage d'un ensemble à un autre, il y a un problème de tas, et la différence, qui est manifeste au niveau du tas, est, au niveau de la limite entre deux ensembles, plus une affaire de convention que de "res ipsæ" (c'est-à-dire de vérité expérimentale).

Gassendi semble introduire une exception: l'irruption -au sein de l'ordre naturel- d'un principe transcendant, avec l'union de l'âme immatérielle à l'âme matérielle chez les hommes. Les hommes sont ainsi intermédiaires entre la série des substances matérielles (comme est la totalité des êtres naturels), et l'ordre des substances immatérielles (comme sont les anges, intellects séparés ab initio)[61]. Mais d'une cetaine façon, en tant que maillon de la

chaîne rattachant les êtres créés naturels aux êtres créés surnaturels, l'espèce des hommes conserve la continuité du monde créé au lieu de la rompre, espèce hybride puisqu'elle participe de deux genres appartenant à des ordres de substances différents.

Cette double participation se réalise par le fait que l' âme surnaturelle séparable des hommes est réellement incarnée dans leur âme matérielle ou âme-de-bête: elle l'imite en tous ses schèmes fonctionnels et ne fait que développer ses potentialités. Si l'intellect imprime dans la mémoire des animaux humains des vestiges d'idées qui ont leur origine dans une fonction qui lui est propre, ses fonctions propres ne se distinguent de celles de l'imagination que par la liberté virtuelle absolue de l'âme immatérielle. C'est ainsi que l'âme surnaturelle des hommes se sert de leur âme animale comme d'un médium, d'un famulus, d'un satellite, bref d'un instrument pour devenir la forme informante du corps (II.444a46-52); elle est à l'âme sensitive ce que cette dernière est à l'âme végétative etc. Cela sonne comme de l'hylemorphisme, mais ce n'en est pas, du moins pas dans l'acception platonisante. En effet, l'expression "forme informante" désigne un processus matériel: l'union de l'âme immatrérielle à l'âme matérielle dans son **incarnation.** C'est seulement par ses effets qu'on infère l'immatérialité et l'immortalité de l'âme intellective (du moins par la lumière naturelle), et ces effets sont précisément les modifications qu'elle apporte au fonctionnement de la "phantasia" (cf.II.446-465). Si Gassendi avait laissé une Christologie, on pourrait vérifier si l'incarnation de l'âme surnaturelle des hommes est analogue à celle dde Dieu dans le Christ (cf. note 64 infra).

Il semble paradoxal que l'intuition dominante de Gassendi en ce qui concerne l'ensemble de la création soit celle du continu, alors qu'il est célèbre pour sa réhabilitation de la physique atomiste. Or cette intuition, contrairement à l'atomisme, n'est jamais proprement réfléchie dans la théorie physique. C'est vraisemblablement que l'atomisme est un instrument efficace pour rendre compte des phénomènes, tandis que l'idée de la continuité du réel est une intuition métaphysique originaire de Gassendi.

VI

Gassendi renvoie à l'arbitre divin pour fonder l'explication de l'état de fait dont il décrit le phénomène dans sa psychologie (II.465a15-20). Dieu seul sait pourquoi les choses sont ainsi et non autrement, et Gassendi ne croit pas qu'il soit possible à l'entendement humain de produire une théodicée. Or le lecteur (impie) sent impérieusement le besoin d'une explication de

l'inégalité des âmes humaines, inégalité que Gassendi impute aux inégalités des dons de l'âme matérielle, c'est-à-dire de ce qui constitue l'"âme des bêtes" des hommes. Car c'est de l'inégalité des bêtes humaines que dépendra finalement la facilité avec laquelle les âmes surnaturelles des hommes parviendront à faire triompher la raison et la liberté sur l'opinion, la passion et l'appétit immédiats. Le malheur des hommes est que si les bêtes ont une âme à la mesure de leur nature et de leur destin, les hommes, eux, sont obligés par leur âme surnaturelle à assumer un destin angélique avec pour instrument une âme de bête. Gassendi semble mettre tout le salut de l'homme dans la connaissance qu'il peut prendre, grâce à l'intellect réfléchissant, des mécanismes de son âme de bête, et des techniques qu'il peut mettre en oeuvre pour acquérir les habitudes propres à s'assurer effectivement la maîtrise de cet instrument.

Gassendi ne s'aventure que rarement sur le terrain de la théologie, parce que, conformément à ses propres conventions, le *Syntagma philosophicum* est un ouvrage de philosophie profane, où la révélation est comme une étoile de berger mais n'entre pas dans le tissu des démonstrations rationnelles. Le discours théologique relève d'experts appointés par la hiérarchie pour éclairer les conciles: là-dessus Gassendi a une position strictement légaliste, et même tacitement gallicane (c'est pourquoi il soutient Richelieu). Néanmoins il lui arrive de laisser apparaître les points de dogme sur lesquels, s'il n'avait pas une foi optimiste, il serait conscient d'une certaine tension rationnelle. Tel est le cas pour son amour inconditionnel de la nature, qui s'accommode mal -semble-t-il- des anomalies qu'introduit l'homme dans l'harmonie naturelle à cause de son infernale tendance à utiliser son intellect pour cultiver la perversion pour elle-même sous les formes les plus variées. Combien de fois évoque-t-il un homme "des origines" [62], vivant "naturellement" tel que la nature l'a fait [63], paisible, pasteur, végétarien, buveur d'eau, chantant son créateur et sereinement ignorant des finesses empoisonnées de la philosophie, innocent comme ses frères les autres animaux. La question est de savoir quand cet homme "in puræ naturæ statu" (II.794b52) a existé. Il semble qu'il s'agisse de l'homme avant le péché originel [64] et à la rigueur juste après la chute, avant que le processus d'auto-corruption n'ait développé ses effets (ce dont Abel est le modèle mythique).

Néanmoins Gassendi conserve le postulat optimiste inverse de celui de Hobbes [65]: l'homme est naturellement (originairement) "sociabile animal" (II.795a28-29) comme les autres animaux. Loin de lui l'idée que les loups soient naturellement agressifs [66], et à plus forte raison que les hommes soient naturellement portés à se détruire mutuellement. Mais alors il est difficile de

concevoir que Gassendi n'ait pas eu quelque peine à admettre que Dieu ait permis que, par sa faute, l'homme se corrompe [67], alors que c'est lui qui a fait Adam tel qu'il soit tenté par le péché contre l'esprit. Il dit que les bêtes ne sont pas vraiment douées de libre arbitre: elles vivent et meurent selon les desseins de leur créateur, sans jamais pécher contre cette volonté, les bienheureuses. Mais la liberté des hommes est précisément une fonction de la raison intellective (II.454a), seule capable de s'élever par le raisonnement au-dessus des passions, et de concevoir des techniques pour acquérir les habitudes de la vie libre. Comment expliquer que la "Mens" puisse être affectée de la passion spirituelle la plus funeste au salut et à la paix, à savoir la volonté intellectuelle de puissance, volonté qui a conduit Adam à désirer savoir autant que Dieu, et qui pousse encore les hommes à chercher des artifices pour se soustraire à la nécessité de leur nature ?

Le dernier mot de Gassendi est en fait une forme d' "amor fati" stoïcien, à moins que ce ne soit l' amour de la nature de Lucrèce (mais de la nature créée), amour sublimé, élevé à l'absolu, puis médiatisé par sa mutation en charité (amour de Dieu). Il réalise ainsi en lui ce qui permet de croire que Dieu a fait l'homme pour parfaire le reste de sa création (II.444a45-46). Néanmoins son respect pour les bêtes n'est pas seulement un moment de sa piété, le moment franciscain pourrait-on dire, c'est aussi le fruit de sa réflexion scientifique et philosophique sur les processus, la richesse et la variété des opérations de l'âme des bêtes.

SYLVIA MURR

NOTES

1. Défini sur le corpus des *Petri Gassendi Diniensis Ecclesiæ Præpositi et in Academia Parisiensi Matheseos regii professoris Opera Omnia in sex tomos divisa* Lyon: Laurent Anisson et J.B.Devenet, 1658, *G.O.* par la suite (ed. de ref.: reprint avec introduction de Tullio GREGORY, Frommann-Holzboog, Stutgartt/Bad Cansatt, 1964, 6 vol. in 4°). Il faut y ajouter le manuscrit Tours 708, rédigé vers 1644-45 à partir d'une première rédaction remontant à 1633 aux dires des spécialistes, inédit quoique largement repris dans les *Animadversiones in X. Lib. Diogenis Lërtii* de 1649 (repris lui-même pour la partie philologique, au t.V des *G.O.*) et le *Syntagma philosophiae Epicuri* qui formait l' "appendix altera" des *Animadversiones* de 1649 (repris intégralement au t. III des *G.O.*, pp.3-96). Sur les manuscrits, voir René PINTARD, *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin.* Paris: Boivin et Cie. ss. date [1943], "Genèse du *Syntagma philosophicum*" pp.32-46, et O.R.BLOCH, *La Philosophie de Gassendi* , La Haye: M.Nijhoff, 1971, pp.xviii-xxiii.

2. Comme Aristote dans le *Peri Psuchès* ou *Traité de l'âme* (402a10-403a3), Descartes estime en effet que la notion d'âme est équivoque : la "vis vegetandi et sentiendi" des bêtes et des hommes n'a rien de commun avec l'âme proprement dite, c'est-à-dire l'esprit ou substance pen-

sante des hommes. Descartes est particulièrement explicite là-dessus dans sa lettre à Regius du 16 mai 1641 (A.T. III.368-369). Les textes les plus topiques concernant ce que le vulgaire appelle abusivement l'âme des bêtes, et ceux qui ont soulevé le plus de controverses, sont: *Discours de la méthode*.., 5° partie, et "Dioptrique", disc. 4°, "C'est l'âme qui sent" chez les hommes (les animaux ne sentent pas puisqu'ils ne pensent pas qu'ils sentent); *Méditations* II, *Traité des passions* art. 4-16, *Principia* 4° partie §§ 189-202, et dans la correspondance, let. à Plempius du 30 oct. 1637 (rép. aux objections de Fromondus sur le *Discours*, A.T. I.413-414, la fameuse lettre au Mis. de Newcastle du 23 nov. 1646 (A.T. IV.573-576) et la correspondance avec Henry More en 1648-49, notamment A.T. V. 243-45, 276-78, 309-311, 344-345. Je ne parle pas du *Monde* ni de *L'homme* puisque ces traités n'ont été été connus de Gassendi que par ce qu'il dit dans la 5° partie du *Discours*.

3. On verra plus loin qu'il admet à la manière d'Aristote l'équivocité ("gravior equivocatio...", *G.O.* II.328a26-27) du terme de "sensus" (sensibilité), qui est en amont de celle du terme d'âme : comme il se dit en plusieurs sens de diverses choses (des métaux, des plantes, des bêtes etc.), Gassendi justifie par l'"usage le plus répandu" le fait qu'il réserve , par convention, le terme d'"âme" non au principe vital en général, mais à l'âme des animaux ("animalium"). Cf. "De Plantis", *G.O.* II.144a-146b.

4. Samuel Sorbière prétend, dans la "Vie de Gassendi" latine imprimée en tête du tome I des *G.O.*, que Marin Cureau de la Chambre etait du nombre de ces "egregios multos viros" que Gassendi "redamavit", et Gaston SORTAIS lui donne raison puisqu'il compte Cureau de la Chambre au nombre des "disciples de Gassendi en France" dans son *Histoire de la philosophie moderne* (Paris: Lethielleux, 1922, t.II, 182-183). Par ailleurs, on sait l'amitié qui liait Gabriel Naudé à Gassendi (cf. leur correspondance, publiée dans le t.VI des *G.O.*, à compléter par *Naudaei Epistolae* , Genevae: Widerhold, 1667): lorsque Naudé publia en 1648 *Hieronymi Rorarii, ex legati pontifici, Quòd Animalia bruta ratione utantur meliùs Homine* , Gassendi - ami intime de Pierre et Jacques Du Puy à qui Naudé adresse l'épitre-dédicace de son livre - , était à Paris; c'est d'ailleurs la même année que Cureau de la Chambre publiait le *Traité de la connaissance des animaux*. Il n'est pas douteux que Gassendi n'ait lu et discuté avec ses amis ces deux livres sur l'intelligence des bêtes, quoi qu'il ne les cite jamais.

5. En 1629 dans La lettre à Feyens (*G.O.* VI.16b-19b); en 1644-1645 dans le "De Vita et Doctrina Epicuri", livres III et suivants (Ms. Tours 708, f°1094sq.); en 1649 dans les *Petri Gassendi Animadversiones in X. Lib. Diogenis Laërtii* "qui est De Vita, Moribus, Placitisque Epicuri" (Lyon: Guillaume Barbier, 1649, 3 tomes en 2 volumes in f° en pagination continue, "*Animadversiones*" dans la suite de l'article) aux paragraphes intitulés "Quæ sit Epicureo Natura contexturaque Animæ" (commentant la lettre à Hérodote §63) et "esse animos hominum immortaleis contra Epicurum", *op.cit.* pp.494sq., 602sq.; enfin dans son chef-d'oeuvre posthume, le *Syntagma philosophicum* (publié en 1658 dans les deux premiers volumes des *G.O.*), dans la dernière partie de la physique -"De Rebus terrenis viventibus, seu de Animalibus"- particulièrement aux livres III ("De Anima", chap.3 "Quid sit anima brutorum"), IV ("Generatione Animalium", chap.4 "De animatione Foetus"), V. ("De Nutritione, Pulsu et Respiratione Animalium" pour les fonctions "végétatives" et particulièrement la physiologie de la production des esprits animaux -"spiritus animali"- à partir des esprits vitaux -"spiritus vitali"- par le cerveau -"cerebrum"-), VI ("De Sensu Universè" c'est-à-dire comment la matière des organes, du cerveau et des nerfs peuvent être "sensibles"), VII ("De Sensibus speciatim" ou physiologie mécaniste des sensations, et principalement du tact, modèle des autres), VIII ("de Phantasia seu imaginatione", comprenant en particulier le "sensus communis", la mémoire, les fonctions de la phantaisie,

l'instinct des bêtes brutes -chap.5, pp.414-417-, les rêves et le somnambulisme). Le livre IX, "De Intellectu seu Mente" est utile à notre propos dans la mesure où il définit la différence spécifique et même la transcendance -par son immatérialité- de la seconde âme des hommes et comment, par son union avec l'âme sensitive matérielle, elle modifie l'âme sensitive matérielle elle-même. Les livres X à XIII décrivent des propriétés communes à tous les animaux, bêtes et hommes (force motrice et mouvements, tempérament et santé, vie et mort), tandis que le livre XIV (un des plus anciens dans la genèse de l'ouvrage) traite de l'immortalité des âmes (et n'est pas repris dans l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* de Bernier).

6. *Abrégé de la Philosophie de Gassendi* (3° édition, Lyon, Anisson Posuel & Rigaud, 1684 7 vol. in 12°, dans la suite "*Abrégé*"), V.491, début du chapitre "Quelle est l'âme des hommes", qui correspond à *G.O.* . II.255a "humanam Animam non alia nota distinguentes a cæteris quam secundum magis & minus..". On remarquera en passant que François Bernier "angevin" (1620-1688) avait obtenu précipitamment licence et bonnet de Docteur en médecine à Montpellier dans l'été 1652, en pleine Fronde, le même jour et devant le même jury que Cureau de la Chambre (cf. Louis de LENS, *Documents inédits ou peu connus sur François Bernier*, Angers: E.Barassé, 1873, pp. 5-6).

7. La quatrième combinaison, où toutes les âmes sont des substances d'une certaine façon intelligentes et immortelles comme celles des hommes, peut d'une certaine façon être illustrée par l'hypothèse d'H.Morus (Lettre à Descartes 3 Dec. 1648, A.T. V.245 li.2sq.), ainsi que par le système de Leibniz, qui donne aux bêtes une âme indestructible comme celle des hommes, cette âme étant "principe de perception ou d'action interne" , "principium substantiale", "vis primitiva", "entelecheian tèn prôtèn", sans parties donc "indefectibile": indestructible même quand la matière organique est dispersée; d'où la réfutation leibnizienne explicite de la thèse cartésienne: "cum enim in brutis omnia quod perceptionem et sensum perinde se habeant ac in homine, et natura uniformis sit in varietate sua, uniformis quoad principia, varia quoad modos: verosimile et brutis etiam perceptionem inesse" (*Die Philosophischen Schriften von Gott. Wil. Leibniz*, ed. Carl Im. GERHARDT, Bd. VII, p.329). Cf. aussi *Nouveaux Essais* sur l'indestructibilité des âmes des bêtes et la loi de continuité dans la nature , préface et III.vi.12 (ed. Jacques Brunschwig, Paris:Garnier/Flammarion 1966, pp.49-50 et 275).

8. Danger apparemment vu par les premiers lecteurs hollandais du *Discours* si l'on en juge par la lettre de Fromondus à Plempius du 13 sept. 1637 (*Correspondance de Descartes*, A.T. I.403 li. 17-20).

9. Cf. *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)* I.1/1, Berlin: Dietz Vg., 1975, p.13.

10.Titre originel: *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos libri septem in quibus præcipua totius doctrinæ peripateticæ atque dialecticæ atque fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novæ, aut ex veteribus obsoletæ, stabiliuntur.- Liber I In Doctrinam Aristoteleorum universè*. Gratianopoli [Grenoble], Verdier, 1624 (*E.P.* dans la suite). Il s'agissait du supplément critique professé à la suite de ses leçons de philosophie officielle (scolastique) à Aix-en-Provence de 1616 à 1622; seul le premier livre parut en 1624; les premier et second livres sont repris au tome III des *G.O.*, pp.97-212 ; voir là-dessus cf. B.ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme* (Paris: Vrin, 1940, pp.1-29), et édition avec traduction du texte des deux premiers livres de ces *Exercitationes paradoxicæ*.. (Paris: Vrin, 1959, introd. pp.i-xiv); voir aussi Tullio GREGORY, *Scetticismo ed empirismo - Studio su Gassendi.*, (Bari: Laterza, 1961, pp.15-50 et 121-128).

11. Ecrite à Aix, avril 1634, à la demande de Peiresc, copiée en 1641 , original donné à Her-

bert en 1647, copie (incomplète) publiée pour la première fois dans les *G.O.* posthumes, T.III, pp.411-419. Trad. par B.ROCHOT in *Tricentenaire..* (PUF/Digne 1957, pp.256-285.

12. *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiæ adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* , Amsterdam, Blaeu, 1644, texte comportant les *Objectiones Petri Gassendi Diniensis Ecclesiæ Præpositi et acutissimi philosophi* , les Réponses de Descartes et les "instances" ou réponses de Gassendi aux réponses (désobligeantes) de Descartes. La *Disquisitio* a été reprise dans les *G.O.* III.372-457, mais jamais dans les *Oeuvres* de Descartes, et la première édition moderne des Cinquièmes Objections aux *Méditations* n'a paru qu'en 1962 dans l'édition bilingue de la *Disquisitio metaphysica* procurée par Bernard ROCHOT (Paris:Vrin, 1962).

13. Soit deux lettres "De motu impresso a motore translato" de 1640, parues d'abord séparément, puis une lettre sur le même sujet à J.Gaultier de 1643 , que Gassendi appelait son "apologie" parcequ'il y répond point par point aux attaques de Jean-Baptiste Morin (*Alæ Telluris Fractæ*), et qui fut publiée en 1649 par Neuré et Barancy. Le tout est repris dans *G.O.* III.478-563.

14. Parus du vivant de Gassendi et réimprimés dans *G.O.* III.420-463.

15. *G.O.* tomes I et II. La continuité de la méthode dialectique-concordantiste employée par Gassendi apparaît losqu'on met en parallèle deux textes écrits respectivement au début et à la fin de ses travaux sur "sa philosophie d'Epicure": d'une part la lettre à G.Naudé du 11 mai 1632 (*G.O.* VI.50a), d'autre part la fin du "Liber Proemialis" du "Syntagma philosophicum" (*G.O.* I.29b63-30a-b).

16. Cf. Ms. Tours 708, f°1117: "Quid sit anima humana" et f° 1538 "De animorum immortalitate", qui se retrouvent, dans une disposition différente, dans les *Animadversiones* ("An animal per se sentiat", p.506-7; âme matérielle des animaux en général, homme compris: 497-498; seconde âme transcendante immatérielle, surnaturelle et immortelle des hommes: pp.549, 555-560, 1425). Dès les premiers manuscrits du "De Vita et doctrina Epicuri" inédit (manuscrits de 1633, auxquels Gassendi fait allusion dans ses lettres à Peiresc, Luillier, Naudé et Schickard en 1633 et 1634) il y avait déjà une réfutation de la doctrine épicurienne des âmes humaines.

17. Cf. *G.O.* I.144a58-144b2.

18. Cf. SP, Physica, pars prima "De Rebus Naturae universè", lib.IV "De Principio efficiente seu de causis rerum" (*G.O.* II.283-287; Bernier, *Abrégé* 1684, t.II, 209-226).

19. C'est une illusion de perspective, due à l'influence de Gassendi sur la réception européenne des *Meditationes..* de Descartes au XVIIè. siècle , qui fait croire à certains que la philosophie de Gassendi était déterminée par sa réaction à Descartes.

20. Dans son compte-rendu de René PINTARD, *Le libertinage érudit..*, *Revue Philosophique* , 1944, pp.58-60; GOUHIER conteste l'amalgame de catégories d'auteurs essentiellement distinctes, dans le mouvement que Pintard appelle "le libertinage érudit" des années 1630 et jusqu'à la Fronde (cf. *Le libertinage érudit*, 1è. ed. Paris 1943, reprint Paris: Slatkine, 1983).

21. Gassendi était docteur en théologie et docteur en philosophie de l'université d'Avignon (1614).

22. Dans le "De Anima du SP, par exemple, cf. les chapitres 1 ("Quid de Anima et qui ipsam fecere incorpoream") et 2 ("Qui Animam corpoream fecerint"), *G.O.* II.238a-250a26.

23. Au sens actuel, et non au sens épicurien où "physiologia" est considéré, notamment par Gassendi, comme synonyme de "physica".

24."to hègemonikon", dans le "De Phantasia seu Imaginatione", *G.O.* II.398a.

25. Développant d'ailleurs ce qui est annoncé dans le "Quid sit anima humana" du livre "De anima" (*G.O.* II.255a); cf. SP, "De Intellectu seu Mente", chap.II, en particulier *G.O.* II.443b37-

55: âmes individuelles immatérielles séparables de toute matière et créées ex nihilo; 444a25-56: union de l'âme immatérielle avec l'âme matérielle de l'homme, différence entre les âmes immatérielles des anges et celles des hommes, propension des âmes immatérielles des hommes à "travailler" avec l'âme matérielle comme avec un instrument dont elle devient la forme pour produire avec son moyen des conduites rationnelles; 444b-445a: théorie de l'union de l'âme intellective avec l'âme sensitive "famulante"; 447a: hypothèses quant aux idées que peut avoir l'âme substance séparée après la fin de son existence dans un corps d'homme.

26. Dans la *Disquisitio metaphysica*, contre Méd. II, doute VI, "Et chez chaque animal aussi il y a un pouvoir de choix là où l'impulsion est la plus vive" ("et suus quoque Bruto est delectus, ubi major est impetus", *G.O.* III.304a26-27; comparer avec l'analyse de la "ratiocinatio" des bêtes dans le SP, par exemple *G.O.* II.411b-413b16 et 415) : tel est le cas lorsque le chien, par exemple, résiste à un "impetus" en se remémorant une "raison" d'y résister, même si par ailleurs c'est pour satisfaire sa passion dominante qu'il résiste à cet impetus; en d'autres termes les mouvements des animaux ne sont pas seulement "sponte" comme dit Descartes, mais aussi (relativement) libres, comme ceux des hommes, ce que nie Descartes.

27. Sur le rôle des oeuvres de Gianfrancesco Pico della Mirandula, de son *De imaginatione* (1501) et surtout de son *Examen vanitatis doctrinæ gentium : distinctum in libros sex quorum tres omnem philosophorum sectam universim; reliqui Aristoteleam et Aristoteleis armis particulatim impugnant: Ubicunque autem Christiana et asseritur et celebratur disciplina* (1520) comme modèles et point de départ de l'oeuvre philosophique de Gassendi, voir Charles B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*. (La Haye: M.Nijhoff, 1967, pp.175-178); en particulier concernant l'influence du *De Vanitatis* sur les *Exercitationes paradoxicæ*, Schmitt écrit:"In fact it is difficult to find a paragraph of the *Exercitationes* which does not immediately invite comparison with a very similar passage in the *Examen Vanitatis*" (*Op. cit.* p.177-8) - ce qui est vrai surtout pour les livres I et II, puisque nous en connaissons la rédaction. Néanmoins l'idée générale de Schmitt vaut aussi pour l'inspiration des livres dont la préface nous annonce le contenu (comme c'est le cas pour ce qui concerne l'âme), et pour la méthode générale de l'ouvrage qui consiste à compiler les arguments inventés dès la fin de XVème siècle par toutes sortes d'adversaires du péripatétisme (antiaverroïstes, néoplatoniciens, humanistes "cicéroniens" etc), non sans ajouter sa propre critique (puis dans le SP sa propre doctrine) aux arguments déjà trouvés par ses prédécesseurs (Vives, Valla, Gianfrancesco Pico lui-même, et après lui Ramus, Patrizzi; cf. SCHMITT, op.cit. p.176-177).

28. Dirigé contre les petits traités de zoologie d'Aristote: "De part. animal.", "De genaratione et corruptione", "de generatione animalium" etc.

29."Ad reverendum et sapientem virem Josephum Gualterium artium et S.Theologiæ doctorem, priorem ac dominum Valletæ et amicum usque ad aras, in Exercitationes paradoxicas Petri Gassendi Præfatio", *G.O.* III. 102, li.40-42.

30. Trad. TRICOT, Paris: Vrin, [1965] 1985, pp.164-173, 202-204 et 208-209; texte grec édition ROSS, Oxford: Clarendon Pr., [1956] 1986, pp.65-69, 80-81, 82-83.

31.Cf. supra, note 12.

32. Cf. A.T. V. 276, li.27 - 277, li.1.

33. Dans le "De anima" cap. IV ("Quid sit Anima humana"), *G.O.* II.255a29-39, "Enimvero difficultatem facit quod humana Anima non ratiocinans modo, et intelligens sit, quo ex capite dici potest ab Animabus Brutorum discerni, esseque incorporea, ac produci divinitùs; verum vegetans quoque sit, ac sentiens, quo ex capite cum Brutorum Animabus conveniat, & esse corporea, ac originem ex parentibus ducere videatur", et les livres sur l'âme sensitive, commune

aux bêtes et aux hommes (*G.O.* II.328-424) puis sur l'âme intellective propre aux hommes (*G.O.* II.425-468) développent précisément sa solution dualiste.

34. "Pars II: De Syllogismo, canon X" (*G.O.* I.112b.44-45).

35. "Per intermedios Mentis & Corporis gradus". Il s'agit de l'explication du syllogisme "**Omnis homo est Animal; & omne Animal est vivens; et omne vivens est corpus; & omne corpus est substancia; omnis igitur Homo est substancia**" qui illustre la règle "Gradatio, quà syllogismus Sumptionibus abundat, in Cohærente solùm Figura locum habet", où "cohærens figura" a un sens technique. Bernier traduit cette expression par "figure liée" et notre passage par "Car, pour prouver cette conclusion **tout homme est substance** , l'Animal qui est pris pour Moyen est veritablement conjoint et avec l'homme et avec la substance, non pas immediatement, mais par les degrez d'Entendement, et de Corps, qui sont entre deux" (*Abrégé*, 1684, I.131-132).

36. *G.O.* II.250b. Cf. *Animadversiones* 494-501.

37. Sur les raisons pour lesquelles on n'appelle pas âme ce qui fait que les plantes sont vivantes, par opposition aux métaux et aux minéraux, c'est-à-dire à la matière organisée mais non-vivante, cf. *Animadversiones* p.501-502 et SP "De Plantis" *G.O.* II.144-146a, ainsi que "De Anima" 237a.

38. Il l'a déjà longuement développé dans les *Animadversiones* de 1649 (pp.508-522), et la rédaction du *Syntagma* n'apporte pas grand chose de neuf (*G.O.* II.343a-350a).

39. Cf. *Animadversiones* 521-début 522, *G.O.* II.349b54-58. Celui qui tente de produire une explication dans ce domaine est contraint de "balbutier" ("nemo... ad balbutiendum non adigatur").

40. *Animadversiones* 522 li.11-16; *G.O.* II.350a3-4.

41. *Animadversiones* 521 bas - 522.1; *G.O.* II.349b50-52.

42. *Traité de la connaissance des animaux* (Paris, Pierre Rocolet, 2° édition: 1648): "I. Que l'Imagination donne l'image des choses, II. Que l'Imagination unit ou divise les images, en quoy consiste le iugement. III.Que l'Imagination peut unir plusieurs propositions et en faire des Raisonnemens". La quatrième partie répond aux objections "contre la Raison des Bestes" de Chanet, parues juste après la première édition (1647) de son ouvrage.

43. Morus à D., 11 dec. 1648, A.T. V.245, D. à M. 5 fev. 49: A.T. V.276-277, M. à D. 5 mars 49: A.T. V.310 li.20sq. (Morus suggère que les âmes des vers et des insectes "pourraient être comme le sable et la poussière de la vie du Monde comme dit Marsile Ficin" mais il avoue que ces choses sont plus vite dites que démontrées, et de fait, ni Descartes ni Gassendi n'accepteraient une solution qui implique que le Monde soit un vivant doué d'une âme partout diffuse. L'âme du monde est même un concept que Gassendi n'a jamais laissé passer une occasion de combattre; c'est dans cet arsenal que Bernier -et Bayle après lui- puiseront pour combattre le spinozisme.

44. Aristote, *Peri psuchès* I.1.402b5-10 et II.3.414b30 sq.; Descartes à Regius, Endegeest mai 1641, A.T. III.369 §§ 2-3.

45. Laquelle a été décrite au lib.V du "De animalibus" ("De nutritione, pulsu ac respiratione Animalium"), chap.3, *G.O.* II.326a54-328b(fin).

46. *G.O.* I.372-457, surtout 375a: il faut distinguer les propriétés intrinsèques des corps, que l'on peut induire par l'intellect comme étant les causes des effets perçus par les sens, et les qualités sensibles (immédiatement, ou médiatement dans le cas des "qualités occultes") c'est-à-dire les signes ou effets des propriétés internes des corps, qui sont reçus par les sens mais ne sont pas semblables à ces propriétés mêmes.

47. Voir là-dessus l'analyse philologique de l'édition avec traduction latine du X° livre de Diogène Laërce publiée par Gassendi (en tête des *Animadversiones* de 1649), par Antonina ALBERTI: *Sensazione e realtà. Epicuro e Gassendi* (Firenze: L.S.Olschki, 1988), et mon C.R. dans *Journal of the History of Philosophy* 29/1 (1991) pp.116-118.

48. C'est-à-dire de sens qu'ils auraient et que, ne les ayant pas, nous ne pourrions imaginer; de ce que nous ne le pouvons pas, nous n'avons pas le droit de juger que Dieu, pouvant le faire, ne l'a pas fait, *G.O.* III.202b; exemple du chien: lignes 33-38.

49. "Quonam jure infere possis pertinere ad te ispum unam solam partem, unam facultatem, unam actionem..." (*G.O.* III.301b21-23 et sq.; trad ROCHOT 1962 p.140.

50. G.O.II. 405a38-41.

51. Les mécanismes de la "phantasia" en tant que mémoire, et de ses "plis", sont décrits au chapitre III de ce livre VIII sur la "phantasia", *G.O.* II.406b57-407.20.

52. Cf.*G.O.* II.405a28-34: "non esse id quidem coloratum sonorum, odorum, sapidum, &c. neque enim cerebrum videri refertum huiuscemodi qualitatibus; sed esse tamen aliquid quod facultatem [sc. phantasiam] eo modo moveat, quo mota fuit, cum rem *sensibilem reipsâ præsentem* sentirei" et, *ibid.* li.43-46: "denique haberi id posse, quasi plicam quandam in cerebro factam (nimirum impacto in rem mollem ictu)..."; plus loin (li.57): "Erit & Typus reverà quidam; nam & impressione sit quadam & pro modulo impressionis, speciali ratione figurata est; ut speciale signum sit huiusce potiùs, quam alterius rei".

53. Cf. *G.O.* I. 81a46-b39. La théorie des signes hupomnèstiques et endeiktiques est tirée de Sextus Empiricus, *Pros logikous* II.151 (cf.Loeb Clas., G. n°291, éd. H.G.BURY, Harvard Un. Pr. 1967, vol.II, p.315).

54. Le raisonnement est le suivant: quand il voit venir un homme, le chien commence par ébaucher le mouvement d'aller à lui: c'est qu'il a reconnu l'idée générale d'homme et qu'il lui a associé celle de maître. Il a jugé intuitivement "cet homme venant est mon maître venant". Mais si le chien se ravise, c'est que, appréhendant de plus près celui qu'il prenait pour son maître, il constate que c'est un-homme-qui-n'est-pas-son-maître. Il a alors jugé intuitivement "cet homme venant n'est pas mon maître venant" (II.410b7-16, 411a23-45).

55. En effet il réagit différemment lorsque c'est un lièvre, un homme ou un cheval; c'est donc qu'il compare son appréhension avec une ou plusieurs autres appréhensions d'une chose particulière semblable, qu'il a conservées dans les plis de son cerveau. Gassendi en déduit que l'"aggeries" (ensemble) des plis semblables constitue le substrat d'une idée générale de la "phantasia" (*G.O.* II.410b46-57).

56. Règles IV à VIII: *G.O.* I.93a-95b. Bernier, *Abrégé*, 1684: I.14-19.

57. Comparer les exemples de syllogismes (toujours inférés à partir du comportement) des bêtes, notamment les exemples cynégétiques (*G.O.* II.412b-413a bas, surtout 412b27-42) avec le canon 1 du "de methodo" (*G.O.* I.120b) où il est dit (trad. F.Bernier, *Abrégé* 1684, I.170-1): "de mesme qu'un Chien prend la trace de la Beste s'il ne la voit pas en flairant jusques à ce qu'il l'ait découverte, ainsi lorsque le Moyen ne se présente pas d'abord il faut prendre quelque chose soit du costé du sujet...", et plus bas: "Ce Moyen doit estre quelque chose de connu, & peut estre appelé Signe; parce qu'il nous conduit à la connoissance d'une chose cachée, de mesme que le vestige ou la piste est une espece de Signe qui indique au Chien le chemin qu'il doit tenir pour trouver le lièvre".

58. Sur la formation de l'âme individuelle matérielle dans la graine ou le foetus, cf. De Animalibus, lib.IV, "De generatione animalium", cap.4 "De Animatione foetus" (*G.O.* II.278sq.). Cf. aussi la lettre de Gassendi à Thomas Feyens, professeur de médecine à l'université de Louvain, datée de Bruxelles, 6 juin 1629, *G.O.* VI.17a25-19b6.

59. Pour une discussion fine de l'évolution de la terminologie de Gassendi et de ses modèles (Epicure et "les chimistes"), voir Olivier René BLOCH, *La philosophie de Pierre Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*. La Haye: M.Nijhoff, 1971, II° partie, chapitre viii, notamment pp.251-252, 266-269.

60. Bien que, comme le fait remarquer O.BLOCH (*op. cit.* p.267-268 et note 159), c'est pour prêter à la vis seminalis quelque chose comme l'immanence d'une substance "qui connaît ses propres operations, ce que ne peut être qu'un esprit", *G.O.* II.114b25-28. Cependant, étant donné l'emploi dans lequel est pris "Spiritus" à la ligne 21 ("non videtur profecto posse tales lapides fieri ex massa indiscreta, & quam non pervadat **spiritus** quidam elaboratior, à quo illa partium, particularumque tam regularis distributio, & minorum in conformandis majoribus compactio sit"), cet esprit informant des pierres est conçu par analogie avec les "spiritus vitaleis" qui informent les plantes, comme les "spiritus animaleis" informent les animaux dans l'âme des bêtes et des hommes. C'est donc un "esprit" matériel.

61. Cf. *G.O.* II.444a39-46; 447a17-41.

62. Dans le chapitre "De Justitia, Jure ac Legibus" de l'Ethique (II.783sq), Gassendi évoque les divers scénarios d'histoire de l'humanité conçus par les anciens et leurs tableaux du premier état de l'homme dans l'âge d'or: Hermarque et après lui Epicure, Lucrèce (II.289b-794), et surtout le passage du *De Abstinentia* de Porphyre finissant sur l'excellence du végétarisme, considéré non pas comme premier, mais comme acquis par la civilisation (794b34-50). Dans la célèbre lettre de G. à J.B.Van Helmont (datée d'Amsterdam, 10 juil. 1629, *G.O.* VI.19b-24a) il y a certainement une exagération rhétorique due au genre épistolaire, mais l'exposé des raisons du végétarisme originaire de l'humanité et celui d'un idéal diététique déduit de ces raisons correspondent certainement à ce qui restera la position de Gassendi dans toute son oeuvre, et selon les biographes, dans sa vie.

63. Exemple: *G.O.* II.417a28sq.

64. Allusions explicites aux mythes bibliques concernant les premiers hommes: à propos de la question "si les noms sont naturels ou de convention" Gassendi finit son chapitre par la mention de ce que dit la Bible, *Gen.* II.19-20 (Adam donne à chaque créature son "vrai" nom) et *Gen.* XI.1-9 (le langage des hommes avant et après Babel), et déclare qu'il n'a pas à en débattre car "id permittendum Sacræ Scripturæ Interpretibus"; voir aussi Liber proemialis (cap.iii: "De origine philosophiæ", *G.O.* I.6b26-7b) où Gassendi conclut semblablement par: "Au reste, comme il ne s'agit pas ici de cette sapience (sapientia) ou de cette philosophie donnée par acte divin (divinitùs collata) au premier père (Primo Parenti) et à d'autres hommes pieux, mais de celle qui peut être produite par l'homme avec la seule lumière de la nature (lumine Naturæ), et qui naît de l'Intellect..." (II.7b41-46), toutes déclarations de principe qui ne peuvent occulter le fait que bien des réminiscences des textes sacrés sous-tendent certaines intuitions de Gassendi (exemples: la fonction du sel, *G.O.* I.84a59-60, et surtout, ce me semble, l'idée gassendienne de l'incarnation de l'âme intellective dans l'âme sensitive, à l'image de l'incarnation du Christ dans un corps d'homme).

65. Dans sa propre théorie de l'origine du droit (II.794-795) Gassendi suit pas à pas -tout en la corrigeant- celle du *De Cive*. Il avait pu faire ses objection à Hobbes de vive voix, avec Mersenne, après la parution à Paris de la première édition (1642) du *De Cive* ; la seconde édition (Amsterdam 1647) porte dans ses notes la trace de ces discussions et Hobbes le reconnaît publiquement.

66. Cf. "De instinctu Brutorum", II.416a 7-14.

67. Cf. *Disquisitio metaphysica* , contre la 4° Med., doute ii, *G.O.* III.363b-364a; *SP* "De dot. intellect.", *G.O.* II.465b67-466a32. Peut-être la réponse est-elle dans la "Dei charitas" au jugement dernier (*G.O.* II.655a7).

© CORPUS 1991

La Fontaine, lecteur de Cureau de la Chambre

« Si Peau d'Ane m'était conté,
J'y prendrais un plaisir extrême ».
Fables, VIII, 4.

La frivolité, l'amour du plaisir, le goût des variations ont si souvent servi à peindre La Fontaine que tout travail pour théoriser son oeuvre peut sembler vain et contradictoire. « Chose légère » qui « vole à tout sujet »[1], La Fontaine n'échappe-t-il pas à tous les filets analytiques des critiques? Comment conceptualiser un poète de l'inconstance? N'est-il pas de plus abusif de chercher à interpréter la pensée d'un auteur dont l'oeuvre a constamment brodé sur des thèmes empruntés à l'antiquité, aux conteurs italiens ou aux fabulistes orientaux?

De telles objections nous semblent reposer sur un double malentendu. L'inconstance, loin d'être un refus de la pensée, peut traduire une certaine attitude intellectuelle et s'opposer au rationalisme sans se réfugier dans un obscurantisme qui échappe radicalement à l'analyse. Et un travail imitatif n'est pas nécessairement dépourvu d'originalité et ne signifie pas que l'auteur, soucieux seulement de la perfection formelle de son texte, soit indifférent aux sujets qu'il traite. Répéter des arguments, reprendre des exemples, se référer à la sagesse antique est au XVIIe siècle une façon de prendre parti dans les débats théoriques qui opposent les partisans des Modernes à ceux des Anciens. Les *Fables* ne sauraient être réduites à de charmantes poésies naïves qui après avoir enchanté les enfants princiers à qui elles étaient dédiées sont destinées à être apprises par tous les écoliers. Ecrites à une époque où les partisans et les adversaires de l'intelligence des bêtes multiplient les libelles et les polémiques, elles apportent de nouvelles armes aux alliés de Cureau de la Chambre pour lutter contre les cartésiens. C'est cette efficacité stratégique des fables que nous voulons mettre en évi-

dence.

1. Un dispositif d'écriture anti-cartésien

Le débat théorique portant sur l'âme des bêtes se situe au XVIIe siècle autour de trois camps dont les champions respectifs sont Montaigne, Descartes et Cureau de la Chambre. Dans l'Apologie de Raymond Sebon, remettant en cause l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme, Montaigne ôte à la raison humaine tout moyen d'opérer une distinction entre la nature de l'homme et celle de l'animal: les signes auxquels l'homme se réfère pour affirmer sa supériorité sont contingents, aléatoires et subjectifs. Comme l'homme, l'animal est capable de communiquer par des sons ou par des signes, de construire des ouvrages techniques, de faire des raisonnements subtils, d'acquérir de l'instruction. Montrant qu'il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête, que sa chatte peut se jouer de lui et que certains boeufs savent compter jusqu'à cent, Montaigne abolit les privilèges conférés arbitrairement par l'homme à son intelligence; refusant l'impudence avec laquelle nous pelotons les raisons divines, il n'atteste que par la foi l'immortalité de l'âme humaine. Le fidéisme permet de justifier sur un plan religieux le travail de sape effectué par un scepticisme philosophique. Descartes au contraire, en établissant clairement et distinctement une différence de nature entre l'homme et l'animal, restitue à l'homme sa place privilégiée et peut lui conférer le monopole de la pensée. L'animal est un mécanisme, la question de son intelligence est donc absurde; il n'offre au philosophe qu'une matière à analyser, comme le coeur de boeuf disséqué dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*. Les théoriciens qui accordent à l'animal une raison sont victimes de la même illusion de la finalité que les promeneurs qui, dans les grottes des jardins du roi expliquent par une volonté intentionnelle les mouvements mécaniques des statues[2]. Dieu est à l'animal ce que l'ingénieur est à l'automate: la volonté et la pensée doivent être recherchées dans le créateur ou dans l'artisan. L'animal est donc bien sûr incapable de parler: à la communication par signes étudiée par Montaigne, s'oppose chez Descartes l'analyse du pseudo-langage des pies ou des perroquets: sa répétitivité manifeste le déterminisme auquel sont soumis les animaux et leur incapacité d'accéder à des rapports de signification[3]. Si Cureau de la Chambre joue Montaigne contre Descartes en critiquant la théorie des animaux-machines, il cherche cependant à établir rationnellement une hiérarchie entre l'homme et l'animal. Telle est la fonction de la distinction

entre l'imagination et l'entendement: possédant une imagination l'animal est capable de concevoir, de juger et de raisonner, mais faute d'être doté d'un entendement, il ne peut accéder aux facultés de l'âme intellectuelle; il a une raison et non la raison universelle. Cureau de la Chambre arrive ainsi à prouver et que l'animal n'est pas une machine, et que seule l'âme humaine est immortelle.[4]

Le genre de la fable a permis à La Fontaine de mettre en place un dispositif particulièrement efficace pour combattre dans le camp de Cureau de la Chambre contre les cartésiens. On sait que La Fontaine connaissait fort bien les polémiques portant sur les capacités rationnelles des animaux qui faisaient l'objet de nombreux débats dans le salon de Madame de la Sablière; on sait également qu'il avait lu l'oeuvre de Cureau de la Chambre, était l'ami de Bernier, avait étudié Gassendi et était au courant des expériences anatomiques ou des relations de voyage apportant de nouvelles connaissances sur les animaux.[5] Plusieurs fables font allusion à des chiens qui philosophent ou à des grenouilles qui raisonnent pour illustrer le type de raisonnement sensible qui peut être effectué par un animal[6]; et La Fontaine développe précisément ce thème dans le *Discours à Madame de la Sablière*, à la fin du livre IX des *Fables*. A la comparaison cartésienne de l'animal à une montre n'ayant ni réflexion, ni pensée, La Fontaine oppose quatre exemples de subtilité animale: les stratagèmes d'un cerf aux abois, la ruse d'une perdrix qui feint d'être blessée pour protéger ses petits, l'admirable organisation de la société des castors, l'art de la guerre inventé par les boubaks. Ces exemples ressemblent à des ébauches de fables où ne figurerait aucune moralité: La Fontaine décrit le comportement des animaux mais n'explique pas comment il est déterminé. Il se donne ainsi les moyens de réfuter les cartésiens: il peut à la fois développer leur système d'interprétation fondé sur la mémoire corporelle et sur l'instinct, et en dénoncer les insuffisances en leur objectant la fable des deux rats, du renard et de l'oeuf. Je ne crois pas que le stratagème inventé par les deux rats pour transporter un oeuf sans le casser soit beaucoup plus subtil que ceux de la perdrix ou du cerf, mais il n'est pas explicable par un instinct de conservation, et doit donc conduire nécessairement à reconnaître l'existence d'un jugement animal. La moralité de la fable peut alors être appliquée à l'ensemble du *Discours:* le lecteur a maintenant les moyens d'interpréter correctement les comportements équivoques de la perdrix, des boubaks et des castors, c'est-à-dire de comprendre que les cartésiens sont victimes d'une illusion mécaniste et que la mémoire corporelle est une explication absolument insuffisante. Pour mettre en évidence cette capacité intellectuelle des animaux, La Fontaine dans la fable des souris et du chat-huant

fait formuler au chat-huant une série fort complexe de raisonnements. Dans une note, La Fontaine commente cette fable comme une « exagération »[7], montrant ainsi qu'il ne se situe pas à égale distance de Descartes et de Montaigne: si la thèse de Descartes est complètement fausse, celle de Montaigne est de l'ordre de l'hyperbole poétique.

Cette prise de position de La Fontaine dans le débat sur le problème de l'intelligence des bêtes ne saurait être réduite à quelques fables isolées. C'est le genre même de la fable qui offre un instrument particulièrement adéquat pour analyser les moeurs des animaux. Les vers de La Fontaine qui portent explicitement sur la connaissance animale ne sont pas des exceptions dans l'ensemble des fables: ils les éclairent en mettant en lumière leurs présupposés théoriques.

La fable est d'abord une imitation répétitive. Se contentant de choisir et de mettre en vers, La Fontaine emprunte ses thèmes à Esope, à Phèdre, à Pilpay, ou aux récits des voyageurs: de la Grèce à l'Orient, les fables multiplient les compilations de façon éclectique. Rien n'est plus étranger à La Fontaine que la volonté cartésienne d'éliminer les préjugés pour bâtir sur un fonds qui fut tout à soi; la sagesse des siècles passés n'est pas rejetée dans une histoire étrangère à la science, elle contient des vérités sur lesquelles l'homme doit toujours réfléchir. S'opposant clairement aux Modernes, La Fontaine ne voue pas pour autant un culte exclusif aux Anciens: il ne prétend pas aller plus loin qu'eux, mais il veut du moins « les bien suivre »[8]; il cherche en approfondissant leur pensée à bâtir sur un fonds qui fut tout à eux. Même lorsque La Fontaine recourt à des exemples contemporains, il le fait de façon anticartésienne: loin de déduire ses expériences de premiers principes mathématiques ou métaphysiques, il accumule empiriquement les découvertes des anatomistes et les observations des voyageurs.

Ce refus de la systématicité se traduit par l'écriture de recueils de fables aussi bigarrés que les *Essais* de Montaigne, qui décrivent en les juxtaposant les scènes variées de la grande comédie du monde. L'oeuvre pourrait être encore complétée; aucune nécessité interne n'en justifie le plan. Contre l'anthropocentrisme cartésien qui se veut se rendre comme maître et possesseur de la nature et qui prétend programmer rationnellement une science à venir, une marqueterie sceptique.

On comprend alors qu'en accordant un nouveau statut aux animaux La Fontaine déplace le bestiaire cartésien. Les pies et les perroquets n'apparaissent qu'une fois dans les *Fables* et ne sont jamais décrits comme des moulins à paroles.[9] Si la pie est babillarde, elle est comparées à un héros d'Horace et n'est donc pas réduite à un pur mécanisme; quant au perroquet, c'est un ani-

mal fort subtil qui, favori d'un roi, sait détecter les leurres avec lesquels on cherche à l'abuser. Loin de s'adonner au mimétisme des courtisans, le perroquet est capable de souligner l'arbitraire du pouvoir du monarque; loin de répéter les discours qu'on lui tient, il sait en dénoncer le caractère rhétorique. Le langage cesse d'être un critère permettant de différencier les hommes des bêtes; La Fontaine peut ainsi dénoncer l'illusion anthropocentrique qui conduit l'homme à se considérer comme un empire dans un empire[10], et à distribuer des propriétés aux animaux selon son bon plaisir. Animalisant l'homme et humanisant l'animal, La Fontaine joue constamment sur les analogies et les métamorphoses en exploitant les possibilités offertes par les métaphores et les métonymies. Ces glissements de vocabulaire ont conduit Furetière à critiquer les nombreuses erreurs contenues dans les *Fables:* l'inspecteur des eaux et forêts semble pris en flagrant délit d'anthropomorphisme et ignorer la morphologie et les moeurs des animaux. Ironiser ainsi sur les défaillances techniques du vocabulaire de La Fontaine revient à méconnaître les enjeux de son texte. Dans un passage des *Essais,* Montaigne, après avoir décrit la subtilité de certains boeufs qui savent compter jusqu'à cent[11], ajoute que nous venons de découvrir des nations qui n'ont aucune connaissance des nombres. Il serait absurde de reprocher à Montaigne son ethnocentrisme: un philosophe capable au XVIe siècle de s'interroger sur la signification de l'anthropophagie ne peut guère être suspecté de soutenir à tout prix la prééminence de l'occident. L'argument de Montaigne ne cherche pas à montrer l'infériorité de certains peuples mais à relativiser la place de l'homme par rapport à l'animal. Les *Fables* adoptent le même type de perspective. La Fontaine n'est pas un naturaliste: il ne décrit pas des observations de moeurs animales mais des opinions traditionnelles sur les animaux, s'inscrivant dans une ancienne tradition analogique. Si l'on peut critiquer l'anthropocentrisme de Buffon dans la mesure où, prétendant écrire une histoire naturelle, il projette sur les hommes et les animaux ses propres conceptions culturelles, il serait absurde de faire le même reproche à La Fontaine: l'animalisation de l'homme retire à ce dernier toute place privilégiée. L'animal est donc essentiellement un instrument critique qui permet de traduire les moeurs de l'homme et d'analyser la diversité de son comportement; il reste à comprendre comment fonctionne cet instrument en étudiant le type de relation existant entre l'homme et l'animal.

2. Des fables platoniciennes

Les *Fables* n'ont jamais prétendu décrire simplement et immédiatement

les moeurs des animaux. La Fontaine présente à de nombreuses reprises ses poèmes comme des allégories mensongères:

« Je chante les héros dont Esope est le père,
Troupe de qui l'histoire, encore que mensongère,
Contient des vérités qui servent de leçons.
Tout parle en mon ouvrage, et même les poissons;
Ce qu'ils disent s'adresse à tous tant que nous sommes;
Je me sers d'animaux pour instruire les hommes. » (I, 1).

La fable est donc un genre détourné dont les mensonges permettent paradoxalement d'apprendre des vérités aux hommes.

Ce statut du mensonge peut être éclairé par les nombreuses références platoniciennes que l'on trouve dans l'oeuvre de La Fontaine. Dans la préface du premier recueil des *Fables*, La Fontaine place son entreprise sous le patronage de Socrate qui, pour concilier la poésie et la vérité, avait choisi de mettre en musique « des fables qui continssent quelque chose de véritable, telles que sont celles d'Esope. »[12] Lorsque Platon analyse le statut des images il oppose constamment les mythes et la mythologie, la peinture égyptienne et les trompe-l'oeil, les allégories et la rhétorique, de façon à empêcher toute confusion entre les imitations et les illusions. Une bonne image a un caractère imitatif: reconnaissant son statut d'image, elle conduit celui qui la contemple à effectuer une dialectique ascendante pour rechercher le modèle qu'elle reflète. Telle est la fonction du mythe de l'attelage ailé qui, grâce à une représentation mensongère des Idées sous une forme sensible, doit permettre à l'auditeur de rechercher l'intelligible. A ces bonnes images qui sont autant de médiations, s'opposent les mauvaises images de la rhétorique, pures illusions qui bloquent tout processus dialectique. Tout comme les trompe-l'oeil ces images prétendent être des modèles; niant leur propre statut, elles ne sont qu'une pure apparence cosmétique et prouvent ainsi leur incapacité à se penser elles-mêmes.

La Fontaine, en reconnaissant le caractère allégorique et mensonger de ses fables ne leur donne jamais un statut rhétorique et illusoire; le lecteur doit effectuer un travail d'interprétation et rechercher un sens caché:

« Les fables ne sont pas ce qu'elles semblent être » (VI, 1).

Médiation pédagogique, la fable n'est pas entièrement mensongère. S'il y a une différence ontologique entre l'apparence et la réalité, entre l'image et le modèle, il est cependant possible d'établir entre eux une relation analogique. L'interprétation des fables repose sur une dialectique.

Nous avons vu qu'en faisant parler tous les animaux, La Fontaine s'interdisait de faire du langage une pierre de touche décisive pour opposer

l'homme à la bête. Mais en utilisant pour peindre les animaux de genre *sensible* de la fable, il réussit à illustrer le type d'intelligence spécifique à l'animal. La fable joue ici un rôle analogue à celui des métaphores picturales qu'emploie Cureau de la Chambre pour montrer le type de conceptions et de jugements que peut effectuer l'animal. Le tableau est à l'imagination ce que le concept est à l'entendement: loin d'être imprimé naturellement dans un esprit passif, il résulte d'un travail d'élaboration. Le vocabulaire pictural permet de décomposer une série d'opérations techniques, mettant en évidence l'activité de l'esprit qui retouche les dessins et les rehausse par de nouvelles couleurs. Et Cureau de la Chambre ajoute que nos facultés, peintres naturels de toutes choses, font un travail beaucoup plus parfait que celui des portraitistes parce qu'elles ne se contentent pas de représenter la figure extérieure mais qu'elles donnent une image sensible de toute la substance.[13] L'intérêt de la métaphore est d'éviter d'attribuer à l'animal une connaissance abstraite dont seul l'entendement humain est capable. Le genre sensible de la fable est également en adéquation avec le type d'intelligence des animaux, et offre ainsi une médiation pour décrire les raisonnements sensibles effectués par l'homme. Si l'apparence de la fable est mensongère et anthropomorphique, attribuant à l'animal un discours et des gestes humains, son sens caché remet en cause l'orgueil des hommes en montrant que dans un grand nombre de leurs actions ils se comportent d'une manière proche de l'animal. Ce thème que La Fontaine développe longuement à la suite de La Rochefoucault,[14] permet de décrypter dans la peinture des différents animaux autant de caractères humains.

La fable n'est donc qu'en partie mensongère: si elle pose faussement une équivalence entre l'homme et l'animal, elle se justifie par les rapports d'analogie qui existent réellement entre eux; sous le masque trompeur de l'égalité arithmétique, se cache la vérité de l'égalité géométrique. Contre les ruptures cartésiennes, La Fontaine met en place un ordre gradué de la nature, reposant sur des continuités, pouvant s'exprimer par un jeu de proportions.[15] La Fontaine pose ainsi un ordre croissant de la raison allant de l'animal qui ne possède qu'une raison sensible à l'homme qui détient la raison intellective; l'intelligence de l'enfant joue un rôle d'intermédiaire et atteste l'absence de sauts dans la nature: si l'enfant a un esprit comparable à celui de l'animal, il accèdera en grandissant à l'esprit humain, il faut donc distinguer en lui une intelligence actuelle et une intelligence virtuelle. En jouant sur ces systèmes d'analogies, on peut effectuer une double lecture des *Fables:* apparemment elles peignent des animaux pour des enfants, en fait elles décrivent la raison sensible des hommes pour des adultes. L'égalité géométrique est tout aussi

efficace pour dénoncer l'anthropomorphisme chez La Fontaine que pour critiquer les illusions chez Platon. De même que pour comprendre le mythe de la caverne, le lecteur doit établir une relation dialectique entre les ombres et les objets, entre le sensible et l'intelligible, de même, pour comprendre les fables, le lecteur doit établir une dialectique entre l'homme et l'animal. A la manière dont Lucrèce demande au disciple subtil à qui est destiné le *De rerum natura* de se comporter comme un chien qui réussit à dénicher une bête fauve dans les feuillages dès qu'il est sur une piste certaine,[16] La Fontaine conduit les hommes à se penser comme des animaux pour réussir à interpréter les fables. L'image peut alors jouer un rôle polémique: un roi qui s'identifie au début d'une fable à un lion majestueux risque d'être progressivement contraint à assumer des arguments de mauvaise foi et à reconnaître l'arbitraire de son pouvoir; avec la même ironie Cureau de la Chambre compare le philosophe cartésien qu'il est en train de réfuter à un poulpe se dissimulant derrière des nuages d'encre.[17] L'animal permet de dénoncer l'illusion d'une transcendance.

La Fontaine justifie ce recours au mensonge en le fondant sur le plaisir qu'il procure, plaisir qui est un moyen d'instruction particulièrement efficace:

« En ces sortes de feintes, il faut instruire et plaire » (VI, 1)

Mais ce plaisir est également équivoque: si officiellement la fable est destinée aux enfants et semble donc simplement justifier une pédagogie de l'agrément, polémique contre toutes les pratiques des pédants et des maîtres d'école, elle est aussi écrite pour les hommes et permet ainsi de dénoncer la vanité des abstractions, l'incapacité de la raison intellective à fonctionner de façon autonome, la nécessité de recourir au sensible pour faire réfléchir les adultes. C'est pourquoi La Fontaine analyse par le moyen d'une fable le pouvoir des fables,[18] jouant sur une mise en abyme du plaisir pour réussir à attirer l'attention de ses lecteurs. Il prend l'exemple d'un orateur déclamant à Athènes qui, loin de pratiquer une rhétorique trompeuse en cherchant à séduire le peuple, veut au contraire l'intéresser à des problèmes cruciaux pour la survie de la cité. Or le peuple, habitué aux amusements des démagogues, est fort peu disposé à spéculer sérieusement sur des questions politiques. Pour capter l'attention de son auditoire, l'orateur doit recourir à un conte; il réussit alors à réveiller l'attention de l'assemblée, tout en dévoilant ses propres ficelles rhétoriques: l'amusement trompeur est au service de la vérité. Ce texte s'achève en évoquant l'exemple de *Peau d'Ane* qu'on peut considérer comme une synecdoque de l'ensemble des *Fables*. Conte de fées où la peau d'un animal sert à déguiser une princesse, où toute l'histoire repo-

se sur un démasquage, où la princesse sème régulièrement dans la soupe du roi des indices permettant de la découvrir, *Peau d'Ane* est une image comparable à la métaphore du silène utilisée par Alcibiade pour faire le portrait de Socrate. Le conte de fées repose sur une dialectique de l'apparence et de la réalité, de la laideur dissimulant la beauté. Les puérilités servent d'enveloppes à des vérités importantes; loin de toute conception cartésienne de l'enfance comme temps des préjugés et des idées confuses ou obscures, La Fontaine joue sur l'analogie entre l'enfant et l'homme. A la triple rupture opérée par Descartes — entre les animaux et les hommes, les anciens et les modernes, les enfants et les adultes — répond une triple continuité.

3. La fable comme instrument critique

Si la fable n'est compréhensible qu'en mettant en place un jeu d'analogies, son texte même repose sur une dialectique interne entre une histoire et une moralité, dont les relations sont comparées par La Fontaine à celles existant entre le corps et l'âme.[19] Apologue, la fable ne saurait être réduite à un simple récit; c'est en décryptant sa moralité que l'on peut apercevoir la princesse masquée par la souillon, la statue du dieu dérobée aux regards par le silène.

Ces moralités se fondent sur les rapports d'analogies que l'on peut établir entre l'animal et l'homme: les quelques fables dont la leçon est la mise en évidence de l'intelligence animale justifient tous les autres textes où le comportement des animaux sert à analyser celui des hommes. Il est clair que de telles moralités ne sauraient être fondées sur des principes a priori: elles sont d'ordre sensible et empirique. Les textes de La Fontaine ne sont jamais normatifs: ils ne prétendent pas prescrire le comportement que l'homme devrait adopter; ils cherchent au contraire à mettre en évidence le comportement réel de l'homme, les véritables motifs de ses actions. En étudiant les fables, le lecteur n'apprend pas à agir mais à décrypter les actions des autres, à ne pas se laisser séduire par une rhétorique trompeuse et de pseudo-justifications morales; la moralité repose sur un démasquage.

La fable peut être ainsi un instrument critique particulièrement efficace pour étudier le jeu de la Cour et du pouvoir. Analysant le « peuple caméléon » des courtisans, observant la façon dont ils singent le maître, La Fontaine recourt ironiquement au modèle cartésien des animaux-machines:

« C'est bien là que les gens sont de simples ressorts » (VIII, 14).

Le mécanisme offre ici un système d'explication efficace: le bestiaire cartésien devrait être composé de courtisans et non de perroquets. A la flatte-

rie des courtisans répond la lâcheté des conseillers, toujours prêts à délibérer mais jamais à exécuter et la vanité des Grands qui s'imaginent que tout est né pour eux. La Fontaine peut ainsi ironiser sur le pouvoir absolu que prétendent détenir les rois:

« Alléguer l'impossible aux rois c'est un abus » (VIII, 3).

En analysant le pouvoir absolu, La Fontaine ne cherche donc pas à mettre en place un modèle politique mais à montrer le véritable fonctionnement de la politique. Par delà le droit que les hommes prétendent respecter, il faut dégager d'autres lois qui permettent de comprendre leur comportement. Le rat qui a conclu un traité d'alliance avec le chat a raison de continuer à se méfier de son ancien ennemi:

« ... Aucun traité
Peut-il forcer un chat à la reconnaissance?
S'assure-t'on sur l'alliance
Qu'a faite la nécessité? » (VIII, 22).

Ecrire une moralité suppose donc un travail de généralisation à partir de l'expérience; la réécriture d'une fable ancienne joue ici un rôle essentiel. Dans *Le loup et l'agneau*, La Fontaine suit de très près un texte de Phèdre écrit « contre ceux qui sous des prétextes inventés accablent un innocent. » Réécrire sur ce thème au XVIIe siècle est une façon de montrer qu'il est encore d'actualité et qu'il pourrait s'appliquer à la politique de Louis XIV. La même fable sert à dénoncer les tyrans romains et les monarques absolus; observer la répétition historique des injustices permet de fonder la moralité de la fable en affirmant que la raison du plus fort est *toujours* la meilleure. L'interprétation de la fable doit donc conduire à dégager une règle générale sous l'anecdote qui est racontée. C'est pourquoi il faut toujours distinguer dans les fables à clefs de La Fontaine l'épisode politique auquel il est fait allusion de la moralité: sous la satire précise d'un épisode de la Fronde ou de la politique étrangère de Louis XIV[20] se cache une maxime générale. Le sens caché de la fable peut alors sembler très dur, mais ce caractère impitoyable de la politique est à notre avis de l'ordre du fait et non de l'ordre du droit. Montrant qu'on ne gagne pas les esprits par la raison, La Fontaine écrit:

« Servez vous de vos rets; la puissance fait tout » (X, 10).

La fable n'est pas une apologie de la puissance absolue, mais une mise en évidence des règles qu'elle doit respecter pour être efficace.

Ce type d'analyse permet également à La Fontaine d'évoquer la misère des paysans du XVIIe siècle en utilisant un vocabulaire qui ne soit pas de l'ordre de la charité. Ne tenant aucun discours normatif, La Fontaine décrit la

pauvreté en dehors de toutes les justifications temporelles ou spirituelles qu'on aurait pu y trouver; jouant sur le contraste entre les splendides palais et les chaumines enfumées, il peut faire ressortir avec éclat tout l'envers des splendeurs du roi soleil.

Ces constats ont en même temps une fonction polémique: les moralités répétitives, s'opposant à tout optimisme rationaliste permettent de critiquer indirectement la notion de progrès. Soulignant par leur ton même la limite des connaissances humaines, elles sont un instrument fort efficace pour dénoncer les usurpateurs du savoir en général et les astrologues en particulier. La Fontaine critique d'abord la prétention d'une discipline qui ne repose sur aucun fondement, qui n'a aucun moyen de démontrer ses discours. Quand bien même l'influence des astres serait aussi évidente qu'on le prétend,

« Un atome la peut détourner en chemin
Où l'iront retrouver nos faiseurs d'horoscope? » (VIII, 16)

L'astrologie repose donc uniquement sur un phénomène de mode, dont La Fontaine analyse avec ironie les variations capricieuses; elle est fondée sur une crédulité extrême qui peut attribuer à des mendiantes en haillons, complètement ignorantes, une capacité à connaître l'avenir. A cette dénonciation de la superstition, manifestement inspirée de Lucrèce, s'ajoute une critique de la fortune, signe de la vanité d'un homme qui veut avoir toujours raison:

« Le bien nous le faisons, le mal c'est la fortune,
On a toujours raison, le destin toujours tort. » (VII, 14).

Ces polémiques contre le hasard et la fortune permettent, sous le masque de l'antiquité, de dénoncer bien des aspects du christianisme et de remettre en cause les prophéties, les prières ou les desseins de la providence. Les termes de providence, de fortune ou de hasard sont employés indifféremment par La Fontaine; termes négatifs, ils désignent toujours une ignorance humaine.

La seule morale normative que l'on puisse dégager des fables est de type empirique et épicurienne. L'observation des répétitions historiques doit nous apprendre à agir avec prudence: le sage doit savoir répondre en normand à la Cour, dire suivant les circonstances « vive le roi » ou « vive la ligue »[21]. L'analyse des craintes chimériques qui terrifient les hommes doit nous conduire à refuser toute projections dans l'avenir en apprenant à jouir du présent:

« L'homme sourd à ma voix comme à celle du sage,
Ne dira-t'il jamais: c'est assez, jouissons? » (VIII, 27).

Ce bonheur de la vie présente ne doit jamais être corrompu par une crainte absurde de la mort; le sage de La Fontaine, à l'image du convive rassasié de Lucrèce, quitte la vie comme un banquet.[22]

Si l'animal peut servir à instruire les hommes, c'est donc parce qu'ils sont des êtres faibles, se laissant séduire par les apparences et les mensonges. La fable est de l'ordre du divertissement: contre toute angoisse pascalienne sur la misère humaine, elle met en place une morale du bonheur; et si elle s'inspire d'une dialectique platonicienne, elle ne prétend jamais atteindre la connaissance des Idées, se contentant d'établir un savoir empirique.[23]

BARBARA DE NEGRONI

NOTES

1. Second *Discours à Madame de la Sablière*.
2. Voir *Traité de l'homme*, Pléïade, p. 814-815.
3. Voir lettre de Descartes au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646.
Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, la théorie des animaux-machines est réaffirmée et développée par Dilly (*De l'âme des bêtes*, Lyon, 1686): il montre comment les développements de la physique devraient permettre d'expliquer de façon strictement mécanique toutes les actions des animaux, rendant ainsi inutile l'attribution d'une âme aux bêtes. Voir en particulier p. 300: « ... en un mot il faudrait avoir pénétré entièrement l'artifice infini de ces machines admirables, pour pouvoir expliquer tout ce qui leur arrive aussi clairement que le souhaitent certaines personnes, dont le génie est assez remarquable, car elles crient ou s'effarouchent d'abord qu'on leur parle de fibres, d'esprits animaux, de traces, de nerfs, d'artères etc. et qu'ils veulent que sans le ministère de toutes ces choses, on leur explique tout ce que font les animaux: mais cette prétention est aussi injuste, que celle d'un homme qui souhaiterait qu'on lui fit concevoir de quelle façon une montre marque les heures, sans parler ni de roues, ni de ressorts, ni de balancier, ni enfin d'aucune des parties qui la composent. »
Quelques années auparavant, la thèse de Descartes avait été également développée par le P. Pardies dans le *Discours de la connaissance des bêtes*. (Paris, 1672). Ce texte est profondément ambigu: officiellement, il se présente comme une réfutation de Descartes, mais l'exposé de la thèse cartésienne est si fort, et les objections qui lui sont adressées si faibles que l'on peut s'interroger sur les véritables intentions de Pardies.
4. Cureau de La Chambre s'inscrit ainsi dans la tradition scolastique qui fait l'objet de tous les sarcasmes de Bayle dans l'article Rorarius. Bayle y utilise Cureau de La Chambre de façon fort subtile: lorsqu'il ridiculise les scolastiques, il ne fait aucune référence à son oeuvre, et réserve ses flèches pour les jésuites de toute obédience: mais lorsqu'il polémique contre les cartésiens, il met en évidence l'efficacité des arguments de Cureau de La Chambre.
5. Voir les articles d'Henri Busson dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, janv.-mars 1935, et 1936.
Parmi les textes médicaux sur les animaux, voir en particulier, Lamy, *Discours anatomiques*, Bruxelles 1679: dans ce texte inspiré de Lucrèce, l'auteur s'oppose à l'anthropomorphisme et aux arguments finalistes en médecine; il arrive des conclusions proches de Montaigne en n'attestant que par la foi l'immortalité de l'âme humaine.

Parmi les relations de voyage, voir en particulier la *Description géographique et historique des côtes de l'Amérique septentrionale* de Denis (Paris, 1672). A la fin du premier tome (p. 298, 325-326, 341), il raconte les prouesses techniques des castors, l'habileté extraordinaire des renards pour attraper des outardes, la subtilité des hiboux. Dans tous ces cas le comportement des animaux semble fort proche d'un comportement humain: « ... je vous laisse à juger si l'instinct qu'on attribue au reste des animaux est fort différent en ceux-ci de la raison et du bon sens » (p. 298).

6. Voir *Fables*, V, 17:
« Enfin il se trahit lui-même
Par les esprits sortants de son corps échauffé.
Miraut sur leur odeur ayant philosophé,
Conclut que c'est un lièvre, et d'une ardeur extrême »...
VI, 12:
« Pour un pauvre animal,
Grenouilles, à mon sens, ne raisonnaient pas mal ».

7. XI, 9, note:
« Ceci n'est point une fable; et la chose quoique merveilleuse et presque incroyable, est véritablement arrivée. J'ai peut-être porté trop loin la prévoyance de ce hibou; car je ne prétends pas établir dans les bêtes un progrès de raisonnement tel que celui-ci; mais ces exagérations sont permises à la poésie, surtout dans la manière d'écrire dont je me sers. » Ce comportement de chat-huant a été rapporté par Denis (voir note 5). On pourrait le rapprocher de l'exemple des fourmis qui rongent le bout du grain par où le germe a accoutumé de sortir, exemple rapporté et par Montaigne dans l'Apologie de Raymond Sebon, et par Bernier dans *l'Abrégé de la philosophie de Gassendi*.

8. Voir I, 15, note: « Nous ne saurions aller plus avant que les anciens: ils ne nous ont laissé pour notre part que la gloire de les bien suivre. »

9. XII, 11; X, 11.

10. Voir la description du berger en VIII, 1:
« Etant de ces gens-là qui sur les animaux
Se font un chimérique empire. »

11. *Essais*, II, 12.

12. Préface de La Fontaine au premier recueil des *Fables*.

13. Voir *Traité de la connaissance des animaux*, rééd. Fayard, Corpus, 1989, p. 38, 41, 65.

14. Voir La Rochefoucauld, *Réflexions diverses*, XI (« du rapport des hommes avec les animaux »); La Fontaine, X, 14.

15. Ce thème de la continuité, que l'on retrouve également chez Gassendi, est exprimé par Cureau de La Chambre et par La Fontaine à l'aide de l'exemple de la chauve-souris. Voir *Traité de la connaissance des animaux*, p. 47: après avoir expliqué que dans tous les genres des choses il y a des degrés pour monter insensiblement de l'un à l'autre, Cureau de La Chambre écrit: « Telle est la chauve-souris entre les oiseaux et les bêtes à quatre pieds, car c'est un oiseau monstrueux qui n'a ni plumes ni bec, qui a des dents et des lamelles, et qui marche à quatre pieds quoiqu'il n'en ait que deux. » Voir La Fontaine, II, 5.

16. *De la nature*, livre I, GF, p. 29.

17. *Traité de la connaissance des animaux*, p. 143: « Certainement on peut dire avec vérité qu'il oppose ici les ruses aux ruses; et qu'il imite les poissons qui répandent leur encre pour se dérober aux yeux et aux filets du pêcheur. »

18. VIII, 4.

19. Préface de La Fontaine au premier recueil des *Fables:* « L'apologue est composé de deux parties, dont on peut appeler l'une le corps, l'autre l'âme. Le corps est la fable; l'âme la moralité. »
20. Voir par exemple, II, 2; IV, 2; VII, 3; VIII, 4.
21. II, 5; VII, 7.
22. VIII, 1:
« La Mort avait raison. Je voudrais qu'à cet âge
On sortit de la vie ainsi que d'un banquet
Remerciant son hôte, et qu'on fît son paquet. »
Voir Lucrèce, livre III, p. 110.
23. On peut ici songer au modèle du paysan du Danube (XI, 7).

© CORPUS 1991

Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes

On voudrait montrer dans cet article que l'opposition entre nexus effectivus et nexus finalis, ou que l'opposition entre machine et organisme qui prend tout son sens dans une philosophie transcendantale à partir du problème du jugement comme fonction du sujet, vient peut-être brouiller l'analyse historique quand il s'agit de la période antécédente. Quelques échantillons de diverses positions concernant l'âme des bêtes permettront peut-être de montrer qu'il existe "des" mécanismes, empruntant à des physiques différentes. Au delà de la description anatomique et de l'observation des comportements, aucune procédure expérimentale ne permet de décider de l'âme des bêtes. Cette question marque précisément la place où une philosophie de la nature fait métaphysiquement le partage du physique et du moral.

On sait que les cartésiens ont cherché à imposer un modèle mécanique pour le vivant et à réserver à l'âme la fonction de la pensée, en récusant la classification aristotélicienne puis thomiste qui faisait des âmes à la fois la forme unifiante et la force motrice des diverses activités du vivant. La querelle des forces vives, la disjonction de la mécanique et de la dynamique, introduites par Leibniz et par Newton, redistribuent les positions autour du thème des animaux-machines.

D'un autre côté, les recherches sur le discours se déplacent de la logique à la rhétorique. La question des situations et des publics est posée. Le style a des effets constitutifs .L'activité de la pensée ne se trouve pas uniquement définie par rapport à la vérité de l'énoncé, mais par rapport à la pluralité des sens et des situations.On ne saurait dire que l'intuition et la prédication demeurent la forme paradigmatique de toutes les opérations de la conscience. Celle-ci est toujours engagée dans les figures de la communication.

En effet, les théoriciens du langage ont travaillé sur des systèmes de signes qui manifestent bien de la pensée sans être structurés comme des phrases. Rousseau ne dit-il pas que les premiers *mots* prononcés eurent le sens de propositions entières ? Ne distingue-t-il pas après Condillac entre un langage articulé et un langage des accents proche de la langue des gestes et

du langage d'action ? A son tour, de Brosses, après avoir travaillé sur les fétiches pour montrer que ce sont des choses-mémoire, des histoires gestuelles, ne fait-il pas la théorie de l'interjection pour *l'Encyclopédie*, en montrant que cette exclamation est plus et moins qu'une phrase? Enfin, Warburton et tous ceux qui ont travaillé sur les hiéroglyphes avant que Champollion ne les redéchiffrât, n'ont-ils pas montré qu'il s'agissait d'une expression que nous désignions par les figures de la métaphore, de la métonymie, de l'analogie faute de pouvoir l'analyser en fonction de nos catégories grammaticales [1]?

L'identification entre les structures verbales et les structures de la pensée, la fonction essentielle de l'affirmation et du sujet de l'énonciation se sont donc trouvées mises en question .L'expression discursive n'est qu'un cas de figure parmi d'autres. La question de l'âme des bêtes est d'abord celle de leur langage; en contrepoint il s'agira moins de l'âme de l'homme que de la rhétorique de son expression, et moins de l'expression de sa pensée que de l'expression de ses affections, de ses situations. Cette position consiste à redéfinir les rapports de la vie et de la pensée. Elle va même, chez La Mettrie par exemple, jusqu'à définir la pensée comme une fonction du vivant. Leibniz a été le grand maître d'oeuvre de cette nouvelle conceptualité, établissant une variation des degrés de pensée entre les vivants et dans l'homme lui-même, des appétits à l'aperception, de la pensée aveugle à la pensée intuitive. Tout s'est passé comme si les rationalistes avaient emprunté aux sceptiques leurs tableaux de variation. A l'article "éclectisme" , l'*Encyclopédie* [2] cite Leibniz qui réhabilite les formes subtantielles des scolastiques , et cesse d'opposer la pensée et la vie en instituant des dispositifs de régulation dans les "machines de machines à l'infini", et des systèmes d'opérations normées dans le jeu des signes, dans "l'alphabet des pensées".

La question de l'âme des bêtes se trouve ainsi déplacée vers la question des systèmes d'expression, langues des hommes, écritures des peuples et signes des vivants.

Bayle avait montré, dans l'article Rorarius de son *Dictionnaire historique et critique*, que pour paradoxale qu'elle fût par rapport au contexte, l'hypothèse de Descartes sur les animaux-machines n'en était pas moins au bénéfice de la théologie. L'abbé Yvon , dans l'article "Ame" de l'*Encyclopédie*, voit dans l'hypothèse des animaux-machines, dans " cette idée féconde et presque infinie des possibilités mécaniques, des combinaisons de la figure et du mouvement, jointe à celle de la sagesse et de la puissance du créateur, le fort inexpugnable du cartésianisme ".En effet, dans une problématique du péché et de la rédemption, il faut bien que la souffrance ait un sens. Si les

animaux-machines sont délivrés de la souffrance, la souffrance du moins ne change pas de statut. L'accent étant mis sur la solidarité entre la pensée et l'imputation, si l'on attribue la pensée aux bêtes, on finira par leur attribuer la liberté. Mais d'un autre côté, si les bêtes sont des machines, le risque est pris de faire de la pensée (et de l'action imputable des hommes) une activité machinale. Il y a un moment de l'histoire de la philosophie qui s'est placé entre ces deux difficultés.

Une ligne de partage semble s'établir entre deux définitions de la pensée, opération d'un sujet ou opérativité propre des signes, raison ou imagination. Lorsque la pensée est opposée aux automates et aux animaux, comme c'est le cas chez Descartes, du moins dans certains textes, la pensée est définie comme l'intériorité, comme ce qui se détermine soi-même : c'est la fonction de la volonté libre que de définir le sujet comme son propre principe. Ce qui se détermine par figures et par mouvements est au contraire toujours mû par un autre. La cinquième partie du *Discours de la méthode* nous donne pour la pensée un modèle discursif et personnel. Un automate peut bien restituer des séquences toutes faites de questions ou de réponses, mais il ne saurait questionner ni répondre, il ne saurait répondre lorsqu'un discours ne s'adresse pas à lui mais qu'il se tient en sa présence[3]. Cette analyse de la place de celui qui parle et de l'adresse de ce qu'il dit à l'autre désigne les trois personnes du discours. La pensée a pour modèle un tel verbe. Le privilège du moi et de la conscience de soi la détermine.

Ceux qui mettent en évidence une pensée des bêtes sont amenés à critiquer cette intériorité en montrant qu'elle n'est pas une position inexpugnable de la substance pensante, une législation différente de celle de la nature , mais au contraire un effet de place . Il s'agit de voir l'homme de la place de l'autre, de la place de l'animal, et c'est un dispositif d'échange qui suppose ici comme une relation intersubjective entre l'homme et l'animal et la traite en termes d'espace et de localisation. .Pourquoi exclure la possibilité d'une intériorité des bêtes ? pourquoi exclure la possibilité d'analyser nos pensées en termes de dispositifs? C'est cette double question que les sceptiques mettent en scène, et on pourrait avancer que l'une des possibilités n'est présente que pour faire passer l'autre.

Je vois passer des manteaux et des chapeaux et je juge que ce sont des hommes...Antoine Guer[4] parodie les éléments de l'argumentation de Descartes pour marquer le caractère hypothétique de la thèse cartésienne :"qui me répondra en effet que les hommes que je vois, avec qui je vis, qui me parlent et m'écoutent, qui raisonnent et qui traitent d'affaires avec moi, qui me liront peut-être; qui me répondra, dis-je, que tous ces hommes ne sont pas

des bêtes ? Quelque rieur ne manquera pas de plaisanter sur l'équivoque; parlons donc plus correctement : qui me répondra que ces hommes ne sont pas de pures machines, et qu'ils ont une âme spirituelle et intelligente semblable à la mienne? Certainement, je n'en ai d'autre assurance que celle que je tire de la comparaison et d'un sentiment intérieur qui ne me permet pas de croire le contraire. Je sais, il est vrai, que je pense; et de ce que je pense, je conclus qu'il y a dans moi un principe spirituel et intelligent capable de connaître et de penser, tout à fait distingué et différent de la matière mais il n'en est pas de même des autres hommes : je ne puis pas pénétrer dans leur intérieur, je ne sais pas certainement s'ils pensent : quelquefois même, je suis fort tenté de croire qu'ils ne pensent point; et qui m'a dit après tout que toutes ces figures que je vois marcher et agir, ne sont pas en effet, les unes, de jolies machines, les autres des machines propres à servir d'épouvantail , que Dieu a formées exprès pour me donner de la joie ou du chagrin, du plaisir ou de la peine, auxquelles il a donné tout le jeu de l'homme, mais qui n'en ont que le jeu et l'apparence? Osera-t-on contester ce pouvoir au créateur? Non sans doute .Cependant, il ne me viendra jamais dans l'esprit de douter un moment, que les hommes que je vois ne soient véritablement des hommes; pourquoi ? pour deux raisons : c'est que je sais d'abord que Dieu ne saurait me tromper, et qu'il me tromperait au point de me faire douter de ma propre spiritualité si je pouvais croire un instant que ce que je regarde dans moi comme l'effet d'une cause spirituelle et intelligente, il l'eût accordé à de purs automates ; c'est en second lieu, qu'à cette raison et au bon sens se joint une persuasion intime née du rapport et de la comparaison, qui me force de penser que ceux que je vois agir comme moi ont dans eux un principe de leurs opérations tout à fait semblable à celui qui m'anime.

Or les bêtes sont précisément dans le même cas par rapport à nous... Et à la parole près, je crois remarquer dans mon chien à peu près tout ce que j'aurais lieu d'attendre d'un domestique ou d'un enfant". Ainsi la parole , qui appartient à l'homme,ne se confond pas avec la fonction du langage, qui appartient aux vivants.

Cet échange de places, cette symétrie des positions entre les bêtes et nous était précisément l'argument de Porphyre[5] que Guer cite longuement. Porphyre remarque aussi que "nous ne pouvons pas entrer dans les pensées des animaux". Mais nous ne pouvons pas entrer non plus dans les raisons de Dieu, et c'est par ses ouvrages que nous jugeons qu'il est intelligent. Lorsque nous entendons les animaux, nous ne percevons pas un langage, mais des sons et des bruits,parce que nous ne leur attribuons pas de raison. Nous sommes comme les habitants de l'Attique vis-à-vis des autres peuples, "ils

prétendent qu'il n'y a de langue que la leur et que tous ceux qui ne la parlent point, sont privés de raison". Il en est de même des Animaux, dit Porphyre, "chaque espèce entend le langage de la sienne et ce langage ne nous parait qu'un simple son qui ne signifie rien, que parce qu'il ne s'est encore trouvé aucun homme qui ait pu nous apprendre la langue des Animaux et nous servir d'interprète". Dire qu'il n'y a de la raison que dans le langage de l'homme serait donc aussi déraisonnable que si les corbeaux soutenaient que leur croassement est le seul langage raisonnable. La considération des animaux est en même temps une leçon de tolérance entre les peuples, mais la leçon passe par l'échange des places et sans donner de privilège à la première personne du discours, dénonce au contraire l'illusion de domination qui la caractérise . Le privilège du moi comme intériorité et réflexivité caractérisant la pensée[6], se trouvera déjoué en même temps que le privilège de l'homme dans la création. La question de l'âme et du langage des bêtes engage la forme personnelle du discours. C'est pourquoi Bougeant fait la double hypothèse de l'âme immortelle sans être personnelle (la métempsychose) et d'un langage des bêtes sans conjugaison, purement nominal, où un seul mot signifie les personnes (si l'on ose dire), les verbes, les circonstances. Les dictionnaires de chaque espèce seraient interminables[7].

Cette hypothèse de la traduction entre les langages des vivants suppose une continuité dans la nature. Porphyre le souligne à propos d'Aristote : la différence des intelligences est du plus au moins. c'est ce qui rend possible aussi chez Aristote une analogie entre le politique et l'organique : le corps est comme une ville bien administrée , où les habitudes sont prises et où le magistrat n'a plus à intervenir; d'un autre côté, il y a une multiplicité d'organes correspondant aux diverses fonctions vitales et tout animal en est une combinaison; or il y a une analogie entre les organismes et les constitutions qui résultent, elles aussi, d'une telle combinaison. Cet échange de déterminations joue aussi entre les techniques des hommes et les aptitudes des animaux, avec des effets de supplément chez ce vivant dont les mains sont justement des instruments d'instruments[8]. Le thème est repris par Réaumur qui regarde les corps des insectes comme des ateliers. Leur organisation sociale, leurs moeurs et leur industrie se passent d'instinct et d'intelligence. Réaumur fait ainsi jouer à Dieu le rôle du maître, magister mais non dominus. "Ce que Dieu a appris aux insectes, ils nous l'apprennent à leur tour"[9]. Le débat entre Buffon et Réaumur serait entre un cartésien et un aristotélicien, d'une certaine façon, mais surtout, il porterait sur le concept d'une technique naturelle.

Ce concept est discuté par Leibniz et par Malebranche en relation avec le

concept d'intelligence.

Leibniz considère le moi comme une fonction et travaille sur l'analogie de ses différentes formes entre les vivants, ce qui suppose une variation de degrés. Il résoud le problème en montrant que le rapport âme/animal est un cas particulier du rapport substance simple/substance composée[10]. L'âme de l'insecte coupé était dès le commencement dans une partie *déjà* vivante; elle restera après destruction de l'insecte dans une partie *encore* vivante:" qui sera toujours autant petite qu'il le faut pour être à couvert de l'action de celui qui déchire ou dissipe le corps de cet insecte".

Mais Leibniz d'autre part, à propos des sourds muets, à propos de nos actions empiriques et à propos des animaux, fait l'hypothèse de savoirs naturels qui opèrent sans conscience. Il serait intéressant de montrer la différence avec Malebranche pour lequel Dieu opère en nous à notre insu. Chez Leibniz, le sujet opère à l'insu de lui-même.

Car Malebranche pose l'âme comme une nature, comme un sujet ontologiquement distinct de la matière : pour ôter l'équivoque de la question "si les bêtes ont une âme", entre les péripatéticiens et les cartésiens , il faut recourir à la théorie thomiste de l'intellect séparé [11]. Si les actions des animaux et des plantes mêmes marquent de l'intelligence, dit Malebranche, "cette intelligence n'est point de la matière, elle est distinguée des bêtes, comme celle qui arrange les roues d'une montre est distinguée de la montre... Ainsi, dans les animaux, il n'y a ni intelligence ni âme, comme on l'entend ordinairement. Ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir; ils ne désirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connaissent rien; et s'ils agissent d'une manière qui marque intelligence, c'est que Dieu les ayant faits pour les conserver, il a formé leur corps de telle façon qu'ils évitent machinalement et sans crainte tout ce qui est capable de les détruire."[12]C'est parce que nous croyons que notre âme produit dans notre corps presque tous les changements qui lui arrivent et que nous "humanisons toutes choses" que nous attribuons une âme aux bêtes. Mais si l'on ne veut pas parler sans savoir ce que l'on dit, "je pense pouvoir assurer, dit Malebranche, qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matière puisse être un amour ou une joie, pourvu que l'on y pense sérieusement".L'expression "être un amour" est ici remarquable. Car il ne s'agit pas d'attribuer des sentiments à la matière qui serait ainsi pensée comme l'analogue d'un sujet,au titre de matière sensible ou sentante, mais de disjoindre décisivement deux manières d'être : être matière ou être sentiment.

Si le dualisme est irréductible, la machine logique de la critique ne peut qu'imputer aux adversaires du dualisme la tentative de réduire l'un des

termes de la dualité à l'autre, par un effet de déplacement. La généalogie du préjugé sur l'âme des bêtes vient de ce que, pour Malebranche, "nous humanisons toutes choses". Lignac[13] ,de son côté, ira jusqu'à dire ,jouant Réaumur contre Buffon: " L'homme intérieur double est donc renversé, le stoicisme et le manichéisme sont confondus, l'âme rentre dans son état naturel, c'est un être susceptible de lumière et de sentiment où la lumière et le sentiment sont toujours opposés: passive, elle est sujet à toutes les impressions des objets transmis par les sens, à tous les changements que le cours des esprits décidé par une manoeuvre secrète de la machine,peuvent y causer. Active pour désavouer , pour réprimer les appétits qu'elle sent et que la raison condamne... susceptible de vérité et d'erreur. Qui osera en faire une portion de la divinité; c'est-à-dire d'un être immuable, essentiellement amateur de l'ordre, incapable de se tromper ni d'être trompé, infiniement actif, infiniement heureux, infiniement impassible. C'est pourtant à cet attentat que sont réduits quelques matérialistes, forcés dans les ténèbres où ils se réfugient. Voilà la doctrine qu'ils débitent avec adresse: ils en changent sans changer d'intérêt et entreprennent de spiritualiser le spinozisme et de donner pour élément à la matière, des parcelles de Dieu même."

Comment lire alors Réaumur, entre les péripatéticiens, les cartésiens, les malebranchiens ? Il semble que Réaumur en pensant un savoir,des moeurs, des techniques, à l'oeuvre dans le corps des insectes a complètement déplacé la question de l'âme des bêtes puisqu'il ne met en jeu ni une mécanique ni une intériorité. Est-ce délibéré? Ce qu'on peut dire, c'est qu'il pratique une méthode vraiment expérimentale, pensant le savoir comme expression de la technique [14]. Cela lui donne une place à part parmi les auteurs d'"Insectologies". Mais lisons ce qu'il écrit des abeilles . Les mouches à miel sont, pour Buffon, le corps du délit [15] ."Pappus, célèbre parmi les géomètres anciens, qui connaissait les avantages des cellules de figure hexagonale, qui savait que de toutes les cellules de capacité égale qui peuvent être ajustées les unes contre les autres, sans laisser de vide entre elles, les hexagones sont celles qui peuvent être faites avec moins de matière; Pappus, dis-je, a regardé les abeilles comme de grandes géomètres; mais il eût eu une bien plus grande idée de leur géométrie s'il eût su que la construction du fond de chacune de ces cellules semblait supposer qu'elles avaient résolu un problème dont la solution n'aurait pu être trouvée par les géomètres de son temps ; une solution à laquelle on ne peut arriver que par l'analyse des infiniement petits. Celui du moins qui les a si bien instruites a résolu pour elles le problème dont nous voulons parler et que nous allons exposer. Le fond de chaque cellule n'est pas plat, il est pyramidal, et formé par trois petits losanges ou

rhombes de cire, semblables et égaux. Cette figure pyramidale permet aux fonds des cellules de deux faces opposées, de s'ajuster les unes contre les autres aussi exactement que les corps des cellules s'ajustent, c'est-à-dire sans laisser de vide. Mais les abeilles avaient à choisir entre une infinité de rhombes différents qui peuvent former des pyramides plus écrasées ou plus allongées et également propres à s'appliquer les unes contre les autres sans laisser de vide. Les rhombes pour lesquels elles se sont déterminées ont deux angles opposés chacun d'environ 110 degrés et les deux autres chacun d'environ 7O degrés. Quelles sont les raisons de la préférence donnée à ces rhombes ? J'ai soupçonné que l'épargne de la cire en pouvait être une et j'ai proposé à M. Koenig, capable de résoudre les problèmes les plus difficiles, de déterminer, entre les cellules hexagones de même capacité et à fond pyramidal composé de trois rhombes égaux et semblables, quels devaient être les angles des rhombes au moyen desquels la quantité de matière ou de cire employée serait la plus petite qu'il est possible et il a trouvé que les rhombes demandés sont précisément ceux que les abeilles ont choisis".

Ainsi, laissant volontairement dans l'indécision la question métaphysique de l'âme des bêtes, Réaumur se donne les moyens d'expliquer les comportements des animaux sur le modèle d'un savoir naturel. Disjonction décisive entre l'âme et le savoir.

S'agit-il d'ailleurs encore de l'âme des bêtes lorsque nos auteurs cherchent des modèles de langage dans l'expression non discursive, non verbale, et substituent une analyse du comportement à la logique de la prédication et à la métaphysique de la personne? C'est du côté de l'anthropologie qu'on cherche des exemples. Les sceptiques de la renaissance et du XVIIème siècle avaient traduit et rapporté toutes les histoires de bêtes qui marquaient raisonnement, anticipation du temps, attention à déjouer les intentions de l'autre; mais surtout , ils insistaient sur le sens du sacrifice chez les oiseaux débusqués par les chasseurs, Guer cite Pline sur les rites funéraires des éléphants, Bayle cite Rorarius sur l'horreur de l'inceste qui fit se suicider un cheval: les animaux respectent mieux que nous le droit naturel. Ces observations, ces chroniques, qui sont sans doute transcrites avec le plaisir du fabuliste plus que de l'historien ont une autre fonction, plus ouvertement déclarée au XVIIIème siècle : il ne s'agit pas tant de "spiritualiser" les bêtes que d'analyser les mécanismes des moeurs humaines. On retrouve cette pratique dans les écrits politiques. Traiter le moral comme les engins des ingénieurs, les machines n'étant pas moins naturelles que les cités. La question est de démonter les dispositifs du droit et des discours, de manifester le jeu des figures et des mouvements sous l'apparence des qualités et des volontés.

Les machines permettent de séparer deux rôles dont on ne cessera de mesurer la différence : le constructeur et l'usager .Ainsi, à propos des instruments de musique qui servent si souvent de modèles, on distingue entre l'ouvrier qui monte la machine et celui qui la fait marcher, entre le facteur d'orgue et l'organiste. Entre Dieu et l'âme, comment les rôles seraient-ils distribués? aussi bien qu'en politique, entre le législateur et le souverain ? De toute façon, dans le rôle de l'organiste, il y a l'effet d'une quantité d'action qui n'est pas pensé. Georges Canguilhem a souligné ce problème en montrant qu'à l'époque où l'énergie était "naturelle", eau, vent, animaux de trait, hommes, on ne pensait pas le temps qu'il faut à la machine pour restituer un mouvement sous une forme utile[16] ;la question de la transformation de l'énergie ne sera posée qu'avec la puissance motrice du feu.

Pardies [17] prend l'exemple d'un concert car une personne peut s'être appliquée en deux manières à faire ce concert: "ou bien en s'asseyant elle-même au pied de l'orgue ; ou bien en ayant fait une machine qui, tournant par le moyen de l'eau et de certaines roues, touche à propos les clefs et fasse ainsi toute cette musique sans que personne s'en mêle davantage... de même, à considérer la conduite des animaux, ... le principe intelligent peut être appliqué en deux manières à toutes ces actions, ou bien en préparant la machinerie, ou bien parce qu'il est immédiatement appliqué dans le corps des bêtes comme une forme qui les anime et qui produit elle-même tous les mouvements que nous voyons en elle comme le musicien fait la symphonie en touchant lui-même les clefs de l'orgue avec ses doigts. Mais alors cette âme connaissante sait exactement la manière dont se doivent faire ces mêmes mouvements... est-ce possible que l'âme des bêtes sache naturellement ce que les hommes, avec toute leur philosophie, ne peuvent comprendre? ... il n'est pas nécessaire que l'organiste sache la disposition particulière des soufflets ou des flûtes pour faire la symphonie, il suffit qu'il remue lui-même ses doigts ...". La forme qui anime ces corps est un savoir naturel qui doit être distingué du commandement de notre volonté, lequel a de l'analogie avec le "fiat lux".

D'un côté, Pardies a recours à l'analogie mécanique de l'instrumentiste , d'un autre côté, il récuse le modèle mécanique du vivant . "Un animal n'est pas ce qui se meut ou ce qui fait du bruit, ce que peut faire une machine ; mais il est de la nature de l'animal de sentir et de faire tous ses mouvements par un principe vital et intérieur, qui ait la faculté d'apercevoir et de sentir, ce qui ne convient pas à la machine".

Si la modélisation du vivant sur la machine est dangereuse, c'est qu'elle fournit des armes aux libertins en leur donnant "l'occasion d'en tirer une

mauvaise conséquence": si elles pensent, elles délibèrent et connaissent le bien et le mal. On ne peut séparer la généralisation des idées du principe d'imputation. Là est le point : "si tout cela se fait en elles sans âme spirituelle, qu'est-il besoin d'avoir une âme spirituelle pour les hommes?"

Ce que Pardies craignait est arrivé et même au delà. Diderot déclare qu'il a quelquefois comparé les fibres de nos organes à des cordes vibrantes sensibles. La corde vibrante résonne encore longtemps après qu'on l'a pincée et a la propriété d'en faire résonner d'autres. "Et c'est ainsi qu'une première idée en appelle une seconde, ces deux-là une troisième, toutes les trois une quatrième et ainsi de suite, sans qu'on puisse fixer la limite des idées réveillées, enchaînées, du philosophe qui médite ou qui s'écoute dans le silence et l'obscurité. Cet instrument a des sauts étonnants, et une idée réveillée va faire quelquefois frémir une harmonique qui en est à un intervalle incompréhensible. Si le phénomène s'observe entre des cordes sonores, inertes et séparées, comment n'aurait-il pas lieu entre des points vivants et liés, entre des fibres continues et sensibles"[18]? La "différence entre l'instrument philosophe et l'instrument clavecin" est que le premier est sensible :"il est en même temps le musicien et l'instrument . Comme sensible, il a la conscience momentanée du son qu'il rend; comme animal, il en a la mémoire. Cette faculté organique, en liant les sons en lui-même, y produit et conserve la mélodie ... Nous sommes des instruments doués de sensibilité et de mémoire. Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne et qui se pincent souvent elles-mêmes"[19]. Et Diderot de décrire "tout ce qui se passe dans un clavecin organisé comme vous et moi". D'Alembert a beau jeu de se moquer en imaginant la suite, des clavecins qui engendreraient, d'eux-mêmes ou avec leur femelle, de petits clavecins vivants et résonnants.

Le sourd et muet que Diderot emmène voir le clavecin des couleurs du Père Castel[20] ,sans connaître la musique ni les sons de la parole, repère dans l'instrument, la fonction du langage .Il y voit "une machine à communiquer les pensées". Ne s'agit-il pas des conditions instrumentales et matérielles qui permettent de définir la pensée à l'oeuvre dans les procédures de communication comme une harmonie dont la détermination est plus esthétique que logique?

On est passé d'un mécanisme strict à la cartésienne, avec le modèle des animaux-machines, à une fable où les instruments sont vivants ,ce qui permet de récuser une matière inerte, de montrer que le problème de la matière est un problème abstrait, et qu'il faut penser une variation expérimentale de l'organisation[21].

Ainsi, la critique du caractère réducteur du mécanisme définit-elle le projet d'une histoire naturelle . Buffon n'écrit-il pas , alors qu'il passe pour cartésien et qu'il l'est en effet sur la question de la différence entre l'homme et les animaux: "Vouloir expliquer l'oeconomie animale et les différents mouvements du corps humain, soit celui de la circulation du sang ou celui des muscles, etc. par les seuls principes méchaniques auxquels les modernes voudraient borner la philosophie, c'est précisément la même chose que si un homme, pour rendre compte d'un tableau, se faisait boucher les yeux et nous racontait tout ce que le toucher lui ferait sentir sur la toile du tableau; car il est évident que ni la circulation du sang, ni le mouvement des muscles, ni les fonctions animales ne peuvent s'expliquer par l'impulsion, ni par les autres lois de la méchanique ordinaire, il est tout aussi évident que la nutrition, le développement et la reproduction se font par d'autres lois ; pourquoi donc ne veut-on pas admettre des forces pénétrantes et agissantes sur les masses des corps, puisque d'ailleurs nous en avons des exemples dans la pesanteur des corps, dans les attractions magnétiques, dans les affinités chymiques"[22]. Vouloir se réduire à n'employer que la force d'impulsion alors que les observations témoignent de l'effet d'autres forces dans la nature, c'est ne pas traiter les corps comme des masses mais les réduire à des surfaces. A partir de là, Buffon ayant reconnu la subordination du mécanisme de type cartésien à la métaphysique de la "res extensa" , il lui suffira de convoquer d'autres mécanismes pour abandonner le terrain même de la métaphysique et aborder celui de l'histoire naturelle.

Les animaux appartiennent dès lors aux naturalistes. La question de l'âme y perd beaucoup de sa pertinence .Bien sûr, la philosophie retentira longtemps de l'ancienne querelle. Mais le naturalisme fournit bien vite ,par une sorte de reprise mimétique de son projet , les conditions d'une réorganisation du champ polémique . Il suffit de faire de l'homme et de son âme les objets d'une histoire naturelle. Ainsi du "matérialisme" de La Mettrie .

Les *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle de l'homme* démontent les dispositifs de la polémique dualiste où l'on oblige les matérialistes à répondre dans un langage qui n'est pas le leur. La Mettrie écrit *L'homme plante* pour montrer les analogies entre les règnes,et le fait que la pensée et ses équivalents ou ses degrés sont une fonction du vivant. Il écrit *l'homme-machine* et *les animaux plus que machines*, pour manifester d'un côté, les mécanismes moraux, là où l'on attend les effets du remords, de la conscience et de l'intériorité ; et d'un autre côté, les effets non mécaniques du vivant, la critique de l'influx nerveux ,l'idée d'un transport des images du corps à l'âme, la définition des nerfs comme d'un véhicule. Il écrit le *Traité de*

l'âme, sous trois versions différentes, et y déconstruit l'idée de matière . *L'abrégé des systèmes* marque les positions d'un conflit et ses enjeux : la polémique devra changer de terrain, la définition de l'âme appartient à une histoire naturelle.

Dans le *Traité du vertige*, La Mettrie analyse les différents états du moi comme les effets de situations organiques: le sommeil, l'ivresse, la catalepsie, la catatonie, l'apoplexie sont autant de variations où l'unité de la conscience de soi se défait. L'intérêt de cette expérience médicale est double: montrer que le schéma de l'imputation ne s'applique pas par nature à la conscience humaine mais en fonction de situations; montrer, en second lieu, que des animaux à l'homme la transition n'est pas violente, puisque l'homme peut ainsi perdre toute notion de droit.:La Mettrie cite des cas-limites pour la moralité. D'un autre côté, il reprend volontiers les histoires où les animaux semblent obéir à une sorte de droit, mais ce n'est que pour mieux montrer que le fonctionnement du droit obéit à des mécanismes dans la société humaine : les signes, les institutions, l'éducation, bref, la coutume et l'histoire déterminent notre nature. D'où une double réflexion sur la médecine et la législation.

Les critiques que La Mettrie adresse aux médecins s'acoompagnent d'une histoire des mécanismes : de la chimie de l'union des substances, "où le mercure de nos âmes s'amalgamerait avec le feu de nos organes", au "système épicuro-cartésien retourné et mal cousu" . Contre une causalité générale, les cas de l'organisation. C'est le discours d'un médecin qui critique le double discours des médecins, ses contemporains[23], mécanistes pour le corps et moralistes pour l'âme. Ne serait-ce pas dénoncer une nouvelle alliance, celle de la théologie et de la médecine ?

C'est dire que la question du statut de l'homme résiste longtemps au traitement naturaliste : l'usage épistémologique du leibnizianisme[24];l'hypothèse des degrés d'organisation du vivant et de la continuité des espèces dans la nature , reste souvent lié à l'usage métaphysique , et la question de la différence entre l'immatérialité et l'immortalité de l'âme des bêtes montre que l'enjeu est bien , pour certains, d'éviter de faire du principe d'imputation et de la personne les objets d'une histoire . Car l'histoire naturelle fournit à l'histoire civile des règles d'analyse quand elle traite les institutions comme des faits.

Faire de l'homme et de son âme les objets d'une histoire naturelle, passe par une réflexion sur la sensibilité. Avec Diderot et Maupertuis, on ira jusqu'à distribuer la sensibilté dans les moindres molécules ou fibres du vivant. Le modèle mécanique est trop abstrait "Le ciseau du plus habile sta-

tuaire ne fait pas même un épiderme"[25]; à moins d'avoir intégré le temps de la nature : le bloc de marbre réduit en poudre et mélangé à la terre devient humus et plante. La plante est médiation, "latus". Du minéral au végétal, à l'animal et à l'homme ,l'assimilation est continue . A l'autre extrêmité de la période, "on fait de la chair ou de l'âme" [26]. La question est donc de savoir si l'histoire naturelle peut être une géométrie de la surface sensible. On peut se demander si Buffon ne le croit pas, lui qui fait de la main une "géométrie universelle"[27], en définissant la connaissance comme l'application de surfaces sensibles.

Les questions dont l'âme des bêtes était en quelque sorte l'indice se sont transformées. Ce qui devient problématique est la sensibilité comme histoire. Du point de vue des théories de la génération, et de l'histoire des espèces, la question est posée de la différenciation des enveloppes sensibles dans l'individu; du point de vue de l'histoire des hommes, ce sera la question de la formation de la sensibilité par les mocurs et les institutions.

FRANCINE MARKOVITS
Université de Paris-X-Nanterre

NOTES

1. Voir Charles de Brosses, *Le culte des dieux fétiches*, 1760 (réed. Fayard, Corpus).Dans mon livre, *L'ordre des échanges*, PUF, 1986 ,voir les chapitres sur de Brosses et sur Warburton.
2. Article Eclectisme de l'*Encyclopédie*.
3. Cette question est retravaillée par Locke qui cite l'histoire du perroquet du chevalier Temple, lequel la tenait du prince de Nassau. Voir l'*Essai concernant l'entendement humain*, trad. Coste, réed. Vrin, p. 262 . La Mettrie cite l'histoire dans *L'homme machine* (Corpus p. 77).
4. Antoine Guer, *Histoire critique de l'âme des bêtes ...*, Amsterdam, 1749. Il est aussi l'auteur de *Moeurs et usages des Turcs*, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abrégé de l'histoire ottomane.2 vol. Paris, 1747.
5. Porphyre, *Traité touchant l'abstinence*, livre 3, trad. M. de Burigny, Paris, chez de Bure l'ainé, 1747. Texte cité par Guer.
6. ou du moins, elle appartient au Descartes des *Méditations*; peut-être faudrait-il avoir une autre lecture du Descartes des Lettres et du *Traité de l'homme*. C'est du moins ce que pense La Mettrie , Descartes a deux personnages (*L'homme machine*, Corpus, t. I, p. 111)
7. Bougeant, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*,Paris, 1739.
8. Aristote, *Traité du mouvement des animaux*, c 10, cité par Pardies; *Politique*, IV, 4, 1290 b 25 à 37; *Parties des animaux* ,III, X, 687 a.
9. Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, 1734. t. V, p. XXIII-XXIV.
10. Leibniz, *Correspondance avcec Arnauld*, 30 avril 1687 .
11. Saint Thomas, *Somme théologique*, I, II, XL, 3 (traduction Lachat, tome V, p. 201)
12. Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre VI, chapitre VII, éd. G. Rodis-Lewis, Vrin, 1962,p. 255 et 94.
13. *Lettres à un Amériquain sur l'histoire naturelle, générale et particulière de M de Buffon* par

Lelarge de Lignac, Hambourg,1751-1756 (XVIIIème lettre, p. 41).

14. Voir mon article, *Histoire naturelle et variations éthiques au XVIIIème siècle*, revue Psychanalystes, n° spécial "Vivants et mortels", 1988.
15. Buffon, *Histoire naturelle*, Discours sur la nature des animaux
16. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Machine et organisme, Vrin, 1965, p. 103 et suiv.
17. Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes*, Paris, 1672.
18. Entretien entre d'Alembert et Diderot, *Oeuvres philosophiques de Diderot*, éd. P. Vernière, p. 272.
19. On ne peut s'empêcher de penser au *Traité de l'homme* (A T XI, p. 165), où Descartes compare notre corps à un orgue dont les touches sont mues par les doigts d'un organiste qui joue le rôle des objets extérieurs. Tout est métonymique dans cette mécanique.
20. Louis-Bertrand Castel, *L'optique des couleurs*....Paris, 1742. Voir l'article d'A.-M. Chouillet, *Dix-huitième siècle*, 1976. Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, 1751.
21. C'est l'objet de La Mettrie dans les différentes versions du *Traité de l'âme*. Voir l'édition critique qu'en a donnée Th. Verbeck, Utrecht, 1988. Voir aussi le N° spécial de Corpus sur La Mettrie (5/6, 1987)
22. Buffon, *Histoire naturelle*, Histoire des Animaux, chapitre IV, De la génération des Animaux.Une telle analyse récuse la classification des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*.
23. Bordeu serait toutefois assez proche de La Mettrie :*La suite de l'entretien entre Diderot et d'Alembert* donne la parole à un médecin qui géométrise en morale.
24. De la *Palingénésie* (1770) de Charles Bonnet aux *Essais de la nature qui apprend à faire l'homme*,(1768) de Robinet, nous sommes, lecteurs modernes , déconcertés par le mélange entre méthode expérimentale et cosmologie providentielle.
25. Entretien entre d'Alembert et Diderot , *Oeuvres philosophiques de Diderot*, éd. P. Vernière, p. 261.
26. *Ibidem*, p.264
27. Buffon, *De l'homme*, éd. Michèle Duchet, Maspero, p. 211

© CORPUS 1991

Article "Rorarius" du dictionnaire de Bayle

La trop grande disparité de format entre la revue et le dictionnaire de Bayle nous interdit de respecter la disposition du texte original. On trouvera donc un premier texte, très court, qui est l'article proprement dit, annoté par des lettres capitales, qui renvoient à des notes très longues que nous donnons à la suite. Ces notes étaient elles-mêmes annotées dans la marge par de longues remarques appelées dans le texte par des minuscules, voire par des chiffres quand l'auteur interacalait de nouvelles notes sans vouloir bouleverser la numérotation des suivantes. Nous avons renuméroté toutes ces "notes de notes" et les avons renvoyées à la fin. L'éditeur.

RORARIUS (Jerôme). Nonce de Clément VII, à la Cour de Ferdinand Roi de Hongrie, a composé un ouvrage* qui merite d'être lu. Il entreprend d'y montrer non seulement que les bêtes sont des animaux raisonnables ; mais aussi qu'elles se servent de la raison mieux que l'homme. L'occasion qui l'engagea à faire ce livre est curieuse et tout-à-fait singuliere. Il s'étoit trouvé dans une conversation, où un sçavant homme avoit dit que Charles-Quint n'égaloit pas les Othons, ni Frideric Barberousse. Il n'en falut pas davantage pour faire conclure à Rorarius, que les bêtes sont plus raisonnables que l'homme, et tout aussi-tôt il se mit à composer un (A) traité sur ce sujet. Ce fut au tems que Charles-Quint faisoit la guerre à la ligue de Smalcalde. Ce livre n'est pas mal écrit, et il contient quantité de faits singuliers sur l'industrie des bêtes, et sur la malice de l'homme. Ceux qui concernent l'habileté des animaux embarrassent tout à la fois les sectateurs de Mr. Descartes, et les sectateurs (B) d'Aristote : ceux-là nient que les bêtes aient une ame ; ceux-ci soutiennent qu'elles en ont une douée de sentiment, et de memoire, et de passions, mais non pas de raison. C'est dommage que le sentiment de Mr. Descartes soit si difficile à soutenir, et si éloigné de la vraisemblance ; car il est (C) d'ailleurs très-avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en departir. Il n'est point sujet aux consequences très-dangereuses de l'opinion ordinaire. Il y a long tems qu'on a soutenu que l'ame des (D) bêtes est raisonnable. Les Phi-

losophes de l'Ecole se trompent fort si en rejettant cela, ils se persuadent qu'ils éviteront les suites fâcheuses de l'opinion (E) qui donne aux bêtes l'ame sensitive. Ces Messieurs ne manquent ni de distinctions, ni d'exceptions, ni de hardiesse à decider que les actes de cette ame ne passent jamais certaines bornes qu'ils leur prescrivent : mais tout ce verbiage confus et impenetrable ne sert de rien pour établir une difference (F) specifique entre l'ame humaine et celle-là, et il n'est gueres aparent qu'ils puissent jamais inventer une explication meilleure que ce qu'ils ont allegué jusques-ici. L'Auteur qui a le mieux refuté Mr. Descartes sur l'ame des bêtes, nous auroit fait beaucoup de plaisir s'il avoit pu nettoier (G) le sentiment ordinaire. Mr. Leibniz l'un des plus grans esprits de l'Europe aiant bien conu ces difficultez, a fourni des ouvertures qui (H) meritent d'être cultivées. J'en dirai quelque chose quand ce ne seroit qu'afin d'indiquer mes doutes. Mais pour revenir à Rorarius, je ne croi pas me tromper lors que je me persuade qu'il étoit nâtif de Pordenone (I) en Italie. Je voudrois avoir lu le plaidoié** qu'il composa pour les rats. Il fut imprimé dans le païs des Grisons l'an 1548. Il y a quelque chose de semblable dans les Ecrits *** du President Chassanée. Nous acheverons de donner ici**** le recueil dont on a vu la principale partie dans l'article de Pereira.

J'ai[1] apris de divers endroits que plusieurs personnes qui aiment l'histoire des dogmes ont aprouvé les recueils que j'ai publiez dans les remarques de cet article. On a même temoigné qu'on seroit bien aise que j'en publiasse d'autres, s'il m'en étoit tombé de nouveaux entre les mains. Cela me fait prendre la liberté de mettre ici quelques (K) suplémens, quoi que je n'ignore pas qu'il y a beaucoup de lecteurs qui ne s'en soucieront guere, et qui les appelleront des excrescences. Ils n'auront pas sujet de donner ce nom aux notes que je veux faire sur les (L) reflexions de Mr. Leibniz, que l'on a vuës dans le Journal de Mr. Basnage ; car ces notes sont une suite naturelle et necessaire de l'un des endroits de la premiere édition de cet article. J'espere qu'elles serviront d'occasion pour developer une matiere qui n'est pas moins dificile qu'importante.

**Rorarius, quod animalia bruta ratione utantur melius homine, lib. I, pag. 57. edit. Amstelod. 1654.*

**Oratio pro muribus adversus Nicolai Bostii edictum. Augustæ Rheticæ ap. Phil. Ulhard. *Draudius, Biblioth. pag. 1093.*

****Voiez Mr. de Thou, lib. 6. p. 126.*

*****Voiez la remarque D.*

1 texte ajouté dans l'édition de 1702 (note de l'éditeur)

(A) *A composer un traité sur ce sujet*] Il y a deux épitres dedicatoires à la tête .de cet ouvrage ; l'une à l'Evêque d'Arras datée du I. de Mars 1547. l'autre au Cardinal Christophle Madruce Evêque de Trente. Cet écrit demeura enseveli près de cent ans dans les tenebres des Bibliotheques. Enfin Naudé le fit imprimer en France, et le dedia à Mrs. du Puy. Son épitre dedicatoire est datée de Paris le 9. d'Avril 1645. On l'a réimprimé en Hollande[1] plus d'une fois. Je ne sçai pourquoi on l'a mis parmi les livres de medecine dans le *Lindenius renovatus*. Je suis sûr qu'on m'accusera de me munir quelquefois de preuves sans necessité ; mais on auroit tort de le pretendre à l'égard de ce que j'ai avancé touchant le motif de cet ouvrage de Rorarius. Si je ne citois ses propres paroles, on auroit lieu de penser que j'ai feint l'idée d'un Ecrivain chimerique pour divertir mon lecteur ; car que peut-on voir de plus grotesque, qu'un homme qui ne prend sa plume pour mettre le genre humain au dessous des bêtes, que parce qu'un savant trouve mauvais que l'Empereur Charles-Quint aspire à la Monarchie universelle sans avoir les qualitez d'un Othon le grand, ou d'un Frideric Barberousse ? Il est donc très-necessaire que je prouve ce que j'ai dit là-dessus. *Eram, illustrissime Princeps,* (c'est Rorarius qui parle) *paucis ante diebus, ubi de Cæsare sermo habeatur ; et fuit doctissimus alioqui vir, qui diceret, nescire quo adore olens Christianum orbem ditionis suæ facere niteretur. Haberet in se saltem que cum Othonibus, aut Federico Ænobarbo conferri posset. Movit (fateor) mihi stomachum, dignum immortalitate Principem illis postponi : qui licet, insignes fuerint, si tamen in unum omnes congerantur, hujus magnitudini non sufficiant. Itaque in mentem mihi venit animalia bruta sæpe ratione uti meliùs homine idque duodus libellis ostendi.*[2]. Il ne s'est pas contenté d'une seule declaration : il avoit dejà marqué ceci dans une autre épitre dedicatoire.[3] *Scripseram libellos duos, in quibus ostenderam animalia bruta sæpe ratione uti meliùs homine ; idque feceram, ut quorundam impudentiam, anne potiùs dementiam retunderem : qui maximi omnium Imperatorum Caroli Quinti splendorem intueri non valent.* Lisez le reste de cette épitre, vous y trouverez un homme prevenu en faveur de Charles-Quint, et un grand flateur. Bien d'autres gens lui ressembloient, et lui ressemblent.

(B) *Embarrassent tout à la fois les sectateurs de... Descartes, et... d'Aristote.*] Cela ne demande point de preuve à l'égard des Cartesiens, ; il n'y a personne qui ne conoisse qu'il est difficile d'expliquer, comment de pures machines peuvent faire ce que font les animaux. Prouvons donc seulement que le Peripatetisme se trouve dans un embarras extrême, quand il faut

donner raison de leur conduite. Tout peripateticien qui entend dire que les bêtes ne sont que des automates, objecte d'abord qu'un chien batu pour s'être jetté sur un plat de viande, n'y touche plus quand il voit son maître le menaçant d'un bâton. Mais pour faire voir que ce phenomene ne sçauroit être expliqué par celui qui le propose, il suffit de dire que si l'action de ce chien est accompagnée de conoissance, il faut necessairement que le chien raisonne : il faut qu'il compare le present avec le passé, et qu'il en tire une conclusion : il faut qu'il se souvienne et des coups qu'on lui a donnez, et pourquoi il les a reçus : il faut qu'il conoisse que s'il se ruoit sur le plat de viande qui frape ses sens, il feroit la même action pour laquelle on l'a battu ; et qu'il concluë que pour éviter de nouveaux coups de bâton, il doit s'abstenir de cette viande. N'est-ce pas un veritable raisonnement ? Pouvez-vous expliquer ce fait par la simple suposition d'une ame qui sent, mais sans refléchir sur ses actes, mais sans reminiscence, mais sans comparer deux idées, mais sans tirer nulle conclusion ? Examinez bien les exemples[4] que l'on compile, et que l'on objecte aux Cartesiens, vous trouverez qu'ils prouvent trop car ils prouvent que les bêtes comparent la fin avec les moiens, et qu'elles preferent en quelques rencontres l'honnête à l'utile ; en un mot qu'elles se conduisent par les regles de l'équité, et de la reconoissance. Rorarius dit qu'il y a eu des chevaux qui ont refusé de couvrir leur mere, ou qui l'aiant fait sans le sçavoir, trompez par les artifices d'un valet, se sont jettez dans un precipice, après avoir eu conoissance de ce qui s'étoit passé.[5] *Testantur litterarum monumenta, fuisse gregis custodem, qui equum ut matrem iniret, nunquam inducere potuerit ; et quoniam ambo eximia specie erant, fraude tamen illusisse, velatis oculis, ne matrem videret : destracto postmodum operimento, et agnito, cum matre concubitu, petiisse prærupta, et se patrati sceleris reum pessundedisse. Maris hæc virtus ; alibi fœminæ, siquidem in Reatino agro equa lacerato priùs auriga, qui flagitii auctor fuerat, eundem exitum habuit.* Ce qu'il dit, et ce que d'autres raportent de l'ardeur avec laquelle quelques chiens ont travaillé à procurer un bon secours à leur maître, à vanger sa mort, etc. sont des choses absolument inexplicables selon l'hypothese des Aristoteliciens. Ainsi toute leur dispute contre les disciples de Mr. Descartes est une peine perduë ; on n'a besoin que de l'adresse dont Pereira se servit. Vous reconoissez, disoit-il à ses adversaires,[6] que les animaux font plusieurs choses qui ressemblent à ce que fait l'ame raisonnable, et que neanmoins leur ame n'est point raisonnable. Pourquoi donc me defendez-vous de soutenir qu'ils font plusieurs choses qui ressemblent à ce que fait l'ame sensitive, sans que leur ame soit sensitive ? Je ne m'étonne pas que Mr. Descartes ni ses sectateurs ne se soient pas prevalus de l'endroit du Code de Justinien[7], où

il est dit que les bêtes sont incapables de faire une injure, vu qu'elles ne sentent point. Il est manifeste que le mot *sensus* dans cette loi se doit prendre pour dessein et intelligence.

(C) *Le sentiment de Mr. Descartes ... est très-avantageux à la vraie foi.*] Ce qui porte les Cartesiens à dire que les bêtes sont des automates, est que selon eux toute matiere est incapable de penser. Ils ne se contentent pas de dire qu'il n'y a que les substances spirituelles qui puissent faire des reflexions, et enchaîner une longue suite de raisonnemens, ils soutiennent que toute pensée, soit qu'on la nomme reflexion, meditation, progrés du principe à la consequence ; soit qu'on la nomme sensation, imagination, instinct, est d'une telle nature, que la matiere la plus subtile et la plus parfaite en est incapable, et qu'elle ne peut se trouver que dans les substances incorporelles. Par ce principe il n'y a point d'homme qui ne se puisse convaincre de l'immortalité de son ame : chacun sçait qu'il pense, et par consequent s'il raisonne à la Cartesienne, il ne peut douter qu'entant qu'il pense il ne soit distinct du corps : d'où il s'ensuit qu'à cet égard il est immortel ; car la mortalité des creatures ne consiste qu'en ce qu'elles sont composées de plusieurs parties de matiere, qui se separent les unes des autres. Voilà un grand avantage pour la Religion ; mais il sera presque impossible de le garder par des raisons philosophiques, si l'on accorde que les bêtes ont une ame materielle qui perit avec le corps ; une ame, dis-je, dont les sensations et les desirs sont la cause des actions qu'on leur voit faire. Voiez la remarque F. Les utilitez theologiques du dogme de Mr. Descartes touchant les bêtes automates ne se borment pas à cela : elles se repandent sur plusieurs principes importans que l'on ne sçauroit soutenir avec quelque force, dès qu'on admet dans les bêtes l'ame sensitive. Si St. Augustin a soutenu ces principes, quoi qu'il reconût cette espece d'ame dans les bêtes ; et s'il ne s'est pas mal trouvé de la liaison de ces deux choses, il a été plus heureux que sage.[8] *Des principes qu'il a soigneusement examinez et fortement établis, il suit manifestement* que les bêtes n'ont point d'ame, *ainsi que le fait voir Ambroise Victor*[9] *dans son sixiéme volume de la Philosophie Chretienne.* L'Auteur qui me fournit ces paroles, suppose que *ce saint Docteur* sçachant *trop bien distinguer l'ame du corps, pour penser qu'il y avoit des ames corporelles,* admettoit une ame[10] spirituelle dans les bêtes. Or voici l'échantillon qu'il nous donne des principes que saint Augustin soutenoit, et qui sont incompatibles avec cette ame des bêtes.[11] *Quelques-uns de ces principes de St. Augustin sont, que ce qui n'a jamais peché ne peut point souffrir de mal ; or selon lui-même la douleur est le plus grand des maux, et les bêtes en souffrent. Que le plus noble ne peut*

avoir pour sa fin le moins noble ; or selon lui l'ame des bêtes est spirituelle et plus noble que les corps, et neanmoins elles n'ont point d'autre fin que les corps. Que ce qui est spirituel est immortel, et l'ame des bêtes quoi que spirituelle est sujette à la mort. Il y a bien d'autres semblables principes dans les ouvrages de St. Augustin, dont on peut conclure que les bêtes n'ont point d'ame spirituelle telle qu'il l'admet en elles. Je ne suis pas trop persuadé que St. Augustin ait cru que l'ame des bêtes est une substance incorporelle ; mais quoi qu'il en soit, le second principe qu'on nous donne ici en exemple, est incompatible avec l'opinion de ce grand Docteur ; car ce qui conoit est plus noble que ce qui ne conoit point : or pour le moins St. Augustin attribuoit du sentiment à l'ame des bêtes ; il la croioit donc beaucoup plus noble que le corps ; il soutenoit donc d'un côté que le plus noble ne peut avoir pour sa fin le moins noble ; et de l'autre, que l'ame des bêtes plus nobles que leur corps, n'avoit d'autre fin que leur corps. Cela, direz-vous, importe peu à la Religion. Vous vous trompez, repondra-t-on ; car toutes les preuves du peché originel empruntées des maladies et de la mort, à quoi les petits enfans sont assujettis, tombent par terre dès que vous suposerez que les bêtes sentent ; elles sont sujettes et à la douleur et à la mort ; elles n'ont pourtant jamais peché. Ainsi vous raisonnez mal quand vous dites, *les petits enfans endurent du mal, et meurent, ils sont donc criminels* ; car vous suposez un faux principe, et dementi par la condition des bêtes, sçavoir *que ce qui n'a jamais peché ne peut point souffrir de mal.* C'est neanmoins un principe de la derniere évidence ; il coule necessairement des idées que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu ; il est conforme à l'ordre immuable ; à cet ordre dont nous concevons clairement que Dieu ne s'écarte pas. L'ame des bêtes confond cet ordre, et renverse ces idées si distinctes: il faut donc demeurer d'accord que les automates de Mr. Descartes favorisent extrêmement les principes selon lesquels nous jugeons de l'être infini, et par lesquels nous soutenons l'orthodoxie. Lisez ce qui suit.

«[12] On intéressa d'abord la Religion dans cette cause[13] , par l'esperance que les Anti-Cartésiens conçurent de ruiner par là les machines de Mr. Descartes ; mais on ne sçauroit assez dire le bien qui en est venu aux Sectateurs de ce Philosophe. Car ils croyent avoir montré qu'en donnant aux bêtes une ame capable de connoissance, on ruine toutes les preuves naturelles de l'immortalité de notre ame. Ils ont fait voir que leur sentiment n'avoit point de plus opiniâtres ennemis que les impies, et que les Epicuriens, et qu'on ne sçauroit faire plus de dépit à ces méchans Philosophes qu'en les desarmant de toutes les fausses raisons, qu'ils empruntent de l'ame des bêtes, pour conclure qu'il n'y a entre elles et nous, que la difference du plus au moins.

C'est une chose assurée, qu'il n'y a point de gens qui affectent plus que les impies, d'approcher les bêtes de la perfection de l'homme. Voilà comment la Secte de Mr. Descartes a mis la Religion dans ses intérêts. Mais elle ne s'est pas contentée de cette raison. Elle s'est élevée jusques à la nature de Dieu pour y chercher des argumens invincibles contre la connoissance des bêtes, et on peut dire qu'elle y en a trouvé d'assez bons. L'Auteur de la Recherche de la verité en a répandu le plan dans quelques endroits de ses Ouvrages. Le P. Poisson de l'Oratoire a traité à fond de celui qui est fondé sur ce principe de St. Augustin, *que Dieu étant juste, la misere est une preuve nécessaire du peché,* d'où il s'ensuit que les bêtes n'ayant point péché, ne sont point sujettes à la misére, or elles y seroient sujettes, si elles avoient du sentiment, donc elles n'ont point de sentiment. » Vous trouverez à la suite de ces paroles l'extrait d'un[14] livre où l'on montre que si les bêtes ont une ame conoissante,[15] *il s'ensuit I. que Dieu ne s'aime point lui-même, 2. qu'il n'est point constant, 3. qu'il est cruel et injuste.* Il ne s'aimeroit point lui-même, car il eût créé *des ames capables de connoissance et d'amour, sans les obliger à l'aimer et à le connoître* : il les eût créées pour être dans l'état du peché, et par consequent il les auroit dispensées de la loi de l'ordre, qui est pourtant la loi souveraine et indispensable. L'état du peché est de s'arrêter aux creatures comme à sa derniere fin : c'est ce que font les ames des bêtes selon l'opinion commune. Selon la même opinion ces ames retournent dans le neant dès que les bêtes cessent de vivre ; où est donc la constance de Dieu ? Il crée des ames, et il les aneantit bientôt. Il n'en use pas de même à l'égard de la matiere, il ne la detruit jamais ; il conserve donc les substances moins parfaites, et detruit les plus parfaites. Cela est-il d'un agent sage ? L'ame des bêtes n'a point peché, et cependant elle est sujette à la douleur et à la misere ; elle est soumise à tous les desirs dereglez de la creature qui a peché. De quelle maniere traitons-nous les bêtes ? nous les faisons s'entre-dechirer pour nôtre plaisir, nous les égorgeons pour nous nourrir ; nous fouillons dans leurs entrailles pendant leur vie, afin de satisfaire nôtre curiosité, et nous faisons tout cela en consequence de l'empire que Dieu nous donne sur les bêtes. Quel desordre que la creature innocente soit assujettie à tous les caprices de la creature criminelle ! Il n'y a point de Casuiste qui croie qu'on peche en faisant combatre des taureaux contre des dogues, etc. et en se servant de mille ruses et de mille violences à la chasse, et à la pêche pour detruire les animaux, ou en se divertissant à tuer des mouches comme faisoit Domitien. N'y a-t-il pas de la cruauté et de l'injustice à soumettre l'ame innocente à tant de malheurs ? On se delivre de toutes ces difficultez par le dogme de Mr. Descartes. Je m'en vais donner la liste de quelques ouvrages qui ont été

publiez en faveur de ce sentiment.

Une preface de Mr. Schuyl : elle est à la tête de sa traduction Latine de l'homme de Mr. Descartes. Un traité d'Antoine[16] le Grand, *De carentia sensus et cognitionis in brutis*. Une lettre de Mr. de[17] Cordemoi *à un sçavant Religieux de la Compagnie de Jesus*, imprimée l'an 1668. Le traité de l'ame des bêtes qui fut imprimé à Lion l'an 1676. et dont un Prêtre d'Ambrun nommé Dilly est l'auteur. Les entretiens sur la Philosophie par Mr. Rohault. Les notes du Pere Poisson sur la methode de Mr. Descartes. Le *Brutum Cartesianum* d'Arnoldus Geulinck. C'est un ouvrage posthume qui fut publié l'an 1688. par Mr. Langenhert, bon Cartesien, mais non pas sur ce qui concerne l'ame des bêtes[18], quoi qu'il ait mis en forme geometrique les raisons qui prouvent que les bêtes ne sentent point. Plusieurs sectateurs de Mr. Descartes en sont logez là ; ils l'abandonnent quant au dogme des automates. Mr. Craanen professeur en Philosophie, et puis en medecine à Leide, a été un grand zélateur de ce philosophe, jusques à souffrir pour lui, et ce qui est peut-être plus admirable, jusques à ne vouloir pas l'abandonner à l'égard du dogme de la glande pineale ; mais il se moquoit de ceux qui disent que les bêtes ne sentent pas. Mr. Regis l'un des plus celebres Cartesiens qui soient aujourd'hui n'est pas allé si avant ; il s'est contenté de dire que[19] *quelque panchant qu'il puisse avoir à donner aux bêtes une ame distincte du corps, il aime mieux suspendre son jugement à cet égard.* On pourroit mettre le livre du Pere Pardies sur la conoissance des bêtes, parmi ceux qui ont été faits pour l'opinion de Mr. Descartes ; car on y trouve les raisons des Cartesiens proposées très-fortement, et refutées très-foiblement. Je crois neanmoins qu'il ne se negligea point dans la 2. partie de son ouvrage, et qu'il y fit tout ce qu'il put pour soutenir l'ancienne opinion ; mais aiant fait aussi tout ce qu'il pouvoit pour representer fidelement le beau côté de la nouvelle, il a donné lieu à quelques-uns de soupçonner qu'il n'avoit pas eu un veritable dessein de combatre Mr. Descartes. Raportons le jugement d'un de ses confreres :[20] *Il n'y a rien de plus séduisant que les expositions que fait le Pere Pardies dans son Livre intitulé,* De la connoissance des bestes, *où mettant le Cartésianisme dans toute sa force sur ce point, il va presque jusqu'à convaincre ses lecteurs que non seulement il n'est point besoin d'ame pour marcher, pour boire, pour manger, pour se plaindre, mais encore pour parler, et pour parler aussi long-tems que le fait un predicateur dans un sermon d'une heure, ou un avocat dans un long plaidoyer. Ce Livre a fait passer son auteur parmi les Péripatéticiens pour un prévaricateur, qui étoit Cartésien dans l'ame, quelque application qu'il ait apportée, à réfuter le Cartésianisme dans la seconde partie de son Livre, et à défendre l'ancienne Philosophie*

sur le chapitre de l'ame des bestes.

(D) *Il y a long-temps qu'on a soutenu que l'ame des bêtes est raisonnable.*] Tout ce que j'aurois pu dire sur cette matiere auroit été repandu dans les remarques de l'article *Pereira*, si je n'avois voulu éviter d'être trop prolixe en cet endroit-là. Nous pouvons compter Straton et Enesideme parmi ceux qui ont soutenu que l'ame des bêtes est raisonnable, car ils enseignoient que le sentiment ne peut subsister sans l'entendement.[22] *Idem esse αἴσθησιν, καὶ διανοίαν, sensum et cogitationem, opinio fuit tum Stratonis Physici, qui Theophrasti auditor*[23] *fuit ; tum Ænesidemi : qui*[24] *in Pyrrhonia introductionem conscripsit. De utroque testis nobis Sextus Empiricus adversus Mathematicos*[25]. Vossius sans doute eût cité ici Plutarque, s'il se fût souvenu de ce passage.[26] *Καίτοι Στρατωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος, ἐστὶν ἀποδεικνύων ὡς οὐδ' ἀισθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει. Stratonis etiam Physici exstat oratio, qua sine intelligentia sentiri omnino nihil posse demonstrat.* On pretend que Parmenide, Empedocle, Democrite, et Anaxagoras enseignoient que toutes les bêtes sont douées d'intelligence.[27] *Ab hac opinione qua bestiæ sensus creduntur expertes, ad alteram venio : secundum quam, ut Sextus Empiricus*[28] *ait, οὐδέν ἐστιν ζῶον ἄλογον, ἀλλα καὶ νοῦ, καὶ ἐπιστήμης δεκτικά ἐστι πάντα,.* nullum est animal rationis expers ; sed omnia sunt intelligentiæ, et scientæ capacia. *Hanc sententiam Parmenidi, Empedocli, et Democrito, tribuit Stobæus in Eclogis Physicis*[29]. *Anaxagoras quoque interdum in hanc opinionem inclinavit ; teste Aristotele lib. I. de anima cap. II.*[30] *: ubi agnoscit quidem, non uno loco dicere, mentem est ejus caussam, quod rectè, et pulchrè se habet : sed addit, alibi tradere, τὸν νοῦν εἶναι τὸν ἀυτὸν τῇ ψυχῇ ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτον τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τίμιοις καὶ ἀτιμιωτέροις.* Idem esse mentem, et animam : mentem enim omnibus inesse animalibus, tam parvis, quam magnis ; tam vilioribus, quam honestioribus. Je laisse là l'opinion qui a été si commune dans l'Antiquité, que les corps vivans contenoient une ame qui étoit une portion de l'ame du monde. Je conviens que la suite naturelle de ce dogme est de dire que l'ame des bêtes, est de la même nature que celle de l'homme ; mais cela ne prouve pas que les bêtes soient raisonnables actuellement : car on pourroit soutenir que les portions de l'ame du monde qui sont unies à certains corps perdent la force de raisonner ; et puis que les partisans de l'ame du monde n'enseignoient pas que l'ame des plantes fût raisonnable, il faloit qu'ils crussent que leur doctrine n'étoit point un engagement à soutenir que les bêtes raisonnassent. Ne parlons donc point de cette opinion, quoi que Virgile l'ait alleguée comme le moien le plus capable d'expliquer tout ce

qu'il venoit de dire des qualitez des abeilles.

His[31] *quidam signis, atque hæc exempla secuti,*
Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Ætherens dixére Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum :
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia : nec morti esse locum ; sed viva volare
Sideris in numerum : atque alto succedere cœlo.

Il vaut mieux parler de Philon, qui fit un livre où il soutenoit que les bêtes sont raisonnables,[32] *Περι τὸν λογὸν ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα, de eo quod bruta animalia ratione sint prædita.* J'ai parlé ailleurs[33] du sentiment de Galien, mais en voici une preuve plus precise.[34] *An animantia quæ dicuntur bruta, prorsus expertia sint rationis, nondum satis liquet. Fortassis enim, tametsi non habeant eam Rationem, quæ juxta vocem intelligitur, nobiscum communem, quam vocant enuntiativam, certe eam, quæ secundum Animam accipitur, quam Rationem appellant affectuum capacem, habent nobiscum communem, licet alia magis, alia minus.* Quoique Lactance declare en quelques endroits que Dieu[35] n'a point accordé aux bêtes la faculté raisonnable, il ne laisse pas de soutenir dans le traité *de ira Dei*, qu'excepté la religion il n'y a rien en quoi les bêtes n'imitent les hommes, et ne participent aux avantages de l'espece humaine. La difference n'est que du plus au moins.[36] *Solus* (homo) *sapientia instructus est ut religionem solus intelligat, et hæc est hominis atque mutorum vel præcipua, vel sola distancia, nam cætera quæ videntur hominis esse propria, etsi non sint talia in mutis, tamen similia videri possunt... Quid tam proprium homini quam ratio, et providentia futuri ? Atqui sunt animalia, quæ latibulis suis diversos, et plures exitus pandant ; ut si quod periculum inciderit, fuga pateat obsessis ; quod non facerent, nisi inesset illis intelligentia, et cogitatio. Alia provident in futurum.* Il ne faut pas croire pour cela qu'il ait pretendu que l'ame des bêtes est spirituelle et immortelle, car en ce tems-là on ne voioit pas clairement la liaison qui se trouve entre la pensée, et la spiritualité. Arnobe n'enseigne-t-il pas clairement que l'ame humaine est mortelle de sa nature, qu'elle perira totalement dans les enfers par l'activité des tourmens, et qu'elle ne durera toûjours dans le Paradis que par une pure grace de Dieu ? Ne soutient-il pas qu'une nature immortelle et non composée est incapable de sentir de la douleur ? Il en sentoit, il ne croioit donc pas que son ame fût un être spirituel, immateriel, immortel. *Homo prudentiæ non parvæ*, dit-il[37] en parlant de Platon, *et exami-*

nis judiciique perpensi, rem inenodabilem suscipit, ut cum animas dicat immortales, perpetuas, et corporali soliditate privatas, puniri eas dicat tamen, et doloris afficiat sensu. Quis autem hominum non videt, quod sit immortale, quod simplex, nullum posse dolorem admittere ? quod autem sentiat dolorem immortalitatem habere non posse ? Nec tamen ejus auctoritas plurimum à veritate declinat... Non est absonè suspicatus jaci eas in flumina torrenti flammarum globis, et cœnosis voraginibus tetra. Jaciuntur enim, et ad nihilum redactæ, interitionis perpetuæ frustratione vanescunt. Sunt enim mediæ qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quæ possint Deum si ignoraverint, vitæ et ab exitio liberati, si ad ejus seminas atque indulgentias applicarint. Il refute les Platoniciens sur ce qu'ils disoient que l'ame de l'homme est d'une[38] origine celeste, qu'elle est immortelle, et incorporelle, il les refute, dis-je, entre autres raisons par celle-ci, c'est qu'il n'y a presque point de difference entre nôtre ame et celle des bêtes[39]. *Vultis tumore deposito cogitationibus tacitis pervidere animantia nos esse, aut consimilia cæteris, aut non plurima differitate distantia ? Quid est enim, quod non ab eorum indicet similitudine discrepare ? vel quæ in nobis eminentia tanta est, ut animantium numero dedignemur adscribi ?* Il examine les preéminences de l'homme sur les animaux, et il pretend faire voir que c'est peu de chose ; il assure nommément que les hommes ne surpassent pas les bêtes en raison.[40] *Sed rationales nos sumus, et intelligentia vincimus genus omne mutorum. Crederem istud verissimè dici, si cum ratione et consilio cuncti homines viverent, servarent officiorum tenorem, abstinerent ab illicitis sese, negotia turpia non adirent, neque quisquam pravitate consilii, atque ignorantiæ cæcitate contraria sibimet atque inimica deposceret. Vellem tamen scire quænam sit hæc ratio, per quam sumus potiores animalium generibus cunctis : quia nobis domicilia fecimus, quibus possimus hyemalia frigora, et æstatis flagrantias evitare ? Quid ? animantia cætera hujus rei providentiam non habent ?* Nous pouvons donc mettre Arnobe entre ceux qui ont enseigné que l'ame des bêtes est raisonnable. C'est de lui sans doute que Lactance avoit apris à n'établir d'autre difference entre et l'homme, que celle du culte de Dieu. Il s'est trouvé des philosophes qui ont envié à l'homme ce privilege, car ils ont dit que les animaux avoient une religion. Xenocrate le Carthaginois ne nioit pas que Dieu ne leur fût conu ; Democrite a dû croire la même chose, s'il a raisonné conséquemment : c'est du moins la pretention de Clement d'Alexandrie.[41] Καθ ὅλον γ' οὖν τὴν περὶ τοῦ Θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης ὁ Καρχηδόνιος ὂυκ ἀπελπίζει, καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις. Δημόκριτος δὲ, κἂν μὴ θελῃ, ὁμολογήσει διὰ τὴν ἀκολουθιαν τῶν

δογμάτων τὰ γάρ αὐτα πεποίηκεν εἴδωλα τοῖς ἀνδρώποις προσπιπτοντα, καὶ τοῖς ἄλογοις ζώοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας. *Ut summatim quidem dicam, Xenocrates Carthaginiensis non spem omnium abjicit, quinetiam in rationis expertibus animantibus sit Dei notitia. Democritus autem, etsi nolit, confitebitur per dogmatum consequentiam : fecit enim easdem imagines in homines incurrentes, et in animantes rationis expertes, ex divina essentia.* Pline met la religion entre les vertus morales des élephans. *Maximus est elephas*, dit-il,[42] *proximumque humanis sensibus : quippe intellectus illis sermonis patrii, et imperiorum obedentia, officiorumque, quæ didicere, memoria : amoris, et gloriæ voluptas : imo vero, (quæ etiam in homine rara), probitas, prudentia, æquitas : religio quoque siderum, Solisque at Lunæ veneratio. Auctores sunt, in Mauritaniæ salibus ad quendam amnen, cui nomen est Amilo, mitescente Luna nova, greges eorum descendere : ibique se purificantes solenniter aqua circumspergi, atque ita salutato sidere in silvas reverti, vitulorum fatigatos præ se ferentes. Alienæ quoque religionis intellectu, creduntur maria transituri non ante naves conscendere, quam invitati rectoris jurejurando de reditu. Visique sunt fessi ægritudine, (quando et illas moles infestant morbi) herbas supini in cœlum jacientes, veluti tellure precibus allegata.*[43] Dion raporte une partie de ces choses. Pourroit-on croire que les disciples de Platon ôtassent aux bêtes le raisonnement, eux qui trouvoient si probable qu'elles étoient immortelles à l'égard de l'ame, comme l'observe Paganinus Gaudentius.[44] *Quod si dicas apud Platonicos solas animas rationales esse immortales, respondebit Alcinous non esse id prorsus exploratum. Nam postquam dixit animas rationales secundum Platonem esse immortales, mox subjungit :*[45] Utrum vero et irrationales, ambiguum esse videtur : *et quamvis ipse sentiat esse probabile eas esse mortales, indicat tamen id inter Platonicos non fuisse certum.* Je ne dis rien de Salomon qui semble dire formellement[46] que l'ame de l'homme et celle des bêtes sont d'une même nature ; car il ne faut point prendre ses paroles au pied de la lettre, il faut leur donner un meilleur sens[47] : mais il nous sera fort permis de croire que plusieurs Rabins ont donné aux bêtes l'ame raisonnable.[48]

Le fameux Maimonides a cru sans doute qu'elles raisonnent, car il leur attribuë une espece de franc arbitre. Mr. Arnauld a raison de lui objecter qu'il s'ensuit de là qu'elles peuvent être punies, ou recompensées après la mort. Si je raporte un peu au long ce qui precede cette reflexion de Mr. Arnauld, c'est à cause de certains faits qui nous aprenent l'opinion de quelques Juifs sur les animaux. Ce grand Rabin[49] *explique cinq opinions touchant la providence qui sont toutes, à ce qu'il croit, aussi anciennes que les Prophetes.* La quatrième de ces opinions[50] étendoit à tout la providence de

Dieu, et ne nioit pas le libre arbitre de l'homme. Maimonides objecte plusieurs inconveniens aux sectateurs de cette opinion[51]. *Ils disoient que c'étoit un Ouvrage de la sagesse de Dieu, de ce qu'il y avoit des hommes qui sans avoir peché naissoient avec beaucoup de defaut, et qu'il étoit meilleur d'être ainsi que de n'être point.* Nous ne comprenons pas, dit ce Docteur Juif, *quelle bonté il peut y avoir en cela, sed nos istam bonitatem non intelligimus.*[52] « Quand on leur demandoit quelle justice il y avoit dans la mort des bêtes, quel peché elles avoient commis, pourquoi Dieu vouloit, puis que sa providence s'étendoit à tout, qu'un Rat innocent fût dechiré par un Chat, ils repondoient, que Dieu l'avoit ainsi ordonné, mais qu'il recompenseroit ce Rat dans le siecle à venir. Cela estoit fort ridicule de vouloir qu'il y eust un paradis pour les bêtes. Mais ce Rabbin donne luy-mesme un peu de lieu à cette rêverie, quand il attribue une volonté aux animaux irraisonnables, aussi-bien qu'aux hommes. *Omnia pariter animantia irrationalia moventur voluntate sua.* Car s'ils avoient une volonté, on auroit peine à dire pourquoi ils ne seroient pas capables de bien et de mal, de punition et de recompense. »

Les Sociniens ne vont pas si loin que les Maimonides ; ils ne donnent point aux bêtes une volonté proprement dite, ni un franc arbitre proprement dit ; ils ne les font pas susceptibles de la vertu et du vice, ni des peines et des recompenses proprement parlant. Ils disent neanmoins que la raison, la liberté, et la vertu se trouvent en elles imparfaitement et analogiquement, et qu'elles se rendent dignes de peine, et de recompense en quelque façon. Si l'on ne veut pas m'en croire, qu'on lise un peu le passage que je vais copier.[53] *Quia homo inter animantia solus ratione proprie dicta præditus est, in illum etiam solum tum voluntas, tum virtus et vitium, tum denique præmium et pœna cadit. In bruta tamen animalia cadit aliquid singulis istorum analogum, in ea præsertim, quæ sunt perfectiora, et disciplinæ alicujus capaciora. Est enim in illis primum aliqua facultas rationi respondens, quam nonnulli rationem inferiorem vocant, qua non de rebus modo juncundis, ac utilibus quodammodo ratiocinantur, et de ratione illorum adipiscendorum dispiciunt ; sed etiam viam sibi à Deo præscriptam, seu rectam quandam vivendi rationem naturæ suæ consentaneam, quæ honestati analoga est, agnoscunt. Inde sequitur faculta altera, a voluntati quodam modo respondens, in qua nonnihil est libertatis. Hinc aliquid etiam virtuti et vitio simile, seu recte et pravè factum : quorum illud est, cum bruta naturæ suæ ductum sequuntur, hoc cum à naturali via exorbitant. Unde tandem etiam aliquid præmio, aut pœnæ, et huic quidem maximè simile. Unde bestias etiam à Deo*[54] *punitas, aut pœnas certas lege illis constitutas, cernimus : qua de re*

legatur Socinus in Anti-Puccio. Quemadmodum ergo rationem humanam κατ' εξοχην, et propriè hoc nomine appellamus, et brutis eam adimimus (dicimus enim irrationalia seu ratione carentia) ita et cætera omnia. Rursus quemadmodum impropriè et per analogiam rationem brutis tribuimus, ita et cætera omnia. Je ne sçai si Guillaume de Paris l'un des grans Genies de son siecle, a pu se defendre d'aller un peu au delà de ce sentiment ; car on veut[55] qu'il ait enseigné que l'ame des bêtes est spirituelle, et l'on ne demeure pas d'accord qu'il ait jamais retracté ce dogme. Voiez la citation[57] de cette page.

Pour venir aux modernes, j'observerai que[56] Valla et[57] Antoine Cittadin ont reconu de la raison dans les animaux. Etienne Pasquier a composé une belle lettre sur cette opinion. Cette lettre est la I. du dixiéme livre. Montagne s'est declaré pour ce sentiment, et l'a soutenu avec tant de soin, qu'il semble qu'il ait voulu que l'apologie de Raimond Sebon, fût en partie celle des bêtes. Charron l'a suivi en cela, comme en plusieurs autres choses.[58] Un Medecin de la Rochelle aiant écrit contre Charron, fut refuté à son tour par l'une des meilleures plumes qui aient écrit en François sur des matieres de philosophie. Je parle de Mr. de la Chambre, Medecin de Mr. Seguier Chancelier de France. Le Medecin de la Rochelle repliqua[59] ; son antagoniste en fit autant, et intitula son ouvrage, *traité de la connoissance des animaux, où tout ce qui a été dit pour et contre le raisonnement des bêtes est examiné.* J'observe en passant qu'Isaac Vossius[60] estime qu'à l'égard du langage la condition des animaux est beaucoup meilleure que la nôtre vu qu'ils se communiquent plus promptement, et peut-être plus heureusement leurs pensées que nous ne faisons.[61] Un Allemand le critique là-dessus. On verra le sentiment de Sennert dans les remarques D et E de son article : j'y nommerai quelques modernes qui ont cru que l'ame des bêtes est un esprit.

(E) *Les suites fâcheuses de l'opinion qui donne aux bêtes l'ame sensitive.*] Rien n'est plus divertissant que de voir avec quelle autorité les Scholastiques s'ingerent de donner des bornes à la conoissance des bêtes. Ils veulent qu'elles ne conoissent que les objets singuliers et materiels, et qu'elles n'aiment que l'utile et l'agreable ; qu'elles ne puissent reflechir sur leurs sentimens et sur leurs desirs, ni conclure une chose d'une autre. On diroit qu'ils ont fouillé plus heureusement dans les facultez et dans les actes de l'ame des bêtes, que les plus experts Anatomistes dans les entrailles des chiens. Leur temerité est si grande, que quand même le hazard auroit voulu qu'ils trouvassent la verité, ils seroient indignes de loüange, et même d'excuse. Mais donnons quartier là-dessus ; accordons leur tout ce qu'ils suposent, qu'en esperent-ils ? S'imaginent-ils que par ce moien ils obtiendront d'une

personne qui sçait raisonner, qu'on doit convenir que l'ame de l'homme n'est pas de la même espece que celle des bêtes ; Cette pretention est chimerique. Il est évident à quiconque sçait juger des choses, que toute substance qui a quelque sentiment, sçait qu'elle sent et il ne seroit pas plus absurde de soutenir que l'ame de l'homme conoît actuellement un objet sans conoître qu'elle le conoît, qu'il est absurde de dire que l'ame d'un chien voit un oiseau, sans voir qu'elle le voit. Cela montre que tous les actes des facultez sensitives sont de leur nature et par leur essence reflexifs sur eux-mêmes. Le Pere Maignan qui malgré toutes ses lumieres a croupi dans les erreurs, et dans la crasse de l'Ecole à l'égard de l'ame des bêtes, avouë pourtant que pour sentir une chose, il faut conoître le sentiment que l'on en a. *Id quod vocamus sentire,* dit-il, *non est sine cognitione ejus rei quæ dicitur sensibilis : cum autem nihil externum sit per se sensibile, sed tantum per suam actionem ; adeoque actio ejus sit primario sensibilis : et cum insuper nos non dicamur alicujus agentis actionem sentire, si ea dum in nobis fit, omnino lateat nos ; consequenter id quod vocamus sentire, non est sine cognitione actionis, quæ fit in nobis sentientibus ; imo quia sentire nihil aliud ex parte sentientis dicit, præter eam cognitionem ; consequens est ipsum sentire, quatenus se tenet ex parte sentientis, consistere in eo quod est agnoscere se pati ; quod coincidit cum eo quod est agnoscere actionem in se receptam, seu passionem suam*[a]. Il faut donc dire que la memoire des bêtes est un acte qui les fait resouvenir du passé, et qui leur aprend qu'elles s'en souviennent. Comment donc ose-t-on dire qu'elles n'ont pas le pouvoir de reflechir sur leurs pensées, ni de tirer une consequence ? Mais encore un coup ne disputons point sur cela ; permettons à ces Philosophes de bâtir très-mal leurs suposition : servons nous uniquement de ce qu'ils enseignent. Ils disent que l'ame des bêtes aperçoit tous les objets des cinq sens externes, qu'elle juge qu'entre ces objets il y en a qui lui conviennent, et d'autres qui lui sont nuisibles, et qu'en consequence de ce jugement elle desire ceux qui lui conviennent, et abhorre les autres : et que pour jouïr de l'objet qu'elle souhaite, elle transporte ses organes au lieu où il est, et qu'afin de fuir l'objet qu'elles abhorrent, elle éloigne ses organes du lieu où il est. Je conclus de tout cela que si elle ne produit point d'autres actes aussi nobles que ceux de nôtre ame, ce n'est point sa faute, ou qu'elle soit d'une nature moins parfaite que l'ame de l'homme ; c'est seulement que les organes qu'elle anime ne ressemblent point aux nôtres. Je demande à ces Messieurs s'ils trouveroient bon qu'on dit que l'ame d'un homme est d'une autre espece à l'âge de 35. ans, qu'à l'âge d'un mois ; ou que l'ame d'un phrenetique, d'un hebeté, d'un vieillard qui tombe en enfance, n'est pas substantiellement aussi parfaite que

l'ame d'un habile homme. Ils rejetteroient sans doute cette pensée comme une erreur très-grossiere, et ils feroient bien ; car il est sûr que la même ame qui dans les enfans ne fait que sentir, medite et raisonne d'une maniere solide dans un homme fait ; et que la même ame qui fait admirer sa raison et son esprit dans un grand homme, ne feroit que radoter dans un vieillard, qu'extravaguer dans un fou, que sentir dans un enfant. On seroit dans une erreur crasse, si l'on pretendoit que l'ame de l'homme n'est susceptible que des pensées qui nous sont conuës. Il y a une infinité de sensations, et de passions, et d'idées dont cette ame est très-capable, quoi qu'elle n'en soit jamais affectée pendant cette vie : si on l'unissoit à des organes differens des nôtres, elle penseroit autrement qu'elle ne fait aujourd'hui, et ses modifications pourroient être beaucoup plus nobles que celles que nous éprouvons. S'il y avoit des substances qui dans des corps organisez eussent une suite de sensations, et d'autres pensées beaucoup plus sublimes que les nôtres, pourroit-on dire qu'elles sont d'une nature plus parfaite que nôtre ame ? Non sans doute ; car si nôtre ame étoit transportée dans ces corps-là, elle y auroit cette même suite de sensations et d'autres pensées beaucoup plus sublimes que les nôtres. Il est aisé d'apliquer ceci à l'ame des bêtes. On nous avouë qu'elle sent les corps, qu'elle les discerne, qu'elle en souhaite quelques-uns, qu'elle en abhorre quelques autres. C'est assez, elle est donc une substance qui pense, elle est donc capable de la pensée en general : elle peut donc recevoir toutes sortes de pensées, elle peut donc raisonner, elle peut conoître le bien honnête, les Universaux, les axiômes de metaphisique, les regles de la morale etc. car comme de ce que la cire peut recevoir la figure d'un cachet, il s'ensuit manifestement qu'elle est susceptible de la figure de tout cachet, il faut dire aussi que dès qu'une ame est capable d'une pensée, elle est capable de toutes pensées. Il seroit absurde de faire ce raisonnement. *Ce morceau de cire n'a reçu l'empreinte que de trois ou quatre cachets, donc il ne peut pas recevoir l'empreinte de mille cachets. Ce morceau d'étain n'a jamais été une assiete, donc il ne peut pas être une assiete, et il est d'une autre nature que cette assiete d'étain que je voi là.* On ne raisonne pas mieux quand on assure, *L'ame du chien n'a jamais eu que des sensations, etc. donc elle n'est point capable des idées de morale, ni des notions de metaphysique.* D'où vient qu'un morceau de cire porte l'image du Prince, et qu'un autre ne la porte pas? C'est à cause du cachet qui a été apliqué sur l'un, et non pas sur l'autre. Ce morceau d'étain qui ne fut jamais une assiete, le sera dès que vous le jetterez dans le moule d'une assiete. Jettez de même cette ame de bête dans le moule des idées universelles, et des notions des arts et des sciences, je veux dire unissez la à un corps humain bien choisi, ce sera l'ame d'un habile

homme, et non plus celle d'une bête.

On voit donc que les philosophes de l'Ecole sont hors d'état de prouver que l'ame de l'homme, et l'ame des bêtes soient de differente nature. Qu'ils disent et qu'ils repetent mille et mille fois, *celle de l'homme raisonne, et conoît les Universaux et le bien honnête, celle des animaux ne conoît rien de tout cela* : nous leur repondrons, *ces differences ne sont que des accidens, et ne sont point une marque d'une distinction specifique entre des sujets. Aristote et Ciceron à l'âge d'un an n'avoient point eu de pensées plus sublimes que celles d'un chien, et s'ils eussent vêcu dans l'enfance 30. ou 40. ans, les pensées de leur ame n'eussent été que des sensations, et de petites passions de jeu, et de gourmandise ; c'est donc par accident qu'ils ont surpassé les bêtes : c'est à cause que les organes dont leurs pensées dependoient ont aquis telles et telles modifications, à quoi les organes des bêtes ne parviennent pas. L'ame d'un chien dans les organes d'Aristote ou de Ciceron n'eût pas manqué d'acquerir toutes les lumieres de ces deux grans hommes.*

Cette consequence-ci est très fausse ; une telle ame ne raisonne pas, et ne conoît pas les Universaux, donc elle est d'une nature differente de l'ame d'un grand philosophe ; car si cette consequence étoit bonne, il faudroit dire que l'ame des petits enfans n'est pas de la même espece que celle des hommes faits. A quoi songez vous donc philosophes Peripateticiens, lors que vous osez pretendre que si l'ame des bêtes ne raisonne pas, elle est substantiellement moins parfaite que les ames qui raisonnent ? Il faudroit premierement que vous prouvassiez que le defaut de raisonnement dans les bêtes procede d'une imperfection réelle et interieure de leur ame, et non pas des dispositions organiques dont elle depend. Mais c'est ce que vous ne sçauriez jamais prouver ; car il est clair qu'un sujet qui est capable des pensées que vous donnez à l'ame des animaux est capable du raisonnement, et de toute autre pensée, d'où il resulte que s'il ne raisonne pas actuellement, c'est à cause de certains obstacles accidentels et externes, je veux dire à cause que le createur de toutes choses a fixé chaque ame à une certaine suite de pensées, en la faisant dependre des mouvemens de certains corps. C'est ce qui fait aussi que les enfans à la mammelle, les fous, et les phrenetiques ne raisonnent pas.

On ne peut songer sans horreur aux suites de cette doctrine, *l'ame de l'homme et l'ame des bêtes ne different point substantiellement, elles sont de même espece l'une acquiert plus de lumieres que l'autre, mais ce ne sont que des avantages accidentels, et dependant d'une institution arbitraire.* Cette doctrine coule necessairement et inevitablement de ce qui s'enseigne dans les Ecoles sur la conoissance des bêtes. Il s'ensuit de là que si leurs ames

sont materielles et mortelles, les ames des hommes le sont aussi, et que si l'ame de l'homme est une substance spirituelle et immortelle, l'ame des bêtes l'est aussi. Consequences horribles de quelque côté que l'on se tourne, car si pour éviter l'immortalité de l'ame des bêtes, on supose que l'ame de l'homme meurt avec le corps, on renverse la doctrine d'une autre vie, et l'on sape les fondemens de la religion. Si pour conserver à nôtre ame le privilege de l'immortalité, on l'étend sur celle des bêtes, dans quels abîmes se trouvera-t-on ? que ferons-nous de tant d'ames immortelles ? y aura-t-il aussi pour elles un paradis et un enfer ? passeront-elles d'un corps à un autre ? seront-elles aneanties à mesure que les bêtes meurent ? Dieu créera-t-il incessamment une infinité d'esprits, pour les replonger sitôt après dans le neant ? Combien y a-t-il d'insectes qui ne vivent que peu de jours ? Ne nous imaginons pas qu'il suffise de créer des ames pour les bêtes que nous conoissons. Celles que nous ne conoissons point sont encore en plus grand nombre. Le microscope nous en fait decouvrir par milliers dans une goute de liqueur. On en decouvriroit bien d'autres, si l'on avoit des microscopes plus parfaits. Et qu'on ne dise pas que les insectes sont des machines ; car on expliqueroit plutôt par cette hypothese les actions des chiens, que les actions des fourmis et des abeilles. Il y a peut-être plus[63] d'esprit et plus de raison dans les animaux invisibles, que dans les plus gros. Nous allons voir les vains efforts que fait l'Ecole, pour établir une difference specifique entre l'ame de la bête et celle de l'homme.

(F) *Une difference specifique entre l'ame humaine et celle des bêtes.*] Ils disent que l'ame des bêtes est une forme materielle, mais que l'ame de l'homme est un esprit que Dieu crée immediatement. Mais comment prouvent-ils cela ? Je supose qu'ils ne raisonnent que sur les principes de la lumiere naturelle, sans recourir à l'Ecriture ni aux dogmes de la religion, et je leur demande une bonne preuve que l'ame des bêtes soit corporelle, et que la nôtre ne le soit pas. Ils m'allegueront la beauté et l'étenduë des conoissances humaines, et la petitesse, la grossiereté, et l'obscurité des conoissances animales ; ils concluront qu'un principe corporel sera capable de produire les conoissances des bêtes, mais non pas les reflexions, les raisonnemens, les idées universelles, les idées de l'honnête qui se trouvent dans l'ame de l'homme ; et par consequent que cette ame doit être d'un ordre superieur à la matiere, elle doit être un esprit. Ne leur disons plus qu'ils assûrent temerairement que l'ame des bêtes ne raisonne pas, et qu'elle n'a point d'idée du bien honnête : renonçons à cette objection ; disons seulement qu'il est mille fois plus dificile de voir un arbre, que de conoître l'acte par lequel

nous le voions ; desorte que si un principe materiel est capable de conoître une infinité de choses qui se passent au dehors ; il sera beaucoup plus capable de conoître ses propres pensées ; de les comparer ensemble, et de les multiplier : ainsi les reflexions, et les conclusions et les abstractions de l'homme ne demandent pas un principe plus noble que la matiere. Un fort habile Peripateticien en tombe d'accord ; laissons le parler : son aveu sera plus persuasif que mes objections.[64] « Si une fois vous admettez que tout ce qui se passe de plus admirable dans l'ame des Bestes, peut se faire par le moyen d'une ame materielle ; ne viendrez vous point bien-tôt à faire le pas, et à dire, que tout ce qui se passe, en l'homme, peut se faire aussi par le moyen d'une ame materielle ?... Si vous mettez une fois que les Bestes sans aucune ame spirituelle sont capables de penser, d'agir pour une fin, de prévoir le futur, de se ressouvenir du passé, de profiter de l'experience par la réfléxion particuliere qu'elles y font ; pourquoi ne direz-vous pas que les hommes sont capables d'exercer leurs fonctions sans aucune ame spirituelle ? Aprés tout, les operations des hommes ne sont point autres que celles-là, que vous attribuez aux Bestes : s'il y a de la difference, ce n'est que du plus et du moins ; et ainsi tout ce que vous pourrez dire, ce sera que l'ame de l'homme est plus parfaite que celle des Bestes, parce qu'il se ressouvient mieux qu'elles, qu'il pense avec plus de réfléxion, et qu'il prévoit avec plus d'assurance : mais enfin vous ne pourrez pas dire que leur ame ne soit toûjours materielle. Vous direz peut-être que dans l'homme il se trouve des operations qui ne sauroient convenir aux Bestes, ni proceder d'autre principe que d'une ame spirituelle : et ces operations sont les connoissances universelles ; le raisonnement par lequel nous tirons une connoissance de l'autre ; les idées que nous avons de l'infini et des choses spirituelles, qui ne tombent point sous les sens : Mais ceux qui nient qu'il y ait aucune connoissance dans les Bestes, ne nient pas pour cela que ces pensées et ces raisonnemens ne soient en nous, puis que nous les expérimentons nous mêmes : Ainsi ils ont toûjours le même droit que nous, de prouver l'existence de l'ame raisonnable. Mais d'ailleurs ils ajoûtent que toutes ces operations que vous trouvez si extraordinaires, ne different que comme le plus et le moins des operations que vous attribuez aux Bestes : et certainement il semble qu'agir pour une fin, profiter de l'experience, prévoir l'avenir, (ce qui selon vous convient aux Bestes) ne doit pas moins procéder d'un principe spirituel, que ce qui se trouve dans les hommes. Car enfin, qu'est-ce qu'une connoissance universelle, sinon une connoissance qui convient à plusieurs choses semblables, comme le portrait d'un homme conviendroit à tous les visages qui lui ressembleroient ? Qu'est-ce qu'un raisonnement, sinon une connoissance pro-

duite par une autre connoissance, comme nous voyons qu'un mouvement est produit souvent par un autre mouvement ? Certes si l'on met une fois que la pensée, l'intention, et la réfléxion, peuvent provenir d'un corps animé par une forme materielle, il sera bien difficile de prouver que le raisonnement et les idées de l'homme ne sçauroient provenir que d'un corps animé aussi par une forme materielle. »

Je prie tous mes lecteurs de prendre garde à la malheureuse situation où se trouvent les Scholastiques, par raport au dogme de l'ame sensitive. Ils alleguent contre Descartes les actions les plus surprenantes des animaux, ils les choisissent exprés pour le confondre plus à coup sûr, mais après cela ils éprouvent qu'ils se sont trop avancez, et qu'ils ont fourni des armes à leur adversaire, pour ruiner la difference specifique qu'ils souhaitent d'établir entre nôtre ame et celle des animaux. Ils voudroient bien que l'on oubliât tous ces exemples de ruse, de precaution, de docilité, de conoissance de l'avenir, qu'ils ont étalez avec tant de pompe afin de montrer que les bêtes ne sont pas des automates ; ils voudroient que l'on ne songeât qu'aux actions grossieres d'un bœuf qui ne fait que paître : mais il n'est plus tems d'exiger cela ; on emploie ces mêmes exemples à les confondre, et à leur prouver que si une ame materielle est capable de toutes ces choses, elle pourra faire tout ce que l'ame de l'homme produit ; il faudra seulement donner à l'ame des bêtes plus de degrez de rafinement ; ne faut-il pas qu'on supose que l'ame d'un chien ou d'un singe est moins grossiere que l'ame d'un bœuf ? En un mot s'il n'y a qu'une ame spirituelle qui puisse produire les actions d'un gros lourdaut de païsan, je vous soutiendrai qu'il n'y a qu'une ame spirituelle qui puisse produire les actions d'un singe : et si vous dites qu'un principe corporel est capable de produire tout ce que les singes font, je vous soutiendrai qu'un principe corporel pourra être cause de tout ce que font les gens stupides, et que pourvu que l'on subtilise la matiere et qu'on la degage de ce qui s'apelle terrestreïtez, phlegmes etc. elle sera cause de tout ce que font les habiles gens.

Il se trouve des Auteurs qui insinuent que puis que l'ame de l'homme est doüée de franc arbitre, et que celle des bêtes est destituée de liberté, il faut qu'il y ait entre elles une diference specifique, que l'une soit un esprit, et que l'autre soit corporelle. Le Jesuite Theophile Raynaud publia en 1630. un petit livre qu'il intitula[65] *Calvinismus bestiarum religio.* Son principal[66] but étoit de prouver que la doctrine des Dominicains reduit l'homme à la condition des bêtes, en le depouillant du libre arbitre.[67] *Præcipuè ex eo capite pronunciavit Catholicus, censendum esse, Calvinismum esse religionem bestiarum, quod juxta placita Calviniana, homo redigatur in ordinem bestiarum, et*

hominis gradu ac dignitate excidat. Ad quod solide probandum, duæ propositiones visæ illi sunt stabilendæ. Una est, hominem in ratione hominis, constitui per libertatem. Altera est, libertatem everti per Calvinismum. Il supose que le caractere de l'homme, je dis le caractere qui le distingue de la bête, est la liberté d'indifference ; car pour ce qui est de la liberté qui ne consiste que dans l'exemption de contrainte, ou dans la *spontaneité*, aucun Scholastique ne peut nier qu'elle ne se trouve dans les animaux. Faisons voir qu'il est très-faux qu'une ame doüée du libre arbitre, soit d'une autre espece qu'une ame qui ne le possède point. L'ame des enfans et celle des fous est destituée du libre arbitre, et cependant elles sont de la même espece que l'ame la plus amplement pourvuë de liberté. Joignez à cela que les partisans de la liberté d'indifference conviennent qu'elle cessera après cette vie, et neanmoins ils reconoissent que l'ame de l'homme est sur la terre la même substance que dans le ciel, ou dans les enfers. Il est donc visible que la liberté d'indifference n'est point un attribut essentiel de la creature : mais une concession, ou une faveur accidentelle dont le Createur la gratifie : et par consequent les ames qui n'obtiennent pas cette concession, ne sont pas pour cela d'une autre espece que celles qui la reçoivent. C'est donc très-mal raisonner que de se servir de cet argument : l'ame des bêtes est destituée du franc arbitre, et l'ame de l'homme n'en est point destituée, donc l'ame des bêtes est materielle, et l'ame de l'homme est spirituelle. Poussons plus avant, et disons que ceux qui admettent l'ame sensitive, n'ont aucune bonne raison d'ôter aux bêtes la liberté. Ne disent-ils pas qu'elles font cent choses avec un plaisir extrême, et qu'elles s'y portent en consequence du jugement qu'elles ont fait de l'utilité des objets, jugement qui a excité en elles l'envie de s'unir à ces objets ? Si la liberté ne consiste que dans l'exemption de contrainte, et dans une *spontaneité* qui soit precedée du discernement des objets, n'est-il pas absurde de nier que les animaux soient libres ? Un chien affamé n'a-t-il pas la force de s'abstenir d'un morceau de viande, lors qu'il craint d'être batu s'il ne s'en abstient ? N'est-ce pas avoir la force d'agir et de n'agir pas ; Son abstinence vient sans doute de ce qu'il compare sa faim avec des coups de bâton, et qu'il les juge plus insuportables que ne l'est sa faim. Prenez garde à tous les actes humains que l'on attribuë à la liberté d'indifference, vous trouverez que jamais l'homme ne les suspend, ou ne choisit l'un des deux contraires, que parce qu'aiant comparé le pour et le contre, il a trouvé ou plus de motifs de suspension que d'action, ou plus de motifs de cette action, que de celle-là. Faisons encore parler le Jesuïte qui a écrit contre les Cartesiens,[68] « Il est mal aisé de separer ainsi le raisonnement d'avec la pensée : et il est ce semble bien facile de prouver, que dés lors qu'une substance

est capable de penser, elle est aussi capable de raisonner, qu'elle est pourvûë d'une volonté et d'un libre-arbitre, et en un mot, qu'elle est en état d'agir comme les hommes. Les anciens Philosophes, et même les Peres de l'Eglise, ont prouvé que nous avions un libre-arbitre par cet argument géneral, que tout ce qui est capable de connoître, peut connoître le bien et le mal, c'est-à-dire, ce qui luy est bon, ou ce qui luy est mauvais, que par consequent, en considérant ces deux objets, il peut les comparer ensemble, il peut deliberer, il peut se déterminer pour en choisir l'un à l'exclusion de l'autre, en quoy consiste l'usage de nôtre liberté. Et cela est si vray, que la définition que nous retenons encore aujourd'huy de la liberté prise en general, est celle-cy, *Facultas agendi cum ratione*, la faculté d'agir avec connoissance de cause, ce *cum ratione* signifie cela.

L'une des plus fortes preuves que l'on aporte de la liberté de l'homme, est tirée de la punition des malfaiteurs. Toutes les societez sont convenuës de les châtier exemplairement, et d'étendre même en certains cas sur leurs cadavres une longue peine à la vuë de tout le monde ; on les prive de la sepulture, et on les fait servir de spectacle sur les rouës et sur les gibets. Si l'homme n'agissoit pas librement, si une necessité fatale et inevitable le determinoit à une certaine suite de pensées, le vol et le meurtre ne devroient pas être châtiez, et l'on ne pourroit esperer aucun fruit de la punition des coupables ; car ceux qui verroient sur une rouë le cadavre d'un malfaiteur, ne seroient pas moins soumis qu'auparavant à cette force majeure qui les fait agir, sans leur laisser aucun usage de liberté. Cette preuve du libre arbitre n'est pas aussi forte qu'elle le paroît ; car encore que les hommes soient persuadez que les machines ne sentent point, ils ne laissent pas de leur donner cent coups de marteau, quand elles sont detraquées s'ils jugent qu'en aplatissant une rouë, ou une autre piece de fer, ils les remettront au train ordinaire. Ils feroient donc fustiger un coupeur de bourse, quand même ils sçauroient qu'il n'a point de liberté, pourvu que l'experience leur eût apris qu'en faisant foüetter les gens, on les empêche de continuer certaines actions. Mais en tout cas si cette preuve du libre arbitre a quelque force, elle sert manifestement à faire voir que les bêtes ne sont pas destituées de liberté[69]. On les châtie tous les jours, et on les corrige par là de leurs defauts. Ochin au commencement de ses Labyrinthes examine toutes les raisons qui nous persuadent que nous agissons librement ; et il dit entre autres choses contre celle qui est tirée de la punition des malfaiteurs, que si les Juges étoient assûrez qu'en faisant pendre un cheval qui auroit tué un homme, et en le laissant pendu longtems sur les grans chemins, on empêcheroit les autres chevaux de faire du mal, ils se serviroient de ce suplice toutes les fois qu'un cheval auroit estropié ou tué quel-

qu'un, par ses ruades ou par ses morsures[70]. Aparemment il ne sçavoit pas qu'on se sert de ces spectacles en quelques païs, pour contenir dans leur devoir les bêtes feroces. Rorarius en a été temoin oculaire ; il a vu deux loups pendus au gibet dans le païs de Juliers ; et il observe que cela fait plus d'impression sur les autres loups, que la marque d'un fer chaud, et la perte des oreilles etc. n'en fait sur un voleur. Il dit aussi qu'en Afrique l'on attache en croix quelques lions pour épouvanter les autres, et que l'on s'en trouve bien.[71] *Solent in Africa crucifigere leones, si qui deprehendantur urbes obsidere, quod in senectà faciunt : quoniam ad persequendas feras vires non suppetunt ; cujus pœnæ metu, licet urgeat fames, desinunt : et nos ab Agrippina Colonia Duram versus equitantes, in illa vasta sylva, vidimus duos caligatos lupos, non secus quam duos latrones furcæ suspensos : quo similis pœnæ formidine à maleficio reliqui deterreantur. At inter homines quotidie reperiuntur, quibus ob admissa furta tergum virgis cæsum, abscissæ auriculæ, signatæ genæ truncata altera manus, erutus oculus, nec adhuc à furtis se continere possunt, donec laqueus vitæ finis extiterit.*

(G) *S'il avoit pu nettoier le sentiment ordinaire.*] On a fait beaucoup de cas, et avec beaucoup de raison, d'un livre[72] qui a pour titre *Le Voiage du Monde de Descartes.* On y trouve de très-grandes difficultez proposées agreablement et vivement aux Cartesiens, et fort bien poussées. Celles qui concernent l'ame machinale des bêtes, sont ce me semble les meilleures qui se pussent proposer. L'Auteur avouë de bonne foi le peu d'adresse qu'eurent d'abord les Peripateticiens, contre ce grand paradoxe de Mr. Descartes, et l'avantage que les sectateurs de celui-ci en tirerent. Il se sert habilement des consequences fâcheuses qu'on peut inferer de ce paradoxe ; car il montre que les argumens des Cartesiens nous conduisent à juger que les autres hommes sont des machines. C'est peut-être l'endroit le plus foible de la place, et cela confirme une pensée très-judicieuse que l'on peut avoir de la nature des conoissances humaines. Il semble que Dieu qui en est le distributeur agisse en pere commun de toutes les sectes, c'est-à-dire qu'il ne veuille point soufrir qu'une secte puisse pleinement triompher des autres, et les abîmer sans ressource. Une secte terrassée, mise en deroute, n'en pouvant plus, trouve toûjours les moiens de se relever, dès qu'elle abandonne le parti de la defensive, pour agir offensivement par diversion, et par retorsion. Le combat de sectes est toûjours ce que fut pendant quelque tems celui des Troiens[73] et des Grecs, la nuit que Troie fut prise : tour-à-tour elles se vainquent l'une l'autre selon qu'elles changent les parades en ripostes. Le Cartesien n'a pas plutôt

renversé, ruiné, aneanti l'opinion des Scholastiques sur l'ame des bêtes, qu'il éprouve qu'on peut le batre par ses propres armes, et lui montrer qu'il prouve trop ; et que s'il raisonne consequemment il renoncera à des opinions, qu'il ne pourroit abandonner sans s'exposer au ridicule, et sans admettre des absurditez qui sautent aux yeux ; car où est l'homme qui oseroit dire qu'il n'y a que lui qui pense, et que tous les autres sont des machines ? Ne le regarderoit-on pas comme un personnage plus extravagant, que ceux qu'on enferme dans les petites maisons, ou que l'on sequestre de toute societé humaine ? Cette consequence du dogme Cartesien est un fâcheux rabat-joie : elle est semblable aux pieds du pan ; c'est une laideur qui mortifie la vanité que le brillant du plumage avoit inspiré. Quoi qu'il en soit, il faut convenir que tout l'avantage du Pere Daniel contre l'opinion de Mr. Descartes consiste dans les objections qu'il a proposées, et nullement dans les reponses qu'il a faites aux objections des Cartesiens. Il ne nie pas qu'ils n'embarrassent étrangement par leurs questions, mais il soutient qu'à leur tour ils sont questionnez d'une maniere qui n'est pas moins embarrassante, et que l'on peut faire[74] *de bonnes represailles.* Vous chercheriez inutilement dans son écrit la solution des difficultez physiques, morales, et theologiques que l'on propose aux Peripateticiens sur l'ame des bêtes ; il se contente de vous repondre que s'il y a là des choses qu'on ne comprend point, il y en a aussi de semblables dans l'hypothese de Mr. Descartes.[75] Le definition de l'ame de la bête, *une substance capable de sensation*, c'est-à-dire, de voir, d'entendre, etc. est aussi claire que la definition Cartesienne de l'esprit, *une substance qui pense et qui raisonne*. Ce sont les paroles du Pere Daniel : il les prouve ensuite aussi bien qu'on puisse. Un peu auparavant il avoit dit[76] que l'ame des bêtes n'est ni matiere ni esprit, mais *un être mytoyen entre les deux* qui n'est pas *capable de raisonnement ni de pensée, mais seulement de perception et de sensation.* S'il ne dit rien de meilleur, il s'en faut prendre non pas à ses lumieres, mais à la nature du sujet.

Il me permettra de dire que son hypothese est insoutenable, et qu'elle ne peut resoudre aucune difficulté. Ces deux termes, *matiere, esprit*, semblent d'abord oposez d'une maniere à soufrir quelque milieu ; mais quand on y regarde de près, on comprend qu'on peut les reduire à l'oposition contradictoire. Pour cela il suffit de demander si la substance qui n'est ni corps ni esprit, est étenduë, ou non étenduë. Si elle est étenduë, on a grand tort de la distinguer de la matiere : si elle n'est pas étenduë, je demande en vertu de quoi on la distingue de l'esprit ; car elle convient avec l'esprit dans la notion de substance non étenduë, et nous ne sçaurions comprendre que cette notion soit divisible en deux especes ; vu que l'attribut specifique qu'on voudroit

donner à l'une, ne nous paroîtra jamais incompatible avec l'autre. Si Dieu peut joindre la[77] pensée avec un être non étendu ; il la pourra joindre aussi avec un autre être non étendu, n'y aiant rien que l'étenduë qui nous paroisse rendre la matiere incapable de pensée. Pour le moins nous concevons clairement qu'une substance non étenduë qui peut sentir, est capable de raisonner : et par consequent si l'ame des bêtes est une substance non étenduë capable de sensation, elle est capable de raisonnement : elle est donc de la même espece que l'ame de l'homme ; elle n'est donc pas une substance mitoienne entre le corps et l'esprit. Voici une demande du Pere Daniel .[78] *Les Cartesiens nieront-ils la possibilité de cette espece d'être capable uniquement de sensation ? Et où est-ce respect que leur maître a tasché de leur inspirer pour la toute-puissance d'un Dieu, qui peut faire, selon luy, qu'un triangle n'ait pas trois angles, et que deux et deux ne fassent pas quatre ; et qui cependant n'auroit pû faire un être qui n'eût que des sensations* ; Cette question embarrasseroit un homme qui auroit fait vœu de ne s'écarter jamais de ce que Descartes a dit ; mais on ne voit pas des Cartesiens qui s'imposent cet esclavage, et l'on est bien sûr que Mr. Descartes n'auroit osé assûrer serieusement, que Dieu peut faire deux pieds de cire susceptibles de 3. ou 4. figures, et incapables de toutes les autres. Qu'il ait cru là-dessus ceci ou cela, ses disciples ne croiront jamais manquer au respect qui est dû à Dieu, s'ils disent qu'un *être capable uniquement de sensation*, n'est pas plus possible qu'un morceau[79] de cire capable uniquement de la figure quarrée. Pour ce qui concerne *un être qui n'eût que des sensations*, ils le croiront très-possible, tout de même qu'il seroit possible qu'un certain morceau de matiere fût toûjours rond, si Dieu vouloit y empêcher éternellement la transposition des particules.. N'en deplaise au Pere Daniel, il ne s'est pas aperçu qu'on donne le change quand on dit d'abord, *un être capable uniquement de sensation*, et puis *un être qui n'eût que des sensations*. La possibilité du premier est inconcevable : celle du second est manifeste. Mais comme un morceau de cire où Dieu empêcheroit incessamment la transposition des particules, seroit de la même espece qu'un morceau de cire où le changement des extremitez produiroit incessamment une nouvelle figure ; disons aussi qu'une substance que Dieu borneroit toûjours aux sensations, seroit de la même espece qu'une substance qui s'éleveroit jusques au raisonnement.

Il me reste à faire voir l'inutilité de l'hypothese de ce Jesuïte. I. On a besoin d'un systême qui établisse la mortalité de l'ame des bêtes : or c'est ce qu'on ne trouve point dans un être mitoien entre le corps et l'esprit, car un tel être n'est point étendu : il est donc indivisible, il ne peut perir que par *annihilation* ; les maladies, le feu, le fer ne sçauroient l'ateindre ; il est donc à cet

égard de même nature, et de même condition que les esprits, que l'ame de l'homme. 2. Nous avons besoin d'un systême qui établisse une difference specifique entre l'ame de l'homme et l'ame des bêtes : or c'est ce que nous ne trouverons point par cet être mitoien, car si l'ame des bêtes n'étant ni corps ni esprit a neanmoins des sensations, l'ame de l'homme pourra fort bien raisonner encore qu'elle ne soit ni corps ni esprit ; mais un être mitoien entre les deux. Le passage de la privation du sentiment à la perception d'un arbre, et au discernement de cet arbre est une action plus difficile que le passage de la sensation au raisonnement. 3. Nous avons besoin d'un systême qui donne raison de l'industrie surprenante des abeilles, des chiens, des singes, des élephans ; et vous nous venez donner une ame de bêtes qui n'a que des sensations, qui ne[80] pense point, qui ne raisonne point. Songez y bien, vous comprendrez qu'une telle ame ne suffit pas à l'explication des phenomenes. Le Pere Daniel l'avouë dans un autre endroit de son ouvrage, où il paroît ne donner aux Peripateticiens que l'avantage de la possession : car après avoir touché les difficultez du Cartesianisme par raport aux bêtes, il ajoûte :[81] *Les Peripateticiens ont aussi leurs difficultez à resoudre, on n'en peut pas douter : mais fussent-elles encore plus grandes de beaucoup qu'elles ne sont, tandis que les Cartesiens n'auront rien de meilleur ni de plus intelligible à nous dire, il faut s'en tenir là, et raisonner sur ce point particulier, comme fit sur toute la philosophie un grand Ministre d'Etat, il y a vingt-cinq ans. On luy conseilloit de ne point faire apprendre à son Fils aisné l'ancienne Philosophie, parce que, lui disoit-on, il n'y a dans cette Philosophie que des niaiseries et des folies. On m'a dit aussi, repondit-il, qu'il y a bien des fadaises et des chimeres dans la nouvelle ; ainsi, continua-t-il, folie ancienne, folie nouvelle, je croy qu'ayant à choisir, il faut preferer l'ancienne à la nouvelle.* C'est ainsi peut-être que Nihusius[82] raisonnoit.

(H) *Mr. Leibniz...a fourni des ouvertures qui meritent d'être cultivées.*][83] Il aprouve le sentiment de quelques modernes, que les animaux sont organisez dans la semence ; et il croit d'ailleurs[84] que la matiere toute seule ne peut pas constituer de veritable unité, et qu'ainsi tout animal est uni à une forme qui est un être simple, indivisible, veritablement unique. Outre cela il supose[85] que cette forme ne quitte jamais son sujet, d'où il resulte qu'à proprement parler il n'y a ni mort ni generation dans la nature. Il[86] excepte de tout ceci l'ame de l'homme ; il la met à part, etc. Cette hypothese[87] nous delivre d'une partie de l'embarras. Il n'est plus question de repondre aux objections accablantes que l'on fait aux Scholastiques. L'ame des bêtes, leur dit-on, est une substance distincte du corps ; il faut donc qu'elle soit produite par creation, et detruite par *annihilation* ; il faudroit donc que la chaleur[88] eût la force

de créer des ames, et de les[89] aneantir ; et que peut-on dire de plus absurde ? Les reponses des Peripateticiens à cette objection ne meritent pas d'être raportées, ni de sortir de l'obscurité des classes où on les debite à de jeunes écoliers : elles ne sont propres qu'à nous convaincre que l'objection est invincible à leur égard. Il ne se tirent pas mieux du precipice où on les jette, quand on les engage à trouver du sens et quelque ombre de raison, dans la production continuelle d'un nombre presque infini de substances, qui sont detruites totalement peu de jours après, quoi qu'elles soient beaucoup plus nobles, et beaucoup plus excellentes que la matiere qui ne perd jamais son existence. L'hypothese de Mr. Leibniz pare tous ces coups ; car elle nous porte à croire 1. que Dieu au commencement du monde a créé les formes de tous les corps, et par consequent toutes les ames des bêtes : 2. que ces ames subsistent toûjours depuis ce tems-là, unies inseparablement au premier corps organisé dans lequel Dieu les a logées. Cela nous épargne la metempsycose, qui sans cela seroit un asyle où il faudroit se sauver necessairement. Afin qu'on voie si j'ai bien compris sa pensée, je mets ici une partie de son discours.[90] « C'est ici où les *transformations* de Messieurs Swammerdan, Malpighi, et Leeuwenhoek, qui sont des plus excellens observateurs de nôtre temps, sont venuës à mon secours, et m'ont fait admettre plus aisément, que l'animal, et toute autre substance organisée ne commence point lors que nous le croyons, et que sa generation aparente n'est qu'un developpement, et une espece d'augmentation. Aussi ai-je remarqué que l'Auteur de la Recherche de la verité, Mr. Regis, M. Hartsoecker et d'autres habiles hommes n'ont pas esté fort éloignez de ce sentiment. Mais il restoit encore la plus grande question, de ce que ces ames ou ces formes deviennent par la mort de l'animal, ou par la destruction de l'individu de la substance organisée. Et c'est ce qui embarrasse le plus ; d'autant qu'il paroît peu raisonnable que les ames restent inutilement dans un caos de matiere confuse. Cela m'a fait juger enfin qu'il n'y avoit qu'un seul party raisonnable à prendre ; et c'est celui de la conservation non seulement de l'ame, mais encore de l'animal mesme, et de sa machine organique ; quoi que la destruction des parties grossieres l'ait reduit à une petitesse qui n'échape pas moins à nos sens, que celle où il estoit avant que de naître. Aussi n'y a-t-il personne qui puisse bien marquer le veritable temps de la mort, laquelle peut passer long-temps pour une simple suspension des actions notables, et dans le fonds n'est jamais autre chose dans les simples animaux : témoin les *Ressuscitations* des mouches noyées et puis ensevelies sous de la craye pulverisée, et plusieurs exemples semblables, qui font assez connoître qu'il y auroit bien d'autres ressuscitations, et de bien

plus loin, si les hommes estoient en estat de remettre la machine... Il est donc naturel que l'animal ayant toûjours esté vivant et organisé, (comme des personnes de grande penetration commencent à le reconnoître) il le demeure aussi toûjours. Et puis qu'ainsi il n'y a point de premiere naissance, ni de generation entierement nouvelle de l'animal, il s'ensuit qu'il n'y en aura point d'extinction finale, ni de mort entiere prise à la rigueur metaphysique ; et que par consequent au lieu de la transmigration des ames, il n'y a qu'une transformation d'un mesme animal, selon que les organes sont pliez diferemment, et plus ou moins developez. »

Je dirai par occasion qu'il y a des gens qui croient que le sujet primitif auquel nôtre ame est unie, sort avec elle de nôtre corps quand nous mourons. Mr. Poiret ne s'éloigne pas de ce sentiment, et il croit même que Moïse aparut le jour de la transfiguration, avec le vrai corps qui accompagna son ame au sortir de cette vie ; c'est-à-dire, selon lui, lors que cette ame bienheureuse ne fit que quitter l'écorce, ou l'envelope qui couvroit le corps subtil auquel elle étoit unie. Il donne au cadavre le nom d'écorce ou de rouille, par raport au vrai sujet qui est uni avec l'ame. Voici ses termes :[91] *Cùm Deus sit constans in suis operibus, maxime in præcipuis, et quoad fundamentaliora, condideritque mentes quasdam, humanas nempe, corporibus annexas ; probabile non est, id opus vel per aliquod tempus ex toto interrumpi atque destrui : et ex historiis sacris habemus, Mosen, cujus cadaver omnino cecidit, cum Elia apparuisse Apostolis Christum in transfiguratione radiantem spectantibus : id quod sine corpore, cui mens fuerit juncta, fieri non poterat. Nonnulli ad corpus ex aëre assumptum recurrunt : at quidni id ex ipso Mosis corpore (et sic de cæteris) esset, portio nempe materiæ illius internæ spiritualioris, subtilioris et purioris, quæ deposito cadavere, seu tegmine vel cortice aut scabie vel rubigine quadam, exhalaret, et menti adhuc unita, ejus regimine, secundum Dei placitum, dirigeretur ?* Il a publié quelques objections qui lui furent envoiées de Sedan. On lui objecta entre autres choses[92] que l'exemple de Moïse ne prouve rien, parce qu'afin que ce grand Prophete fût vu des Apôtres, il auroit falu ajoûter beaucoup de matiere à celle qui seroit sortie de son cadavre avec son ame. Or s'il eût falu lui donner plus de la moitié d'un corps étranger, il n'y a nul inconvenient à dire que toute la matiere qui fut vuë en lui ce jour-là étoit étrangere. Mr. Poiret repondit[93] que la matiere subtile qui sort du corps avec l'ame, est à la verité trop deliée pour fraper nos sens grossiers ; mais que quand Dieu nous assiste extraordinairement, nous pouvons la voir. On l'avertit qu'il y a des Scholastiques qui admettent une quintessence, pour être le lien de l'ame humaine avec les organes formez des quatre élemens, et pour être son vehicule quand la mort

la fait deloger. Ils disent aussi que ce vehicule est le sujet des peines que les reprouvez endurent avant la resurrection.[94] *Observo opinionem viri docti non multum discrepare à quorumdam Scolasticorum placitis, qui præter quatuor elementa nescio quam quintam essentiam venire in compositionem humani corporis opinantur, quæ sit veluti medium quoddam vinculum, quo incorporeus et immortalis animus cum terreno ac mortali corpore copuletur : aliter enim si res esset, nulla videretur esse proportio et convenientia inter corpus et animam rationalem : et illam quidem quintam essentiam naturæ cœlestis esse volunt, eamque ferre animum quando per mortem è corpore migrare cogitur, et in ea pœnas apud inferos luere sceleribus suis promeritas.* Mr Poiret[95] repondit qu'il n'avoit que faire de ce que les Scholastiques avoient pu dire. Voiez la marge[96].

Il y a dans l'hypothese de Mr. Leibniz certaines choses qui font de la peine, quoi qu'elles marquent l'étenduë et la force de son genie. Il veut, par exemple, que l'ame d'un chien agisse independemment des corps ;[97] *que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite* spontaneité *à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite* conformité *aux choses de dehors... Que ses perceptions internes lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire representative (capable d'exprimer les estres hors d'elle par raport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa creation, et qui fait son caractere individuel.* D'où il resulte qu'elle sentiroit la faim et la soif à telle et telle heure, quand même il n'y auroit aucun corps dans l'Univers ; quand même *il n'existeroit rien que Dieu et elle.* Il a expliqué[98] sa pensée par l'exemple de deux pendules qui s'accorderoient parfaitement : c'est-à-dire qu'il supose que selon les lois particulieres qui reglent le mouvement de la matiere, le corps qui est uni à cette ame doit être modifié à la même heure, comme il est modifié quand l'ame a faim. J'attendrai à preferer ce systême à celui des causes occasionnelles, que son habile Auteur l'ait perfectionné : je ne sçaurois comprendre l'enchaînement d'actions internes et spontanées, qui feroit que l'ame d'un chien sentiroit de la douleur immediatement après avoir senti de la joie, quand même elle seroit seule dans l'Univers. Je comprens pourquoi un chien passe immediatement du plaisir à la douleur, lors qu'étant bien affamé, et mangeant du pain, on lui donne subitement un coup de bâton ; mais que son ame soit construite de telle sorte, qu'au moment qu'il est frapé il sentiroit de la douleur, quand même on ne le fraperoit pas ; quand même il continueroit de manger du pain sans trouble ni empêchement, c'est ce que je ne sçaurois comprendre. Je trouve aussi fort incompatible la *spontaneité* de cette ame avec les sentimens de douleur, et en general avec toutes les perceptions qui lui deplaisent. D'ailleurs la raison pourquoi cet

habile homme ne goûte point le systême Cartesien, me paroît être une fausse suposition, car on ne peut pas dire que le systême des causes occasionnelles, fasse intervenir l'action de Dieu par miracle[99], *Deum ex machina*, dans la dependance reciproque du corps et de l'ame ; car comme Dieu n'y intervient que suivant des loix generales, il n'agit point là extraordinairement. La vertu interne et active communiquée aux formes des corps, selon Mr. Leibniz, conoît-elle la suite d'actions qu'elle doit produire ? Nullement ; car nous sçavons par experience que nous ignorons, si dans une heure nous aurons telles ou telles perceptions ; il faudroit donc que les formes fussent dirigées par quelque principe externe dans la production de leurs actes. Cela ne seroit-il pas le *Deus ex machina* ; tout de même que dans le systême des causes occasionnelles[100] ? Enfin comme il supose avec beaucoup de raison, que toutes les ames sont simples et indivisibles, on ne sçauroit comprendre qu'elles puissent être comparées à une pendule ; c'est-à-dire que par leur constitution originale, elles puissent diversifier leurs operations, en se servant de l'activité spontanée qu'elles recevroient de leur createur. On conçoit clairement qu'un être simple agira toûjours uniformément si aucune cause étrangere ne le detourne. S'il étoit composé de plusieurs pieces comme une machine, il agiroit diversement, parce que l'activité particuliere de chaque piece pourroit changer à tout moment le cours de celle des autres ; mais dans une substance unique, où trouverez-vous la cause du changement d'operation ?

(I) *Je me persuade qu'il étoit nâtif de Pordenone en Italie.*] Voici sur quoi je me fonde. Il dit que Sacille est proche de sa patrie. *Proximum est patriæ meæ Sacillum oppidum (in quo doctissimus Franciscus Amaltheus publico stipendio humaniores litteras profitetur, cujus sub ductu pueritiæ meæ rudimentum deposui) amœnum flumine.* Cette parenthese n'est pas ici superfluë ; elle nous aprend où nôtre Rorarius fit ses premieres études ; et que les[101] trois freres qui ont rendu si celebre le nom d'Amalthée, n'étoient pas les seuls de ce nom qui fussent sçavans. Il est certain que Sacille n'est pas loin[102] de *Portus Naonis*, ou de Pordenone, comme l'apellent les Italiens, ou de Portenau, comme le nomment les Allemans[103]. L'épitre dedicatoire du livre de Rorarius à l'Evêque d'Arras, est datée de *Portus Naonis* : et il y a un Medecin qui étoit de la même ville, et qui se nommoit Nicolas RORARIUS. Il est Auteur d'un livre qui fut imprimé à Venise l'an 1566. et l'an 1572. et qui a pour titre *Contradictiones, dubia et paradoxa in libros Hippocratis, Celsi, Galeni, Aetii, Æginetæ, Avicennæ cum eorumdem conciliationibus.* Voici ce qu'on dit de cet Ecrivain dans Lindenius Renovatus. *Nicolaus Rorarius Utinensis Medicus vixit circa A.C. 1653. Renatus Moreau de V. S. in*

Pleurit. Cela ne veut pas dire qu'il étoit d'Udine ; mais seulement qu'il y pratiquoit la medecine. Ainsi Mr. Konig a fait une faute quand il a dit, *Rorarius* (Nicol.) *de Portunnone, Utinensis collegit conciliationes contradictionum in scriptis Medicorum anno 1566.* L'omission du mot *Medicus* après *Utinensis* jette dans l'erreur : elle fait croire que ce medecin étoit d'Udine, et que *de Portunnone* étoit un surnom de sa famille. Le Doni a dedié l'un[104] des chapitres de son *Ramo della Zucca* al S. Gregorio Rorario da Pordonone.

(K)* *Me fait prendre la liberté de mettre ici quelques suplémens.*] Commençons par indiquer les auteurs qui donnent aux bêtes une ame raisonnable.[105] Je ne pense pas que personne ait eu là-dessus des sentimens plus outrez que le philosophe Celsus ; car voulant combatre ce que disent les Chretiens ; que toutes choses ont été faites pour l'homme, il s'éforce de montrer que les bêtes ne sont pas moins excellentes que l'homme, et que même elles le surpassent. Il leur[106] attribuë[107] une forme de gouvernement, l'observation de la justice, et celle de la charité. Il pretend que les fourmis entrent en conversation les unes avec les autres.[108] *Lors qu'elles se rencontrent,* dit-il, *elles s'entretiennent ensemble ; ce qui fait qu'elles ne s'égarent point, dans leur chemin. Elles ont donc la Raison, dans tous ses degrez ; elles ont naturellement les idées de certaines véritez universelles ; elles ont l'usage de la voix ; elles ont la connoissance des choses fortuites ; et elles les savent exprimer.* Il assûre qu'il y a des bêtes[109] « qui savent les secrets de la[110] Magie : desorte que les hommes ne s'en sauroyent prevaloir, comme d'un avantage qu'ils ayent sur les bêtes. Voicy de quelle maniere il en parle. *Si l'homme fait vanité de savoir les secrets de la Magie, les serpens et les aigles en savent encore plus que luy. Car ils ont plusieurs préservatifs, contre les poisons et contre les maladies : et ils connoissent la vertu de certaines pierres, pour la guerison de leurs petits ; desquelles les hommes font tant d'estime, que quand ils en trouvent, ils s'imaginent avoir trouvé un thrésor...*[111] Aprés cela, voulant montrer, bien au-long, que les hommes, sous ombre qu'ils connoissent la Divinité, ne doivent point pretendre l'emporter, par-là, sur tous les Etres mortels, puis qu'il y a des animaux sans raison, qui en ont une idée pure et distincte, pendant que les plus subtils, soit d'entre les Grecs, soit d'entre les Barbares, ont, par-tout, tant de disputes, à son occasion : il ajoûte ; *Si l'on pretend élever l'homme au-dessus des autres animaux, parce-qu'il est capable de connoître la Divinité, et d'en recevoir*

* *Note ajoutée dans l'édition de 1702 (note de l'éditeur)*

l'idée et l'impression ; qu'on sache qu'il y en a plusieurs, parmy eux, qui se peuvent attribuër le même avantage : et non sans fondement. Car qu'y a-t-il de plus divin, que de prévoir et de prédire l'avenir ? Or les autres animaux, et les oiseaux sur-tout, sont, en cela, les maîtres des hommes ; et l'art de nos devins ne consiste, qu'à entendre ce que ces animaux leur enseignent. Les oiseaux donc, et les autres animaux propres à la divination, aux-quels Dieu découvre l'avenir, nous le montrent par des signes et par des symboles ; ce qui est une preuve, qu'ils ont naturellement plus de commerce, et un commerce plus étroit, avec la Divinité, que nous n'avons ; qu'ils nous passent en savoir, et qu'ils sont plus chers à Dieu que nous. Les hommes les plus éclairez disent, aussi, que ces animaux communiquent ensemble, d'une maniére bien-plus sainte et plus noble, que nous ne faisons : et que, pour eux, ils entendent leur langage, comme ils le justifient, lors qu'aprés nous avoir avertis, que les oiseaux disent qu'ils iront en tel lieu, et qu'ils y feront telle chose, ils nous les montrent, qui y vont, et qui la font, en-effet. A l'égard des éléphans, encore, il n'y a rien qui paroisse plus religieux pour les[112] *sermens, ni qui garde une fidelité plus inviolable : ce qui ne sauroit venir d'ailleurs, sans-doute, que de ce qu'ils le connoissent.* » Je ne raporte point ce qu'Origene repond à toutes ces choses : il sufit que j'avertisse qu'il les refute dans l'ouvrage qu'il a composé contre Celsus.

Mr. de Saumaise doit être compté entre les modernes qui ont cru que les animaux étoient doüez de raison. Il a écrit[113] que les exemples qui peuvent prouver cela rempliroient un livre. Osiander a desaprouvé ce sentiment. Voiez ses notes sur l'ouvrage de Grotius *de jure belli et pacis*, dans le chapitre où il rejette la definition[114] du droit naturel adoptée par Justinien au I. livre des Institutes. Cette definition établit que les hommes et les bêtes participent au droit naturel. La plupart de ceux qui la suivent se fondent sur l'hypothese, qu'elles ne sont point privées de l'usage de la raison ; mais la plupart de ceux qui rejettent cette idée du droit naturel, se fondent sur l'hypothese contraire. Osiander[115] est de ceux-là, et il trouve bon que Grotius n'ait pas aprouvé la definition de Justinien, en quoi, dit-il, Laurent Valla, François Conan, Dominicus Sotus, et bien d'autres lui avoient servi de guide. Nous verrons[116] ci-dessous une doctrine de Grotius qu'il a condamnée, touchant le principe de ce qui paroît raisonnable dans quelques actions des bêtes. Jean Antoine Cappella Medecin Napolitain, publia[117] en 1641. *opusculum paradoxicum quod ratio participetur à brutis.* Je n'ai point lu ce livre-là, et ainsi je ne sçaurois dire quel est le tour que l'Auteur a pris. Je conois mieux la doctrine de Mr. Willis. Il pretend que l'ame des bêtes est composée d'organes, et qu'elle est de la figure et de la grandeur du corps qu'elle infor-

me ; mais qu'elle n'est pas si épaisse, et que ses parties sont si deliées qu'on ne les peut voir, et qu'elles se dissiperoient aisément si le corps de l'animal ne les tenoit en état.[118] *Ista particularum subtilium congeries, sive anima quæ sese latiùs explicans, et particulas suas atiis crassioribus insinuans, et intertexens corpus fabricat, juxta figuram et dimensionem istius corporis exactè conformatur, ipsi coextenditur, et tanquam capsulæ, aut vaginæ ad amussim adaptatur, totum ac singulas partes ejus actuat ; vivificat, ac inspirat ; porro invicem, ipsamet anima, ex se statim dissolvi, tenuesque in auras evanescere apta, à corpore continenti, in subsistentia sua et actu conservatur. Ità quidem Anima, tenuissima licet, corporea, corporis quasi spectrum, sive larva umbratilis videtur : Porro hæc simul cum corpore ex materia ritè dispositâ emergens, hypostasin, sive subsistentiam suam, non minus quàm corpus, juxta Ideam, sive Typum ipsimet ex naturæ lege præstitutum accipit ; quamvis autem corpore intimè uniatur, ejusque velut subtegmen existat, attamen texturâ subtilissimâ, et quasi filo admodum prætenui constans, sensibus nostris percipi nequit, at solummodo ab effectis et operationibus suis dignoscitur.* Il donne[119] à cette ame une espece de raisonnement dont il fait même l'analyse. Il veut qu'il y ait dans l'homme une ame toute pareille à celle-là, et de plus une ame spirituelle, et il pretend expliquer par ces deux ames le combat que nous sentons en nous-mêmes, et que les autres philosophes expliquent par la faculté superieure et la faculté inferieure d'une simple et unique substance spirituelle qu'ils nomment l'ame raisonnable[120]. Ne lui en deplaise cette methode d'expliquer le combat de la raison et de l'ame sensitive n'est point capable de contenter ; car chacun éprouve en soi-même que le principe qui souhaite les plaisirs charnels, est le même en nombre que le principe qui s'opose à ce desir, et qui le surmonte quelquefois, et qui en est surmonté le plus souvent. Nous ne remarquerions pas cette unité de principe, si nous avions deux sortes d'ame réellement distinctes l'une de l'autre. S'il repondoit que l'une produit dans l'autre ses sentimens, et ses passions, je repliquerois qu'il y auroit donc dans chaque homme deux substances qui voudroient la même chose. Or jamais personne ne s'est aperçu de ces deux principes distincts. Outre que si une ame corporelle pouvoit communiquer un desir charnel à l'ame spirituelle de l'homme, le corps le feroit aussi ; et par consequent on multiplie les êtres sans necessité, en donnant à l'homme un corps, une ame sensitive, et une ame raisonnable. Mais laissons là les disputes, raportons un autre fait. Mr. Willis observe que le Chevalier Digbi a été du sentiment de Pereira, et de Descartes à l'égard de l'ame des bêtes.[121] *Pereira... bestias omni cognitione, seu perceptione carere affirmavit ; quem in*

nupero hoc seculo κατα ποδα sequuti sunt Viri Clarissimi, Cartesius, Digbeius, *cum aliis, qui* brutorum animas, *quantum fieri possit, ab humana discriminare præ se ferentes ; eas non modo corporeas, et divisibiles, sed etiam merè* passivas *asseruerunt*. Peu après on explique la diference qu'il y a entre Descartes et le Chevalier Digbi, et l'on montre que ce dernier n'ôte aux bêtes ni le sentiment ni la memoire. Il n'est donc pas vrai qu'il suive et Pereira et Descartes, pourquoi le disoit-on donc ?[122] *Digbeius... insuper adjecit, effluvia quædam tenuissima è corpore sensibili delibata, non modo sensoria exteriora afficere, verùm et interiores recessus subingredientia, sese spiritibus immiscere, eosque in varias fluctuationes agendo*, et sensus et motus locales *diversimodos producere ; porro ex his atomis extrinsecis ita partes nervosas, ac cerebrum ipsum subeuntibus, haud tantùm actiones extemporaneas procedere ; verùm ex iisdem in corpore sentiente relictis, ac intra cerebri loculos reconditis, prioresque configurationes retinentibus, rerum anteactarum ideas in* memoriâ *residuas constitui*. Concluons que le Chevalier Digbi ne doit être placé dans le catalogue de ceux qui prenent les bêtes pour des automates. Monsieur Locke s'est declaré contre ceux qui ne donnent point aux bêtes le raisonnement. Vous allez voir en quoi consiste, selon lui, la diference entre les hommes et les bêtes.[123] « La Faculté de former des idées générales est ce qui met une parfaite distinction entre l'Homme et les Brutes, excellente qualité qu'elles ne sauroient acquerir en aucune maniere par le secours de leurs Facultez. Car il est évident que nous n'observons dans les Bêtes aucunes preuves qui nous puissent faire connoître qu'elles se servent de signes généraux pour désigner des Idées universelles ; et puisqu'elles n'ont point l'usage des mots ni d'aucuns autres signes généraux, nous avons raison de penser qu'elles n'ont point la Faculté de faire des abstractions, ou de former des idées générales...[124] Nous pouvons donc supposer, à mon avis, que c'est en cela que les Bêtes différent de l'Homme. C'est-là, dis-je, la propre différence, à l'égard de laquelle ces deux sortes de Créatures sont entierement distinctes, et qui met enfin une si vaste distance entre elles. Car si les Bêtes ont quelques idées, et ne sont pas de pures Machines, comme quelques-uns le prétendent, nous ne saurions nier qu'elles n'ayent de la raison dans un certain degré. Et pour moy, il me paroit aussi évident qu'elles raisonnent, qu'il me paroit qu'elles ont du sentiment ; mais c'est seulement sur des idées particuliéres qu'elles raisonnent selon que leurs Sens les leur présentent. Les plus parfaites d'entre elles sont renfermées dans ces étroites bornes, n'ayant point, à ce que je croy, la Faculté de les étendre par aucune sorte d'abstraction. »

On[125] a vu dans les nouvelles[126] de la Republique des lettres, l'extrait d'un

livre intitulé, *Essais nouveaux de Morale*. Il fut imprimé à Paris l'an 1686. L'auteur niant d'un côté que les bêtes aient une ame capable de raisonnement, avouë de l'autre que leurs actions sont dirigées par[127] une *Raison extérieure*, et que *cette Raison et cette Sagesse, qui les conduit, est une Sagesse et une Raison plus excellente et plus seure que celle de l'Homme... La Raison*, continuë-t-il[128], *qui opere dans les Bêtes, n'est pas en Elles, ...c'est comme dit S. Thomas après tous les anciens Peres, la souveraine et éternelle Raison de l'Ouvrier Suprême, qui conserve ses ouvrages, et qui les conduit aux fins, pour lesquelles il les a créez, par des ressorts secrets qu'il a mis en eux, qui sont diversement déterminez selon les rencontres, pour faire mille sortes de mouvemens divers, selon leurs diférens besoins.* Joignez à cela ces paroles de Mr. Bernard[129] : « Les Philosophes les plus déterminez à croire que les bêtes ne sont que de pures machines, doivent avoüer de bonne foi, qu'elles font diverses actions, dont il leur est impossible d'expliquer le Méchanisme. Il seroit beaucoup plus court de se contenter de dire en général, que Dieu qui vouloit que leur machine subsistât pendant quelque tems, a par sa sagesse infinie disposé leurs parties convenablement à cette intention. Il me semble d'avoir lu quelque part cette Thése, *Deus est anima brutorum* ; l'expression est un peu dure ; mais elle peut recevoir un fort bon sens. » Grotius a debité que certains actes, où les bêtes abandonnent en faveur d'autrui leurs interêts particuliers, procedent d'une intelligence externe.[130] *Cæterarum animantium quædam utilitatum suarum studium, partim fœtuum suorum, partim aliorum sibi congenerum respectu, aliquatenus temperant : quod in illis quidem procedere credimus ex principio aliquo intelligente extrinseco, quia circa actus alios, istis neutiquam difficiliores, par intelligentia in illis non apparet.* Gaspar Ziegler dans sa note sur ce passage se plaint que Grotius n'ait pas expliqué plus clairement sa pensée touchant la nature de ce principe exterieur ; si c'est la providence divine, continuë-t-il, Grotius s'expose aux traits piquans du Docteur[131] Huarte, qui a montré qu'un philosophe ne doit point expliquer les phenomenes par l'operation immediate de Dieu. Il cite[132] deux écrivains qui ont raporté à l'instinct de la nature toute l'adresse des animaux, et il aprouve leur opinion. Osiander s'est fort étendu à refuter Grotius, et il a dit entre autres choses que ce principe exterieur devroit être ou Dieu, ou un Ange, ou la forme universelle d'Averroës, et qu'aucune de ces trois supositions ne doit être admise[133]. A propos d'Averroës, je dois dire ici qu'il admettoit un principe exterieur de l'intelligence humaine commun à tous les entendemens particuliers, et qui influoit aussi sur les bêtes, et sur les pierres ; mais puis qu'il reconnoissoit que cette influence demeuroit infructueuse à l'égard des bêtes et des creatures insen-

sibles, parce qu'elle tomboit sur une matiere mal disposée, on ne peut pas inferer qu'il donnât aux bêtes plus de perfection que les Scholastiques ne leur en donnent.[134] *Averroes lib. 3. de anima cap. 5. unum facit omnium hominum intellectum, re ab animæ substantia separatum, sed singulis conjunctum per insidentes phantasiæ imagines ; etiam equo, et asino, lapidi, et metallo, assistentem, sed citra fructum, quia materies sit inepta.* Mr. de Vigneul Marville raconte[135] qu'il y eut un philosophe, qui pour expliquer dans les conferences de Mr. Rohault comment les bêtes n'étant que des automates, *agissent neanmoins comme si elles avoient une ame*, recourut à l'hypotese du Comte de Gabalis, et par voie d'extension la fit servir à son but, c'est-à-dire qu'il suposa que certains esprits élementaires s'apliquent *à faire joüer selon les régles des mécaniques, toutes les machines* des animaux. Le discours qu'il fit est tourné d'une maniere très-ingenieuse, et merita que Mr. Pequet dit à l'auteur, que[136] « *Si cet agreable systême n'étoit pas* vrai, qu'au moins il étoit *bene trovato.* » Je ne doute point qu'il ne puisse plaire à quelques personnes : mais s'il s'agissoit ici de disputer, on montreroit aisement qu'il est incapable de donner raison des phenomenes, et qu'à certains égards il est plus embarrassé que celui de Mr. Descartes. Ce qui incommode le plus les Cartesiens, n'est pas de dire que les bêtes se meuvent promptement en mille et mille façons, c'est de dire qu'elles donnent plusieurs marques d'amitié, ou de haine, ou de joie, ou de jalousie, ou de crainte, ou de douleur, etc. Le systême de ces esprits élementaires ne sert de rien pour l'explication de cela, puis qu'on pretend qu'ils ne s'apliquent à faire joüer les ressorts des bêtes que pour se donner un amusement agreable. Ils ne seroient donc pas assez fous pour s'assujetir au sentiment de la faim ou au sentiment du froid, ou à la douleur que causent les coups de bâton, etc. Il faudroit donc suposer qu'aucune de ces passions ne se trouve dans les bêtes, et voilà tout l'embarras revenu ; ou bien il faudroit dire que ces esprits sont condamnez à diriger les automates des animaux, afin d'expier leurs pechez en soufrant toutes les passions que les Peripateticiens donnent aux bêtes, ce qui est contre la suposition du philosophe Gabaliste. Je laisse plusieurs autres dificultez aussi grandes que celles-là, qu'on peut oposer à ce systême pretendu *bene trovato.*

On peut voir dans les Nouvelles de la Republique des lettres[137] que Mr. Vallade, auteur d'un discours philosophique sur la relation et l'arrangement du monde, a expliqué par le mechanisme les actions les plus surprenantes des animaux. Les mêmes Nouvelles[138] nous font sçavoir, qu'on a critiqué Mr. de la Bruyere d'avoir soutenu *que les bêtes ne sont que de la matiere.* Vous trouverez[139] dans le bel ouvrage de Dom[140] François Lami sur la connoissance

de soi-même un éclaircissement,[141] *où l'on fait voir qu'on n'a nulle raison solide d'attribuer ni la conoissance ni l'immortalité à l'ame des bêtes : au lieu qu'on ne peut raisonnablement se dispenser de donne l'une et l'autre à l'ame de l'homme.* Cet éclaircissement merite bien d'être lu, et sur tout parce qu'on y trouve la solution de la plus embarrassante dificulté du systême des automates, car l'auteur montre que chacun se peut convaincre par de très-fortes raisons que les autres hommes ne sont pas de simples machines, et c'est neanmoins ce qu'on tâche d'inferer de ce que les bêtes seroient composées d'organes si bien arrangez, qu'elles pourroient faire sans conoissance tout ce que nous leur voions faire. Si Dieu pouvoit fabriquer une semblable machine, replique-t-on, il pourroit aussi en composer d'autres qui feroient toutes les actions de l'homme, et par consequent nous ne pourrions être assûrez que de nôtre propre pensée, et nous devrions douter que les autres hommes pensassent. Le Pere Gisbert, Professeur roial dans l'Université de Toulouse, est un de ceux qui ont publié des livres[142] contre le sentiment des Cartesiens sur l'ame des bêtes. Notez qu'on a soutenu ce sentiment dans un cours de philosophie dicté[143] à Paris au college des quatre nations, et puis imprimé en la même ville l'an 1695, sous le titre de *institutio Philosophica ad faciliorem veterum ac recentiorum Philosophorum lectionem comparata.* Il contient quatre volumes in 12. On voit dans le troisième depuis la page 271. jusqu'à la page 292. ce qui concerne l'ame sensitive. Je ne doute point que Mr. Bayle Docteur en Medecine et Professeur aux Arts liberaux à Toulouse, n'ait embrassé sur ce point-là le systême Cartesien dans la physique qu'il a publiée depuis peu en trois volumes in 4.[144].

Je pourrois faire un long suplement sur ce que j'ai dit[145] de l'opinion de Mr. Poiret, mais j'aime mieux suprimer cela, et indiquer seulement un écrivain[146] qui a recueilli quantité d'éruditions touchant le dogme Platonique de la matiere étherée qui accompagne les ames à leur entrée dans les corps, et à leur sortie.

(L)* *Aux notes que je veux faire sur les reflexions de Mr. Leibniz.*] Je commence par declarer, que je me felicite beaucoup des petites dificultez que j'ai proposées contre le systême de ce grand philosophe, puis qu'elles ont donné lieu à des reponses qui m'ont mieux developé ce sujet-là, et qui m'en ont fait conoître plus distinctement le merveilleux. Je considere presentement ce nouveau systême comme une conquête d'importance, qui recule

* *Note ajoutée dans l'édition de 1702 (note de l'éditeur)*

les bornes de la philosophie. Nous n'avions que deux hypotheses, celle de l'Ecole, et celle des Cartesiens, l'une étoit une *voie d'influence* du corps sur l'ame et de l'ame sur le corps, l'autre étoit une *voie d'assistance*, ou de causalité occasionnelle. Mais voici une nouvelle aquisition, c'est celle qu'on peut apeller avec le Pere Lami[147] *voie d'harmonie préétablie*. Nous en sommes redevables à Mr. Leibniz, et il ne se peut rien imaginer qui donne une si haute idée de l'intelligence et de la puissance de l'auteur de toutes choses. Cela joint à l'avantage d'éloigner toute notion de conduite miraculeuse, m'engageroit à preferer ce nouveau systême à celui des Cartesiens, si je pouvois concevoir quelque possibilité dans la voie *d'harmonie préétablie*. Je souhaite qu'on prenne garde qu'en avouant que cette voie éloigne toute notion de conduite miraculeuse, je ne me retracte point de ce que j'ai dit autrefois[148], que le systême des causes occasionnelles ne fait point intervenir l'action de Dieu par miracle. Je suis persuadé autant que jamais, qu'afin qu'une action soit miraculeuse il faut que Dieu la produise comme une exception aux loix generales : et que toutes les choses dont il est immediatement l'auteur selon ces loix-là, sont distinctes d'un miracle proprement dit : mais comme je veux retrancher de cette dispute le plus de points que je pourrai, je consens qu'on dise que le moien le plus sur d'écarter toutes les idées de miracle, est de suposer que les substances créées sont activement les causes immediates des effets de la nature. Je suprime donc ce que je pourrois repliquer à cette partie de la reponse de Mr. Leibniz. Je m'abstiens aussi de toutes les objections qui ne sont pas plus contraires à son sentiment qu'à celui de quelques autres philosophes. Je n'alleguerai donc pas les dificultez qui combatent la suposition, que la creature puisse recevoir de Dieu la force de se mouvoir. Elles sont grandes,[149] et presque invincibles, mais le systême de Mr. Leibniz n'y est pas plus exposé que celui des Peripateticiens, et je ne sçai même si les Cartesiens oseroient dire que Dieu ne peut point communiquer à nôtre ame la force d'agir. S'ils le disent, comment pourront-ils avoüer qu'Adam pecha ; et s'ils ne l'osent point dire, ils énervent les raisons par lesquelles ils veulent prouver que la matiere n'est susceptible d'aucune sorte d'activité. Je ne croi pas non plus qu'il soit moins facile à Mr. Leibniz qu'aux Cartesiens, ou aux autres philosophes, de se garantir de l'objection du mechanisme fatal, le renversement de la liberté humaine. Laissons donc cela, parlons seulement de ce qui est propre au systême de *l'harmonie préétablie*.

I. Ma premiere remarque sera, qu'il éleve au dessus de tout ce qu'on peut concevoir la puissance et l'intelligence de l'art divin. Figurez vous un vaisseau qui sans avoir aucun sentiment ni aucune connoissance, et sans être dirigé par aucun être ou créé ou incréé, ait la vertu de se mouvoir lui-même si à

propos qu'il ait toûjours le vent favorable, qu'il évite les courans, et les écueils, qu'il jette l'ancre où il le faut, qu'il se retire dans un havre precisément lors que cela est necessaire ; suposez qu'un tel vaisseau vogue de cette façon plusieurs années de suite, toûjours tourné et situé comme il le faut être eu égard aux changemens de l'air, et aux diferentes situations des mers et des terres, vous conviendrez que l'infinité de Dieu n'est pas trop grande pour communiquer à un vaisseau une telle faculté, et vous direz même que la nature du vaisseau n'est pas capable de recevoir de Dieu cette vertu-là. Cependant ce que Mr. Leibniz supose de la machine du corps humain est plus admirable, et plus surprenant que tout ceci. Apliquons à la personne de Cesar son systême de l'union de l'ame et du corps.

II. Il faut dire selon ce systême que le corps de Jules Cesar exerça de telle sorte sa vertu motrice, que depuis sa naissance jusqu'à sa mort, il suivit un progrés continuel de changemens, qui repondoit dans la derniere exactitude aux changemens perpetuels d'une certaine ame qu'il ne connoissoit pas, et qui ne faisoit aucune impression sur lui. Il faut dire que la regle selon laquelle cette faculté du corps de Cesar devoit produire ses actes, étoit telle qu'il seroit allé au Senat un tel jour, à une telle heure, qu'il y auroit prononcé telles et telles paroles, etc. quand même il auroit plu à Dieu d'aneantir l'ame de Cesar le lendemain qu'elle fut créée. Il faut dire que cette vertu motrice se changeoit et se modifioit ponctuellement selon la volubilité des pensées de cet esprit ambitieux, et qu'elle se donnoit precisément un tel état plutôt que tout autre, parce que l'ame de Cesar passoit d'une telle pensée à une telle autre. Une force aveugle se peut-elle modifier si à propos en consequence d'une impression communiquée 30. ou 40. ans auparavant, et qui n'a jamais été renouvellée depuis, et qui est abandonnée à elle-même, sans qu'elle ait jamais connoissance de sa leçon ? Cela n'est-il pas beaucoup plus incomprehensible que la navigation dont j'ai parlé dans le paragraphe precedent ?

III. Ce qui augmente la dificulté, est qu'une machine humaine contient un nombre presque infini d'organes, et[150] qu'elle est continuellement exposée au choc des corps qui l'environnent, et qui par une diversité innombrable d'ébranlemens excitent en elle mille sortes de modifications. Le moien de comprendre qu'il n'arrive jamais du derangement dans cette *harmonie préétablie* et qu'elle aille toûjours son train pendant la plus longue vie des hommes, nonobstant les varietez infinies de l'action reciproque de tant d'organes les uns sur les autres, environnez de toutes parts d'une infinité de corpuscules tantôt froids tantôt chauds, tantôt secs, tantôt humides, toûjours actifs, toûjours piquotans les nerfs, ou de cette maniere-ci, ou de celle-là. Je veux que la multiplicité des organes, et la multiplicité des agens externes

soient un instrument necessaire de la varieté presque infinie des changemens du corps humain ; mais cette varieté pourra-t-elle avoir la justesse dont on a besoin ici ? ne troublera-t-elle jamais la correspondance de ces changemens et ceux de l'ame ? C'est ce qui paroît du tout impossible.

IV. On a beau faire bouclier de la puissance de Dieu, pour soutenir que les bêtes ne sont que des automates ; on a beau representer que Dieu a pu faire des machines si artistement travaillées que la voix d'un homme, la lumiere reflechie d'un objet, etc. les frapent precisement où il faut afin qu'elles se remuent de telle ou de telle maniere. Tout le monde hormis une partie des Cartesiens rejette cette suposition ; et il n'y a point de Cartesien qui la voulût recevoir, si on la vouloit étendre jusques à l'homme, c'est-à-dire, si l'on vouloit soutenir que Dieu a pu faire des corps qui feroient machinalement tout ce que nous voions faire aux autres hommes. En niant cela on ne pretend pas donner des bornes à la puissance et à la science de Dieu, on veut seulement signifier que la nature des choses ne soufre point que les facultez communiquées à la creature n'aient pas necessairement certaines limitations. Il faut de toute necessité que l'action des creatures soit proportionnée à leur état essentiel, et qu'elle s'execute selon le caractere qui convient à chaque machine, car selon l'axiôme des philosophes[151] tout ce qui est reçu se proportionne à la capacité du sujet. On peut donc rejetter comme impossible l'hypothese de Mr. Leibniz, puis qu'elle enferme de plus grandes dificultez que celle des automates : elle met une harmonie continuelle entre deux substances qui n'agissent point l'une sur l'autre ; mais si les valets étoient des machines, et qu'ils fissent ponctuellement ceci ou cela toutes les fois que leur maître l'ordonneroit, ce ne seroit pas sans qu'il y eut une action réelle du maître sur eux ; il prononceroit des paroles, il feroit des signes qui ébranleroient réellement les organes des valets.

V. Considerons à cette heure l'ame de Cesar ; nous trouverons encore plus d'impossibilitez. Cette ame étoit dans le monde sans être exposée à l'influence d'aucun corps, ni d'aucun esprit. La force qu'elle avoit reçuë de Dieu étoit l'unique principe des actions particulieres qu'elle produisoit chaque moment ; et si ces actions étoient diferentes les unes des autres, cela ne procedoit point de ce que les unes étoient produites par le concours de quelques ressorts, qui ne contribuoit pas à la production des autres, car l'ame de l'homme est simple, indivisible, immaterielle ; Mr. Leibniz en convient ; et s'il n'en convenoit pas, mais si au contraire il suposoit avec le commun des philosophes, et avec quelques-uns[152] des plus excellens metaphysiciens de nôtre siecle, qu'un composé de plusieurs parties materielles arrangées d'une certaine façon est capable de penser, je regarderois dès là son hypothe-

se comme absolument impossible, et il se presenteroit bien d'autres moiens de la refuter dont je n'ai que faire ici, puis qu'il reconoit l'immaterialité de nôtre ame, et qu'il bâtit là-dessus. Revenons à l'ame de Jules Cesar, et apellons la un[153] automate immateriel, et comparons la avec un atome d'Epicure, j'entens un atome entouré de vuide de toutes parts, et qui ne rencontreroit jamais aucun autre atome. La comparaison est très-juste, car d'un côté cet atome a une vertu naturelle de se mouvoir, et il l'execute sans être aidé de quoi que ce soit, et sans être retardé, ou traversé par aucune chose ; et de l'autre côté l'ame de Cesar est un esprit qui a reçu une faculté de se donner des pensées, et qui l'execute sans l'influence d'aucun autre esprit, ni d'aucun corps. Rien ne l'assiste, rien ne la traverse. Si vous consultez les notions communes, et les idées de l'ordre, vous trouverez que cet atome ne doit jamais s'arrêter, et que s'étant mu dans le moment precedent, il doit se mouvoir dans ce moment-ci, et dans tous ceux qui suivront, et que la maniere de son mouvement doit être toûjours la même. C'est la suite d'un axiôme aprouvé par Mr. Leibniz, de ce[154] *qu'une chose demeure toûjours dans l'état où elle est une fois, si rien ne survient qui l'oblige de changer ;*[155] *...nous concluons,* dit-il, *non seulement qu'un corps qui est en repos, sera toûjours en repos ; mais aussi qu'un corps qui est en mouvement, gardera toûjours ce mouvement ou ce changement, c'est-à-dire la même vitesse et la même direction, si rien ne survient qui l'empêche.* Tout le monde conoît clairement que cet atome, soit qu'il se meuve par une vertu innée, comme Democrite et Epicure l'assûroient, soit qu'il se meuve par une vertu reçuë du createur, avancera toûjours uniformement et également dans la même ligne, sans qu'il lui arrive quelquefois de se detourner à droite ou à gauche, ou de reculer. On se moqua d'Epicure lors qu'il inventa le mouvement de[156] declinaison ; il le suposa gratuitement pour tâcher de se tirer du labyrinthe de la fatale necessité de toutes ehoses, et il ne pouvoit donner aucune raison de cette nouvelle partie de son hypothese. Elle choquoit les notions les plus évidentes de nôtre esprit ; car on conçoit clairement qu'afin qu'un atome qui auroit decrit une ligne droite pendant deux jours, se detourne de son chemin au commencement du troisiéme jour, il faut ou qu'il rencontre quelque obstacle, ou qu'il lui prene quelque envie de s'écarter de sa route ; ou qu'il renferme quelque ressort qui commenee de joüer en ce moment-là. La I. de ces raisons n'a point de lieu dans l'espace vuide. La 2. est impossible, puis qu'un atome n'a point la vertu de penser. La 3. est pareillement impossible dans un corpuscule absolument un. Faisons quelque usage de tout ceci.

VI. L'ame de Cesar est un être à qui l'unìté convient au sens de rigueur. La faculté de se donner[157] des pensées est une proprieté de sa nature : elle l'a

reçuë de Dieu quant à la possession, et quant à l'execution. Si la premiere pensée qu'elle se donne est un sentiment de plaisir, on ne voit pas pourquoi la seconde ne sera pas aussi un sentiment de plaisir ; car lors que la cause totale d'un effet demeure la même, l'effet ne peut pas changer. Or cette ame au second moment de son existence ne reçoit pas une nouvelle faculté de penser, elle ne fait que retenir la faculté qu'elle avoit au premier moment, est elle est aussi independante du concours de toute autre cause au second moment qu'au premier ; elle doit donc reproduire au second moment la même pensée qu'elle venoit de produire. Si vous m'objectez qu'elle doit être dans un état de changement, et qu'elle n'y seroit point dans le cas que j'ai suposé, je vous repons que son changement sera semblable au changement de l'atome ; car un atome qui se meut continuellement sur la même ligne aquiert dans chaque moment une nouvelle situation, mais qui est semblable à la situation precedente. Afin donc qu'une ame persiste dans état de changement, il sufit qu'elle se donne une nouvelle pensée semblable à la precedente. Ne la tenons pas si à l'étroit, accordons lui la metamorphose des pensées, mais pour le moins faudra-t-il que le passage d'une pensée à une autre renferme quelque raison d'afinité. Si je supose que dans un certain instant l'ame de Cesar voit un arbre qui a des fleurs et des feuilles ; je puis[158] concevoir que tout aussi-tôt elle souhaite d'en voir un qui n'ait que des feuilles et puis un qui n'ait que des fleurs, et qu'ainsi elle se fera successivement plusieurs images qui naîtront les unes des autres ; mais on ne sçauroit se representer comme possibles les changemens bizarres du blanc au noir et du oui au non, ni ces sauts tumultueux de la terre au ciel, qui sont ordinaires à la pensée de l'homme. On ne sçauroit comprendre que Dieu ait pu mettre dans l'ame de Jules Cesar le principe de ce que je m'en vais dire. Il lui arriva sans doute plus d'une fois d'être piqué d'une épingle pendant qu'il tetoit. Il falut donc suivant l'hipothese que l'on examine ici, que son ame se modifiât elle même d'un sentiment de douleur immediatement après les perceptions agreables de la douceur du lait qu'elle avoit euës deux ou trois minutes de suite. Par quel ressort fut-elle determinée à interrompre ses plaisirs et à se donner tout-d'un-coup un sentiment de douleur, sans que rien l'eût avertie de se preparer au changement, ni qu'il se fût rien passé de nouveau dans sa substance ? Si vous parcourez la vie de ce premier Empereur Romain, vous trouverez à chaque pas la matiere d'une objection encore plus forte que celle-ci.

VII. On comprendroit quelque chose là-dedans si l'on suposoit que l'ame de l'homme n'est pas un esprit mais plutôt une legion d'esprits dont chacun a ses fonctions, qui commencent et finissent precisément comme le demandent les changemens qui se font au corps humain. En consequence de cela il fau-

droit dire, que quelque chose d'analogue à un grand attirail de rouës et de ressorts, ou de matieres qui se fermentent, disposé selon les vicissitudes de nôtre machine, reveille ou endort pour un tel et pour un tel tems l'action de chacun de ces esprits ; mais alors l'ame de l'homme ne seroit plus une substance, ce seroit un *ens per aggregationem*, un amas et un monceau de substances tout comme les êtres materiels. Nous cherchons ici un être unique qui forme tantôt la joie, tantôt la douleur etc. nous ne cherchons pas plusieurs êtres dont l'un produise l'esperance, l'autre le desespoir etc.

Les observations que l'on vient de lire ne sont que le developement de celles que Mr. Leibniz m'a fait l'honeur d'examiner. Je vais faire quelques reflexions sur ses reponses.

VIII. Il dit que[159] *la loi du changement de la substance de l'animal le porte de la joie à la douleur, dans le moment qu'il se fait une solution de continu dans son corps, parce que la loi de la substance indivisible de cet animal, est de representer ce qui se fait dans son corps de la maniere que nous l'experimentons, et même de representer en quelque façon et par rapport à ce corps, tout ce qui se fait dans le monde.* Ces paroles sont une très-bonne explication des fondemens de ce systême : elles en sont pour ainsi dire le denouëment et la clef ; mais en même tems elles sont le point de vuë des objections de ceux qui trouvent impossible cette nouvelle hypothese. La loi dont on nous parle supose un decret de Dieu, et montre en quoi ce systême convient avec celui des causes occasionnelles. Ces deux systêmes se réünissent en ce point-ci, qu'il y a des loix selon lesquelles l'ame de l'homme doit *representer ce qui se fait dans le corps de l'homme de la maniere que nous l'experimentons.* Ils se desunissent dans la maniere de l'execution de ces loix. Les Cartesiens pretendent que Dieu en est l'executeur : Mr. Leibniz veut que l'ame les execute elle-même. C'est ce qui me paroit impossible, l'ame n'aiant pas les instrumens qu'il faudroit qu'elle eût pour une semblable execution. Or quelque infinie que soit la science et la puissance de Dieu, il ne sçauroit faire par une machine destituée d'une certaine piece ce qui demande le concours de cette piece. Il faudroit qu'ils supleât ce defaut, et en ce cas-là ce seroit lui et non la machine qui produiroit cet effet. Montrons que l'ame n'a point les instrumens necessaires pour l'execution de la loi divine dont on nous parle, et servons nous de comparaison.

Figurons nous à plaisir un animal créé de Dieu et destiné à chanter incessamment. Il chantera toûjours, cela est indubitable ; mais si Dieu lui destine une certaine tablature, il faut de toute necessité ou qu'il la lui mette devant les yeux, ou qu'il la lui imprime dans la memoire ou qu'il lui donne un arrangement de muscles qui fasse selon les loix de la mecanique qu'un tel

ton suive toûjours celui-là precisement selon l'ordre de la tablature. On ne conçoit pas que sans cela cet animal soit jamais capable de se conformer à toute la suite de notes que Dieu a marquée. Apliquons à l'ame de l'homme un pareil plan. Mr. Leibniz veut qu'elle ait reçu non seulement la faculté de se donner incessamment des pensées ; mais aussi la faculté de suivre toûjours un certain ordre de pensées qui correspond aux changemens continuels de la machine du corps. Cet ordre de pensées est comme la tablature prescrite à l'animal musicien dont nous parlions ci-dessus. Ne faudroit-il pas que l'ame pour changer à chaque moment ses perceptions, ou ses modifications selon cette tablature de pensées, conût la suite des notes et y songeât actuellement ? Or l'experience nous montre qu'elle n'en sçait rien. Ne faudroit-il pas pour le moins qu'au defaut de cette science, il y eût en elle une suite d'instrumens particuliers qui fussent chacun une cause necessaire d'une telle ou d'une telle pensée ; Ne faudroit-il pas les situer de telle façon que precisement l'un operât après l'autre, selon la correspondance *préétablie* entre les changemens de la machine du corps, et les pensées de l'ame. Or il est bien certain qu'une substance immaterielle, simple et indivisible, ne peut point être composée de cette multitude innombrable d'instrumens particuliers placez l'un devant l'autre selon l'ordre de la tablature en question. Il n'est donc pas possible que l'ame humaine execute cette loi.

Mr. Leibniz[160] supose qu'elle ne conoît pas distinctement ses perceptions à venir, *mais qu'elle les sent confusement*, et qu'il *y a en chaque substance des*[161] *traces de tout ce qui lui est arrivé, et de tout ce qui lui arrivera : mais cette multitude infinie de perceptions nous empêche de les distinguer... L'état present de chaque* substance est une suite naturelle de son état precedent...[162] *L'ame toute simple qu'elle est, a toûjours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois ; ce qui opere autant pour nôtre but, que si elle étoit composée de pieces, comme une machine. Car chaque perception precedente a de l'influence sur les suivantes, conformement à une loi d'ordre qui est dans les perceptions comme dans les mouvemens...*[163] *Les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même ame en même tems, enveloppant une multitude veritablement infinie de petits sentimens indistinguables, que la suite doit developer, il ne faut point s'étonner de la varieté infinie de ce qui en doit resulter avec le tems. Tout cela n'est qu'une consequence de la nature representative de l'ame, qui doit exprimer ce qui se passe, et même ce qui se passera dans son corps, et en quelque façon dans tous les autres par la connexion ou correspondance de toutes les parties du monde.* Je n'ai pas beaucoup de choses à repliquer à cela : je dis seulement que cette suposition quand elle sera bien developée, est le vrai moien de

resoudre toutes les dificultez. Mr. Leibniz par la penetration de son grand genie a très-bien compris toute l'étenduë et toute la force de l'objection, et où doit être la source du remede du principal inconvenient. Je suis persuadé qu'il aplanira ce qui pourroit être de plus scabreux dans son systême, et qu'il nous aprendra d'excellentes choses sur la nature des esprits. Personne ne peut voiager plus utilement ni plus sûrement que lui dans le monde intelligible. J'espere que ses beaux éclaircissemens feront disparoître toutes les impossibilitez qui se montrent jusques ici à mon imagination, et qu'il resoudra solidement mes dificultez, et même celles[164] de Dom François Lami, et c'est dans cette esperance que j'ai pu dire sans compliment que son systême doit être consideré[165] comme une conquête d'importance.

Il ne se fera pas une afaire de ce qu'au lieu que dans la suposition des Cartesiens il n'y a qu'une seule loi generale pour l'union de tous les esprits aux corps, il veut que Dieu donne à chaque esprit une loi particuliere, d'où il semble[166] resulter que la constitution primitive de chaque esprit est diferente de toute autre specifiquement. Les Thomistes ne disent-ils pas que dans la nature Angelique il y a autant d'especes que d'individus ?

1- *Je me sers de l'édition d'Amsterdam 1654. in 12.*
2 - *Rorarius, epist. dedicat. ad Madrutium Cardinalem.*
3 - *Idem, epist. dedicat. ad Episcopum Atrebatensem.*
4 - *Voiez dans Lipse,* epist. 50. centur. I. miscellan. *plusieurs actions surprenantes des élephans. Cette lettre est un commentaire par exemples sur les paroles de Pline qui seront citées dans la remarque D. Voiez touchant les chevaux le même Lipse* cent. 3. ad Belgas ep. 56. et *touchant les chiens* cent. I. ad Belg. ep. 44.
5 - *Rorarius, lib. 2. pag. 72.*
6 - *Voiez l'article* Pereira, *pag. 189. lettre i.*
7 - Nec enim potest animal injuria fecisse quod sensu caret. *Voiez Grotius, Flor. spars. ad Jus Justinianeum, pag. 124. edit. Amstel. 1643. in 12.*
8 - *Mallebranche, Eclaircissemens sur le 6. livre de la Recherche de la verité, p.m. 380.381.*
9 - *C'est un faux nom que s'est donné un Pere de l'Oratoire.*
10 - *Il est certain, quoi qu'en dise le P. Mallebranche, que St. Augustin a cru que l'ame des bêtes étoit sensitive et corporelle.* Vita brutorum, *dit-il dans le 4. chap. de la connoissance de la veritable vie,* est spiritus vitalis constans de aëre et sanguine animalis, sed sensibilis, memoriam habens, intellectu carens, cum carne moriens, in aëra evanescens. *Voiez aussi le chap. 23. de spiritu et anima.*
11 - *Mallebranche ib. à la marge.*
12 - *Nouvelles de la Repub. des lettres, Mars 1684. pag. 26.27.*
13 - *C'est-à-dire dans la dispute contre Descartes touchant l'ame des bêtes.*

14 - *Intitulé*, La bête transformée en machine. *L'Auteur s'apelle* Darmanson.
15 - *Nouv. de la Rep. des lettres Ibid. p. 28.*
16 - *Voiez touchans cet Auteur le livre* de scriptis adespotis *de Deckherrus, pag. 321. 387. edit. 1686. Dans l'une des lettres de Mr. Arnauld au Pere Mallebranche, il y a qu'Antoine le Grand est un Religieux de saint François.*
17 - *Cette lettre parut anonyme : mais j'aprens de Mr. Baillet, Vie de Descartes to. 2. p. 544. que Mr. de Cordemoi en est l'Auteur.*
18 - *Voiez le Journal Leipsic, Novemb. 1688. pag. 624.*
19 - *Pierre Sylvain Regis. Systême de Philosophie, liv. 7. part. 2. p. 126. du 5. tome, édit. de Lion 1691. in 12.*
20 - *Suite du voiage du monde de Descartes, pag. 9. et 10. édition d'Amsterd. 1696.*
21 - *Vossius de origine et progressu idololatriæ, lib. 3. c. 41. init. p. m. 938. 939.*
22 - *Sensus et cogitatio mentis.*
23 - *Laert. lib. 5. sive in Stratone.*
24 - *Laert. in Pyrrho.*
25 - *Cap. de homine, sive pag. 201. edit Aurelian.*
26 - *Plutarch. de solertia animalium pag. 961. A.*
27 - *Vossius ubi supra pag. 940.*
28 - *Pyrrhoniarum Hypotypos. lib. 2. c. 5.*
29 - *Pag. 93. édit. Plantin.*
30 - *Cont. 24.*
31 - *Virgil. Georg. lib. 4. v. 219.*
32 - *Euseb. H. eccles. lib. 2. cap. 18. p. m. 59.*
33 - *Dans l'article* Pereira. *ci-dessus pag. 188. lettre e.*
34 - *Galenus in exhorat. ad Art. lib. stud. initio apud Ant. le Grand de carentia sensus pag. 10.*
35 - Cæteris animantibus quoniam rationalem istam vitam non attribuit. *Lactant. de opificio Dei cap. 3. p. m. 574.*
36 - *Id. de ira Dei, cap. 7. pag. 529.*
37 - *Arnobius, adversus Gentes, lib. 2. pag. m. 52.*
38 - Nihil est quod nos fallat, nihil quod nobis polliceatur spes cassas, id quod nobis à quibusdam dicitur viris, immoderata sui opinione sublatis, animas immortales esse, Deo, rerum ac principi gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre prolatas, divinas, sapientes, doctas, neque ulla corporis attrectatione contiguas. *Id. ibid. pag. 53.*
39 - *Ib. ib. pag. 54.*
40 - *Ib. ib. et pag. 55.*
41 - *Clem. Alexand. Strom. lib. 5. pag. 590. C.*
42 - *Plin. lib. 8. cap. I. init.*
43 - *Dio lib. 39. p. m. 120.*
44 - *Pagan. Gaudentius, de transmigratione Pythagor. pag. 76.*
45 - *Cap. 25.*
46 - *Au chap. 3. de l'Ecclesiaste.*

47 - *Voiez les chap. 9. et 10. du livre intitulé,* Traité de Religion contre les Athées, les Deïstes, et les nouveaux Pyrrhoniens, *imprimé à Paris 1677.*
48 - Sentiment de quelques Rabins sur l'ame des bêtes.
49 - *Arnauld, Reflexions sur le Systême du P. Mallebranche, liv. I. ch. 13. p. 241. Il cite le chap. 17. de la 2. partie du* More Nevochim, Doctor perplexorum, *de Maimonides.*
50 - *Arnauld, ib. pag. 245.*
51 - *Ibid. pag. 246.*
52 - *Ib. ib.*
53 - *Joan. Crellius Ethicæ Christianæ lib. 2. cap. I. pag. m. 65. 66.*
54 - *Voiez ci-dessous pag. 447. lettre e ce que je cite de Franzius. Vous y trouverez où Dieu ordonne que les bêtes soient punies.*
55 - *Dans les petites dissertations qui sont au commencement du 2. tome de ses œuvres à l'édition de 1676.* on dispute s'il est vrai qu'il ait retracté l'opinion qu'on l'accusoit d'avoir avancée, touchant la spiritualité de l'ame des bestes, où l'on la compare avec l'opinion de Descartes, et celle des Philosophes qui ont particulierement traité cette question. *Journ. de Savans du 18. Janv. 1677. p. m. 28.*
56 - *Valla Dial. c. 9. apud Vossium de orig. et progr. idol. l. 3. c. 41. p. 940.*
57 - *In lib. I. Post. analyt. c. 3. apud eum. ib.*
58 - *Chanet dans ses* Considerations sur Charron.
59 - *Sa replique est intitulée* , De l'instinct et de la connoissance des animaux, *à la Rochelle 1646. in 8.*
60 - *Isaacus Vossius, de Poëmatum eantu et viribus rythmi, p. 65.*
61 - *Joh. Cyprianus, in Historiæ animatium continuatione p. 20.*
62 - *Emanuel Maignan, Philosophia naturæ, cap. 24. n. 2. p. m. 527. Voiez aussi Casimire de Toulouse,* Atomi Peripateticæ, to. 4. p. 70. *où il raporte en abregé la definition du Pere Maignan, et celle-ci de Casserius,* Sensus est objecti in organo formaliter suscepti dignotio, *et les aprouve.*
63 - *Voiez les paroles de Pline citées dans l'article* Menage *remarque A, lettre h.*
64 - *Pardies, de la connoissance des bêtes, n. 49. p. 100. et suiv.*
Question sur la liberté de l'ame des bêtes.
65 - *Voiez M. Baillet Vie de Descartes tom. I. p. 224.*
66 - *Il dispute à la verité contre Calvin ; mais c'est afin de conclure contre les Dominicains, qu'il pretend être semblables à Calvin sur ce dogme, ce qu'il conclut contre Calvin.*
67 - *Calvinis. bestiarum Religio, diatriba 2. p. m. 25.*
68 - *Pardies ubi. supra n. 52. p. 104. 105. Notez qu'il cite p.113 l'exemple d'un chien qui avoit apris* à chanter sa partie avec son maître. *Il cite,* Vide Rorarium oratione peculiari de ratione brutor. *Il faloit citer,* Rorarius, quod animalia bruta utantur ratione melius homine. Lib. I. p. 2.
69 - *Notez bien cette question que Franzius se propose hist. animal. sacra parte I. c. 2. p. m. 16.* Quærì autem posset *an non ponenda sit rationalis anima in brutis....* cum

Genes. 9. v. 5. Deus ipse vindicare velit sanguinem hominis in brutis si quando effuderunt sanguinem humanum. *Il cite aussi Exode 12. et 28. et Levitique 20.* v. *15. 16. où Dieu ordonne des peines contre les bêtes.*

70 - *Je n'ai pas presentement sous ma main ce livre d'Ochin, je cite de memoire ce qu'il dit et peut-être que je ne raporte pas precisément la version de ses paroles ; mais je suis sûr que je raporte sa pensée.*

71 - *Rorarius ubi supra. l. 2. p. 109.*

72 - *Le Pere Daniel, Jesuïte passe pour l'Auteur de cet ouvrage.*

73 - Nec soli pœnas dant sanguine Teucri : Quondam etiam victis redit in præcordia virtus, Victoresque cadunt Danai *Virgil. Æneïd. lib. 2. v. 366.*

74 - *Suite du voiage du monde de Descartes, p. 75.*

75 - *Ibid. p. 84.*

76 - *Ibid. p. 82. 83.*

77 - *Je prens ce mot au sens des Cartesiens, c'est-à-dire pour une modification generique, qui comprend sous soi les sensations, les reflexions, les raisonnemens etc. comme autant d'especes.*

78 - *Suite du voiage du monde p. 84.*

79 - *On entend ici par morceau un assemblage de differens corpuscules. C'est pour prevenir la difficulté d'un atomiste, qui croit que la figure d'un atome est immuable essentiellement.*

80 - *On prend ici le mot de penser pour une espece de perception, et non pas dans la notion generale de Mr. Descartes.*

81 - *Suite du voiage du monde de Descartes p. 105. 106.*

82 - *Voiez la remarque H de son article.*

83 - *Voiez le Memoire de Mr. Leibniz, inseré dans le Journal des Savans du 27. Juin 1695. pag. 449. édit. de Holl.*

84 - *Ibid. p. 446.*

85 - *Ibid. p. 447.*

86 - *Ibid. p. 448. 450.*

87 - *Mr. Bernier, dans sa Relation des Gentils de l'Hindoustan, p. m. 200. raporte une opinion à peu près semblable des Philosophes de ce païs-là.*

88 - *On fait éclorre des poulets en mettant les œufs dans un four que l'on chaufe par degrez. Cela se pratique dans l'Egypte.*

89 - *On peut faire mourir plusieurs sortes d'animaux, en les mettant dans un four un peu trop chaud.*

90 - *Journal des Savans, ubi supra pag. 449.*

91 - *Poiret, Cogitat. rational. de Deo, anima et malo, in appendice n. I. pag. 611. edit. Amstelod. 1685.*

92 - *Idem Respons. ad primas object. pag. 696.*

93 - *Id. ib. pag. 697.*

94 - *Ibid. p. 696.*

95 - *Ibid p. 697.*

96 - *Le Platonicien anonyme Auteur du* Philosophia vulgaris refutata *imprimé l'an 1690. dit qu'Okam, Maironi, Antoine Mirandulanus, Garbius, Licetus font l'ame de l'homme composée de 2. substances* alia immateriali quæ à Deo creatur, alia materiali quæ ex traduce progignatur etc.
97 - *Journal des Savans du 4. de Juillet 1695. pag. 457.*
98 - *Dans l'histoire des ouvrages des Savans, Fevrier 1696. pag. 274. 275.*
99 - *Ibid.*
100 - *Consultez les objections qui ont été faites à Mr. Leibniz par Mr. S. F.* (c'est Mr. Foucher) *dans le Journal des Savans du 12. de Septembre 1695. p. 639. et suiv.*
101 - *Hieronymus, Joannes Baptista, et Cornelius Amalthei. On a imprimé leurs poësies Latines à Amsterdam l'an 1586. avec une preface de Mr. Grævius.*
102 - *Voiez Leandre Alberti, in descriptione Italiæ, p. m. 750.*
103 - *Voiez Baudran au mot* Portus Naonis.
104 - *C'est la chiachiera ultima fol. m. 64. vers.*
105 - Auteurs qui ont cru que l'ame des bêtes est raisonnable.
106 - *Aux abeilles, et aux fourmis.*
107 - *Voiez Origens contre Celsus lib. 4. p. m. 180.*
108 - *Ibid. pag. 181. 182. je me sers de la traduction de Mr. Bouhereau.*
109 - *Ibid. pag. 182.*
110 - Il entend la Magie naturelle.
111 - *Ibid. p. 183. 184.*
112 - *Voiez ci-dessus pag. 444. lettre h.*
113 - *Voiez Osiander ubi infra pag. 213.*
114 - Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium quæ in cœlo quæ in terra quæ in mari nascuntur... Videmus enim cætera quoque animalia illus juris peritia censeri. *Institut. lib. 1. tit. 2.*
115 - *Osiander annot. in libr. Grotii de jure belli et pacis pag. 206. et seq.*
116 - *A la fin de cette page.*
117 - *Nocolo Toppi bibliot. Napolet. pag. 124.*
118 - *Thomas Willis de anima brutorum parte 1. cap. 2. pag. m. 14. 15.*
119 - *Id. ib. cap. 6. pag. 91. 92.*
120 - *Id. ib. cap. 7.*
121 - *Idem cap. 1. pag. 5. et 6.*
122 - *Id. ib. pag. 7.*
123 - *Locke, essai philosophique concernant l'entendement humain liv. 2. ch. 11. p. m. 170. C'est un excellent ouvrage, et qui meritoit d'être traduit en François aussi bien qu'il l'a été par Mr. Coste.*
124 - *Ibid. pag. 171.*
125 - Auteurs qui ont attribué les actions des bêtes à un principe exterieur.
126 - *Au mois d'Octobre 1686. pag. 1196. et suiv.*
127 - *Nouveaux essais de Morale pag. 30.*

128 - *Ibid. pag. 32.*
129 - *Nouvelles de la Rep. des lettres Oct. 1700. pag. 419. 420.*
130 - *Grot. de jure belli et pacis proleg. n. 7.*
131 - *Au chapitre 7. de l'examen des esprits.*
132 - Nos omnem brutorum industriam ad instinctum referimus naturæ, cum Sperlingio nostro *l. I. instit. Phys. cap. 6. qu. 3.* et eum secuto Joh. Frid. Hornio *de subject. jur. c. 6.* Ziegler in prolegomena Grotii p. 5.
133 - *Osiander ubi supra p. 48. et seq.*
134 - *Vossius de origine et prog. idol. lib. 3. cap. 42. p. m. 952.*
135 - *Mélange d'hist. et de litterature to. I. p. 100. et suiv. édit. de Rouën 1700.*
136 - *Ibid. p. 106.*
137 - *Au mois d'Octobre 1700. p. 419.*
138 - *Au mois d'Avril 1701. p. 433. et suiv.*
139 - Auteurs qui ont soutenu que les bêtes ne sont que des automates, ou qui ont écrit contre cela.
140 - *Benédictin de la congregation de St. Maur.*
141 - *Au tom. 5. p. 526. et suiv. édit. de Paris 1698.*
142 - *Voiez le Journal des Savans du 16. de Janvier 1690. p. 49. édit. de Holl.*
143 - *Par Mr. Pourchot.*
144 - *Voiez l'extrait du I. dans les Nouvelles de la Republique des lettres, Fevrier 1701. p. 209. et seq. Cela donne une grande idée du merite de l'ouvrage.*
145 - *Ci-dessus p. 449. col. 2.*
146 - *Renatus Vallinus ad librum 3. Boëtii de consolatione philosophiæ p. 62. et seq.*
147 - *Dom François Lami traitté 2. de la connoissance de soi-même p. 226. édit. 1699.*
148 - *Voiez le memoire que Mr. Leibniz a fait inserer dans l'histoire des Ouvrages des Savans, Juillet 1698. p. 334.*
149 - *Voiez Mr. Sturmius dans le I. tome de sa* Phisica electiva sive hypotetica *(dont l'extrait se trouve dans le Journal de Leipsic 1697. p. 474. et suiv.) et dans le memoire qu'il a inseré au Journal de Leipsic 1699. p. 208. et suiv. pour repondre à un memoire de Mr. Leibniz inseré au même Journal 1698. p. 427. et suiv.*
150 - *Notez que selon Mr. Leibniz ce qui est actif dans chaque substance est une chose qui doit être reduite à une vraie unité. Il faut donc puis que le corps de chaque homme est composé de plusieurs substances, que chacune ait un principe d'action réellement distinct du principe de chacune des autres. Il veut que l'action de chaque principe soit spontanée. Or cela doit varier à l'infini leurs effets, et les troubler ; car le choc des corps voisins doit mêler quelque contrainte à la spontaneïté naturelle de chacun.*
151 - Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.
152 - *Mr. Locke par exemple.*
153 - *Mr. Leibniz se sert de cette expression ubi supra p. 338.* l'ame, *dit-il,* est un automate immateriel des plus justes.

154 - *Memoire inseré dans l'histoire des Ouvrages des Savans ubi supra p. 331.*
155 - *Mr. Leibniz ib. declare qu'il demeure d'accord de l'axiôme et* même je pretens, *ajoute-t-il,* qu'il m'est favorable ; comme en effet c'est un de mes fondemens.
156 - *Voiez au tome 2. pag. 47.*
157 - *On dit ceci selon le systême de Mr. Leibniz.*
158 - *Je parle ainsi par concession, c'est-à-dire en ne voulant pas me prevaloir des raisons qui nous empêchent de comprendre qu'un esprit créé se puisse donner des idées à lui-même.*
159 - *Leibniz ubi supra p. 332.*
160 - *Ubi supra p. 337.*
161 - *C'est ce qu'on peut concevoir dans une substance indivisible simple, immaterielle.*
162 - *Ibid. p. 339. 340.*
163 - *Ibid. p. 340.*
164 - *Elles se trouvent dans le 2. traîté de la conoissance de soi-même depuis la p. 225. jusqu'à la p. 243. édit. de Paris 1699.*
165 - *Ci-dessus p. 452. col. 2.*
166 - *Il n'y a jamais deux hommes qui aient les mêmes pensées, je ne dis pas un mois de suite, mais non pas même pendant deux minutes. Il faut donc que le principe de penser ait dans chacun une regle, et une nature particuliere.*

© CORPUS 1991

Leibniz : Commentatio de anima brutorum

Présentation

Pour les lecteurs de la fin du dix-septième siècle, et pour ceux du dix-huitième, Leibniz apparaît comme le grand défenseur de l'âme des bêtes contre les thèses cartésiennes. Bayle contribue largement à soutenir cette image, par son fameux article *Rorarius*, lu et commenté par l'intéressé.

Rappelons toutefois qu'avant d'en tenir pour l'âme des bêtes, Leibniz en a douté, bien plus l'a niée: car la question ne fait pas un thème à part, mais s'intègre à l'ensemble cohérent des problèmes qu'il rencontre dans l'élaboration de sa métaphysique — entendons par là les définitions de l'étendue, de la matière, du mouvement, du corps, de l'âme, et de leur rapport. Gardons-nous de réduire la question à son enjeu polémique, important sans doute mais non déterminant; nier ou affirmer l'âme des bêtes indexe très exactement l'état et les changements de la doctrine.

Il va de soi qu'à l'époque de l'*Hypothesis physica nova*, dans les années 1670, le physicien affranchi du joug d'Aristote et des formes substantielles refuse l'âme aux bêtes: les animaux fonctionnent bel et bien comme des machines, tout se fait en eux mécaniquement, c'est-à-dire s'explique par grandeurs, figures et mouvements. Seul l'homme a une âme immatérielle, principe du mouvement, tandis que les corps privés de *mens* n'ont d'autre substance que l'union à l'esprit universel, Dieu, premier moteur, qui les manie comme des automates: la nature est l'horloge de Dieu. Nul besoin des formes substantielles, petits dieux d'un polythéisme issu de la mauvaise lecture que certains scolastiques firent d'Aristote.

La lettre à Conring de mars 1678 accepte la question comme une recherche qui serait justifiée s'il se trouvait chez les animaux quelques phénomènes inexplicables mécaniquement: par exemple un singe qui saurait rivaliser avec des hommes dans des jeux de ruse et d'astuce — mais alors, ajoute plaisamment l'auteur, je me ferais pythagoricien et ne mangerais plus de viande... L'âme des bêtes reste une question de fait: car pour l'explication rationnelle de ce qu'on remarque en elles, l'action de Dieu dans la matière y suffit. De plus, l'hypothèse soulèverait le problème théologique de l'immor-

talité: puisqu'une substance immatérielle ne peut être détruite, que faire des bêtes après la mort?

Or est-il, qu'en 1679 Leibniz annonce: « je rétablis les formes substantielles ». Pourquoi? Outre le risque d'idéalisme que présente une doctrine où tous les corps, sauf l'humain, ne sont guère que des arcs-en-ciel, la première physique se révèle insuffisante. On sait comment la critique de la mécanique cartésienne, dès les années 1677-1678, conduit à une science nouvelle, la Dynamique, avec la notion physique et métaphysique de la force. Laquelle est véritablement le principe du mouvement et de l'unité des corps. De là procède la coïncidence des notions de force et de forme substantielle, et leur rencontre avec le thème de l'âme des bêtes. Le *Système nouveau* de 1695 en retrace l'histoire: « il fallut donc réhabiliter les formes substantielles ... mais d'une manière qui les rendît intelligibles... Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes ... Je voyais que ces formes et ces âmes devaient être indivisibles aussi bien que notre Esprit, comme en effet je me souvenais que c'était le sentiment de Saint Thomas à l'égard des âmes des bêtes. »

Le raccourci est aisé: mais de la forme substantielle à l'âme des bêtes, la conséquence est-elle nécessaire? Leibniz en douta, qui en 1686 écrit encore: « l'âme des bêtes, si elles en ont », ou « supposons que les bêtes ont des âmes » (*Discours de métaphysique*, XII et XXXIV) — mais peut-être a-t-il seulement souci de ménager Arnauld; car les lettres de 1687 ne comportent pas de ces restrictions. Pourquoi la réhabilitation des formes substantielles entraîne-t-elle avec elle celle de l'âme des bêtes? Par un effet de cohérence avec une doctrine depuis longtemps investie de l'autorité de l'angélique Docteur; mais surtout en vertu de principes internes à la philosophie leibnitienne: l'analogie et la continuité. Analogie: la nature est uniforme dans son principe et variée dans ses effets; si donc en l'homme l'âme est une force capable de produire des actions, il est vraisemblable de supposer que d'autres actions en d'autres créatures procèdent de forces analogues. Continuité: ce serait un défaut d'ordre (vacuum formarum) de faire de l'âme humaine la seule de son espèce, et de considérer qu'il n'y en a point au-dessus ni au-dessous d'elle. Les substances créées étant les points de vue de Dieu, la combinatoire les multiplie sans omission ni répétition par tous les degrés possibles.

Ainsi peu à peu reconstruite, la thèse de l'âme des bêtes prend place dans

le nouveau système, à l'intersection de plusieurs problèmes. De physique: l'âme des bêtes est, comme l'humaine, principe du mouvement et source des actions. De métaphysique: elle assure l'unité des corps autres qu'humains, qui ne sont plus tas de pierres ou arcs-en-ciel. D'épistémologie: elle définit chez les animaux un degré de « connaissance » semblable à celui des empiriques. Sciences naturelles: certaines conduites dites prodigieuses, et qui rapprochent la bête de l'homme, sont explicables par la présence du sentiment et de la mémoire. De théologie: l'âme de l'animal, comme toute substance immatérielle, est indestructible ou indéfectible, mais n'a pas l'immortalité personnelle.

CHRISTIANE FRÉMONT

Réflexion sur l'âme des bêtes[1]

I. L'Antitypie et l'Etendue constituent la matière prise en elle-même, ou nue. J'appelle Antitypie cet attribut, qui fait que la matière est dans l'espace. L'étendue est la continuation dans l'espace, ou diffusion continue dans le lieu. Et ainsi, tant que l'Antitypie se diffuse continûment dans le lieu, ou s'étend, et qu'on ne pose rien d'autre, on a la matière en elle-même, ou nue.

II. La modification, ou changement [*varietas*], de l'Antitypie consiste dans le changement [*varietas*] de lieu. La modification de l'Etendue en celui de la grandeur et de la figure. D'où il appert, que la matière est quelque chose de purement passif, puisque ses attributs et leurs changements [*varietates*] n'enveloppent aucune action. Et pour autant que nous ne considérons dans le mouvement que le changement [*varietas*] du lieu, de la grandeur et de la figure, nous ne considérons là rien que de purement passif.

III. Mais si nous surajoutons une variation [*variatio*] actuelle, ou le principe même du mouvement, nous obtenons quelque chose de plus que la matière nue. Il appert, de la même façon, qu'on ne peut tirer la perception de la matière nue, puisqu'elle consiste en une certaine action. La même chose se peut comprendre de cette manière de la perception en particulier. Si l'organique ne comportait rien d'autre que la machine, c'est-à-dire la matière nue avec les changements [*varietates*] de lieu, de grandeur et de figure, l'on ne pourrait de là déduire ni expliquer rien d'autre que le mécanisme, c'est-à-dire des changements [*varietates*] tels que nous avons dit. Car d'une chose

prise [en elle-même ou] nue, l'on ne peut rien déduire ni expliquer que les changements [*varietates*] de ses attributs constitutifs.

IV. D'où il est encore aisé de juger que dans un moulin ou une horloge prise [en elle-même ou] nue, l'on ne peut trouver aucun principe percevant qui opère en lui-même; et il n'importe en rien que les choses qui font partie de la machine soient solides, ou fluides, ou composées des deux. Bien plus, nous savons qu'entre les corps grossiers et les subtils, il n'y a aucune différence essentielle, mais de grandeur seulement. D'où suit que, si l'on ne peut concevoir comment naît la perception dans une machine grossière, qu'elle soit composée de fluides ou de solides, on ne le peut non plus d'une machine plus subtile, car même si nos sens étaient plus subtils, tout se passerait comme si nous percevions une machine grossière, comme nous faisons maintenant. Aussi faut-il tenir pour certain, que du seul mécanisme, ou de la matière nue et de ses modifications, l'on ne peut expliquer la perception, non plus que le principe de l'action et du mouvement.

V. Et partant il faut admettre quelque chose de plus que la matière, qui soit aussi bien le principe de la perception, ou action interne, que du mouvement, ou action externe. Et nous appelons un tel principe substantiel, et aussi force primitive entéléchie première εντελεχειαν την πρωτην, en un mot âme, lequel, actif et joint à ce qui est passif, constitue la substance complète. Or il est manifeste que ce principe n'est pas étendu, autrement il enveloppe-rait la matière, contre l'hypothèse. Nous avons montré en effet qu'il y a quelque chose qui se surajoute à la matière nue. L'âme sera donc quelque chose de substantiel, simple, sans parties juxtaposées. D'où il s'ensuit encore, que l'Entéléchie primitive ne peut être détruite naturellement, puisque toute destruction naturelle consiste dans la dissolution des parties.

VI. De tout cela il s'ensuit, ou que les brutes sont de simples machines, privées de perception, comme le déclarent les Cartésiens; ou qu'elles ont une âme indéfectible. Mais puisque d'un autre côté, savoir de la nature du mouvement, l'on a montré qu'il y a des Entéléchies primitives dispersées dans la matière, et qu'elles sont indéfectibles, pourquoi ne pas leur attribuer non seulement l'action motrice, mais la perception aussi, en sorte qu'on les puisse en vérité tenir pour des âmes, lorsqu'elles sont jointes aux corps organiques. Ce que confirme l'analogie même des choses. Puisqu'en effet tout ce qui concerne la perception et le sentiment [*sensum*] se comporte chez les brutes tout comme chez l'homme, et que la nature est uniforme dans sa variété, uniforme quant aux principes mais variée quant aux modes: il est vraisemblable que les brutes ont aussi la perception; bien plus, on la présumera chez elles,

jusqu'à ce qu'on prouve le contraire.

VII. Pour nier la perception chez les brutes, les Cartésiens avancent une raison tirée de ceci, qu'il faut alors leur attribuer des âmes indéfectibles. Mais cela, que la plupart d'entre eux trouve absurde, ne l'est aucunement, comme nous allons le montrer bientôt, par la différence qu'il y a entre l'indéfectibilité de l'âme des brutes et l'immortalité de l'âme humaine.

VIII. Mais la chose se peut aussi prouver par un argument positif et nécessaire, de ceci, que toute Entéléchie primitive doit avoir la perception. Car toute Entéléchie première comporte une variation [*variatio*] interne, suivant laquelle varient aussi les actions externes. Mais la perception n'est rien autre chose que cette représentation même de la variation externe dans l'interne. Donc, puisque partout dans la matière se trouvent dispersées des Entéléchies primitives, comme il est aisé de le montrer de ceci, que les principes du mouvement sont dispersés dans la matière; il s'ensuit que les âmes aussi sont dispersées dans la matière, agissant à proportion des organes; et partant, les corps organiques des brutes sont aussi doués d'âmes.

IX. D'où l'on peut comprendre encore, qu'il n'est point donné naturellement d'âmes séparées, puisqu'en effet les Entéléchies primitives ou purement actives ont besoin d'un principe passif qui les complète.

X. Mais, direz-vous, le corps organique peut être détruit. Je réponds que, même si le corps apte au sentiment [*sensio*] était détruit, l'âme n'en serait pas détruite pour autant, qu'il resterait en effet la masse animée et que l'âme continuerait d'agir à l'intérieur comme à l'extérieur, quoique avec une moindre perfection, sans le sentiment [*sensio*]. Et nous conservons une semblable perception dans le sommeil profond, l'étourdissement et d'autres cas, bien que cesse le sens [*sensus*]. En effet, le sentiment [*sensio*] est une perception qui enveloppe quelque chose de distinct, et qui est jointe à l'attention et à la mémoire. Mais un agrégat confus d'une multitude de petites perceptions n'ayant rien de distingué propre à exciter l'attention, mène à l'étourdissement. L'âme cependant, ou la force de sentir qui est en elle, n'en serait pas pour autant inutile, même si elle se trouvait maintenant suspendue dans son exercice, puisque, avec le temps, la masse peut être de nouveau développée, et rendue apte au sentiment, en sorte que prenne fin cet étourdissement, selon que naissent des perceptions plus distinctes, lorsque le corps aussi gagne plus de perfection et d'ordre.

XI. Et puisque maints observateurs remarquables déclarent aujourd'hui que les animaux sont cachés dans les semences avant la conception sous l'aspect d'animacules insensibles, en sorte que la génération de l'animal n'est rien autre chose que son développement et son augmentation, et que

jamais l'animal ne commence naturellement, mais se transforme seulement: pour cela il est vraisemblable que ce qui ne commence pas naturellement ne finisse pas naturellement non plus; aussi la mort ne sera-t-elle à son tour rien d'autre que l'enveloppement et la diminution de l'animal; jusqu'à ce qu'il retourne du statut de grand animal à l'état d'animalcule.

XII. Et de même encore que la volonté en nous répond à l'intellection, ainsi en toute Entéléchie primitive l'appétit répond à la perception ou effort d'agir tendant à une nouvelle perception. Car non seulement le changement [*varietas*] de l'objet est représenté dans ce qui se perçoit, mais il se fait aussi une variation [*variatio*] de la représentation elle-même, puisque varie aussi ce qui doit être représenté.

XIII. Toutefois, de peur que nous ne paraissions trop ravaler l'homme au rang de la brute, il faut savoir qu'il y a une différence immense de la perception des hommes à celle des brutes. Car au-dessus de l'infime degré de perception qui (comme on l'a expliqué) se trouve aussi dans l'étourdissement, et le degré moyen que nous appelons sentiment [*sensio*], et que nous reconnaissons chez les brutes, il est donné un degré plus élevé, que nous appelons pensée [*cogitatio*]. Or la pensée est la perception jointe à la raison, dont les brutes, pour autant que nous pouvons l'observer, ne disposent pas.

XIV. Mais, puisqu'on n'a pas encore bien expliqué la chose, du fait que certains enlèvent aux brutes jusqu'au sens [*sensum*], mais que d'autres leur attribuent même la raison, et avancent beaucoup d'exemples dans lesquels les brutes semblent enchaîner certaines conséquences; il faut savoir qu'il y a deux sortes de consécutions qui diffèrent du tout au tout, les empiriques et les rationnelles. Les consécutions empiriques nous sont communes avec les brutes, et consistent en ceci que, celui qui sent des choses qu'il a éprouvées plusieurs fois être liées ensemble, s'attendra de nouveau à une liaison. Ainsi les chiens plusieurs fois battus, lorsqu'ils ont fait une chose déplaisante, s'attendent de nouveau au bâton s'ils recommencent, et pour ce s'en abstiennent; ce qu'ils ont de commun avec les enfants. Et un Américain crut que la lettre révélatrice de son forfait en avait été le témoin, parce que les termes qui devaient relater quelque chose, termes qui lui-même connaissait, rapportaient ainsi le fait. Mais parce qu'il arrive souvent que de telles choses se trouvent liées seulement par accident, les empiriques souvent sont trompés, tout comme les brutes: ce qu'ils attendent n'arrive point. Ainsi, à supposer que je donne à manger à un chien qui fait quelque chose, cela arrive certes par accident, et par ma libre volonté; mais une fois qu'il sera accoutumé à l'action que j'ai voulu lui apprendre, je ne lui donnerai plus à manger, puisqu'il agit correctement, même si au début il s'y attend encore. De même, si

un Hollandais s'embarquant à bord d'un navire était transporté en Asie, et que, arrivé dans quelque ville de Turquie, il demandât dans une taverne de la bière, comme il eût fait chez lui, il sera trompé de la même manière; car il attendra de la taverne une chose qui est liée à celle-ci seulement par accident, et qu'on ne trouve pas dans les tavernes turques comme dans les hollandaises. Mais l'homme, pour autant qu'il n'agit pas empiriquement mais rationnellement, ne se fie pas aux seules expériences, ni aux inductions a posteriori à partir des choses particulières, mais procède au moyen de raisons a priori. Et ce qui distingue le Géomètre, ou celui qui est versé dans l'Analyse, d'un Arithméticien vulgaire propre à instruire les enfants, qui a appris par coeur les règles de l'arithmétique, mais ignore leur raison, et qui de ce fait ne peut se décider dans les questions qui sortent quelque peu de l'habitude: cela distingue de la même manière l'Empirique et le Rationnel, la consécution des bêtes et la ratiocination humaine. Car même si nous avons maints exemples de succès, nous ne sommes cependant jamais assurés d'un succès constant, sauf à trouver des raisons nécessaires d'où conclure que la chose ne peut aller autrement. C'est pourquoi les brutes (pour autant que nous pouvons l'observer) ne connaissent pas l'universalité des propositions, parce qu'elles ne connaissent pas la raison de la nécessité. Et même si parfois les Empiriques concluent par inductions à des propositions véritablement universelles, cela cependant n'arrive que par accident, mais non par la force de la consécution.

XV. Dieu enfin destine l'homme à une fin beaucoup plus sublime, je veux dire à une société avec lui-même; et pour ce (en vertu de l'harmonie des règnes de la nature et de la grâce), il faut déclarer que les âmes humaines se conservent tout ensemble avec un corps organique, et non pas seulement à la manière des brutes, lesquelles après la mort demeurent peut-être pour longtemps étourdies; mais sur un mode plus noble, en sorte qu'elles retiennent le sens [*sensum*] et la conscience, et soient susceptibles de châtiment et de récompense.

1. *Commentation de anima brutorum*, 1710, Erdmann, *G.G. Leibnitii opera philosophica omnia*, Berlin, 1840, p. 465; traduit du latin par Ch. Frémont.

© CORPUS 1991

La polémique entre Bayle et Leibniz au sujet de l'âme des bêtes

Le problème de l'explication du comportement des animaux a été l'occasion d'une longue polémique entre Bayle et Leibniz. Sans correspondre directement, ils ont échangé des thèses, des objections, des réponses soit dans des livres, soit dans les grands journaux littéraires de l'époque. Comme le croisement des textes est complexe, nous établissons une chronologie, indiquant les principales étapes de la polémique.

1. 1695: Leibniz publie dans deux numéros du *Journal des Savants* (datés du 27 juin et du 1er juillet) le *Système nouveau de la nature*.

2. 1696: Bayle publie la première édition du *Dictionnaire historique et critique*. L'article *Rorarius* fait allusion à Leibniz, qualifié de « grand esprit d'Allemagne », et la note H critique la thèse de l'harmonie préétablie, exposée dans le *Système nouveau de la nature*.

3. 1698: dans le numéro de juillet de l'*Histoire des Ouvrages des Savants*, est publiée une *Lettre de Mr. Leibniz à l'Auteur, contenant un Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps*.

4. 1702: Bayle publie la seconde édition du *Dictionnaire historique et critique*. L'article Rorarius est complété: un nouveau passage du texte, commenté par la note L fait explicitement allusion aux arguments de Leibniz. Bayle réponde aux objections soulevées par Leibniz dans son article publié dans l'*Histoire des Ouvrages des Savants*.

5. A partir de 1702, Leibniz travaille longuement pour répondre à Bayle et rédige deux textes: *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. de l'Edition de l'an 1702 avec mes remarques. Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie*. Ces deux textes ne seront publiés qu'en 1712. Ils figurent dans le tome IV de l'édition Gerhardt (rééd. Olms, 1965). Sur la date de ces textes, voir les commentaires de l'éditeur, p. 419-421.

Nous publions le texte de l'article Rorarius, d'après celui de la troisième édition du *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam, 1715). Nous avons vérifié que ce texte était en tous points conforme à l'édition de 1702. Nous indiquons quels passages ont été ajoutés à l'édition de 1702. Le texte de

1696 a été repris en 1702, à l'exception de trois phrases dont la rédaction a été légèrement modifiée.

Nous publions le texte de l'*Histoire des Ouvrages des Savants* d'après l'édition originale. Ce texte a déjà été publié par Erdmann : *God. Guil. leibnitii, Opera philosophica quae existant latina gallica germanica omnia*, ed. Joannes Eduardes Erdmann, Paris prior Berolini, 1890, p. 150 sqq. On le trouve également dans les *Œuvres* de Leibniz éditées par Dutens (T. II, p. 74 sqq.)

BARBARA DE NEGRONI

Histoire des Ouvrages des savants, juillet 1698
Article V

Lettre de Mr. Leibnits à l'Auteur, contenant un Eclaircissement des difficultez *que* Monsieur Bayle *a trouvées dans le systême nouveau* de l'union de l'ame et du corps

Je prens la liberté, Monsieur, de vous envoyer cet Eclaircissement sur les difficultez que *Monsieur Bayle* a trouvées dans l'hypothese, que j'ai proposée pour expliquer l'union de l'ame et du corps. Rien n'est plus obligeant, que la manière dont il en a usé à mon égard; et je me sens honoré des objections qu'il a mises dans son excellent Dictionnaire, à l'article de *Rorarius*. D'ailleurs un esprit aussi grand et aussi profond que le sien, n'en sauroit faire sans instruire; et je tâcherai de profiter des lumieres qu'il a repandues sur ces matieres dans cet endroit, aussi bien que dans plusieurs autres de son Ouvrage. Il ne rejette pas ce que j'avois dit de la conservation de l'ame, et même de l'animal; mais il ne paroît pas encore satisfait de la maniere dont j'ai pretendu expliquer l'union et le commerce de l'ame et du corps, dans le Journal des Savans du 27 Juin et du 4 Juillet 1695 et dans l'Histoire des Ouvrages des Savans, Fevrier 1696 pag. 274-275.

Voici ses paroles qui semblent marquer en quoi il a trouvé de la difficulté: *Je ne saurois comprendre*, dit-il, *l'enchainement d'actions internes et spontanées qui feroit que l'ame d'un chien sentiroit de la douleur, immediatement après avoir senti de la joye, quand même elle seroit seule dans l'Univers*. Je reponds, que lors que j'ai dit que l'ame, quand il n'y auroit que Dieu

et elle au monde, sentiroit tout ce qu'elle sent maintenant, je n'ai fait qu'employer une fiction, en supposant ce qui ne sauroit arriver naturellement, pour marquer que les sentimens de l'ame ne sont qu'une suite de ce qui est déjà en elle. Je ne sai si la preuve de l'incomprehensibilité, que Monsieur Bayle trouve dans cet enchainement, doit être seulement cherchée dans ce qu'il dit plus bas, ou s'il l'a voulu insinuer dès à present par l'exemple du passage spontanée de la joye à la douleur: peut-être en voulant donner à entendre, que ce passage est contraire à l'axiôme qui nous enseigne, qu'une chose demeure toûjours dans l'état où elle est une fois, si rien ne survient qui l'oblige de changer: et qu'ainsi l'animal ayant une fois de la joye, en aura toûjours, s'il est seul, ou si rien d'exterieur ne le fait passer à la douleur. En tout cas, je demeure d'accord de l'axiôme, et même je pretens qu'il m'est favorable, comme en effet c'est un de mes fondemens. N'est-il pas vrai que de cet axiôme nous concluons, non seulement qu'un corps qui est en repos, sera toûjours en repos; mais aussi qu'un corps qui est en mouvement, gardera toûjours ce mouvement ou ce changement, c'est-à-dire la même vitesse et la même direction, si rien ne survient qui l'empêche? Ainsi une chose ne demeure pas seulement autant qu'il depend d'elle dans l'état où elle est, mais aussi quand c'est un état de changement, elle continuë à changer, suivant toûjours une même loi. Or c'est, selon moi, la nature de la substance creée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit *spontanément* (s'il est permis de se servir de ce mot) par tous les états qui lui arriveront; de telle sorte que celui qui voit tout, voit dans son état present tous ses états passez et à venir. Et cette loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particuliere, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l'Univers tout entier. Peut-être que je n'avance rien de trop hardi, si je dis, de pouvoir demontrer tout cela; mais à present il ne s'agit que de le soutenir comme une hypothese possible, et propre à expliquer les phenomenes. Or de cette manière la loi du changement de la substance de l'animal le porte de la joye à la douleur, dans le moment qu'il se fait une solution de continu dans son corps, parce que la loi de la substance indivisible de cet animal, est de representer ce qui se fait dans son corps de la maniere que nous l'experimentons, et même de representer en quelque façon et par rapport à ce corps, tout ce qui se fait dans le monde: les unitez de substance n'étant autre chose, que des differentes concentrations de l'Univers representé selon les differens points de vuë, qui les distinguent.

Monsieur Bayle continuë: *Je comprens pourquoi un chien passe immediatement du plaisir à la douleur, lors qu'étant bien affamé, et mangeant du pain, on lui donne un coup de baton.* Je ne sai si on le comprend assez bien.

Personne ne connoît mieux que Monsieur Bayle même, que c'est en cela que consiste la grande difficulté qu'il y a d'expliquer, pourquoi ce qui se passe dans le corps fait du changement dans l'ame; et que c'est ce qui a forcé les defenseurs des causes occasionnelles de recourir au soin que Dieu doit prendre, de representer continuellement à l'ame les changemens qui se font dans son corps: au lieu que je croi que c'est la nature même, que Dieu lui a donnée, de se representer en vertu de ses propres loix, ce qui se passe dans les organes. Il continuë:

Mais que son ame soit construite de telle façon, qu'au moment qu'il est frappé il sentiroit la douleur, quand même on ne le frapperoit pas, quand même il continueroit de manger du pain sans trouble et sans empêchement; c'est ce que je ne saurois comprendre. Je ne me souvient pas aussi de l'avoir dit, et on ne le peut dire que par une fiction metaphysique, comme lors qu'on suppose que Dieu aneantit quelque corps pour faire du vuide; l'un et l'autre étant également contraire à l'ordre des choses. Car puis que la nature de l'ame a été faite d'abord d'une maniere propre à se representer successivement les changemens de la matiere, le cas qu'on suppose ne sauroit arriver dans l'ordre naturel. Dieu pouvoit donner à chaque substance ses phenomenes independans de ceux des autres, mais de cette maniere il auroit fait, pour ainsi dire, autant de mondes sans connexion, qu'il y a de substances; à-peu-près comme on dit, que quand on songe, on est dans son monde à part, et qu'on entre dans le monde commun quand on s'éveille. Ce n'est pas que les songes mêmes ne se rapportent aux organes et au reste des corps, mais d'une maniere moins distincte. Continuons avec Monsieur Bayle;

Je trouve aussi, dit-il, *fort incompatible la spontanéité de cette ame avec les sentimens de douleur, et en general avec toutes les perceptions qui lui deplaisent.* Cette incomprehensibilité seroit certaine, si spontanée et volontaire étoit la même chose. Tout volontaire est spontanée, mais il y a des actions spontanées qui sont sans élection, et par consequent qui ne sont point volontaires. Il ne depend pas de l'ame de se donner toûjours les sentimens qui lui plaisent, puis que les sentimens qu'elle aura, ont une dependance de ceux qu'elle a eus. Monsieur Bayle poursuit:

D'ailleurs la raison pourquoi cet habile homme ne goûte point le systême Cartesien, me paroit être une fausse supposition: car on ne peut pas dire que le systême des causes occasionnelles fasse intervenir l'action de Dieu par miracle, (Deum ex machina) dans la dépendance reciproque du corps et de l'ame: car comme Dieu n'intervient que suivant les loix generales, il n'agit point là extraordinairment. Ce n'est pas par cette seule raison que je ne goûte pas le systême Cartesien; et quand on considere un peu le mien, on

voit bien que je trouve en lui-même ce qui me porte à l'embrasser. D'ailleurs quand l'hypothese des causes occasionnelles n'auroit point besoin de miracle, il me semble que la mienne ne laisseroit pas d'avoir d'autres avantages. J'ai dit qu'on peut imaginer trois systêmes pour expliquer le commerce qu'on trouve entre l'ame et le corps, savoir, I. Le systême de l'influence de l'un sur l'autre, qui est celui des Ecoles, pris dans le sens vulgaire, que je crois impossible, après les Cartesiens. 2. Celui d'un surveillant perpetuel, qui represente dans l'un ce qui se passe dans l'autre, à-peu-près comme si un homme étoit chargé d'accorder toûjours deux mechantes horloges, qui d'elles-mêmes ne seroient point capables de s'accorder, et c'est le systême des causes occasionnelles: et 3. celui de l'accord naturel de deux substances, tel qu'il seroit entre deux horloges bien exactes; et c'est que je trouve aussi possible que le systême du surveillant, et plus digne de l'auteur de ces substances, horloges ou automates. Cependant voyons si le systême des causes occasionnelles ne supose point en effet un miracle perpetuel. On dit ici que non, parce que Dieu n'agiroit suivant ce systême, que par des loix generales. Je l'accorde, mais à mon avis cela ne suffit pas pour lever les miracles; si Dieu en faisoit continuellement, ils ne laisseroient pas d'être des miracles, en prenant ce mot non pas populairement pour une chose rare et merveilleuse; mais philosophiquement pour ce qui passe les forces des creatures. Il ne suffit pas de dire que Dieu a fait une loi generale; car outre le decret, il faut encore un moyen naturel de l'executer; c'est-à-dire, il faut que ce qui se fait, se puisse expliquer par la nature que Dieu donne aux choses. Les loix de la nature ne sont pas si arbitraires et indifferentes, que plusieurs s'imaginent. Si Dieu decretoit (par exemple) que tous les corps auroient une tendance en ligne circulaire, et que les rayons des cercles seroient proportionnels aux grandeurs des corps; il faudroit dire, qu'il y a un moyen d'executer cela par des loix plus simples ou bien il faudra avouër que Dieu l'executera miraculeusement, ou du moins par des Anges chargez exprès de ce soin, à-peu-près comme ceux qu'on donnoit autrefois aux spheres celestes. Il en seroit de même si quelqu'un disoit, que Dieu a donné aux corps des gravitez naturelles et primitives, par lesquelles chacun tendroit au centre de son globe, sans être poussé par d'autres corps; car à mon avis ce systême auroit besoin d'un miracle perpetuel, ou du moins de l'assistance des Anges.

La vertu interne et active communiquée aux formes des corps connoît-elle la suite d'actions qu'elle doit produire? Nullement, car nous savons par expérience, que nous ignorons que nous aurons dans une heure telles ou telles perceptions. Je reponds, que cette vertu, ou plutôt cette ame ou forme ne les connoît pas distinctement, mais qu'elle les sent confusément. Il y a en

chaque substance des traces de tout ce qui lui est arrivé, et de tout ce qui lui arrivera. Mais cette multitude infinie de perceptions nous empêche de les distinguer: comme lors que j'entens un grand bruit confus de tout un peuple, je ne distingue point une voix de l'autre.

Il faudroit donc que les formes fussent dirigées par quelque principe externe dans la production de leurs actes: cela ne seroit-il pas le Deus ex machina; *tout de même que dans le systême des causes occasionnelles?* La reponse precedente fait cesser cette consequence. Au contraire, l'état present de chaque substance est une suite naturelle de son état precedent; mais il n'y a qu'une Intelligence infinie qui puisse voir cette suite, car elle enveloppe l'Univers, dans les ames aussi bien que dans chaque portion de la matiere.

Monsieur Bayle conclut par ces paroles: *Enfin comme il suppose avec beaucoup de raison, que toutes les ames sont simples et indivisibles, on ne sauroit comprendre qu'elles puissent être comparées à une pendule; c'est-à-dire que par leur constitution originale elles puissent diversifier leurs operations, en se servant de l'activité spontanée, qu'elles recevroient de leur Createur. On conçoit clairement qu'un être simple agira toûjours uniformement, si aucune cause étrangere ne le detourne. S'il étoit composé de plusieurs pieces comme une machine, il agiroit diversement, parce que l'activité particuliere de chaque piece pourroit changer à tout moment le cours de celle des autres, mais dans une substance unique où trouverez-vous la cause du changement d'operation?* Je trouve que cette objection est digne de Monsieur Bayle, et qu'elle est de celles qui meritent le plus d'être éclaircies. Mais aussi je crois que si je n'y avois point pourvu d'abord, mon systême ne meriteroit pas d'être examiné. Je n'ai comparé l'âme avec une pendule, qu'à l'égard de l'exactitude reglée des changemens, qui n'est même qu'imparfaite dans les meilleures horloges, mais qui est parfaite dans les ouvrages de Dieu; et on peut dire que l'ame est un automate immateriel des plus justes. Quand il dit, qu'un être simple agira toûjours uniformément, il y a quelque distinction à faire: si *agir uniformement* est suivre perpetuellement une même loi d'ordre ou de continuation, comme dans un certain rang ou suite de nombres, j'avouë que de soi tout être simple, et même tout être composé agit uniformement; mais si *uniformement* veut dire semblablement, je ne l'accorde point. Pour expliquer la difference des ces sens par un exemple: un mouvement en ligne parabolique est uniforme dans le premier sens, mais il ne l'est pas dans le second; les portions de la ligne parabolique n'étant pas semblables entre elles, comme celles de la ligne droite. Il est vrai, (pour le dire en passant) qu'un corps simple laissé à soi, ne decrit que des lignes droites, si on ne parle que du centre qui represente le mouvement de ce corps tout

entier; mais puis qu'un corps simple et roide ayant reçu une fois une turbination, ou circulation à l'entour de son centre, la retient du même sens et avec la même vitesse, il s'ensuit qu'un corps laissé à soi peut décrire des lignes circulaires par ses points eloignez du centre, quand le centre est en repos; et même *certaines quadratrices*, quand ce centre est en mouvement, qui auront l'ordonnée, composée de la droite parcouruë par le centre, et du sinus droit, dont le verse est l'abscisse; l'aire étant à la circonference, comme cette droite est à une droite donnée. Il faut considerer aussi que l'ame toute simple qu'elle est, a toûjours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; ce qui opere autant pour nôtre but, que si elle étoit composée de pieces, comme une machine. Car chaque perception precedente a de l'influence sur les suivantes, conformement à une loi d'ordre qui est dans les perceptions comme dans les mouvemens. Aussi la plupart des Philosophes depuis plusieurs siecles, qui donnent des pensées aux ames et aux Anges, qu'il croyent destituez de tout corps, (pour ne rien dire des Intelligences d'Aristote) admettent un changement spontané dans un être simple. J'ajoûte, que les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même ame en même tems, enveloppant une multitude veritablement infinie de petits sentimens indistinguables, que la suite doit developer, il ne faut point s'étonner de la variété infinie de ce qui en doit resulter avec le tems. Tout cela n'est qu'une consequence de la nature representative de l'ame, qui doit exprimer ce qui se passe, et même ce qui se passera dans son corps, et en quelque façon dans tous les autres, par la connexion ou correspondance de toutes les parties du monde. Il auroit peut-être suffi de dire, que Dieu ayant fait des automates corporels, en pourroit bien avoir fait aussi d'immateriels qui representent les premiers: mais on a cru, qu'il seroit bon de s'étendre un peu davantage.

Au reste j'ai lu avec plaisir ce que Monsieur Bayle dit dans l'article de Zenon. Il pourra peut-être s'apercevoir, que ce qu'on en peut tirer, s'accorde mieux avec mon systême, qu'avec tout autre; car ce qu'il y a de réel dans l'étenduë et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite reglée des phenomenes et perceptions. Aussi tant les Academiciens et Sceptiques, que ceux qui leur ont voulu repondre, ne semblent s'être embarrassez principalement, que parce qu'ils cherchoient une plus grande realité dans les choses sensibles hors de nous, que celle de phenomenes reglez. Nous concevons *l'étenduë*, en concevant un ordre dans les coëxistences; mais nous ne devons pas la concevoir, non plus que l'espace, à la façon d'une substance. C'est comme le *tems*, qui ne presente à l'esprit qu'un ordre dans les changemens. Et quant au *mouvement*, ce qu'il y a de réel, est *la force* ou la puissance; c'est-à-dire, ce qu'il y a dans l'état present,

qui porte avec soi un changement pour l'avenir. Le reste n'est que phenomenes et rapports. La consideration de ce systême fait voir aussi, que lors qu'on entre dans le fonds des choses, on remarque plus de raison qu'on ne croyoit, dans la plupart des sectes des Philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles, des Sceptiques; la reduction de tout aux harmonies, ou nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un et même en tout de Parmenide et de Plotin, sans aucun Spinozisme; la connexion stoïcienne, compatible avec la spontanéïté des autres; la Philosophie vitale des Cabalistes et Hermetiques, qui mettent du sentiment partout; les formes et entelechies d'Aristote et des Scholastiques; et cependant l'explication mecanique de tous les phenomenes particuliers selon Democrite, et les Modernes, etc. se trouvent reünies comme dans un centre de perspective, d'où l'objet (embrouillé en regardant de tout autre endroit) fait voir sa regularité et la convenance de ses parties. On a manqué par un esprit de secte, en se bornant par la rejection des autres. Les Philosophes formalistes blâment les materiels ou corpusculaires, et vice versa. On donne mal des limites à la division et subtilité, aussi bien qu'à la richesse et beauté de la nature, lors qu'on met des atomes et du vuide, lors qu'on se figure certains premiers élemens (tels même que les Cartesiens) au lieu des veritables unitez, et lors qu'on ne reconnoît pas l'infini en tout, et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit; jointe à la tendance de chacun à se développer dans un ordre parfait, ce qui est le plus admirable et le plus bel effet du Souverain Principe, dont la sagesse ne laisseroit rien à désirer de meilleur à ceux qui en pourroient entendre l'oeconomie.

© CORPUS 1991

Dilly : De l'âme des bêtes

L'ouvrage d'Antoine Dilly intitulé *De l'ame des bêtes, ou après avoir demontré la spiritualité de l'ame de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux*, publié à Lyon en 1676, témoigne de son attachement au cartésianisme.

La rédaction en fut motivée par la parution en 1672 du *Discours de la connoissance des bestes* du jésuite Ignace-Gaston Pardies, plus proche dans ses positions sur l'âme des bêtes de Marin Cureau de La Chambre. A la distinction que Cureau opérait entre l'entendement et l'imagination, réservant l'usage de l'entendement à l'être humain, Pardies superpose une distinction entre deux modes de connaissance, celui de la perception première des choses et celui, réflexif dans son fonctionnement et propre à l'être humain, d'une perception de cette perception première. L'ouvrage de Dilly apparaît en quelque sorte comme la réponse d'un disciple de Descartes à un disciple de Cureau concernant la question, fort débattue à l'époque, de l'âme des bêtes.

Les chapitres que nous présentons ici sont extraits de l'édition de Lyon, 1680. *O. L.G.*

Chapitre XII

Que la réponse des Epicuriens aux raisons precedentes introduit le Pyrrhonisme: et la réfutation de quelques autres réponses.

Les Epicuriens qui croient que les animaux connoissent; se tirent facilement d'affaire en disant qu'à la vérité on ne peut pas concevoir que la matiere pense, et que de quelque chose d'insensible, il s'en fasse quelque chose de

sensible: mais pourtant quoy que cela les passe, les Bêtes (à leur avis) ne laissent pas de connoître, et la matiere de penser.

Cette defaite est aisée, et de cette façon les plus grandes difficultez s'évanoüissent d'abord et perdent toute leur force. De sorte qu'un Peripateticien qu'on pressera sur la production impossible des formes substantielles materielles, avouëra (comme il est vray) qu'il ne sçait pas comment cela se peut faire; mais que neanmoins la chose arrive. Un opiniâtre auquel on voudra prouver l'existence d'un principe commun dans tous les êtres materiels, en disant que rien ne se fait de rien naturellement, et que quelque chose ne devient jamais rien, confessera qu'il ne conçoit pas que par les forces de la nature une chose puisse estre faite de rien, mais il ne laissera pas de soûtenir que cela arrive, quoy qu'il ne le puisse pas concevoir. Enfin si l'on reçoit ce principe, nous n'avons plus de certitude dans la science humaine, les Pyrrhoniens ont gagné, et il n'est point de proposition si éloignée du bon sens, que l'on ne puisse impunement soûtenir: la raison de cela est que comme nous ne jugeons des choses que par les idées claires et distinctes que nous en avons, nos jugemens ne peuvent passer pour faux ou pour veritables, qu'en tant qu'ils sont contraires ou conformes à ces idées, car par exemple, pourquoy est-ce que nous disons que le tout est plus grand que la partie, si ce n'est parce que nous le voyons evidemment dans les idées que nous avons du tout et de la partie, et qu'il est impossible de concevoir qu'un tout puisse être moindre que sa partie?

Je sçay que l'on dira qu'il est facile de prouver cette derniere proposition par la contradiction qui s'ensuivroit si elle n'étoit pas veritable.

Je veux qu'elle renferme une contradiction, mais pourquoy disons-nous qu'on ne doit pas admettre deux propositions contradictoires? on ne sçauroit répondre autre chose, si ce n'est, parce que nous ne pouvons pas concevoir que cela se puisse faire, donques nous asseurons qu'une chose est impossible quand nous ne pouvons pas comprendre qu'elle puisse être: et ce principe estant renversé, il n'y a plus aucune certitude: or par l'aveu des Gassendistes nous ne concevons pas que la matiere puisse penser, au contraire cela suposé elle seroit en même temps corps et esprit, ce qui implique contradiction: doncques il faut avouër, ou qu'il est impossible d'être assûré de quelque chose, ou que la matiere ne peut penser, ni par conséquent les Bêtes connoitre: car enfin quel Geometre s'est-il jamais avisé de soûtenir que le triangle eut une certaine propriété que l'on remarquât, bien que l'on ne peut pas concevoir comment elle pourroit convenir à cette figure: au contraire à cause seulement qu'on ne pourroit pas voir qu'elle convient au triangle nous dirions qu'il ne l'a point. Car si les êtres ont une infinité de raports que nous

ignorons, cela arrive parce que nous n'en avons aucune idée, mais quand d'une part nous connoissons une propriété, et de l'autre une substance, il faut, si elle convient à cette substance, que nous l'apercevions, puisque le seul moyen que nous avons pour juger qu'un certain attribut ne se trouve pas dans une substance, est lors qu'en les examinant ensemble, nous ne voyons aucun raport de l'un à l'autre.

Le Pere Pardies dit encore que c'est une chose indigne de la sagesse de Dieu d'avoir donné des yeux, des oreilles, un nez, une langue, etc. aux animaux pour ne leur servir que de parade, et que ce seroit mal juger de la providence admirable et de la sagesse profonde de l'ouvrier, de se persuader qu'il n'ait employé tant d'industrie et tant de justesse dans la formation des organes de leurs sens, que pour un vain ornement; si-bien qu'il ne semble pas moins certain que les bêtes voyent et entendent qu'il l'est qu'elles ont des yeux et des oreilles: car à quoy bon cette structure admirable de l'oeil, ces tuniques et ces humeurs disposées suivant toutes les regles de l'optique pour la formation de la vision, si ce n'est pour faire que les brutes vissent par les yeux comme nous, entendissent de mesme par les oreilles dont la composition n'est pas moins divine que celle des yeux.

Il n'est pas moins faux de dire que les sens exterieurs dans les Bêtes ne servent que de parade suposé qu'elles ne connoissent point, qu'il le seroit d'asseurer que le ressort d'une montre ou les contrepois d'une horloge, ne sont que des ornemens exterieurs et inutiles à cette machine; car comme au contraire ces parties sont des plus essentielles à la montre et à l'horloge, de même les sens extérieurs sont des organes très-necessaires pour l'entretien de la vie dans les animaux; puisque c'est par leur moyen que les objets exterieurs agissent sur leur cerveau, et les determinent à s'en aprocher, ou à s'en éloigner, suivant qu'ils sont utiles ou nuisibles. Mais quoy repliquera-t-on, les Bêtes ont des yeux et ne voyent point, des oreilles et n'entendent point, etc.

L'on ne me dit pas absolument cela: parce que ces mots, voir, ouïr et les autres, sont fort equivoques; si-bien que l'on distingue quatre significations differentes dans lesquelles on a pris ce mot de sentir: ce qu'il faut bien remarquer pour la suite. Premierement ce mot de vision dans le premier sens ne signifie autre chose que la peinture de l'objet qui se fait sur la retine. 2. L'on prend ce mot pour ce qui est transmis dans le cerveau à l'occasion des divers ébranlemens que l'objet suivant sa difference a imprimé sur les filets de la rétine. 3. On le prend pour les mouvemens qui peuvent estre excitez dans le corps à l'occasion d'un cours que les esprits animaux peuvent prendre en diverses parties, suivant les endroits où le cerveau aura esté

ouvert par l'impression que l'objet a fait passer jusques à luy. L'on avouë qu'en ces trois premieres façons les animaux voyent, qu'ils entendent, et en un mot qu'ils sentent : mais comme du mouvement qui est porté jusques dans le cerveau, il en résulte dans nous une apercevance et une pensée confuse de l'objet, l'on dit que cette perception ne se trouve pas dans les Bêtes, et qu'en ce sens elles ne sentent point.

Une réponse encore qui est dans la bouche de tout le monde et qui marque admirablement bien l'imprudence de la plus-part des gens dans les jugemens precipitez qu'ils portent indifferamment sur toutes sortes de matieres, est que l'opinion qui prive les Bestes de connoissance a des suites dangereuses dans la foy et conduit insensiblement à faire nier que l'ame de l'homme soit spirituelle: car si l'on assûre que toutes les actions qui nous surprennent le plus dans les animaux sont produites uniquement par la disposition des resssors et des parties qui composent la machine de leurs corps, on en viendra enfin jusques à l'extravagance de dire que la mesme chose arrive dans nous, et qu'un peu plus de delicatesse dans nos organes et d'artifice dans leur arrangement cause toute la difference que l'on voit entre nos actions et celles des brutes.

Ce raisonnement est si pitoyable qu'on n'auroit jamais pensé à le raporter, si tout le monde ne le proposoit d'abord. De bonne foy on n'en sçauroit faire qui marque plus visiblement de la part de ceux qui le proposent, ou beaucoup d'ignorance, ou beaucoup de mauvaise foy.

Premierement quiconque sçait l'estat de la question, ou qui a la moindre teinture des principes sur lesquels cette opinion est établie n'aura jamais la moindre pensée de former cette réponse, car il s'agit de sçavoir si dans les animaux il y a quelque chose de semblable à ce que nostre experience nous fait éprouver. Si-bien que je ne voy pas qu'il puisse tomber dans l'esprit d'un homme un peu de raisonnable, d'apprehender que l'on dise un jour, que tout se fait dans l'homme par pure mecanique comme dans les Bêtes, puisque ce seroit la mesme chose que d'asseurer que l'homme ne pense point, ce qu'on ne dira jamais sans penser, et partant qu'on ne pourra jamais dire.

Si l'on sçavoit encore qu'avant nous être mis en peine de chercher s'il y avoit des Bêtes au monde, nous avons reconnu en nous l'existence de deux substances differentes, l'une desquelles nous avons appellée esprit, et l'autre corps; et que nous avons esté convaincus que toute la nature de l'esprit consistoit à penser, et toute celle de la matiere à estre étenduë: si-bien que quand nous sommes sortis en suite hors de nous-mesmes, sçachans d'ailleurs qu'il n'y avoit aucun principe spirituel dans les corps des Bêtes, nous avons conclu sans peine qu'il n'y avoit aussi aucune pensée, puisque tout ce qui

pense est esprit: et nous avons été d'autant plus confirmez dans ce sentiment; qu'ayant examiné tout ce qui se passoit dans les brutes, nous n'y avons rien veu qui ne pût être produit par le seul corps; de sorte que quand même nous n'eussions pas sceu que les Bêtes ne pouvoient aucunement penser, nous eussions neanmoins dit que puisque tout ce qu'elles font, pouvoit être une suite de la seule machine de leurs corps, il ne falloit pas recourir sans necessité à une pensée, de l'existence de laquelle rien ne nous assûroit.

Il me semble que ceux qui sçavent tout ce qu'on vient de dire, ou touchant l'état de la question, ou touchant nôtre sentiment, n'ont pas le moindre sujet de craindre que l'on pousse un jour la chose jusques à nier l'ame de l'homme: et il faut asseurement que ce procedé parte d'un esprit de calomnie qui tâche de rendre une opinion suspecte et odieuse, lors qu'il ne peut pas l'affoiblir par la force du raisonnement, qui est la seule voye legitime de combatre un sentiment en bonne Philosophie!

Il est constant enfin que si l'on ne sçait ni l'état de la question, ni nôtre sentiment, on est obligé d'avouër que c'est être bien temeraire que d'oser decider d'un point que l'on n'entend pas, et dont il est par consequent difficile de parler sans dire bien des choses contre la raison et contre le sens commun.

Chapitre XIII

Où l'on répond aux raisons du pere Pardies, alleguées dans son Livre de la connoissance des Bêtes

Le pere Pardies dans son traité de la connoissance des Bêtes établit pour fondement de toutes les raisons qu'il avance et de toutes les réponses qu'il donne aux objections qu'il s'étoit faites, qu'il y a deux sortes de connoissances, les unes spirituelles et les autres materielles. Il dit que les premieres renferment, non seulement la perception de leur objet, mais qu'elles font encore que nous nous apercevons de cette même perception: tellement que chaque connoissance spirituelle est essentiellement reflexive sur elle mesme.

Les materielles au contraire, dit-il, ne renferment aucune reflexion sur elles mêmes, et nous ne pouvons point quand nous en avons de cette sorte, nous rendre conte de ce que nous faisons, ny même sçavoir que nous les ayons.

Pour ne tomber dans aucune equivoque touchant le mot de reflêchir, il est bon de sçavoir que nous pouvons quelque fois reflêchir sur ce que nous fai-

sons, et pour lors la premiere pensée que nous avons se fait non seulement apercevoir, mais une seconde prenant la premiere pour objet, il arrive que nous connoissons beaucoup mieux sa nature par cette inspection reiteréc, d'autant que cette premiere connoissance rendoit principalement son objet presant à l'ame, et par là se faisant sentir avertissoit de sa presence: mais cette seconde qui n'a d'autre objet que la premiere, nous la fait voir aussi vivement que la premiere faisoit voir son objet: ainsi il ne faut pas croire que chaque pensée soit suivie d'une seconde qui la fasse connoître, car celle-cy devroit en avoir une troisiéme, et la chose seroit à l'infini; mais nous asseurons seulement, estant convaincus par nostre propre experience, que toute pensée se fait sentir à l'ame, non par aucun retour veritable sur elle mesme, mais directement et immediatement par sa seule presence: ainsi quand je vois, ma vision fait sentir qu'elle est, sans qu'il soit besoin d'autre chose, et chacun peut beaucoup mieux en estre convaincu en se consultant soy-mesme, que par toutes les paroles qui dans des matieres aussi simples et aussi delicates que celles-cy ne servent bien souvent qu'à les obscurcir. Aportons neanmoins quelques unes des raisons qui peuvent nous confirmer dans ce sentiment.

En premier lieu, pour assûrer que nous avons des connoissances sensibles et des determinations qui en sont des suites, il semble evident que nous devrions en avoir quelque experience, ce qui neanmoins ne se peut pas: car il est de la nature de ces pensées materielles que nous ne nous apercevions pas de les voir quand elles sont en nous; d'où il est certain que nostre experience ne nous peut donner aucun temoignage de l'existence de ces pretenduës perceptions sensibles, puisque si nous les sentions, elles seroient par elles mêmes spirituelles.

En second lieu, ces pensées sont tout-à-fait inutiles pour l'éclaircissement des difficultez qu'on veut demêler par leur moyen, car à quoy servent-elles pour rendre raison de la justesse des mouvemens que nous faisons pour nous empêcher de tomber en marchant sur une planche un peu étroite: ces mouvemens sont menagez avec plus d'artifice que si la plus fine mecanique avoit eu le soin de les diriger: nôtre ame toutefois n'y a point de part, et toutes ces actions si bien suivies, et qui ont une liaison si necessaire avec leur fin, previennent toûjours les lumieres de nôtre entendement, et n'attendent jamais les ordres de la volonté.

On pretend neanmoins que nous ayons pour lors de ces connoissances et de ces determinations qu'on appelle sensibles, mais il n'est pas difficile de voir qu'elles ne sont propres à rien dans de semblables rencontres, car elles ne nous decouvrent pas le danger que nous courons de tomber: ce n'est point

dans la veüe d'eviter ce danger que nous faisons justement tout ce qui peut nous en garentir: ces pensées insensibles ne nous aprennent pas qu'en éloignant certaines parties de nostre corps de son centre de pesanteur, et les portant du côté opposé à celuy vers lequel nous penchons, nous nous retiendrons en equilibre; ce centre mesme, et le lieu où il est, nous sont tout-à-fait inconnus, si-bien que suposant mesme ces connoissances materielles, la difficulté demeure au moins aussi grande qu'elle estoit auparavant: car il s'agit toûjours d'expliquer pourquoy dans l'ignorance où nous sommes de toutes les choses dont je viens de parler, nous ne laissons pas de faire des actions qui ont une si grande proportion et un raport si juste avec le besoin que nous avons d'éloigner tout le corps du côté vers lequel il penche pour nous garder de tomber; c'estoit pourtant cette difficulté qu'il faloit denoüer, en nous faisant voir que par le moyen de ces pensées materielles on pouvoit la resoudre; mais bien loin de là, elle conserve toute sa force, et il est impossible de la développer sans recourir à la machine du corps.

En troisiéme lieu cette doctrine ne donne aux Bestes que de ces pensées sensibles que l'on a sans le sçavoir, de sorte qu'il est vray de dire qu'en frapant rudement un chien, on luy cause une grande douleur qu'il ne ressent pourtant pas, et ce mesme animal apres avoir demeuré trois jours sans manger a une faim demesurée sans qu'il s'en aperçoive, ny qu'il en sçache rien, non plus que de ce qui se passe dans les chiens qui sont à cent lieües de luy.

C'est une chose assûrement plaisante de voir qu'on nous objecte l'amour qu'un chien a pour son maistre, les empressemens qu'il témoignage à le trouver, et les caresses qu'il luy fait aprés l'avoir heureusement rencontré: et qu'aprés cela l'on soit obligé de soûtenir que ce chien a de l'amour sans sentir qu'il en ait, et qu'il est empressé, qu'il caresse, etc. quoy qu'il n'en sçache rien du tout. Peut-on concevoir que cét animal soit porté à courir vers son maître par une connoissance veritable qu'il a de luy, sans sçavoir qu'il aperçoit son maître, et sans qu'il éprouve en mesme temps la force de la determination qui le porte vers luy? comment peut-il deméler cét homme de cent autres qui luy ressemblent sans apercevoir qu'il le voit, et assurer interieurement, c'est celuy-là et non pas un autre qu'il faut aller caresser: et comment faire tout cela sans sçavoir qu'on le fait?

Un agneau qui aperçoit sa mere à dix pas de luy, ou qui voit cent autres brebis plus prés ou plus loin, peut-il avoir alors le mesme sentiment que nous, et être determiné en vertu de cette vision à aller vers elle plûtôt qu'ailleurs sans s'assûrer qu'il faut aller de tel côté et non pas d'un autre, à telle distance et en tel lieu où est la brebis sa mere? et peut-il former tous ces jugemens, qu'il voit sa mere, en tel lieu, et à telle distance, etc. car comment

la reconnoistre parmy tant d'autres, et aller à elle plûtôt qu'à aucune autre brebis, sans dire mentalement: oüy, c'est celle que je cherche, etc. et comment le dire sans le sentir et s'appercevoir qu'on le dit?

Il est tres-assûré qu'on ne trouve rien de semblable dans nous et il n'y a personne qui ne soit tres-bien persuadé qu'il ne sent jamais de douleur sans le sçavoir: c'est à dire qu'il n'en sent jamais sans en sentir: car n'est-il pas vray que tout homme fol ou sage, sçavant ou ignorant assurera toûjours qu'il n'a aucune douleur dés le moment qu'il ne s'apercevra pas d'en avoir? et qu'elle subtilité d'esprit nous fera comprendre que nous puissions avoir un sentiment de soif sans sentir que nous avons soif? par quelle force d'imagination, ou par quelle élevation de genie concevrons-nous qu'il est possible que nous ayons de l'amour, de la hayne, de la joye, de la tristesse, des desirs, etc. que nous ayons dis-je, ou quelqu'autre animal que ce soit, toutes ces passions actuellement, sans nous en apercevoir et sentir que nous aimons, que nous haïssons, etc. il n'est assurément point de proposition, quelque opposée qu'elle paroisse à la lumiere naturelle, à qui nous ne donnions les mains plus facilement qu'à aucune de celles que l'on vient d'avancer.

La raison de cela est que la douleur, la soif, la faim, etc. Et toutes les passions ne presentent proprement à l'ame aucun objet different d'elles-mesmes, et ne consistent presque qu'à se faire sentir, car la douleur n'est autre chose qu'un sentiment fâcheux et desagreable: mais comment pourra-t-elle estre dans nous, sans que l'ame la sente pour en estre fâchée et pour s'en affliger? de là vient qu'il est inconcevable qu'il puisse y avoir des sentimens de douleur, de faim, d'amour, de haine, etc. sans que le principe qui les produit en soit informé, puis qu'ils ne seront plus rien aussi-tôt qu'on ne les sentira plus, et on les sentira plus d'abord qu'on ne s'apercevra pas de les avoir.

Il est facile maintenant de remarquer la raison pour laquelle nous n'apercevons pas avec tant de facilité, qu'il n'y a point de ces connoissances materielles dans les sens exterieurs, car châque vision offre à l'ame, quelque objet differant d'elle-mesme, que l'esprit s'occupe à contempler; parce qu'il luy est plus étranger et moins familier que la pensée qui le luy presente, ce qui fait que nous ne pouvons le plus souvent nous rendre compte de l'objet un moment aprés l'avoir vû sans que nous nous ressouvenions de cela mesme que nous voyions? à quoy nous ne prenons point garde par ce qu'il nous est trop commun, quoy qu'il soit assez evident par tout ce qui a été dit que toute sorte de pensées renferment cette reflexion indivisible sur elles-mesmes: car si cela n'étoit pas essentiel à quelques-unes, ce seroit principalement aux sentimens que nous raportons à nostre corps, comme faim, soif, etc. ou à ceux que nous raportons à nostre ame, comme amour, haine, etc. qu'on

nomme ordinairement passions; puis qu'ils dependent beaucoup plus de commerce et de l'engagement que l'ame a avec le corps, qu'aucune de nos autres pensées; et par cette raison ces sentimens devroient estre matériels; s'il pouvoit y en avoir de cette sorte, cependant, comme on vient de le montrer, il est impossible de concevoir que ces pensées puissent être sans faire sentir qu'elles sont; et par consequent sans cette reflexion immediate sur elles-mesmes, ce qui est dans l'opinion contraire le caractere de la spiritualité.

L'experience d'un homme, qui étant plongé dans quelque méditation profonde, n'aperçoit pas ce qui se fait en sa presence, quoy qu'il aît les yeux ouverts et bien disposez, ne favorise point les pensées sensibles et materielles, car dans les rencontres cét homme voit, si l'on prend ce mot dans les premiers sens qu'on luy a donnez mais il ne voit point dans la quatriéme signification, c'est à dire, il n'a aucune perception quelle qu'elle soit d'aucun objet, parce que la grande application de l'ame tient le Siege du sens commun si fort penché vers un méme endroit du cerveau, que les impressions qui luy viennent de la part des sens exterieurs, ne peuvent faire naître aucune pensée dans l'ame à l'occasion des objets étrangers: ce qui ne peut estre que lorsque leur action estant portée jusques dans le cerveau donne un penchant et un mouvement particulier à la partie qui est le siege du sens commun quelle qu'elle soit.

En dernier lieu, quand on accorderoit qu'il y a de ces deux sortes de connoissances, les unes reflexives sur elles-mesmes, et les autres qui ne le sont pas, on ne pourroit pas inferer legitimement que celles-cy sont materielles, et celles-là spirituelles: car on ne voit pas plus de raport entre une substance materielle et cette sorte de pensée sensible, qu'entre la matiere et une connoissance dans leur sens spirituelle; si-bien qu'il faloit prouver que ces connoissances étoient materielles, et non pas le supposer, puisque ce devoit estre le fondement de la réponse qu'on devoit donner à quelques-unes des raisons qui favorisent nostre sentiment, lesquelles avoient esté proposées fort également et dans toute leur force.

Il est aisé de conclurre de tout ce qui vient d'étre dit que cette pretendüe division de pensées, en spirituelles et materielles est premierement mal imaginée n'étant soûtenuë par aucune raison; secondement qu'elle est fausse puis qu'elle s'oppose à la raison et à l'expérience, et enfin qu'elle est inutile, d'autant qu'on ne peut point expliquer les difficultez qu'on pretendoit resoudre par son moyen.

Le mesme autheur dans le mesme livre nous répond encore, que puis qu'il ne s'agit que de suppositions arbitraires qui n'ont aucun fondement,

comme celle par laquelle nous avons supposé que Dieu a fait toutes les Bêtes de pures machines, parce qu'il l'a pû faire, on pourra suposer aussi qu'il y a une ame dans les animaux, puisque Dieu peut leur en donner une: si-bien que cela supposé toutes les actions des brutes, s'expliquant avec beaucoup plus de facilité, il semble incontestable que cette derniere supposition doit étre retenuë et la premiere rejettée: car pour la possibilité de cette ame materielle, il n'est personne qui en puisse douter s'il considere que tout ce qui est dans les corps n'est pas corps, comme le mouvement qui survient à une boule que l'on fait rouler, et laquelle de non muë qu'elle estoit devenant muë, doit necessairement avoir acquis quelque chose qu'elle n'avoit pas auparavant: or cette chose qui ne peut estre une substance, doit estre pourtant quelque chose de corporel, d'où l'on peut voir qu'il y a dans la matiere quelque chose de materiel qui n'est pas matiere.

Nous devons raisonner de la mesme façon de l'ame des animaux qui n'est pas matiere à la verité, comme le mouvement ne l'est pas aussi, mais qui est materielle de mesme que le mouvement, et de plus substance incomplete, au lieu que le mouvement n'est qu'un accident, ainsi quoy que nous ne formions pas une idée fort distincte de cette ame, nous ne devons pas laisser de dire qu'elle est, puisque nous soûtenons l'existence de bien des choses qui nous passent, comme la divisibilité de la matiere à l'infiny, etc. car tout ainsi qu'un homme qui auroit été nourry toute sa vie dans les mines, voyant un cachet imprimé sur de la cire, ne pourroit pas concevoir ce qu'il y a dans le metail qui le rend capable d'imprimer ces figures sur un morceau de cire, quoy qu'il ne doutât point qu'il n'y eût quelque chose de materiel qui fit cét effet, de la mesme façon nous ne devons pas douter de l'ame connoissante des bétes, démontrée par ses effets quoy que nous en ignorions la nature.

Ceux qui auront lû ce qui precede cecy, verront assez que l'on n'a point supposé, mais prouvé que Dieu pouvoit faire des animaux tout-à-fait semblables à ceux que nous voyons, qui n'eussent dans eux aucune ame capable de connoistre, apres quoy l'on a fait voir qu'il l'avoit fait, puisqu'il l'avoit pû faire.

Or il n'en est pas de mesme dans la supposition qu'on nous objecte qui est manifestement fausse, puisqu'elle renferme l'existence d'une chose inconcevable, sçavoir l'ame connoissante et materielle des Bêtes dont nous ne sçaurions avoir d'idée qui nous la represente.

Cette supposition est outre cela plus difficile car la production de ce pretendu principe qui pense dans les animaux, est quelque chose de plus caché et de plus mysterieux que les mysteres mesmes; son union en suite avec la matiere, la maniere dont il agit sur le corps, sa divisibilité, ou son indivisibi-

lité sont des difficultez insurmontables, dont on se charge dans cette hypothese. En dernier lieu elle est moins simple, car outre tous les organes de la machine des Bêtes et leur arrangement merveilleux, il faut ajoûter cette forme connoissante pour grossir par son entremise le nombre des difficultez que cette matiere renferme.

On voit assez par tout ce qu'on vient de dire, que nostre sentiment n'est point une supposition, et que l'opinion contraire ne consiste que dans une hypothese que l'on ne sçauroit ni concevoir ni soûtenir de quelque costé qu'on la tourne.

Pour ce qui regarde l'exemple du mouvement, on n'a jamais avancé qu'il ne fût quelque chose de corporel qui survint de nouveau aux corps en particulier qui commencent à estre mûs, mais ce mouvement est une façon d'être que l'on conçoit tres-clairement dans la matiere et qu'on jugeroit mesme pouvoir luy convenir, quand on n'en auroit jamais vû dans aucun corps, au lieu que cette pretenduë âme des animaux est une substance dont nous ne concevons point le raport qu'elle peut avoir à la matiere, ou la matiere à elle.

Quant à l'ouvrier qui travaille aux mines s'il a tant soit peu de sens commun, il verra fort bien, premierement, que le metail tout dur qu'il est peut recevoir differentes figures par le moyen des parties qu'on en peut enlever, ou par celles qu'on peut enfoncer, de sorte que sçachant en second lieu que la cire est molle, il comprendra aisément que si l'on applique une piece de metail qui soit figurée sur de la cire, quelques parties de celuy-là avançant plus en dehors que quelques autres, ce sera une necessité qu'elles penetrent plus avant dans celle-cy, et que de cette façon la cire reçoive les enfoncemens et les elevations qui sont dans la piece de metail, en quoy consiste sa graveure: car tout ce qui vient d'être dit peut être facilement connû par l'homme des mines quoy qu'on ne le supose pas grand connoisseur, puisque ce ne sont que des suites de la dureté du metail et de la mollesse de la cire qu'il connoit.

Mais l'ame des animaux est au-delà de toute imagination, et il est impossible que l'on déduise de l'idée que nous avons d'une substance materielle qu'elle puisse penser: outre que nul rafinement de Metaphysique n'expliquera jamais ce qui rend cette ame des Bêtes, qui n'est composée d'aucune matiere pas mesme du plus petit de tous les atomes, qui est-ce dis-je, qui la rend materielle, puisqu'elle est un être et une substance qui n'a pas un grain de matiere?

Chapitre XXIV

Explication et refutation du sentiment des Peripateticiens sur ce sujet

Une chose qui est encore bien surprenante dans ces gens qui exigent qu'on leur explique si evidemment toutes choses, est qu'ils se payent ordinairement des mots qu'ils n'entendent point, de certaines façons de parler obscures, et de distinctions hors d'oeuvre.

Si dans la matiere que nous traitons on les oblige à rendre raison d'une des actions dont on a parlé, de celle du chien, par exemple, ils diront que cette Bête fait toutes ces choses parce qu'elle a une ame qui voit et qui connoit la viande tout de même que nous. Mais qu'est-ce que c'est que cette perception, comment se fait-elle? Les especes, repondra-t-on, que la viande envoye entrent dans ses yeux, et là avec la puissance visive, elles qui ne sont que des images impresses servent à former l'image expresse de la viande. Mais quoy ces especes impresses et intentionnelles sont-ce de petites images et de portraits en mignature, qui vont raporter à l'ame ce qu'est leur original? ou plûtôt sont-ce des miroirs extraordinairement delicats et subtils qui penetrent les humeurs des yeux, et dans lesquels l'ame est avertie par la puissance visive, de regarder et de voir l'objet? ou n'est-ce point cette puissance visive qui tient lieu de miroir, et ces especes de representations? mais pourtant cette espece expresse, ou cette image formelle par laquelle nous sommes faits formellement voyans, que sera-ce? Toute l'école dira que c'est l'acte que l'ame produit, la vision formelle, une action vitale et immanante, en un mot le tableau vivant de la viande, car l'espece intentionnelle n'en est que la peinture morte. Mais comment cela se fait-il? l'ame ressuscite-t-elle cette peinture morte l'anime-t-elle en s'unissant à elle? Nullement dira-t-on, l'ame sur ce premier portrait inanimé en tire un second avec beaucoup plus de finesse: mais où est la toile; où sont les couleurs et les pinceaux? la toile dira-t-on, est la retine ou le cristallin, les couleurs sont les esprits animaux, et le pinceau est la puissance visive par le moyen de laquelle l'ame forme la vision de l'objet qui est son portrait vivant: mais qu'est-ce que cette vision? voilà une belle demande, répondra quelqu'un, un ignorant ne la feroit pas, c'est un accident tiré de la puissance de l'ame, de son fonds, de son crû, de sa capacité, en un mot d'elle même.

Il est vray qu'on est bien ignorant quand on ne sçait pas ces choses, neanmoins l'ame se diminuë-t-elle à mesure qu'elle a un plus grand nombre de connoissances; et quelques unes de ses parties sont-elles changées et metamorphosées en visions; Je sçay que l'on me repartira que non, et qu'il faut être comme Aristote, le genie de la nature, pour dire et pour comprendre que

cette espece expresse n'est formée d'aucunes des parties de cette ame, quoy que divisible et materielle, qu'elle n'est pas pourtant faite de rien, mais qu'elle est tirée de la puissance de l'ame comme d'un sujet qui estoit déjà et qu'elle presupposoit.

Sincerement il faut avoir une grande penetration pour concevoir ces choses: mais enfin qui est-ce qui forme ces especes impresses, que la viande envoye incessamment? il n'y a rien de plus facile, dira-t-on, ce sont de petits accidens que les objets produisent continuellement, et qu'ils envoyent à la ronde pour se faire voir à tous les yeux qui sont ouverts: Mais de quoy sont faits ces accidens dont le nombre est infini? L'on me repondra sans doute que c'est de la matiere par une veritable eduction, sans que pourtant elle se diminuë, car sa fécondité est inépuisable, et sa puissance, disent-ils, est infinie syncategorematiquement. Que de lumiere reçoit un esprit de ces beaux mots et de ces explications claires et nettes! Mais en dernier lieu l'ame d'un chien quand il naît comment est-elle formée? car la matiere du vaste sein de laquelle on la tire est insensible, et cette ame est sensible, or comment se peut-il que de rien quelque chose soit faite naturellement, et qu'une matiere qui n'est pas sensible donne la naissance et l'estre à quelque chose de sensible, qu'outre cela rien de cette matiere n'entre dans la composition de cette ame, c'est à dire, que son entité existe et soit de nouveau sans qu'elle ait esté faite de quelque chose qui fût auparavant, car la matiere dont elle est tirée ne fournit rien de soy-mesme pour la former, leur nature est tout-à-fait differente, puisque celle-cy ne connoit point, et que celle-là connoit, et quoy que cette ame soit appellée materielle, ce n'est pourtant pas de la mesme façon qu'on nomme une statuë de marbre *marmorea*, parce qu'en effet elle est faite de marbre, mais simplement, dit-on, parce que la matiere la reçoit dans soy, la soûtient et l'aide à subsister, ou plûtôt parce qu'elles s'entraident et se soûtiennent mutuellement, cependant cet amour, cet apuy, cette liaison n'empéchent pas que cette ame ne soit à la verité de rien, c'est à dire (comme tout le monde l'entend) que cette ame a été faite de nouveau, sans que rien de ce qui étoit auparavant ait été employé pour la former, et ait cessé d'estre ce qu'il estoit pour devenir cette ame.

Assûrement ce que l'on vient de dire doit effrayer un esprit dont la lumière n'est pas entierement esteinte par le nombre de ses erreurs: car quel entendement peut concevoir qu'un estre creé puisse faire quelque chose de rien, et que ce qui n'a point de pensée, ni n'en sçauroit avoir, la puisse donner? que cette distance infinie qui est entre le neant et l'estre, comme parle Saint Thomas, ou plustôt que cette disposition inconcevable puisse estre égalée par une puissance finie et qui n'a rien de soy? Comment est-ce que les insectes,

qui se forment de la pourriture, peuvent avoir une ame qui doit estre produite non seulement de rien, mais aussi par quelque chose qui ne connoît pas et qui en doit estre la cause principale dans leur langage, comme les esprits seminaux des hommes, ou des autres Bestes, qui sont insensibles, ou comme j'ay leu dans quelques uns, un insecte vague[1] et indéterminé, qui n'existe qu'en idée et dans le reste de celuy qui le dit; il faut en ce cas là que quelque chose donne ce qu'elle n'a pas, que les esprits seminaux, le soleil, ou cette grenoüille en l'air et ideale donnent la faculté de connoître qu'ils n'ont point, et qu'ainsi non seulement quelque substance soit faite de rien, mais encore par le rien ou par soy mesme, et qu'une cause donne ce qu'elle n'a pas: si l'on admet cela, toutes les raisons de l'existence de Dieu sont vaines, car la matiere aura esté faite de rien, et par le rien ou par soy-mesme, nos ames aussi, et ainsi de tout le reste.

Ces conséquences sont terribles, et des suites de cette nature devroient épouvanter ceux qui en soûtiennent les principes, et les retirer de la letargie et de l'assoupissement où les prejugez ont jetté leur raison.

Tout ce qui a esté avancé, dira-t-on, seroit veritable, si l'on soûtenoit le sentiment d'Epicure, qui croit que la matiere premiere n'est autre chose que des atomes indivisibles d'un nombre indefini de toute sorte de figures, ou celuy de Descartes, qui ayant voulu faire une physique geometrique, a cru que la matiere ne consistoit que dans la longueur et la profondeur; mais dans le sentiment qui est generalement receu de tout le monde, soûtenu par tant de grands hommes, appuyé par l'autorité de tant de sçavans dans tous les siecles, et enseigné par Aristote, dont le nom seul vaut mieux qu'une demonstration, et dont une seule pensée est preferable à toute l'elegante subtilité de Gassendi et aux reveries bien suivies et bien imaginées de Descartes:

Car cet autheur fait tout, et sans nôtre Aristote,
La raison ne voie goutte et le bon sens radotte.

Dans cette opinion, dis-je, il n'en va pas ainsi, puisque la matiere premiere n'est qu'une puissance toute pure, sans aucun acte quel qu'il soit. Car comme il y a un acte tout pur, et un estre qui n'a nul vuïde et nulle capacité, sçavoir Dieu, il est raisonnable qu'il y ait un estre tout vuïde et depoüillé de toute sorte de perfections, sçavoir une pure puissance, qui n'est, comme dit le Philosophe, ni quiddité, ni qualité, ni quantité, qui n'ait pas mesme l'existance, mais qui soit capable de recevoir toutes ces choses, et de faire un composé par soy et non par accident avec les formes qu'on en tirera par eduction, lesquelles sont des substances incompletes, tirées de la puissance de la matiere, soûtenuës par elle, et destinées de la nature à faire un composé substantiel avec elle; tellement qu'après avoir supposé toutes ces choses, il n'est

pas difficile de répondre à tout ce qu'on a objecté, en disant que l'ame des Bestes supose toûjours un sujet qui la reçoive et qui la soûtienne, ce qui fait qu'elle n'est pas creée, et il faut avoir l'esprit bien bouché pour n'admirer la profondeur et la subtilité de cette doctrine.

De bonne foy il faut avoüer que cette profondeur est si grande, que l'esprit n'y peut penetrer, et que la raison quelque éclairée qu'elle soit, n'en sçauroit dissiper les tenebres; car cet amas confus de mots vuides de sens et de signification ne reveille aucune idée dans l'esprit, et ne luy fait rien concevoir: outre cela les difficultez qui ont esté proposées subsistent dans toute leur force, et on auroit lieu de pousser ces choses bien plus loin, puisque cette matiere, qui n'est à proprement parler, ni quoy, ni qu'est-ce, qui est sans exister, ou plustost qui est et n'est pas en méme temps, ne peut estre établie par aucune raison, et de quelque côté qu'on la presse, on peut toûjours la combatre avec succés; mais la pensée qu'on a, que ce seroit un temps mal employé, en ôte l'envie: car ces choses se détruisent assés d'elles mesmes, et les honnestes gens d'entre ceux qui sont obligez par des raisons particulieres à les soustenir, avoüent de bonne foy qu'ils n'y entendent rien. Pour ce qui est des autres on desespere de les ramener, et plus les raisons qu'on aporteroit sur ce sujet seroient evidentes, moins avanceroit-on, car elles ne serviroient qu'à les ébloüir, et non pas à les éclairer, tant ils sont accoûtumez aux tenebres et à l'obscurité.

Pour preuve de cela un autheur de cette derniere sorte[2] après s'être objecté l'obscurité de ces principes, répond qu'il y a deux sortes de principes, les uns qu'il appelle principes de connoissance, c'est à dire les premieres veritez, comme que *le tout est plus grand que sa partie, etc.* et les autres qui sont les principes des choses; ces premiers, dit-il, doivent estre clairs et evidens; mais pour les derniers, tels que sont la matiere et la forme, il n'est nullement necessaire, et l'obscurité leur sied bien? au contraire la facilité de ceux de Descartes doit les rendre suspects, *ipsâ facilitate suspecti*, il apuye ce raisonnement par le vers du Poëte: *Felix qui rerum potuit cognoscere causas.* Cela n'a pas besoin de refutation.

Mais enfin, dira quelque autre Philosophe plus raisonnable et infiniment plus habile[3], ne pourroit-on pas trouver quelque maniere pour expliquer comment la matiere d'insensible qu'elle est peut devenir sensible, en disant que cela se fait de la mesme façon qu'une chose de non luisante et d'obscure devient luisante et allumée, ou de non meuë devient muë?

Je crois que ceux qui aportent ces comparaisons les estiment fausses, car si nous voulons sçavoir ce que c'est qu'estre luisant et allumé, nous ne trouverons pas que la matiere en soit incapable puisque le feu, par exemple, qui

échauffe et qui luit a effectivement en soy de la lumiere et de la chaleur, mais qui sont differantes de la lumiere et de la chaleur que nous sentons, car ces deux choses dans nous sont deux pensées et deux perceptions confuses, dont le feu est incapable; si-bien que comme il n'est pas necessaire que le sucre ait l'amertume qu'il fait sentir à un malade, ou le papier blanc les couleurs qu'un prisme y fait voir, ainsi il n'est pas necessaire que le feu ait une chaleur semblable à celle que je sens quand j'en approche la main. Je ne dis ces choses qu'en passant, qu'on pourra voir très-bien expliquées ailleurs, et principalement dans le livre *de la recherche de la verité*.

De là il est facile de voir par les autres proprietez du feu, qu'on peut examiner, (comme de reduire le bois en cendre et en fumée, l'eau en vapeur, de vondre certains corps, d'en calciner d'autres etc.) que la chaleur de la part du feu ne consiste que dans un mouvement très-violent des parties du bois qu'on brûle, qui venant à agiter les fibres de nos mains, cet ébranlement porté au cerveau fait naistre dans nous un sentiment que nous apellons chaleur: ces mesmes parties par leur agitation poussent à la ronde une matiere subtile et delicate qui est répanduë dans tout l'air, et qui penetre mesme les humeurs de nos yeux, si-bien que cette pression ébranle les filets du nerf optique, qu'on nomme la retine, ce mouvement transmis au cerveau fait naistre dans l'ame une pensée confuse qu'on nomme lumiere.

Cela ainsi expliqué, l'on comprend facilement que les parties du bois seront détachées par celles de la flamme, et qu'acquerant un mouvement semblable à celuy qu'elle a, elles deviendront capables d'exciter dans nous les deux sentimens dont je viens de parler: de cette façon l'on conçoit fort aisément qu'une portion de matiere de non luisante et d'obscure peut devenir luisante et allumée, parce que cette lumiere et cette chaleur ne consiste de son côté que dans un certain mouvement de ses parties, duquel l'idée que j'ay de la matiere me fait voir qu'elles sont capables: mais pour la pensée il en va tout autrement, comme il a esté prouvé dans tout ce traitté.

Je sçay que l'on ne manquera point de dire, que malgré les raisons qu'on vient d'avancer, qui sont tres fortes, il vaut toûjours mieux embrasser le sentiment commun et se tenir attaché à Aristote, qui semble estre la regle de la verité: car ne sera-t-il pas toûjours plus expedient de se laisser entraîner au torrent de la multitude que de suivre un autheur nouveau, puis qu'assûrement c'est avoir une trop grande estime de luy que de croire qu'il ait eû la veüe meilleure que tous ceux qui l'ont precedé; et il semble qu'il seroit plus honneste de suivre le Philosophe, dît-il des faussetez, que Descartes avec la verité, car comme dit Seneque, *Recti apud nos locum tenet error, ubi publicus factus est.*

Il est superflu de répondre à ces choses, ce seroit montrer en quelque façon qu'on les estime plus qu'elles ne meritent, par le temps que l'on y perdroit, et quiconque a l'usage de la raison libre voit assés qu'en matiere de sciences naturelles on ne doit employer que la lumiere de l'esprit pour les acquerir, et l'on a sujet de s'étonner qu'un payen comme Aristote arme tant de gens pour sa defense, et qu'on veuille confondre sa cause avec celle de la Religion, dont la verité inébranlable ne dépend pas, mesme le plus indirectement, des opinions ou fausses ou fort peu vray-semblables de cet autheur: et l'on ne sçauroit donner une idée plus basse de nôtre Foy, que d'en attacher la certitude à celle de la doctrine d'une certaine secte de Philosophie.

C'est ce que nous a voulu marquer la Sainte Eglise dans les oracles de ses Conciles generaux, où elle s'est presque toujours servie des termes qu'on pouvoit appliquer à toutes sortes d'opinions. Saint Thomas et Saint Augustin sont assez clairs là dessus, et disent en termes formels qu'il ne faut point se servir de l'Ecriture pour appuyer aucune opinion de Philosophie lors qu'elle peut souffrir deux sens, de peur de l'exposer au mépris et à la risée des payens et des heretiques.

Chapitre XXV

Réponse à une objection considerable

Enfin je ne puis dissimuler ce que nous oppose un fort habile homme, sçavoir que nôtre sentiment est une chose inoüie et contraire à l'opinion generalement receuë de tout le monde et dans tous les âges[4]. «Cette pensée, dit-il, est capable de rendre nôtre siecle ridicule à la posterité qui ne pourra assés s'étonner que du temps de deux hommes aussi habiles que les grands Philosophes de l'antiquité[5] on ait pû avancer des propositions si éloignées du sens commun. Car enfin sera-t-il jamais possible d'élever les enfans dans la croyance que les Bêtes n'ont point d'ame qui connoisse? tout ce qu'ils voyent faire si semblable à ce qu'ils experimentent en eux-mesmes, et à ce qu'ils voyent dans les autres hommes ne les convaincra-t-il pas toûjours du contraire? ce penchant et cette propension si grande que nous avons à croire que les animaux connoissent, n'est-ce pas un signe certain que c'est la nature elle mesme qui nous le dit, et qui nous instruit interieurement de cette verité?»

Il n'est pas difficile de répondre qu'une verité pour estre nouvelle et inouïe n'en est pas moins verité; on en a beaucoup découvert de nos jours qu'on avoit ignorées dans les siecles passez, qui n'en sont pas moins veritez

pour cela, et ausquelles on n'a pas manqué de reprocher d'abord leur nouveauté, et d'opposer le sentiment commun qu'elles contredisoient. Quoy que l'opinion de Copernic touchant le mouvement de la terre ne fût pas nouvelle, on n'a pas laissé de dire les même choses contre luy que celles qu'on vient de nous objecter: on l'a traité d'abord d'extravagant et de ridicule, et tout le monde luy a dit que c'estoit aller manifestement contre l'experience qui nous fait voir que la terre est immobile et que le soleil se meut: malgré tout cela neanmoins le temps a fait meurir cette opinion l'on commence à s'y accoustumer et à dire hautement[6] qu'il n'y a que la seule autorité de l'Ecriture, à laquelle elle semble faire un peu de violence, qui luy soit contraire.

Quand on a commencé de soûtenir, et même quand on veut encore dire qu'il n'y a pas dans le feu une chaleur semblable, au sentiment qu'il nous a causé, que les couleurs ne sont rien du côté des corps colorez que le different arrangemens des parties qui sont sur leurs superficies, qu'il n'y a en effet ni blanc ni rouge ni noir, que les sons ne sont rien hors de nous, que les ondulations et les froissemens de l'air, que la douceur du sucre, ou l'amertume de l'absynte ne consistent que dans une certaine figure et un certain mouvement des parties de ces corps, que la lumiere du soleil n'est qu'un nombre innombrable de petits atomes qui se separent continuellement du corps du soleil, et se rependant dans l'immense étenduë des cieux, viennent jusques à nous. Enfin, quand on a voulu assûrer que l'odeur d'une rose ou celle du musc n'étoit autre chose que les parties sulphureuses qui s'en exhaloient à tout moment, on a d'abord opposé à cela la persuasion differente, où tout le monde est generalement, et cette conviction interieure que nous avons du contraire: on a dit qu'il ne falloit qu'ouvrir les yeux pour voir la blancheur des lis et la rougeur de l'écarlate, qu'en approchant la main du feu on ne pouvoit s'empescher d'en sentir la chaleur, que la lumiere du soleil estoit du moins aussi claire que le jour, et que cette doctrine n'estoit bonne que dans les Quinze-vingts; n'a-t-on pas dit qu'il seroit impossible de persuader jamais aux enfans que la douceur qu'ils sentent en mangeant du sucre n'est pas dans cet aliment, ni la blancheur qu'ils voyent en regardant du lait, dans cette liqueur? Et en effet il est très-vray que nos prejugez sont si forts, et la coustume de raporter nos sentimens aux objets qui nous les font avoir si inveterée, que ceux méme qui sont convaincus du contraire ont de la peine à s'empêcher de le faire. Et n'est-il pas certain qu'il n'est personne qui ne se sente, pour ainsi dire, poussé par la nature à croire que le soleil n'a pas plus d'un pié de diametre, lors qu'il regarde cet astre, quoy qu'il ait d'ailleurs des demonstrations du contraire?

Les jugemens que tout le monde fait touchant les qualitez sensibles sem-

blent bien plus naturels et plus intimes que ceux que nous formons touchant l'ame des Bêtes; toutesfois on ne laisse pas de se desabuser insensiblement, et les qualitez sensibles que la nature même semble soûtenir, commencent d'être abandonnées. On peut dire la mesme chose de l'ame des Bêtes, bien de gens sont revenus de leur erreur, et cette opinion que l'on veut faire passer pour si extraordinaire et si opposée au bon sens est déjà commune dans toute l'Europe. Enfin, pour finir là où j'ay commencé, une opinion n'en est pas moins veritable pour estre particuliere ou nouvelle, et il faut en Philosophie, combatre seulement par raison. Je reprends l'explication que j'avois interrompuë.

NOTES

1. *Rana vaga*
2. *Philosophia* Goudin
3. Mr. du Hamel *de anima brutorum.*
4. Mr. Bernier, I. *part. de l'Abregé de Gassendi.*
5. Descartes, Gassendi.
6. P. de Chales *in thesib mathematicis.*

Table de ce qui est contenu dans ce livre suivant l'ordre des chapitres

Chapitre I
De la mauvaise methode qu'on a observée en traitant de cette matiere

Chapitre II
De la nature de la pensée, et qu'elle nous est clairement connuë.

Chapitre III
De la nature de ce qui pense en nous, et que son essence consiste dans la pensée.

Chapitre IV
De la distinction de l'Ame et du corps, et que ce qui pense ne peut être étendu

Chapitre V
Où l'on montre la mesme vérité d'une autre façon

Chapitre VI
Où l'on fait voir la fausseté de l'opinion de la plus part des Philosophes, touchant la nature de l'ame

Chapitre VII
Confirmation du sentiment que l'on a avancé touchant la nature de l'ame par des raisons tirées de S. Augustin.

Chapitre VIII
Où l'on demontre que l'ame des Bêtes ne connoît pas

Chapitre IX
Autre preuve, que les Bêtes ne connoissent pas, tirée de la puissance de Dieu

Chapitre X
Où l'on montre la foiblesse de la reponse du Pere Pardies à la raison precedente

Chapitre XI
Autre raison de la même vérité tirée de la bonté de Dieu

Chapitre XII
Que la réponse des Epicuriens aux raisons precedentes introduit le Phyrrhonisme: et la refutation de quelques autres réponses

Chapitre XIII
Où l'on rêpond aux raisons du Pere Pardies, alleguées dans son Livre *De la connoissance des Bêtes*

Chapitre XIV
Où l'on fait voir qu'il est impossible de donner aucune differance entre nos ames et celles des Bêtes dans l'opinion commune

Chapitre XV
Des machines admirables que les hommes ont faites

Chapitre XVI
Des operations merveilleuses que nous faisons independamment de l'ame

Chapitre XVII
1. La description de quelque parties principales d'un animal
2. De la circulation du sang
3. De plusieurs autres actions

Chapitre XVIII
Où l'on explique la discipline des Animaux

Chapitre XIX
De l'instinct des Animaux

Chapitre XX
De la nature des passions dans les hommes et de ce qu'elles ont de commun avec celles des Bêtes

Chapitre XXI
Où l'on donne l'explication de quelques actions surprenantes des Animaux

Chapitre XXII
De la sagacité des Animaux

Chapitre XXIII
Des connoissances qui nous manquent sur cette matiere

Chapitre XXIV
Explication et refutation du sentiment des Peripateticiens sur ce sujet

Chapitre XXV
Réponse à une objection considérable

Chapitre XXVI
De la liaison, qu'il y a entre l'organe de l'ouïe et celuy de la parole

Chapitre XXVII
Du grand nombre des choses ausquelles nous avons legerement attribué de la connoissance

Chapitre XXVIII
Quelques autorités qui favorisent cette doctrine

© CORPUS 1991

Alphonse Costadau, Traité des signes

Ces textes d'A. Costadau sont extraits du Traité des signes, (tome I), Lyon, 1717, édition établie, présentée et annotée par Odile le Guern-Forel, et publiée aux éditions Verlag Peter Lang A.G. (Jupiterstrasse 15, CH 3015 Bern) en 1983. Nous remercions les éditions Peter Lang de nous avoir autorisés à reproduire ces extraits.

Chapitre XIV

Question si les animaux ont l'usage des signes. Si la voix en particulier en est un par rapport à eux. S'ils s'en servent avec connaissance, et si quand ils s'en servent ils se proposent une fin.

Il est sûr que les animaux ont leurs signes comme les hommes ont les leurs, et qu'ils s'en servent pour manifester les passions et les désirs qui les agitent. Il est sûr aussi que leur voix est un de ces signes, et le principal, s'il n'est pas l'unique[1]; l'expérience de chaque jour ne nous permet pas d'en disconvenir; comme un animal entend un autre animal, il faut qu'entre eux il y ait quelque espèce de communication mutuelle; il semble même que cette communication s'étend quelquefois d'eux jusqu'à nous, et de nous jusqu'à eux; nous entendons leurs signes et ils entendent aussi les nôtres. Lorsqu'un chien aborde son maître, qu'il remue sa queue, plie ses oreilles et les étend vers son col[2], qu'il saute, qu'il montre les dents et qu'il semble rire, et quand après tous ces mouvements flatteurs il fait entendre une voix tremblante, alors ne paraît-il pas vouloir plaire à son maître, et son maître n'a-t-il pas une preuve sensible du désir de cet animal? Quand un autre se montre avec un poil hérissé, la queue abaissée et repliée entre ses jambes, avec des regards de travers et farouches, et avec un ton de voix menaçant, ne donne-t-il pas par là des marques, et ne le jugeons-nous pas d'abord[3] nous-mêmes, qu'il est en colère[4]? De notre part n'accoutumons-nous pas ces sortes d'animaux et plusieurs autres à certains termes et à certains signes? Ne retiennent-ils pas

les noms que nous leur imposons, et quand nous les appelons par ces noms, ne viennent-ils pas d'abord à nous? Au signal de la trompette le cheval hennit; la brebis comprend la voix du berger, et tout animal domestique celle de son maître[5].

Si nous parcourions toutes les espèces de bêtes, nous trouverions en elles des preuves sensibles qui confirmeraient cette vérité qu'elles ont l'usage des signes. Une poule par ses cris divers fait connaître à ses poussins s'il faut venir à la pâture, s'il faut se retirer sous ses ailes, s'il faut fuir, s'il faut paraître ou bien se cacher[6]. Un loup, un moineau, quand ils ont découvert quelque nourriture, y appellent leurs compagnons et se font un plaisir de les en rendre participants, plus louables et si nous osons le dire plus raisonnables en cela que certains hommes qui, trop durs et trop insensibles envers leurs frères, veulent tout pour eux et ne réservent rien pour les autres[7]. La grue qui fait sentinelle pendant que ses compagnons dorment pousse un grand cri pour les éveiller si quelque danger les menace. Une jument ne cesse de hennir pour faire revenir son poulain quand par hasard il s'est égaré. Un éléphant par son barrit appelle le secours des autres quand il est tombé dans la boue, et tous ceux qui l'entendent ne manquent jamais de venir lui aider à s'en relever. Il ne faut que faire grogner un porc pour faire assembler tous les autres. Les abeilles ont leurs heures pour travailler, leurs heures pour reposer, et leurs heures pour manger; et ces heures ne sauraient être mieux réglées qu'elles le sont: pendant la nuit elles observent un profond silence, et elles ont un signe pour ce silence, qui est un bourdonnement que font quelques-unes d'entre elles ou toutes ensemble. Le matin elles s'éveillent, et pour leur éveil il y a un autre signe, tout ainsi que pour le travail, et si quelqu'une est paresseuse à obéir, le châtiment suit sa paresse. Les gardes qu'elles mettent à la porte de leur maison, les sentinelles qu'elles y posent pour empêcher l'entrée aux larrons et à l'ennemi, prouvent qu'elles ont l'usage des signes. Quand nous apprenons que les unes sont destinées à faire la cour à leur roi, tandis que les autres sont occupées au travail, ou au plus pénible ou au plus léger[8] selon le rang qu'elles tiennent dans leur république[9], nous formons un jugement tout semblable. Enfin elles nous donnent à connaître quelle est leur colère, lorsque dans leur ruche elles font un bourdonnement extraordinaire, et ce bourdonnement est alors un signe évident que la division se met parmi elles[10]. Ainsi, parcourant la plupart des autres espèces des bêtes, nous trouverons qu'elles ont la science de la voix et qu'elles s'en servent comme d'un signe pour se faire entendre et pour faire connaître par divers accents et par divers cris quels sont les désirs et les passions qui les agitent.

L'on demande donc si effectivement les bêtes savent que leur voix est un moyen pour se faire entendre, si elles s'en servent avec un dessein formel, et si alors elles se proposent une fin.

Quelques-uns ont prétendu que les animaux avaient la raison, qu'ils se proposaient par conséquent toujours une fin et qu'ils en prenaient les moyens: mais en prenant ainsi le parti des bêtes et se déclarant contre l'homme[11], ils ont cru et, ce qui est encore plus étrange et plus ridicule, ils ont été assez hardis que d'écrire que dans l'homme il n'y avait rien qui le distinguât des bêtes, qu'il y avait même plus de différence entre un homme et un autre homme qu'entre un homme et une bête[12]; que si les hommes excellaient sur les animaux, ce n'était point par la raison qui était commune et propre aux uns et aux autres, mais par la beauté seulement, par le teint et par une plus belle disposition de membres[13]; qu'au reste si les hommes se préféraient aux animaux, ce n'était ou que par entêtement ou que par fierté[14].

Ecrire ou parler de la sorte, ce n'est avoir en effet de l'homme que la figure et l'extérieur; il faut être tout animal depuis les pieds jusqu'à la tête. Montaigne presque de nos jours, quelque réputation qu'il ait de passer pour un bel esprit, a donné dans ce faux travers. Plutarque, Porphyre et même Pythagore y avaient donné avant lui. Le dernier, pour éviter le nombre infini dans les productions, feignit une métempsychose, une transmigration, ou un passage de l'âme à un autre corps[15]. Son erreur alla jusque-là que de défendre de se nourrir de la chair des bêtes, de peur, disait-il, qu'on ne s'exposât à manger ses propres aïeux. Pythagore avait pris cette opinion des anciens Brahmanes, et elle dure encore parmi les Banians[16] et les autres idolâtres de l'Inde et de la Chine. M. de Brébeuf dans sa traduction de la *Pharsale* de Lucain a expliqué le sentiment des Pythagoriciens par les vers qui suivent.

Ils pensent que des corps les âmes divisées
Ne vont pas s'enfermer dans les Champs-Elysées,
Et ne connaissent point ces lieux infortunés
Qu'à d'éternelles nuits le ciel a condamnés;
De son corps languissant une âme séparée
En reprend un nouveau dans une autre contrée,
Elle change de vie au lieu de la laisser,
Et ne finit ses jours que pour les commencer[17].

Rabelais, homme bouffon, conformément à ce sentiment a dit qu'Alexandre le Grand était *crieur de sauce verte* en l'autre monde[18]; ç'a été pour en montrer le ridicule et pour s'en moquer qu'il l'a dit.

Platon, qui suivit Pythagore dans cette opinion, fit rouler[19] comme il lui plut les âmes des bêtes et celles des hommes. Il crut que, comme celles des

bêtes passaient dans les corps des hommes, que celles des hommes passaient aussi dans les corps des bêtes, que même leurs âmes avaient droit d'option[20]. L'on en donne quelques exemples, qui ne sont néanmoins que de pures fables: celui d'Orphée, celui d'Agamemnon, d'Ajax, de Thersite, le premier desquels voulut être un cygne, le second une aigle, le troisième un lion, le quatrième un singe. Et Empédocle, qui a été un des principaux sectateurs de cette opinion, disait sans rougir que son âme avait informé[21] un poisson, et qu'il se souvenait qu'elle avait été autrefois dans le corps de cet animal. C'est pour cela que nul des Pythagoriciens ne mangeait de la chair d'aucun animal, pour ne pas s'exposer à manger leurs pères. Ils auraient dû aussi s'abstenir de battre une mule, pour ne pas s'exposer à battre leur mère; ne pas épouser une femme qui aurait pu être une ânesse. Si ces contes bleus étaient véritables, nous pourrions consentir que les bêtes ont la raison, celles du moins dans les corps desquelles ont passé des âmes humaines; mais comme l'on doit être convaincu de leur fausseté, on le doit être aussi de l'inutilité des conséquences que l'on en tire.

Quelques autres n'ont pas tant fait d'honneur véritablement aux bêtes que de les préférer aux hommes; mais ils n'ont pas laissé de croire que si elles étaient dépourvues d'entendement, elles ne l'étaient point de raison; que même leur raison n'était pas essentiellement différente de celle de l'homme, mais qu'elle ne l'était qu'accidentellement tout au plus[22]; qu'elles étaient capables de former des desseins et des intentions, et avaient des connaissances semblables à celles des hommes; et qu'encore bien que ces connaissances n'eussent pas pour principe l'entendement dont elles étaient privées, elles avaient l'imagination qui leur suffisait, tant pour apercevoir le bien convenable à leur nature que pour les mouvoir et les appliquer à la poursuite de ce même bien; que cette différence de principes, c'est-à-dire d'imagination et d'entendement, n'était pas capable de causer une différence entre la raison de l'homme et celle des animaux, comme la différence qui se trouve entre la putréfaction et la génération[23], qui sont les deux voies par lesquelles certains animaux sont produits, ne l'était pas[24] d'en mettre une dans leur espèce, étant vrai par exemple qu'un serpent est toujours serpent, qu'il soit produit par l'une ou par l'autre voie; que l'imagination non moins que l'entendement pouvait faire des propositions et former des notions, pour le moins de particulières, et ensuite argumenter; que les bêtes espéraient le bien et craignaient le mal, comme elles se troublaient des dangers passés. Ils ont ajouté que le mouvement de leur appétit était régulièrement précédé de ces trois propositions, savoir, que la chose est bonne, qu'elle est faisable et qu'il faut la faire; d'où ils ont conclu que ces trois propositions formaient un rai-

sonnement entier et parfait[25], d'autant qu'elles se lient par des termes qui sont communs et que l'une tire de l'autre son évidence, et qu'ainsi rien n'empêchait que les bêtes n'agissent pour une fin, qu'elles ne prissent tous les moyens qui conduisent à cette fin, et que c'était en vain et sans fondement que dans quelques Ecoles on publiait qu'elles ne connaissaient ni la formalité de la fin, ni ne savaient s'y porter d'elles-mêmes[26].

Cependant, quelques plausibles et convaincantes que paraissent être ces preuves, elles n'imposent qu'à certains esprits qui, au lieu d'élever leur vue pour donner dans le bon des choses, ne s'attachent qu'à ce qui paraît. Ils se trompent et ils veulent bien exprès se tromper quand ils font cet honneur aux bêtes de les comparer aux hommes, dans la croyance où ils sont qu'elles raisonnent et agissent pour une fin. Il est sûr qu'aux êtres intelligents près, nul autre n'est pourvu de raisonnement et ne peut se proposer une fin, ni prendre par conséquent les moyens pour y arriver, et sans lesquels on ne l'obtient point; si les animaux semblent avoir une fin en vue, et faire le choix des moyens propres qui y conduisent, il n'y a rien en cela du leur que ce que nous montrerons dans la suite.

A juger des choses par l'écorce et par l'apparence, l'on dirait d'abord qu'il ne se peut faire que les animaux ne raisonnent et qu'ils n'agissent pour une fin, attendu les moyens qu'ils prennent pour y arriver. Toutefois tout ce qu'on remarque en eux ne suppose pas qu'ils en aient une connaissance claire et distincte; tout au plus peuvent-ils en avoir une connaissance obscure et confuse. Ils peuvent apercevoir le matériel de la fin, mais il ne leur appartient pas de connaître la proportion qui se trouve entre les moyens et la fin, cela n'appartient qu'à des créatures raisonnables et intelligentes. Ce n'est que par instinct qu'ils agissent, instinct que nous disons être une connaissance secrète que la nature leur a donnée et qui est née avec eux, qui ne vient proprement ni des sens ni de l'expérience ni de l'instruction, puisque la brebis en naissant a de l'aversion pour le loup et le poulet pour le milan; que si les sens servent à ces animaux, ce n'est que pour réveiller les images qui ont été imprimées au point de leur naissance au fond de leur âme[27], images qui en eux sont fixes et immuables, et servent d'objet à l'imagination pour pouvoir former ses fantômes, après qu'elle a été excitée et par les sens et par les objets extérieurs et sensibles. Ce sont, pour ainsi dire, les originaux et les patrons sur lesquels elle forme ses portraits, en quoi consiste sa connaissance[28].

Quand, par exemple, la faim a excité la fourmi à chercher durant l'été de quoi se nourrir, cette fourmi venant à rencontrer des grains de blé, les images

qui sont nées avec elle se réveillent à cette vue, et la font souvenir qu'elle doit amasser ces grains, les porter dans ses réservoirs, les ronger ensuite par un des bouts et les exposer de temps en temps au soleil. Ce n'est pas peut-être qu'elle pense à l'hiver à venir ni qu'elle sache que ce qu'elle ronge est le germe ni, en un mot, qu'une trop grande humidité pourrait corrompre sa provision si elle ne l'exposait pas au soleil, parce que les images qu'elle a ne s'étendent pas plus loin que les actions qu'elle fait, et qu'il suffit qu'elle fasse les choses tout simplement, sans savoir toutes les raisons pour lesquelles elle les fait[29]. Ainsi il faut juger et raisonner de tous les autres animaux quand ils se portent avec avidité et avec fureur aux actes de la génération, du manger et de toute autre chose que l'on voudra; ces animaux ne les regardent que comme des actes qui contentent leurs appétits, et le désir présent qui les meut et qui les agite, ignorant la fin de ces actes, c'est-à-dire ne sachant pas si l'un tend à la production de l'espèce et l'autre à sa conservation, qui sont les fins pour lesquelles on doit les faire. Ils agissent dans ces occasions, et autres semblables, comme agit un homme qui a les ordres de son supérieur par écrit, qui fait simplement ce qui se trouve couché et exprimé dans ses mémoires, sans pénétrer plus avant dans le dessein de celui des mains duquel il les a reçus[30]. Or c'est Dieu qui donne ses ordres à ces animaux ignorants; c'est lui seul qui les conduit et qui les applique à la recherche de la fin qu'il s'est proposée lui-même. Si bien que si ces animaux sont dirigés par quelque raison, ce n'est pas une raison qui leur soit propre et intrinsèque, mais par une raison suprême qui préside en eux[31], qui les meut et les assiste invisiblement[32].

L'on peut, ce semble, considérer la Providence qui agit sur les animaux comme un homme qui dresse un chien ou une guenon. Cet homme se propose d'abord une fin qui est, ou de gagner de l'argent, ou de divertir simplement une compagnie; le moyen qu'il prend pour arriver au but où il tend est l'éducation de ces animaux. Il leur apprend à sauter et à danser avec méthode; ils dansent effectivement, et ils observent autant qu'ils le peuvent toutes les règles et les mesures de cet art. On dirait à les voir qu'ils ont la raison, tant ils montrent d'adresse et d'habileté; cependant ils ignorent ce que c'est que l'art de danser, et encore plus si ce qu'ils font tend à cette fin que de divertir une compagnie ou procurer de l'argent à leur maître ; ils exécutent ce que celui-ci leur apprend, et voilà tout ce qu'ils peuvent faire. C'est donc le maître qui les dresse ainsi par son art, qui les dirige par sa raison et qui les conduit par un tel moyen à la fin qu'il s'est proposée. Dans eux il n'y a ni art ni raison, tout au plus en ont-ils reçu par un long usage quelques vestiges dans leur fantaisie[33].

Ainsi, et encore mieux en agit la raison suprême. Dans Dieu, il y a un art universel et admirable dont sa providence se sert pour dresser les créatures irraisonnables et les conduire à une fin. C'est cette providence aimable qui préside sur ces créatures et qui les applique où elle veut et comme elle veut. Dans elles il n'y a ni art ni raison. Une certaine vertu qui provient d'en-haut et que Dieu a imprimée dans ces créatures, qui leur tient lieu de raison, qui est même un vestige et une participation de la souveraine raison, est la seule chose que l'on peut découvrir en elles[34].

Faut-il encore des preuves qui nous convainquent que ce que nous avons dit jusqu'ici est d'autant plus vrai que son contraire se trouve faux? Parmi les bêtes il ne se trouve point de principes d'où elles puissent tirer quelque conséquence, point de projets pour parvenir à quelque but, point d'idée universelle de la vérité comme dans les hommes, dont l'esprit est capable d'autant de choses que nous l'avons remarqué à la tête de cet ouvrage. Que si les hirondelles s'en vont vers les climats chauds pour y rester pendant l'hiver, si elles reviennent à nous pour y rester pendant l'été[35], si d'autres bêtes font quelque choix de certains aliments qui leur conviennent, si elles en rejettent d'autres qui leur nuiraient[36], si en un mot tous les animaux savent fuir leurs ennemis et se défendre contre leurs attaques, ce n'est pas qu'ils se proposent une fin et qu'ils agissent par raison, c'est par instinct encore une fois qu'ils font les choses; c'est un plaisir ou un mal présent qu'ils sentent qui les détermine, ou pour mieux dire, c'est le ciel qui conduit leur route et qui leur donne le mouvement; c'est une main supérieure qui les applique, et qui n'est autre que celle de Dieu, qui les a rendus ainsi soumis à ses impressions.

Tout ce que nous venons de dire prouve que la fin à laquelle les actions des animaux tendent n'est pas de leur choix; mais ce qui le confirme très évidemment, c'est qu'ils sont en telle sorte déterminés à certaines choses qu'ils ne peuvent former le moindre désir de ce qui surpasse l'espèce, d'où vient que les anciens n'en savent pas plus que les jeunes et que ceux-ci, sans aucune étude, font toujours ce que font ceux-là. Toujours le coq crie d'une même façon les poules[37]; l'abeille s'en tient à former le miel et à bâtir en la même forme ses cellules en hexagone; l'araignée ne s'applique qu'à la fabrique de ses filets; et parmi tous ces animaux, l'un ne saurait jamais apprendre le métier de l'autre, il n'en saurait pas même avoir le moindre désir; et pour dire tout en un mot, les bêtes sont aussi bêtes aujourd'hui qu'elles l'étaient dans les premiers siècles, rampant, s'il faut ainsi dire, et croupissant dans leurs inclinations communes sans jamais pouvoir s'élever au-dessus de ce qui surpasse l'espèce; tandis que l'homme porte ses désirs et élève ses pen-

sées toujours plus haut, qu'il entreprend et qu'il imite tout ce qu'il voit et tout ce qu'il veut[38]. Ainsi contentons-nous de croire que les animaux se servent de leur voix comme d'un signe naturel pour manifester leurs désirs, sans dire que ce signe est arbitraire et accompagné de raison ou de quelque dessein véritable pour quelque fin qu'ils se proposent; ne leur refusons pas une imagination capable d'apercevoir le bien et le mal qui conviennent ou qui répugnent à leur nature; accordons même à ces animaux une certaine manière d'argumenter; mais que ce soit en reconnaissant que leurs facultés sont moins dans un état actif que passif, et que dans toutes leurs opérations ils sont conduits et appliqués par une main supérieure et invisible qui seule les dirige dans la recherche de la fin et des moyens qui y conduisent.

C'est le juste milieu que nous prenons entre les deux opinions erronées qui se trouvent sur ce sujet, dont l'une accorde la raison aux bêtes, et l'autre se porte à croire qu'elles sont de purs automates, c'est-à-dire de pures machines qui se meuvent d'elles-mêmes et par ressort à peu près comme des horloges[39]; qu'elles n'ont par conséquent nulle connaissance, nul sentiment[40] de douleur et de joie, et que leur âme, de même que celle des plantes, ne consiste que dans un arrangement de parties qui les rendent les unes et les autres propres à faire leurs fonctions. Un médecin nommé Gomesius Pereyra avança, dit-on, le premier ce paradoxe inouï, car tout le monde avant lui était réuni à croire que les bêtes ne sont point des automates, que tout au contraire elles ont du sentiment, et même quelque connaissance; mais on ne lui fit pas l'honneur, ajoute-t-on, de redouter son opinion; elle s'éteignit avec lui. Toutefois bien des siècles avant le sien ce sentiment avait couru; ainsi c'est à tort qu'on accuse ce pauvre Espagnol d'une nouveauté[41]. L'on sait ce qu'a pensé M. Descartes sur ce sujet. Plusieurs auteurs ont tâché de détruire cette opinion, et de prouver que les bêtes ne sont point destituées de sentiment et qu'il est impossible d'expliquer tous leurs mouvements et toutes leurs actions par les seuls ressorts d'une machine qui se meut sans connaissance.

Cependant, quelque effort que l'on ait fait pour réfuter ce sentiment qui croit les bêtes des automates, dans le fond il n'a pas été si bien réfuté que l'esprit en soit entièrement satisfait; car dans la pensée de ceux qui ont été de cette opinion, rien n'empêche de croire que Dieu n'ait pu faire qu'un animal fût un automate, qui sans avoir ni connaissance ni sentiment imitât parfaitement les autres choses qui en ont, c'est-à-dire qu'il poussât certains cris, qu'il marchât, qu'il volât, qu'il mangeât, en un mot qu'il fît toutes ces sortes de fonctions que nous appelons animales. Et pourquoi ne l'aurait-il pas pu faire, disent-ils, puisqu'on voit que cela ne surpasse presque pas la science des hommes, et encore moins la portée des bons et des mauvais esprits;

qu'entre ces hommes il s'en est trouvé qui ont, ou fait parler des figures, ou voler et chanter des oiseaux, ou fait siffler des serpents artificiels ou marcher des statues, et qui leur ont fait faire par certains ressorts la plupart des mouvements que nous remarquons dans les animaux[42]. Or si Dieu l'a pu faire, et si effectivement les hommes l'ont fait, quelle raison a-t-on, disent les défenseurs des machines, de répondre que Dieu ne l'a point fait?

L'on croit d'avoir un argument démonstratif, et invincible par conséquent, contre le système des automates, quand on lui oppose les différentes et merveilleuses industries[43] des animaux, leur prévoyance, leurs ruses et toutes leurs actions généralement, qui semblent ne pouvoir se faire que l'on ne suppose en eux quelque connaissance ou intelligence; puisqu'on ne saurait même la refuser cette connaissance à l'animal le plus stupide et le plus sot de tous qui est l'âne, qui, placé sur le bord de quelque précipice affreux, reste immobile et n'avance jamais quoiqu'on l'accable de coups de bâton, préférant ainsi les coups les plus rudes à la mort qu'il veut éviter, et la douleur présente à une future.

Mais à quoi aboutit ce grand argument? Convainc-t-il, prouve-t-il même que cette connaissance ou intelligence qui doit précéder leurs actions soit plutôt en eux que hors d'eux? Qu'elle leur soit propre plutôt qu'étrangère? Il faudrait cependant qu'il le fît, et qu'il convainquît que le mouvement machinal de ces automates ne vient pas seulement d'une impulsion extrinsèque ou étrangère, mais d'un principe intrinsèque et familier; que ce n'est point Dieu qui les meut tout seul, qui les applique par sa puissance, qui les dirige par sa sagesse sans qu'ils s'appliquent et qu'ils se dirigent eux-mêmes. Il faudrait encore que ce même argument fît voir clairement d'où vient qu'entre les animaux de même espèce les uns ne sont ni plus savants ni plus ignorants que les autres, et qu'ils ne changent jamais de manière d'agir comme font les hommes qui sont doués de raison et de connaissance, étant vrai qu'un renard, par exemple, qui n'aura jamais rien appris de son père, en aura cependant les ruses[44].

L'on a recours à l'instinct, mais assez inutilement; car si l'on prétend que tout ce qui se fait par instinct ne se fait point sans connaissance, il reste toujours à montrer si cette connaissance est intrinsèque ou seulement extrinsèque, ce qu'on ne montre pas pourtant. D'ailleurs, que ce soit ce que l'on appelle instinct qui les fait agir, rien n'empêchera alors de croire que cet instinct n'est rien autre que l'habileté, la facilité, la pente ou inclination qu'ont les animaux à certaines choses, comme les ressorts d'une montre qui ont leur détermination[45] d'un côté plutôt que l'autre, détermination pourtant qui vient du dehors[46]; car selon l'expression de La Font poète moderne,

La bête n'est qu'une machine:
Telle est la montre qui chemine:
A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein,
Mainte roue y tient lieu de tout l'esprit du monde[47].

Une autre raison qu'on avance pour prouver que les animaux ne sont pas en effet des machines, c'est, dit-on, qu'ils ont une âme qui est différente de la matière, un acte qui les détermine, un principe intérieur qui les fait agir, ce de quoi, ajoute-t-on, l'on ne peut douter, puisque tous les mouvements cessent dans un corps au moment que l'âme en est séparée.

Mais que l'on croie tant qu'on voudra que les animaux ont une âme; cette âme étant matérielle et dans le sang, selon même les Ecritures[48], étant par conséquent divisible et tirée de la matière ainsi que l'a cru Aristote, elle peut bien être un principe passif propre à être mu, mais nullement un principe actif capable de mouvoir le corps et de donner la détermination à tous les mouvements divers des membres: une âme qui est tirée de la matière ne doit pas être plus agissante que le principe d'où elle sort, à moins que l'on ne voulût dire que l'effet est plus noble et plus parfait que la cause qui le produit. Ce n'est donc pas l'âme, ce semble, qui donne le branle à tous les mouvements du corps, ce n'est pas non plus son absence qui fait cesser tous ces mouvements; au contraire il est bien plus, ce semble, selon la raison de penser que l'âme ne s'absente lorsqu'on meurt qu'à cause que la chaleur du corps cesse, ou que les organes qui servent à la mouvoir se corrompent, à peu près comme dans une montre qui ne cesse de marcher que parce que la corde vient à se rompre, le rouage à s'user, etc.

Il faut néanmoins avouer que les animaux ne sont point de pures machines, et que l'opinion par conséquent qui le croit est de dangereuse conséquence, puisqu'il s'en ensuivrait qu'on pourrait dire la même chose de l'homme, puisqu'elle choque ouvertement le sentiment commun du monde, et que d'ailleurs elle ne paraît pas être conforme aux Ecritures, où bien loin de trouver que les animaux sont des machines sans vie et sans sentiment, l'on y trouve au contraire qu'ils ont et la vie et le sentiment, qu'ils ont même quelque connaissance: comme l'hirondelle qui connaît le temps qu'elle doit quitter un climat pour se rendre à un autre climat, comme la fourmi qu'elle oppose au paresseux pour le confondre par la prévoyance de cet animal, comme le serpent à qui elle attribue la prudence et la finesse, ce qu'on doit néanmoins entendre sans préjudice des principes déjà établis[49].

Lorsque dans le deuxième chapitre de la *Genèse* les animaux auxquels Adam impose des noms sont appelés des âmes vivantes[50], lors encore que dans le septième du même livre on lit que tous les animaux dans lesquels il

se trouvait un esprit de vie, *In quibus spiraculum vitae est,* moururent dans les eaux du déluge[51], l'on a par là des fortes preuves contre cette opinion ridicule qui établit les automates. Mais quand l'Ecriture ne se déclarerait pas si ouvertement, l'on ne voit pas comment l'on pourrait expliquer certains mouvements que l'on voit en eux par les seuls ressorts d'une machine qui se meut sans sentiment et sans connaissance. D'ailleurs si ce raisonnement des défenseurs de ces automates est bon, savoir, Dieu a pu faire que les bêtes fussent des machines, donc on ne peut nier qu'elles n'en soient; celui-ci ne saurait être mauvais: Dieu a pu faire que les animaux ne fussent pas des machines, donc on ne peut pas affirmer qu'ils en sont. Il semble même qu'attendu ce que nous remarquons en eux, il est plus naturel d'inférer qu'ils ont quelque connaissance et du sentiment, que d'inférer qu'ils en sont privés et qu'ils ne sont que des automates, d'autant mieux qu'il n'y a eu que quelques esprits morfondus qui se soient ainsi déclarés contre le sentiment commun et contre l'Ecriture même, et par conséquent contre la raison; car une machine n'engendre pas une autre machine[52]; de petite qu'elle est au commencement, elle ne devient pas grande et grosse à vue d'oeil, comme fait un boeuf, qui n'est pas plus gros qu'un renard quand il commence à voir le jour, mais qui devient dans peu d'années une lourde masse de chair. Les sympathies et antipathies que l'on remarque dans les bêtes ne peuvent guère se rencontrer dans des machines, non plus que les fréquentes et différentes maladies; et quand on prétend que ce n'est que par ressort et nullement par des organes animés qu'elles voient les objets, aperçoivent les sons, goûtent les saveurs, etc., on prétend une chose des plus ridicules. Une horloge ne connaît pas l'ouvrier qui l'a faite ni celui qui depuis longtemps s'en est rendu le possesseur, encore bien qu'à chaque jour il y ait appliqué la main pour la monter; et une bête connaît le maître qui l'a nourrie et élevée.

Qu'on nous explique autrement que par le sentiment de l'ouïe comment un chien vient d'abord à nous quand nous l'appelons par le nom qui lui a été imposé! Pourra-t-on croire qu'un mot de deux ou trois syllabes soit capable de remuer une machine assez lourde, de la faire venir de loin? Un mot cependant, qui ne saurait faire remuer une feuille d'arbre. Pourra-t-on se persuader qu'une machine inanimée et sans connaissance entende et distingue un mot qu'on lui dit, et ne se remue point quand on l'appelle par un autre nom?

Il est inutile de vouloir recourir à la vibration de l'air, à la matière subtile et aux corpuscules, et d'avancer que cette matière subtile, agitée, pressée ou déterminée en certaine manière, et que ces corpuscules, mêlés avec les vibrations de l'air qui sont causées par le son des paroles qui par leur bruit en agitent les parties les plus voisines, sont capables de mettre en mouvement la

machine et de lui faire faire toutes ces sortes de fonctions que l'on attribue à l'âme et au sentiment. Car si cela était, il faudrait que quand l'air est agité d'une manière différente, que quand les corpuscules sont mêlés diversement avec les vibrations de cet air, et que la matière subtile n'a plus la même détermination, il faudrait que la machine ne remuât plus ou pour le moins que ce ne fût plus de la même sorte: cependant il est hors de doute que celle d'un chien qui se remue à la prononciation du nom qu'on lui a donné se serait aussi remuée, et remuée de la même sorte, si on lui en eût imposée un autre, quand on supposerait que ce nom aurait été en langue hébraïque ou allemande, et que les vibrations de l'air auraient été par conséquent toutes différentes à cause de la différence, de la longueur ou de la brièveté des syllabes. Au contraire cette même machine, puisqu'il faut l'appeler machine, sera immobile si pendant quelques années on cesse de l'appeler par son premier nom. Dira-t-on que dans un temps le même son des mêmes syllabes peut agiter les parties voisines de l'air, et qu'il ne le peut dans un autre ? Qu'aujourd'hui il est capable de presser et de déterminer en certaine manière la matière subtile, et que demain il ne le sera pas ? Que tantôt il peut mêler les corpuscules d'avec les vibrations de l'air, et que tantôt cela surpasse son pouvoir? On le dit, mais c'est gratuitement qu'on le dit, et l'on ne saurait le prouver[53]. C'est donc être téméraire que de prononcer comme l'on fait si affirmativement sur l'état des bêtes, et d'assurer si positivement qu'elles ne sont que des automates sans vie, sans sentiment et sans connaissance. L'on serait plus sobre[54] si l'on se contentait de dire que leur intérieur est quelque chose de très obscur, et moins suspect d'erreur si on suivait l'opinion commune, qui pour être la plus certaine est aussi la moins dangereuse.

Nous ne finirons point ce chapitre sans en tirer quelque fruit, si nous le pouvons. Les animaux, avons-nous dit, n'ont ni raison ni entendement; l'homme seul par le droit de sa condition a l'usage de l'un et de l'autre. Mais voici un renversement bien étrange: la bête qui n'a ni raison ni entendement, et qui proprement ne sait pas pourquoi elle agit, tend néanmoins toujours à sa fin sans jamais s'égarer de la voie qui l'y conduit. Toujours souple aux impressions de son Créateur, jamais elle ne lui résiste. Rien de mieux ordonné que ce qu'elle fait, tout y est réglé, tout y est juste; tandis que l'homme s'éloigne de Dieu et lui résiste, de Dieu qui est sa véritable et unique fin[55]. A voir le train des choses, l'on dirait que la bête a pris la place de l'homme, et l'homme celle de la bête. L'homme, oubliant son rang et s'appliquant entièrement aux choses sensibles, ne se met presque point en peine de ce qui pourrait le conduire à la perfection qu'il doit acquérir. Peu soucieux d'y arriver, il rampe[56] et ne s'occupe à rien moins qu'à ce qui devrait être son emploi

le plus sérieux: *Cum in honore esset non intellexit*[57]. Et par un second renversement de raison plus grand encore que le premier, il apostasie, pour ainsi parler, et devient l'ouvrier et l'inventeur de tous les vices. Ce qui a fait dire à M. de Brébeuf dans ses *Entretiens solitaires:*

L'instinct règle bien mieux les plus vils animaux,
Ils usent mieux que nous et des biens et des maux,
Aux noirs dérèglements ils ne sont point en butte,
Et sans autre secours que ce léger appui,
La brute ne fait rien d'indigne de la brute,
Et tout ce que fait l'homme est indigne de lui[58].

O homme quelle maladie fâcheuse s'est saisie de ton esprit? Qui t'a fasciné et perverti de la sorte de rompre cet ordre naturel que les bêtes ne rompent point? Si ta raison est jusque-là aveuglée qu'elle n'aperçoive pas quelles sont tes obligations, va parmi les bêtes les plus stupides: va à la fourmi, regarde les oiseaux du ciel et tous les autres animaux, qui en leur manière t'apprendront à remplir tous tes devoirs et à ne jamais t'égarer de la fin que Dieu t'a prescrite[59].

Chapitre XV

Autre question si les animaux articulent. S'ils se parlent les uns aux autres. Si c'est une fable ou une vérité qu'ils aient articulé et parlé autrefois comme les hommes articulent et parlent? Opinions diverses et curieuses sur ce sujet.

Pour savoir et pour bien juger si les animaux articulent, il n'y a qu'à considérer si dans leur voix il se trouve une union de voyelles et de consonantes, en quoi consiste l'articulation.

Quant au commun des animaux, il est sûr qu'on n'y aperçoit ni qu'on n'y entend aucune union de voyelles et de consonantes, et qu'il n'y a par conséquent aucune articulation dans leur voix: ce ne sont que de seules et simples voyelles, ou allongées et continuées comme dans le meuglement des taureaux et dans le hurlement des loups, ou coupées et répétées comme dans l'aboiement des chiens, ou mêlées les unes avec les autres comme dans le ramage de la plupart des oiseaux, etc.[60]. Ce qui provient en partie de la disposition des organes qui fait que dans leur voix il y a plus ou moins d'inflexion, et en partie de ce qu'à la différence des hommes ils ne sont déterminés par la nature qu'à un fort petit nombre de choses, d'où vient que dans eux la variété

des articulations serait inutile[61]. Ils ne dépendent ni des lieux ni des temps; leur langage ne peut être altéré par le commerce ou le langage des autres animaux étrangers, qui en tous temps et en tous lieux est toujours le même[62]; ils n'oublient non plus jamais leur ancienne voix, comme font les hommes; ils ne trouvent pas plus de facilité dans un cri que dans un autre; enfin ces autres différents accidents que l'on voit arriver chaque jour par rapport à l'homme n'arrivant pas par rapport à eux, il ne paraît pas nécessaire que dans leur voix il y ait cette variété d'articulation qu'on remarque dans celle des hommes, dont les connaissances, pour être intellectuelles, font abstraction des choses présentes et peuvent être en quelque manière infinies, tandis que celle des bêtes n'a que de bornes fort étroites et qu'elle ne s'attache qu'aux choses sensibles[63].

Il faut néanmoins avouer que dans la voix de certaines bêtes il y a une union de voyelles et de consonnes, et que par conséquent il s'y trouve quelque espèce de véritable articulation; et si nous voulions le nier, nous serions bientôt confondus par le bêlement des brebis, par le miaulement des chats et par le chant des coqs[64]; mais nous ne devons pas pour cela croire que ce soient là de véritables paroles, tout au plus ces voix ont-elles quelque conformité à celle des hommes, et c'est en vain que quelques auteurs ont donné, sur certains fondements légers, la faculté de parler aux bêtes, que la raison néanmoins et l'usage commun des nations leur ont toujours refusée, et que nous sommes obligés nous-mêmes de leur refuser par plusieurs endroits, et en particulier par ceux que nous allons produire.

Si nous prenons la parole comme il faut la prendre, il est sûr que nulle créature, à l'homme près, n'est capable d'en avoir l'usage; que si on l'attribue aux esprits et aux animaux, on ne peut leur l'attribuer qu'improprement et par analogie: car pour parler il faut trois choses principalement, et qui sont absolument nécessaires. 1°, il faut des organes propres à former toutes les articulations de la voix; les animaux ont des organes véritablement, mais imparfaits et nullement propres pour le sujet dont il s'agit, du moins si on le prend dans sa perfection et son étendue. La parole n'est pas seulement une action vitale, mais une action qui demande une certaine disposition d'organes dans celui qui parle, c'est-à-dire une tête ronde, une bouche assez petite, un palais ample, une langue large par le moyen de laquelle l'air puisse être ramassé à propos et être ensuite répercuté contre le palais, les dents et les lèvres pour la formation des paroles. Or une telle disposition ne se rencontre point dans les animaux pour avoir une gueule trop large et trop fendue, une cavité de palais trop petite, une tête trop plate, d'où vient qu'ils ne

peuvent point retenir l'air, étant obligés au contraire de le laisser échapper sans pouvoir le pousser contre les organes où il doit se briser, ce qui pourtant est absolument nécessaire pour la formation des paroles[65]; et quand même ces dispositions se trouveraient dans quelques-uns, comme dans les perroquets et les loups des Indes dont parle Aristote dans son livre *Des animaux*[66], qui ont des organes assez disposés et propres pour former certaines paroles, cela seul ne suffirait pas; car 2°, il faut être doué d'entendement et capable de conception, d'autant que la parole extérieure suppose la parole intérieure[67], c'est-à-dire le verbe de l'entendement dont elle n'est que l'expression. Les animaux ne sont point capables de conception, ils ne peuvent point former ce verbe mental; ils ne le sont pas par conséquent de parler et de se former un langage qui soit arbitraire. Enfin, 3°, il faut être capable de société, et cela ne convient nullement à des animaux[68]; et en effet l'on ne voit nulle part des bêtes qui conversent avec d'autres bêtes ni par le moyen de la voix ni par d'autres signes qui n'ont nul rapport à leurs sensations et aux mouvements qui se passent au dedans d'elles. Elles ne peuvent donc point se former un langage et inventer des signes qui puissent exprimer des choses qui n'ont point les rapports susdits. Cette faculté n'est propre qu'à l'homme, qui n'est pas en sorte déterminé à parler de ce qui se passe au-dedans de lui et de ce qui a du rapport à ses mouvements qu'il ne puisse parler et converser avec ses semblables sur une infinité d'autres sujets qui sont hors de lui et qui ne regardent ni son être, ni sa conservation, ni ses besoins et nécessités[69].

Il est vrai, et nous ne pouvons en disconvenir, que les animaux ont des signes pour faire connaître leur faim, leur soif, leur douleur, leur joie, et qu'entre eux il y a un certain jargon par le moyen duquel ils s'entendent. Un petit chat, un poulet, par exemple, et ainsi de quantité d'autres, entendent la voix de leurs mères quand elles les appellent, les flattent ou les menacent, et leur font connaître lorsqu'il faut se cacher ou qu'il faut fuir, ces petits comprenant fort bien ces sortes de voix différentes sans s'y méprendre, sans jamais s'y tromper; mais ce ne sont là que des signes purement naturels et non arbitraires, et si limités qu'ils ne sauraient aller au-delà de ce à quoi la nature les a déterminés. L'art de se faire entendre par des signes arbitraires tels que sont les mots et tout le langage ne peut être connu qu'à l'homme, ni inventé et pratiqué que par l'homme, surtout par rapport à ces sortes de choses qui n'ont nul enchaînement avec les passions[70].

L'expérience de tous les siècles nous apprend et nous convainc en même temps qu'il est entièrement impossible que les bêtes puissent se former un langage, ou inventer d'autres signes pour exprimer et donner à connaître des choses qui n'ont point ces sortes de rapports dont nous avons si souvent

parlé. Que si elles jettent certains cris particuliers, et donnent d'autres marques sensibles qui paraissent être des signes purement libres et arbitraires, l'on ne doit pas d'abord se persuader que ce soient là des effets de leur choix, de leur invention, de leur liberté: alors elles agissent selon les images ou les impressions qu'elles ont reçues de Dieu ou de l'homme. A force de les battre, de les caresser[71] et de les instruire, on leur fait contracter ces sortes d'habitudes qui, paraissant être des mouvements et des actions libres, ne le sont pas dans le fond. Alors elles ne savent ni ce qu'elles font ni ce qu'elles disent. Et en effet, si on cesse de leur répéter ce qu'on leur a déjà appris, elles l'oublient facilement. Le reste que nous remarquons en elles, et qui nous surprend bien souvent, se fait par instinct. Que si l'on voit reluire quelque espèce de raison dans leur manière d'agir ordinaire, ce n'est pas une raison qui leur soit propre et intrinsèque; c'est une raison supérieure qui vient du dehors qui les dirige, qui les conduit, et qui les applique. En un mot elles sont moins dans un état actif que passif, comme nous l'avons déjà dit plus que d'une fois.

Nous n'acceptons donc pas volontiers le sentiment de ceux qui ont cru que les bêtes ont eu autrefois l'usage parfait de la raison et de la parole. La plupart des philosophes de l'antiquité ont été de ce sentiment qu'elles raisonnaient. Plutarque a fait un discours sur ce sujet[72]. Il s'en est trouvé qui ont dit qu'elles étaient en usage de conversation avec nous sous le règne surtout de Saturne, et Platon en particulier ne l'a pas nié[73]. Montaigne les a appelées nos confrères et nos compagnons; il a pensé qu'elles parlent, qu'elles s'entendent et se moquent de nous, comme nous parlons, nous nous entendons, et comme nous nous moquons d'elles, donnant jusqu'aux araignées délibération, pensement et conclusion[74]. Au rapport de Porphyre et de Philostrate, Apollone de Tyane entendait leur langage mais surtout celui des oiseaux[75]; selon le sentiment des Cafres, si les singes ne parlent pas, ce n'est qu'à cause de l'appréhension où ils sont qu'on ne les fasse trop travailler; qu'au reste ils pourraient le faire, ayant la raison et les organes nécessaires, et assez d'esprit pour cela[76]: tout ceci tient de l'air des fables d'Esope; mais ce qui est tout à fait surprenant, c'est que saint Ephrem et saint Basile ont compté parmi les beautés du paradis terrestre que les animaux y parlaient. L'on rapporte ici les paroles de saint Basile qui paraissent un paradoxe, et qu'on lit dans son livre *Du paradis: Erant illic, dit-il, variorum animalium spectacula ... quae et audiebant inter se, et loquebantur sensate*[77]. A moins que ce Père de l'Eglise grecque n'ait voulu dire quelque autre chose que ne porte le sens littéral et naturel de ces paroles, nous nous contenterons de respecter et d'admirer son sentiment, sans lui donner notre créance; d'autant mieux que nous savons

que ce n'a pas été celui de saint Thomas qu'il y ait eu des animaux dans ce paradis, et qu'il fallut que le serpent pour faire son coup y vînt de dehors[78]. Que si on lit dans les Ecritures que ce serpent parla, et qu'il eut un tête-à-tête avec Eve, si l'on apprend la même chose de l'ânesse de Balaam[79] et du satyre de saint Antoine[80], nous concevons que rien ne se fit que par l'opération des esprits, ou bons ou mauvais. Nous formons le même jugement quand parmi les profanes nous lisons ce que dit Homère, *Iliade*, XIX, du cheval d'Achille[81], ce que dit Sophocle des deux colombes de Dodone[82], ce que rapporte Isigone[83] du taureau de Rhodes, du chien d'Arimini, de la vache de Rome, qui ne parlèrent pas seulement comme nous parlons, mais qui rendirent des oracles et prédirent des choses extraordinaires qui devaient arriver au temps à venir. Notre sentiment, donc, c'est que les bêtes n'ont jamais parlé, qu'elles n'en sont pas même capables pour toutes les raisons énoncées, et pour plusieurs autres semblables que nous laissons à deviner au lecteur.

NOTES

1. Au chapitre III, Costadau insistait sur le fait que la voix appartenait en commun aux hommes et aux animaux, en tant que signe naturel. Quant à l'importance des autres modes d'expression, qui justifie la perspective de sémiologie générale dans laquelle il a choisi de se placer, elle a pu lui être suggérée par Montaigne: « Les bestes mesmes qui n'ont point de voix, par la société d'offices que nous voyons entre elles, nous argumentons aisément qu'elles ont quelque autre moyen de communication: leurs mouvemens discourent et traictent » (*L'Apologie de Raymond Sebond*, éd. Porteau, p. 30), ou plus sûrement par Cureau de la Chambre: « Mais ce n'est pas seulement avec la voix que les bêtes font entendre leurs conceptions; le regard, la mine et le geste leur servent encore au même dessein » (*Traité de la connoissance des animaux*, p. 326).

2. « On disait autrefois *col*, qui n'est plus en usage qu'en quelques phrases » (*Dictionnaire de Trévoux*, 1704).

3. « Incontinent, aussitôt » (*Trévoux*, 1704). Cependant, le sens moderne, que n'ignore pas Costadau, est déjà le plus répandu.

4. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, pp. 326-27: « Un chien ne menace-t-il pas quand il montre les dents, quand il fait hérisser son poil et quand il regarde de travers celui qui l'attaque? Enfin tous ces sauts et ces postures caressantes, tous ces mouvements flatteurs de queue et d'oreilles qu'il fait en abordant son maître, ne sont-ce pas des signes et des gestes bien significatifs de l'envie qu'il a de lui plaire? »

5. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, p. 336: « Les chiens entendent bien non seulement le nom qu'on leur a imposé, mais tous les autres mots dont on se sert pour leur faire faire tant de diverses choses qu'on leur a apprises. »

6. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, p. 325-26: « Et qui verra les poussins s'enfuir et se cacher au moment qu'ils entendent un cri que fait la poule, revenir après sous ses ailes quand elle en a fait un autre, la suivre et courir à la pâture à mesure qu'elle

diversifie sa voix; jugera sans doute qu'il y a communication de pensées entre eux et quelque sorte de langage par lequel ils se font entendre les uns les autres. »
7. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, p. 324-25: « Car il est certain que si un moineau peut entrer en quelque lieu où il y ait beaucoup de grain, il y fera venir tous les autres, et que le loup ayant trouvé quelque charogne y appelle ses compagnons. »
8. « Se dit pour, Facile, aisé à supporter » (*Trévoux*, 1704).
9. Evidemment, le mot est à prendre dans son sens étymologique d'administration de l'Etat et des affaires publiques.
10. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, p. 329: « Quand les abeilles bourdonnent extraordinairement dans leurs ruches, n'est-ce pas une marque de la division qui se met parmi elles; et ce son bruyant qu'elles font étant arrêtées, n'est-ce pas un signe évident de leur colère? »
11. Contrairement à ce que dit Costadau, Montaigne ne s'est jamais déclaré contre l'homme. Tout au plus a-t-il voulu donner au genre humain une leçon d'humilité: « C'est par la vanité de cette mesme imagination qu'il s'egale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et ses compaignons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble » (*L'Apologie de Raymond Sebond*, éd. Porteau, p. 28).
12. Montaigne passe en revue un certain nombre de qualités considérées comme propres au genre humain. Il en conclut en effet qu'il n'y a pas une si grande différence entre les hommes et les animaux, et même « qu'il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme » (*L'Apologie de Raymond Sebond*, éd. Porteau, p. 50). Mais une telle affirmation ne prend tout son sens que si on la situe dans le cadre de l'évocation que fait Montaigne de sa première rencontre avec les Indiens ramenés d'Amérique par les colons et explorateurs européens. Le but de l'auteur des *Essais* était de faire accepter pour chaque individu, en ces temps d'intolérance, le droit à la différence. Les animaux ne furent qu'un prétexte.
13. Costadau ne semble pas avoir été sensible à l'humour de Montaigne. Celui-ci voulait montrer avec quelle facilité l'homme renonce à la raison, qui fonde pourtant sa supériorité sur les animaux, pour lui préférer la santé ou l'apparence extérieure du corps: « Comment? cette grande et divine sagesse, les philosophes la quittent donc pour ce masque corporel et terrestre? Ce n'est donc plus par la raison, par le discours et par l'ame que nous excellons sur les bestes; c'est pas nostre beauté, nostre beau teint et nostre belle disposition de membres, pour laquelle il nous faut mettre nostre intelligence, nostre prudence et tout le reste à l'abandon » (*L'Apologie*, éd. Porteau, p. 79).
14. Cf. Montaigne, *L'Apologie*, p. 80: « C'est donc toute nostre perfection que d'estre hommes: et n'est par vray discours, mais par une fierté vaine et opiniatreté, que nous nous preferons aux autres animaux et nous sequestrons de leur condition et société. »
15. « Passage, ou transmigration de l'âme d'un homme dans le corps d'un autre homme, ou d'une bête, lorsqu'il vient de mourir... Comme ils [les Pythagoriciens] avaient compris que l'âme par sa nature n'est point périssable, ils s'imaginèrent

qu'elle allait animer un autre corps au sortir de celui qu'elle abandonnait » (article « Metempsycose » du *Dictionnaire de Trévoux*, 1704).
16. « Peuples idolâtres, qui sont répandus dans toutes les provinces des Indes. » Le Moréri les décrit encore comme un peuple de marchands qui servaient de courtiers aux navigateurs anglais et hollandais. Il présente leur religion comme un ensemble de superstitions.
17. Les mêmes vers sont cités à l'article « Metempsycose » du *Dictionnaire de Trévoux*, 1704, et ils sont introduits par la même phrase: « Brébeuf, dans sa traduction de la Pharsale de Lucain, a expliqué le sentiment des Pythagoriciens par les vers qui suivent ». Les auteurs du *Dictionnaire* poursuivent: « Pythagore avait pris cette opinion des anciens Brahmanes; et elle dure encore parmi les Banians, et les autres idolâtres de l'Inde, et de la Chine. »
18. Pour avoir lu Rabelais depuis déjà longtemps au moment de la rédaction de son *Traité*, et pour le citer de mémoire, Costadau est amené à faire certaines confusions. Epistémon, après avoir été rappelé à la vie par les soins de Panurge, raconte son voyage ches les morts: « L'on ne les traicte (dist Epistémon) si mal que vous penseriez; mais leur estat est changé en estrange façon. Car je veis Alexandre le Grand qui repetassoit de vieilles chausses et ainsi gaignoit sa pauvre vie. Xercès crioit la moutarde » (*Pantagruel*, ch. XXX). Un roi devint effectivement « crieur de saulce vert » dans l'oeuvre de Rabelais. Il s'agissait d'Anarche, dont Panurge voulait faire un « homme de bien », et qui appartenait encore au monde des vivants. Il est question d'Anarche au chapitre XXI de *Pantagruel*.
19. Du latin *volvo:* faire aller et venir. Ce sens est attesté et présenté comme figuré par le *Dictionnaire de Trévoux*, 1704.
20. Le *Dictionnaire* de Moréri, 1712, précise à l'article « Metempsychose » que bien que « Platon ne se soit pas éloigné de ce sentiment il admettait le principe de la métempsychose: il semble néanmoins y avoir mis une limitation, en supposant que les âmes des hommes ne passent que dans des corps d'hommes. » Costadau ne tient pas compte de cette limitation.
21. « Donner la forme. *Informare*. Il ne se dit guère dans son propre sens qu'en cette phrase philosophique. L'âme est ce qui *informe* le corps » (*Trévoux*, 1704).
22. Cureau de la Chambre envisage deux sortes de raison, l'une se rapportant à l'imagination et l'autre à l'entendement, l'une est commune aux hommes et aux animaux et l'autre n'appartient qu'à l'homme: « Après avoir montré dans mon premier ouvrage que l'imagination raisonne, j'ai voulu promptement ôter le soupçon qui eût pu naître dans l'esprit du Lecteur, que j'eusse rendu l'imagination égale à l'entendement. Car j'ai fait voir qu'il y avait une très grande différence entre eux deux. Premièrement en ce que la connaissance de l'imagination est bornée aux choses corporelles qui sont nécessaires à la vie, et restreinte ordinairement à celles qui sont propres à la nature de chaque espèce; et que celle de l'entendement s'étend à toutes les choses quelles qu'elles soient. Secondement en ce que l'imagination ne forme aucune notion universelle, ne pouvant par conséquent faire de raisonnements qui ne soient particuliers; au lieu que l'entendement a la liberté de former des notions générales de toutes

choses, et d'en tirer quand il lui plaît des conséquences universelles ou particulières... La raison n'est pas la différence spécifique de l'homme, mais telle espèce de raison, savoir est la raison universelle... Ce n'est pas pourtant que ce mot de raison, soit qu'il signifie la faculté ou l'action de raisonner, marque précisément la différence essentielle de l'homme, parce que l'une et l'autre sont de purs accidents, et que la différence de l'homme doit être une substance » (*Traité*, pp. 239-41).

23. L'expression est utilisée par Cureau de la Chambre, mais dans un autre contexte: « Et comme il y a des animaux qui s'engendrent par génération et par putréfaction, et des choses que l'art et la nature produisent, qui ne laissent pas d'être de même espèce: aussi la voix articulée, qui est significative par nature, ne peut être différente d'espèce de celle qui l'est par l'institution et par le consentement des hommes » (*Traité*, p. 355).

24. Capable.

25. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, pp. 213-14: « Au fond M. C. ne peut désavouer qu'avant que l'animal se porte à quelque chose il faut qu'elle lui soit connue comme bonne et faisable, et qu'il se propose de la faire. Ainsi la question se réduit au point de savoir, s'il forme ces connaissances par des propositions, ou par de simples notions: or il est constant... que les sens ne connaissent pas les choses comme bonnes ou faisables, parce qu'ils ne reçoivent aucune image de la bonté et de la possibilité, et que cela appartient en propre à l'imagination qui ajoute ces notions à celles des sens... Si cela est ainsi, il faut de nécessité que l'imagination ait l'image de la bonté et de la possibilité, et qu'elle l'unisse avec celle de l'objet pour le connaître bon et faisable: et par conséquent elle fait alors des propositions affirmatives, puisque unir les images et faire ces propositions est une même chose ».

26. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, p. 300 : « Or il est certain que les animaux connaissent la fin où ils tendent... et par conséquent ils connaissent aussi les moyens pour y arriver;... ils doivent raisonner pour appliquer ces moyens à cette fin, et au jugement pratique qu'ils font avant que de s'en servir. » Cependant Cureau ajoute: « les bêtes... ne font pas abstraction de la fin ni des moyens et ne les considèrent pas dans les choses par une notion séparée des choses mêmes; et pour parler dans le langage de l'Ecole, elles ne connaissent pas la fin ni le bon, sous la raison formelle de la fin et du bon » (*Ibid.*, p. 307).

27. Cf. Cureau de la Chambre, *Les Characteres des passions*, 1662, vol. II, pp. 26-27: « Car quand on considère que la brebis fuit le loup qu'elle n'avait jamais vu auparavant; que le poussin n'est pas plutôt éclos qu'il craint le Milan... On est contraint d'avouer que, puisque le mouvement des animaux se fait par l'appétit, et que l'appétit est une puissance aveugle qui a besoin d'être conduite par la connaissance; il faut que ceux-ci, qui apparemment ne peuvent connaître ce qu'ils font, soient poussés par quelque vertu qui n'est point de l'ordre de celles qui leur sont propres et naturelles. Ce mouvement secret est donc ce que l'on appelle instinct, et son origine même nous l'apprend, car il vient du verbe latin *instigo*, qui signifie pousser, de sorte que instinct vaut autant que impulsion; mais c'est une impulsion secrète et cachée, qui ne dépend point de la connaissance ordinaire des sens ». Plus loin (p. 32), Cureau ajoute: « si

l'*imagination* connaît la chose qui se fait par instinct, il est nécessaire qu'elle en ait quelque image intérieure, puisque les sens ne lui en présentent point d'extérieure. Et parce que la connaissance de ces choses est nécessaire à l'animal dès le premier moment de sa vie, et ne se doit point acquérir avec le temps ni par l'exercice, il faut aussi que ces images soient nées avec lui, et que la *nature les ait imprimées* dans l'âme dès le premier moment de sa naissance. »

28. Cf. Cureau de la Chambre, *Les Characteres des passions*, 1662, vol. II, pp. 4-5: « De sorte qu'il faut croire qu'après qu'un objet a imprimé son espèce dans l'organe de quelque sens, l'imagination, qui est excitée par elle, forme en soi-même une autre image, et comme une nouvelle copie de l'original qu'elle a devant soi: ou pour mieux dire, cette espèce lui sert de modèle sur lequel elle bâtit une figure qui a bien les mêmes traits, mais qui a encore un être et une nature plus noble et plus excellente qu'il n'a pas, et c'est ce qu'on appelle communément *fantôme*. »

29. Cf. Cureau de la Chambre, *Les Characteres des passions*, vol. II, pp. 34-35: « Ainsi quand la faim a excité la fourmi à chercher durant l'été de quoi se nourrir, venant à rencontrer des grains de blé, les images qui sont nées avec elle se réveillent à cette vue, et la font comme souvenir qu'elle doit amasser ces grains, les porter en ses petits réservoirs, et quand tout cela est fait, en ronger un des bouts. Ce n'est pas peut-être qu'elle pense à l'hiver à venir, ni qu'elle sache que ce qu'elle ronge soit le germe qui *corromprait sa provision* s'il venait à demeurer; parce que les images qu'elle a ne s'étendent pas plus loin que les actions qu'elle fait, et qu'il suffit pour sa conservation qu'elle fasse les choses simplement, sans savoir toutes les raisons pour lesquelles elle les fait ainsi. » Costadau emprunte ici à Cureau la réfutation d'un exemple cité par Montaigne dans *L'Apologie:* « Quant à la mesnagerie, elles [les bêtes] *nous surpassent* non seulement en cette prevoyance d'amasser et espargner pour le temps à venir, mais elles ont encore beaucoup de parties de la science qui y est necessaire. Les fourmis estandent au dehors de l'aire leurs grains et semences pour les esventer, refreschir et secher, quand ils voyent qu'ils commencent à se moisir et à sentir le rance, de peur qu'ils ne se corrompent et pourrissent. Mais la caution et prevention dont ils usent à ronger le grain de froment surpasse toute imagination de prudence humaine. Parce que le froment ne demeure pas toujours sec ny sain... de peur qu'il ne devienne semance et perde sa nature et propriété de magasin pour leur nourriture, ils rongent le bout par où le germe a accoustumé de sortir » (éd. Porteau, p. 61).

30. Cf. Cureau de la Chambre, *Les Characteres des passions*, vol. II, p. 35: « elle [l'hirondelle qui bâtit son nid] agit comme un homme qui aurait ses ordres par écrit, qui fait simplement ce qui est couché dans ses mémoires, sans pénétrer plus avant dans le dessein de celui qui les lui a donnés. »

31. Il faut sans doute comprendre « sur eux ». Ces deux prépositions avaient des valeurs sémantiques très distinctes au début du XVIIIe siècle. Costadeau neutralise l'opposition sémantique par référence à la préposition *in* du latin.

32. Cureau ne pense pas que l'instinct soit l'action directe de Dieu. Il s'explique sur ce point en reprenant un argument que Montaigne avait déjà développé dans *L'Apologie*, éd. Porteau, p. 40. Dieu ne peut avoir « abandonné l'homme... à la faiblesse de

son raisonnement, pour assister les bêtes d'un si noble et si puissant secours » (*Les Characteres*, pp. 29-30), dans toutes leurs actions. Ce serait en outre reconnaître que la création n'est point si parfaite et offenser la toute-puissance de Dieu.
33. « L'imagination; la seconde des puissances qu'on attribue à l'âme sensitive, ou raisonnable » (*Trévoux*, 1704).
34. Cf. Cureau de la Chambre, *Les Characteres des passions*, vol. II, p. 29: « Il faut donc croire que les actions des animaux qui se font par l'instinct ne partent pas immédiatement de la main de Dieu, mais de quelque vertu secrète qu'il leur a donnée, et qui leur est aussi naturelle que le sens ou la raison ».
35. Cf. Montaigne, *L'Apologie*, éd. Porteau, p. 56: « Les gruës, les arondeles et autres oiseaux passagers, changeans de demeure selon les saisons de l'an, montrent assez la cognoissance qu'elles ont de leur faculté divinatrice, et la mettent en usage. »
36. Cf. Montaigne, *L'Apologie*, éd. Porteau, p. 44: « quand nous voyons les chevres de Candie, si elles ont receu un coup de traict, aller entre un million d'herbes choisir le dictame pour leur guerison; et la tortue, quand elle a mangé de la vipere, chercher incontinent de l'origanum pour se purger... pourquoy ne disons nous de mesmes que c'est science et prudence? »
37. Appeler. Ce sens n'est cependant pas clairement attesté par les dictionnaires. Le mot « crier » est en fait utilisé ici avec le premier sens de son étymon latin *quirito*.
38. Ce n'est pas tout à fait l'opinion de Montaigne: « Nous reconnoissons assez, en la pluspart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au dessus de nous et combien nostre art est foible à les imiter » (*L'Apologie*, p.32). Cette idée d'une progression des connaissances, qui fonde la différence entre l'homme et l'animal, est cependant admise par tous les philosophes de l'âge classique. On peut voir dans l'insistance de Costadau la volonté de réfuter totalement Montaigne. Même si les animaux se montrent souvent plus habiles que les hommes pour imiter ou apprendre des techniques nouvelles — l'auteur des *Essais* était très impressionné par les prouesses des chiens de bateleurs et autres animaux de cirque — ils ne se les transmettent pas d'une génération à l'autre.
39. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, cinquième partie, *Oeuvres*, éd. Bridoux, p. 166: « ce qu'ils [les animaux] font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit... mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes: ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence. »
40. Ce mot signifie le plus souvent, sous la plume de Costadau, jugement, pensée ou opinion. Mais il peut signifier aussi « sensation; propriété de l'animal dont les organes reçoivent les différentes impressions des objets » (*Trévoux*, 1704). C'est le cas ici et dans les pages qui vont suivre.
41. Costadau connaît Pereira par l'intermédiaire du *Dictionnaire* de Bayle: « Médecin espagnol, a vécu au XVIe siècle... La liberte de philosopher était pour lui un grand charme; il s'en servit amplement, et jusqu'à l'abus... Mais ce qu'il y eut de plus surprenant dans ses paradoxes, fut qu'il enseigna que les bêtes sont des machines, et

qu'il rejeta l'âme sensitive qu'on leur attribue. On peut voir toutes ces choses dans le livre qu'il intitula *Antoniana Margarita.* » Costadau a attaché fort peu d'importance à la question de savoir si Descartes s'était inspiré de Pereira, à laquelle Bayle consacrait une grande partie de son article. Nous citerons en revanche deux lettres, parues dans les *Nouvelles de la république des lettres* et citées par Bayle dans son *Dictionnaire,* auxquelles Costadau semble faire directement allusion. La première est extraite du numéro de mars 1684: « Qui aurait jamais deviné que l'Espagne, où la liberté des opinions est moins soufferte que celle du corps ne l'est en Turquie, produirait un philosophe assez téméraire pour soutenir que les animaux ne sentent pas? Cela valait bien la peine d'en parler ici, pour la rareté du fait; et il est juste que nous ne supprimions point le nom de ce galant homme, qui a été le premier auteur, que l'on sache, de cet inoui paradoxe. Il s'appelait *Gomesius Pereira,* et vivait dans le dernier siècle... Mais il ne fit point de secte, son sentiment tomba aussitôt. On ne lui fit point l'honneur de le redouter, de sorte qu'il n'était guère plus connu à notre siècle, que s'il n'eût jamais été mis au monde ». La deuxième, de Monsieur de Rondel, est extraite du numéro d'octobre 1684: « Ce n'est pas seulement du temps de saint Augustin qu'on a douté de l'âme des bêtes; c'est aussi du temps des Césars... Les Stoïciens ne parlaient d'autre chose... Cependant, Monsieur, un Cynique a dit tout cela plus de trois cents ans avant les Stoïciens de Rome. Il a cru et enseigné en termes formels que les bêtes n'avaient ni sentiment ni connaissance. C'est dommage, n'est-ce pas, que Pereira n'ait su tout cela? Il l'aurait bien fait valoir contre ceux qui l'accusaient de débiter une nouveauté étrange, et il se serait bien moqué de la grande littérature de ses adversaires. »

42. Costadau reprend ici plus succintement les exemples qu'il avait développés au chapitre I de son *Traité* pour souligner l'étendue des pouvoirs de l'esprit humain.

43. « Se dit quelquefois des animaux. Les oiseaux font leur nid avec une merveilleuse *industrie.* Ceux qui ont vu les castors qui bâtissent leurs maisons admirent leur *industrie* » (*Trévoux,* 1704).

44. Costadau se souvient sans doute du sorite du renard avant de se hasarder sur la rivière gelée. Voir Montaigne, *Essais,* II, 12 (*L'Apologie,* éd. Porteau, pp. 40-41).

45. Le mot revêt déjà des connotations philosophiques depuis l'utilisation particulière qu'en a faite Descartes. Mais Costadau, comme l'auteur du *Discours de la méthode,* garde conscience de son appartenance au vocabulaire des sciences physiques. Cf. *Trévoux,* 1704: « Détermination... en physique, est la disposition d'un corps à tendre vers un côté plutôt que vers l'autre. »

46. Curieusement, Costadau semble oublier qu'il s'est servi quelques pages plus haut de la notion d'instinct telle que la définissait Cureau. Il admettait alors que cette forme de connaissance, pour être un don de Dieu, n'en demeurait pas moins intrinsèque. Or il semble maintenant penser que cette même notion pourrait facilement s'intégrer à la théorie cartésienne des animaux-machines.

47. Il s'agit bien sûr de La Fontaine, que Costadau ne connaissait sans doute que par ces quelques vers, tirés du « Discours à Madame de La Sablière » (Livre IX des *Fables*) et cités incomplètement à l'article « Machine » du *Dictionnaire de Trévoux,*

1704. Le nom de l'auteur des *Fables* n'y est mentionné que sous la forme abrégée de « La Font. »; Costadau n'aura sans doute pas interprété le point comme une marque typographique d'abréviation.
48. *Deutéronome*, XII, 23: « Garde-toi seulement de manger le sang, car le sang, c'est l'âme, et tu ne dois pas manger l'âme avec la chair. »
49. Cf. Jérémie, VIII, 7: « Même la cigogne, dans le ciel, connaît sa saison, la tourterelle, l'hirondelle et la grue observent le temps de leur migration »; *Proverbes*, VI, 6-8: « Va voir la fourmi, paresseux! Observe ses moeurs et devient sage: ... durant l'été elle assure sa provende et amasse, au temps de la moisson, sa nourriture »; Matthieu, X, 16: « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups; montrez-vous donc malins comme les serpents et candides comme les colombes. »
50. C'est en effet l'expression utilisée par la Bible de Louvain, 1681, au verset 19 du chapitre II de la *Genèse:* « Ainsi le Seigneur Dieu après avoir formé de la terre tous animaux des champs et tous oiseaux du ciel, il les amena à Adam, afin qu'il vît comment il les nommerait; et toute chose ayant âme vivante qu'Adam nomma, c'est son nom. »
51. Costadau cite le verset 22 du chapitre VII de la *Genèse*. Mais la traduction qu'il suggère pour *« spiraculum »* relève davantage de l'interprétation. Ce terme signifie plus concrètement « souffle », « respiration ». Ainsi le traduisent les théologiens de Louvain: « Tous hommes, et toutes choses qui étaient sur la terre ayant respiration de vie, moururent. » Costadau a peut-être confondu avec le verset 15 du même chapitre: « Tous oiseaux et toutes bêtes qui volent entrèrent en l'arche à Noé par couples de toute chair qui a en soi esprit de vie »; à moins qu'il n'ait attribué au terme latin le caractère polysémique du terme grec correspondant: πνεῦμα, qui signifie à la fois « souffle » et « esprit ».
52. Cf. Fontenelle, *Lettres galantes*, Lettre XI: « Vous dites que les bêtes sont des machines aussi bien que les montres? Mais mettez une machine de chien et une machine de chienne l'une auprès de l'autre, il en pourra résulter une troisième petite machine; au lieu que deux montres seront l'une auprès de l'autre toute leur vie, sans faire jamais une troisième montre. »
53. Sur ce sujet, les effets du son dans les animaux, voir Géraud de Cordemoy, *Discours physique de la parole*, éd. Clair et Girbal, pp. 222-223, et Dilly, *De l'âme des bêtes*, ch. 26, p. 332.
54. « Se dit aussi par extension des gens discrets, qui parlent peu, et fort à propos; en style concis » (*Trévoux*, 1704).
55. Cf. l'article « Rorarius » du *Dictionnaire* de Bayle: « On a vu dans les *Nouvelles de la république des lettres* octobre 1686 l'extrait d'un livre intitulé *Essais nouveaux de morale*. Il fut imprimé à Paris l'an 1686. L'auteur, niant d'un côté que les bêtes aient une âme capable de raisonnement, avoue de l'autre que leurs actions sont dirigées par une *raison extérieure*, et que *cette raison et cette sagesse, qui les conduit, est une sagesse et une raison plus excellente et plus sûre que celle de l'homme.* »
56. Costadau avait utilisé le même mot pour décrire la condition des bêtes p. 199.
57. Cf. *Psaumes*, XLVIII (Vulg.), v. 13 et 21: « Et quand l'homme était en honneur,

il ne l'a point entendu, il a été comparé aux bêtes sans entendement, et a été fait semblable à icelles » (traduction de la Bible de Louvain).
58. Ces vers (75 à 80) sont tirés du chapitre VIII des *Entretiens solitaires*, intitulé « Du soin que Dieu prend de nous, et du tort que nous nous faisons quand nous négligeons d'y coopérer ». Ils sont cités par Bernard Lamy dans la *Rhétorique ou l'art de parler*, III, 9, comme exemple de figure de répétition. Il est fait mention de l'œuvre et de l'auteur. Costadau, comme Lamy, introduit une préposition « de » à l'intérieur du vers 79. Dans beaucoup d'éditions du texte de Brébeuf, on trouve: « La brute ne fait rien indigne de la brute ».
59. Costadau fait de nouveau allusion aux textes bibliques évoqués plus haut (voir notre 49), et rejoint d'une certaine manière les positions de Montaigne sur la vanité humaine: « Pourquoy imaginons nous en eux cette contrainte naturelle, nous qui n'en esprouvons aucun pareil effect? joinct qu'il est plus honorable d'estre acheminé et obligé à regléement agir par naturelle et inevitable condition, et plus approchant de la divinité, que d'agir régléement par liberté téméraire et fortuite; et plus seur de laisser à nature qu'à nous les resnes de nostre conduicte. La vanité de nostre presomption faict que nous aymons mieux devoir à nos forces qu'à sa liberalité nostre suffisance » (*L'Apologie*, éd. Porteau, p. 40).
60. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité de la connoissance des animaux*, 1648, p. 352: « *Mais je dis bien davantage, se tenant à cette restriction*, il faut de nécessité que les cris et les accents de tous les animaux qui ont l'usage de la voix soient des voix articulées, quand même ils ne leur serviraient pas à exprimer les mouvements de leur âme: parce qu'il n'y en a pas un où il n'entre quelque voyelle qui est continuée ou allongée, comme dans les mugissements des taureaux, et le hurlement des loups; ou coupée et répétée, comme dans l'aboi des chiens; ou mêlée avec plusieurs autres, comme dans le chant des rossignols, et dans le ramage des oiseaux: mais encore où l'on remarque quelque consonne qui en fait l'articulation... »
61. Cf. Cureau de la Chambre, *Traité*, p. 353: « La voix des animaux est donc articulée, mais elle l'est beaucoup moins que celle de l'homme... Car comme la voix est destinée pour faire connaître les pensées, et que la diversité de l'articulation sert à exprimer la diversité des pensées, il a été néeessaire que l'homme, qui est plus fécond en pensées que les bêtes, eût aussi une plus grande diversité d'articulations dans la voix. » Cureau met en valeur l'importance, dans le langage humain, de la volonté de signifier. Au contraire, la signification du langage des animaux n'est pas déterminée par la volonté, mais par la nature: « D'ailleurs parce que c'est la nature toute seule qui donne à la voix des animaux la faculté de représenter les pensées, et que c'est la volonté et non pas la nature qui la donne à celle des hommes; il a fallu que les moyens qui y sont employés fussent proportionnés à ces deux causes, et que ceux que la nature fournit fussent plus simples et en moindre nombre que ceux qui partent de la volonté; parce que la nature se détermine toujours à peu de choses, et que la volonté est une puissance qui n'a point de bornes et dont la capacité est infinie » (pp. 353-354).
62. Montaigne, dans l'« Apologie », envisageait la possibilité du contraire: « Et la

difference de langage qui se voit entre nous, selon la différence des contrées, elle se trouve aussi aux animaux de mesme espece. Aristote allegue à ce propos le chant divers des perdris, selon la situation des lieux. »

63. Pour Cureau, les animaux sont dépourvus d'entendement: ils ne peuvent concevoir des propositions abstraites et universelles. Mais ils possèdent la faculté d'imagination, qui leur permet de connaître « les choses corporelles », « nécessaires à la vie et propres à la nature de chaque espèce » (*Traité*, p. 243).

64. Cureau indique que dans la voix des animaux « l'on remarque quelque consonne qui en fait l'articulation. Ce qui se voit particulièrement dans le bêlement des brebis, dans le chant des coqs, dans le miaulement des chats, et dans le sifflement des serpents; où le B et le C, l'M et l'S, qui sont de tous les ordres des consonnes, s'entendent distinctement, comme nous avons montré » (*Traité*, p. 352).

65. Ce premier argument est réfuté par Mersenne, *Harmonie universelle*, t. II, I. I « De la voix », proposition XL, p. 53: « Il ne suffit pas de dire qu'ils ont la bouche trop fendue, que leurs lèvres ne peuvent aider à la prononciation des consonantes b, m et p, que les cartilages et les muscles de leur larynx et leur langue ne peuvent se mouvoir et se fléchir comme il faut pour parler, à raison de leur dureté, puisque l'on en pourrait encore plus dire du larynx et des autres parties qui servent aux oiseaux pour parler. »

66. Costadau, ou l'auteur dont il s'inspire, interprète de manière erronée le texte d'Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 12, que Pierre Louis traduit ainsi: « En général tous les oiseaux à serres recourbées ont le cou très court, la langue large et des dons d'imitation. L'oiseau de l'Inde, en effet, le perroquet, qu'on appelle l'oiseau à voix humaine, est dans ce cas. »

67. Cureau de la Chambre explicite cette distinction en réfutant Chanet: « Concluons donc, et disons avec M. C. que comme la raison n'est qu'une parole interne, la parole externe en est inséparable, et que si la raison a donné aux animaux la parole interne, il faut qu'elle leur ait aussi donné la parole externe. Mais encore, puisque la parole externe est inséparable de l'interne, il faut que si la nature leur a donné la parole externe, elle leur ait aussi donné la parole interne qui est la raison. Or est-il que les animaux ont la pensée, comme avoue M. C., et la pensée n'est rien que la parole interne, comme tous nos maîtres sont d'accord; et partant les animaux ont la raison, puisque la raison, comme dit M. C., n'est qu'une parole interne... Ainsi la conséquence qu'il tire d'un si mauvais raisonnement ne peut être que très mauvaise » (*Traité*, pp. 380-381). Si l'idée est prise à Cureau, les mots sont empruntés à Duret, expliquant l'opinion de Porphyre: « Toute âme, que nous pouvons dire proprement vie, étant douée de sens et mémoire... est par même moyen ratiocinante et accompagnée de parole intérieure et extérieure, de laquelle cet auteur assure les oiseaux être participants, ainsi que les autres animaux » (*Thresor de l'histoire des langues de cest univers*, 1619, p. 1021).

68. Cureau dit le contraire: « La plupart vivant ensemble, et quelques-uns même gardant quelque forme de police et de république comme les fourmis, il faut qu'ils aient communication de desseins, puisque c'est le seul lien qui arrête et qui conserve toutes les sociétés » (*Traité*, pp. 330-331).

69. Pour Cureau, il est clair que la communication entre les animaux se limite à ce qui est nécessaire à la vie.

70. Voir Cureau de La Chambre, *Traité de la connoissance des animaux*, pp. 363-365: « Il est aisé de voir que, puisque les cris et les accents que les animaux forment dans leurs passions en sont des effets immédiats, nous avons eu raison d'en inférer le dessein et l'intention qu'ils ont de les faire. Mais je remarque encore ici une autre erreur de M. C. qui est cachée sous le mot de passion. Car s'il est de l'opinion des

philosophes stoïques, et qu'il veuille réduire comme eux la nature des passions à ces troubles véhéments qui se font dans l'âme et que l'on appelle *perturbations*, comme les exemples qu'ils apportent en donnent le soupçon: il n'est pas vrai que tous les cris et les accents des animaux soient les effets des passions, puisqu'il y a cent rencontres où ils en forment de diverses sortes, sans ressentir ces violents mouvements où consistent les perturbations de l'âme... Mais s'il prend le mot de passion, comme fait la plus saine philosophie, pour toute sorte de mouvement que souffre l'appétit, il est vrai que tous les cris des animaux sont des effets des passions, parce que l'émotion de l'appétit est le principe de l'action que font les organes pour former la voix. » Ce sens, que précise au même moment Descartes dans son traité des *Passions de l'âme* (1649), entrera vite dans la langue, si l'on en croit cette définition du *Dictionnaire de Trévoux* de 1704: « PASSION, en morale, se dit des mouvements et des diverses agitations de l'âme selon les divers objets qui se présentent aux sens. » Le sens physique, tel que l'a défini Descartes et tel que le présente le *Dictionnaire de Trévoux* (« PASSION, terme de physique, relatif et opposé à action, qui se dit lorsque quelque corps nature reçoit ou souffre l'action de quelque agent »), n'est certainement pas tout à fait étranger à la compétence de Costadau et à l'utilisation qu'il fait du mot. C'est en tout cas ce que semblent prouver certains emplois des adjectifs « actif » et « passif » (voir ch. XIV).

71. Cf. Cureau de la Chambre, *Les Characteres des passions*, 1662, t. II, pp. 21 et 24: « Car quand il serait vrai que tout ce que l'on apprend aux bêtes ne dépendrait que de la mémoire des coups qu'on leur a donnés en les enseignant; et que lorsque la voix ou l'action du maître réveille en elles le souvenir du mal qu'elles ont souffert aux premières leçons, la crainte qu'elles ont de retomber au même danger les oblige après de faire les mêmes choses qu'on leur a enseignées. Il est certain que cela ne se fait point sans discours... Par exemple, quand on veut accoutumer des chiens à faire quelque chose d'extraordinaire, on les menace, on les frappe, et le souvenir des coups les engage après à faire la même action pour se garantir d'un pareil danger. Il en est de même quand on les flatte et qu'on leur donne à manger après qu'ils ont fait quelque chose, car ils conservent la mémoire des caresses et du traitement qu'ils ont reçus, et l'espérance qu'ils ont après d'en recevoir encore de semblables les excite à faire les mêmes choses. »

72. *Œuvres morales*, XXXIV, « Que les bestes brutes usent de la raison » (titre de la traduction d'Amyot).

73. Voir, Montaigne, *Essais*, II, 12: « Platon, en sa peinture de l'eage doré sous Saturne, conte entre les principaux advantages de l'home de lors la communication qu'il avoit aveq les bestes, des quelles s'enquerrant et s'instruisant il sçavoit les vraïes qualités et differances de chacune d'icelles; par où il acqueroit une tresparfaite intellijance et prudance, et en conduisoit de bien loin plus hureusement sa vie que nous ne sçaurions faire » (p. 28 de l'édition Porteau de *L'Apologie*, qui renvoie à Platon, *Politique*, II, XVI, p. 206).

74. Cf. Montaigne, *L'Apologie*, éd. Porteau, p. 28: « C'est par la verité de cette mesme imagination qu'il [l'homme] s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble... Quand je me joue à ma chate, qui sçait si elle passe son temps de moi plus que je ne fay d'elle? » Pour ce qui est de la communication avec les bêtes, Montaigne ajoute quelques lignes plus loin: « Au demeurant, nous decouvrons bien evidemment que entre elles il y a une pleine et entiere communication et qu'elles s'entr'entendent, non seulement celles de mesme espece, mais aussi d'especes diverses. » Montaigne écrit encore (p. 32): « Pourquoy espessit l'araignée sa toile en un endroit et relasche en un autre? se sert à cette heure de cette sorte de neud, tantost de celle-là, si elle n'a et deliberation, et pensement, et conclusion? »

75. Apollonius de Thyane est aussi mentionné par Montaigne (*L'Apologie*, éd. Porteau, p. 29):

« Toutesfois aucuns se sont vantez de les entendre, comme Apollonius Thyaneus, Melampus, Tyresias, Thales et autres ». Porteau (p. 276) note que « ces indications viennent de Philostrate, d'Apollodore et de Porphyre », bien que ces auteurs ne soient pas les sources immédiates de Montaigne. Costadau, quant à lui, a tiré ces renseignements de Claude Duret, *Thresor de l'histoire des langues de cest univers*, 1619, pp. 1021 sq.: « Porphyre livre 3 des sacrifices... assure qu'il s'est trouvé anciennement des hommes, lesquels entendaient parfaitement les voix, dégoisements, sons et paroles, ou langues d'iceux oiseaux, à savoir Melampus, Thyresias, et Apollonius Thianelis, duquel Philostrate récite merveilles en la vie d'icelui en ces paroles: Apollonius Thyaneus entendait le jargon des oiseaux, et la voix des animaux, par laquelle il recueillait les conceptions de leurs fantaisies. » Les exemples cités ont été abondamment utilisés au XVIIe siècle. Cureau de La Chambre a dû se défendre contre les attaques de Chanet pour avoir dit « que celui qui observerait bien le langage des oiseaux n'aurait pas peine à croire que Tyresias, Melampus et Apollonius l'ont autrefois entendu ». Chanet avait critiqué l'utilisation de tels exemples tirés de la fable en disant « qu'il faut qu'une cause ait grand besoin d'appui lorsqu'elle se sert d'autorités si décriées » (Cureau, *Traité*, p. 387).

76. Cf. Fontenelle, *Lettres galantes*, Lettre XXXVII: « L'Afrique s'épuise pour vous, Madame; elle vous envoie les deux plus vilains animaux qu'elle ait produits;... Voilà le plus stupide de tous les mores et le plus malicieux de tous les singes. Je vous assure qu'il y a une de ces bêtes-là qui respecte fort l'autre, et qui en admire tous les traits d'esprit. Vous jugez bien que l'admirateur est le more. Outre que tous ceux de sa nation croient fermement que les singes ont autant d'esprit qu'eux, mais qu'ils s'en cachent le plus qu'ils peuvent en ne parlant point, de peur qu'on ne les fît travailler. » Costadau confond les Maures avec les Cafres, peuple d'Ethiopie, dont il est dit dans le *Dictionnaire de Trévoux* de 1771 qu'ils vivent « presque comme des bêtes » et que « leur langage n'est presque point articulé, et plus semblable aux voix des bêtes qu'à celle des hommes ».

77. « Il y avait là des spectacles d'animaux variés qui s'entendaient entre eux et qui parlaient avec du sens. » Né sous Constantin, saint Ephrem était diacre de l'Eglise d'Edesse en Syrie. « Il embrassa la vie monastique dans sa jeunesse, dit Moréri, et devint en peu de temps le maître et le supérieur de plusieurs moines. » Il eut l'occasion de rencontrer saint Basile, et il semble que les deux hommes se lièrent d'une solide amitié. Son oeuvre était composée de commentaires de la Bible, de traités de controverse contre les hérétiques, de discours et de préceptes moraux, de pièces poétiques et de cantiques. Le peu qu'il nous en reste a été recueilli par Gérard Vossius à la fin du XVIe siècle.

78. Voir saint Thomas, *Somme théologique*, Ia, q. 102, art. 2 : « Le paradis terrestre était d'ailleurs un lieu convenable à l'homme sous le rapport de l'âme comme sous le rapport du corps, dans le sens que l'âme possédait en elle la puissance de préserver le corps de toute corruption, ce qui n'existait pas dans les autres animaux. C'est pourquoi, comme le dit saint Jean Damascène, aucun être déraisonnable n'habitait en ce lieu, bien que Dieu ait fait une exception en faveur des animaux qu'il amena près d'Adam, et que le serpent y ait été introduit par le démon » (traduction Drioux).

79. *Genèse*, III, 1 à 6; *Nombres*, XI, 22 à 35. « Expliquer comment l'ânesse de Balaam et le serpent d'Eden ont parlé » est le thème de la proposition XL du Livre premier « De la voix » dans l'*Harmonie universelle* de Mersenne (t. II, p. 53). Ces exemples sont repris par de nombreux auteurs s'intéressant au langage des animaux.

80. Costadau fait sans doute allusion à un épisode de la vie de saint Antoine, écrite par saint Athanase, patriarche d'Alexandrie. Cependant, dans le récit de saint Athanase, le satyre ne prend pas la parole: « Quelques jours après, comme il travaillait, ainsi qu'il faisait toujours avec soin, quelqu'un étant près de la porte tira la ficelle dont il se servait pour son ouvrage: car il faisait des paniers d'osier qu'il donnait à ceux qui le venaient voir au lieu des choses qu'ils lui apportaient. S'étant levé, il vit une bête qui jusques aux cuisses avait la forme d'un homme, et dont tout le reste était d'un âne. Alors faisant le signe de la croix il lui dit: Je suis serviteur de Jésus-Christ, s'il vous envoie contre moi, me voici, je ne m'enfuis pas. A ces paroles le

monstre s'enfuit d'une telle vitesse avec tous les démons qui le suivaient, qu'il tomba mort au milieu de sa course... » (*Les Vies des saints Pères des déserts et de quelques saints*, écrites par des Pères de l'Eglise, traduites en français par Arnauld d'Andilly, Paris, 1647, pp. 90-91). Costadau aurait-il eu une autre source, ou sa mémoire de lecteur aurait-elle été infidèle?

81. « Et, de dessous le joug, Xanthe, coursier aux jarrets frémissants, lui répond. Brusquement il baisse la tête, et toute sa crinière, échappant au collier, retombe, le long du joug, jusqu'à terre. La déesse aux bras blancs, Pléré, vient à l'instant de le douer de voix humaine: Oui, sans doute, une fois encore, puissant Achille, nous te ramènerons. Mais le jour fatal est proche pour toi... » (vers 404 sqq., traduction Mazon).

82. « Tel était, selon lui, le sort établi par les dieux qui marquerait la fin des labeurs d'Héraclès: le chêne antique de Dodone l'avait un jour proclamé, disait-il, par la voix de ses deux colombes » (Sophocle, *Les Trachiniennes*, vers 169-172). D'après Paul Mazon (éd. Budé, p. 20), le terme de « colombes » est ici le nom rituel des prêtresses de Dodone, et ne désignerait donc pas des oiseaux.

83. Isigone de Nicée avait écrit divers traités de fables, de miracles, et de choses incroyables et inouïes. Voir Aulu-Gelle, Livre IX, ch. 4 et Pline, *Histoire naturelle*, VII, 2.

Table du Traité des signes

Epître dédicatoire

Préface

Chapitre I

De la cause des signes qui est l'esprit. Qu'est-ce-que l'esprit? Sa nature n'est pas bien connue. Opinions diverses et erronées sur ce sujet. Comment, et par quelles voies l'on peut en avoir quelque connaisance? L'esprit pour se manifester au-dehors ne peut se passer de certains signes sensibles.

Chapitre II

Des signes en général. Nature, définition, division, et différences des signes.

Chapitre III

De la voix premier signe de nos conceptions. Nature du son, sa vitesse ou sa rapidité surprenante. Les organes qui servent à former la voix. La diversité que l'on y remarque et les causes qui la produisent. Figure des organes. Explication des organes de la figure.

Chapitre IV

De la voix des enfants, de celle des muets. Qu'est-ce-que l'on doit penser de ces voix? Si elles leur servent de signes ou non, et si en criant ils se proposent une fin?

Chapitre V

De la voix articulée ou de la parole. Différence entre la voix simple et la parole. Explication, origine et causes de l'articulation. Raisons de la variété des articulations dans l'homme.

Chapitre VI

Du langage. Nature et définition du langage. Question si ce fut Adam qui inventa son langage, ou s'il le reçut par infusion de son Créateur.

Chapitre VII

Quelle a été la première langue du monde? Jusques à quand a-t-elle persévéré dans sa pureté et son unité? Différents sentiments sur ce sujet; celui de l'auteur.

Chapitre VIII

De la manière que les langues furent confondues. En combien de langues la première fut-elle

d'abord divisée? Inconvénients de la diversité des langues.

Chapitre IX

Des langues mères, et leurs productions. Des dialectes et jargons. Des différents accents et prononciations. Leurs causes.

Chapitre X

De la musique. Merveilles, invention, usage ancien, et division de la musique.

Chapitre XI

Des notes dont on se sert pour marquer les tons de musique. De leur antiquité, de leur inventeur. De quelques autres signes que l'on emploie dans la musique. Quels sont leurs différents usages. Des mesures. Des accords ou consonances de musique.

Chapitre XII

De l'orgue et de quelques instruments de musique. Figures des instruments des Juifs. Explication des figures.

Chapitre XIII

Du langage des anges. Les anges parlent, mais ils n'articulent point en parlant: ils peuvent cependant le faire; et comment? Leur manière ordinaire de parler n'est point sensible. Explication et résolution des difficultés sur le langage des esprits.

Chapitre XIII bis

Du langage du ciel. Si on parlera dans le ciel, si l'on n'y parlera point? Et supposé qu'on y parle, quelle langue y-parlera-t-on? Les mêmes questions se proposent pour les enfers.

Chapitre XIV

Question si les animaux ont l'usage des signes. Si la voix en particulier en est un par rapport à eux? S'ils s'en servent avec connaissance, et si quand ils s'en servent ils se proposent une fin.

Chapitre XV

Autre question si les animaux articulent. Si'ls se parlent les uns aux autres. Si c'est une fable ou une vérité qu'ils aient articulé et parlé autrefois comme les hommes articulent et parlent? Opinions diverses et curieuses sur ce sujet.

Chapitre XVI

Des noms en général. Antiquité, origine et premiers auteurs des noms.

Chapitre XVII

Des noms que l'on imposait aux personnes. Quels étaient ceux à qui il appartenait de les imposer.

Chapitre XVIII

Du temps que l'on imposait les noms. Cérémonies que l'on observait en les imposant.

Chapitre XIX

Des surnoms. De l'antiquité, de l'origine et des occasions des surnoms.

Chapitre XX

Des changements de nom.

Chapitre XXI

Des saluts. Pratiques anciennes et différentes sur ce sujet.

Chapitre XXII

Des gestes.

© CORPUS 1991

Amusement philosophique sur le langage des bêtes

Amusement philosophique sur le langage des bêtes, à Paris, chez Gissey, Bordelet et Ganeau, 1739, avec approbation et privilège du Roy. (de la page 110 à la fin). Le père Bougeant, Jésuite, eut à se justifier à Rome d'avoir écrit un chapitre sur la métempsychose. Barbier fait état d'une autre édition en 1753.

Les Oiseaux chantent, dit-on, c'est une erreur. Les Oiseaux parlent et ne chantent point. Ce que nous prenons pour un chant n'est que leur langage naturel. La Pie, le Geai, le Corbeau, la Choüette, le Canard chantent-ils? Ce qui nous fait croire qu'ils chantent, ce sont les accens de leur voix. C'est ainsi que les Hottantots dans l'Afrique semblent glousser comme le Cocq d'Inde, quoique ce soit l'accent naturel de leur langue, et qu'il y a des peuples qui nous paroissent chanter en parlant. Les Oiseaux chantent si l'on veut dans le même sens; mais ils ne chantent point pour chanter, comme nous nous imaginons. S'ils chantent, ce n'est que pour parler; et il est assez plaisant qu'il y ait ainsi dans le monde un peuple si nombreux qui ne parle qu'en musique ou en chant. Mais que disent-ils enfin ces oiseaux? Il faudroit le demander à Apollonius de Thiane, qui se vantoit d'entendre leur langage. Pour moi qui ne suis pas devin, je ne puis vous donner que des conjectures vrai-sem-blables.

Prenons pour exemple la Pie, qui est si causeuse. Il est aisé d'observer que ses discours ou ses chants sont variés. Tantôt elle abbaisse ou éleve le ton, tantôt elle presse ou rallentit la mesure, tantôt elle prolonge ou abrege son caquet. Ce sont évidemment autant de phrases différentes. Or en suivant le principe que j'ai établi, que les connoissances, les désirs, les besoins des Bêtes, et par conséquent leurs expressions sont bornées à ce qui est utile ou nécessaire pour leur conversation, il me semble qu'il n'y a rien de plus aisé que d'entendre d'abord en général le sens de ces différentes phrases; et ne prenez point ceci pour une plaisanterie, c'est la pure verité, ou du moins tout ce que je connois de plus approchant. Car dès qu'une Pie ne peut parler que pour exprimer ce qui lui est utile ou nécessaire, toutes les fois qu'elle parle,

observez dans quelle circonstance elle se trouve par rapport à ses besoins. Voyez ensuite ce que vous diriez vous-même en pareille circonstance, c'est là précisément ce qu'elle dit. Si elle parle par exemple en mangeant avec beaucoup d'appétit, il n'est pas douteux que ce qu'elle dit alors c'est ce que vous vous diriez vous-même en pareille occasion: « Voilà qui est bon, voilà qui me fait du bien ». Si vous lui présentez quelque chose de mauvais, elle ne manque pas de dire comme vous diriez vous-même: « cela me déplaît, cela ne vaut rien pour moi. » Placez vous en un mot dans les diverses circonstances ou peut-être quelqu'un qui ne connoît et qui ne sçait exprimer que ses besoins, et vous trouverez dans vos propres discours l'interprétation de ce que dit une Pie dans les mêmes circonstances. « Il n'y a plus rien ici à manger, allons ailleurs. Où allez-vous ma compagne? Je m'en vais, suivez-moi. Venez vite, accourez. Voici de bonnes choses. Où êtes-vous? Me voici. Ne m'entendez-vous pas? Vous mangez tout, je vous battrai. Ahi, Ahi. Vous me faites mal. Qui est-ce qui arrive-là? J'ai peur, gare, gare. Allarme, allarme. Cachons-nous, sauvons-nous. » Je pourrois, comme vous voyez, allonger ce dictionnaire, de beaucoups de phrases semblables, sur-tout en y ajoutant toutes les expressions dictées par l'amour, la jalousie, la douleur et la joye. Mais n'est-ce pas beaucoup d'avoir osé vous en donner un échantillon?

A propos de la joye, permettez-moi de faire une petite digression. Sçavez-vous bien que nos anciens Philosophes ont prétendu que les Bêtes ne rient point, et que le rire est une propriété essentielle de l'Homme exclusivement aux Bêtes? Mais n'est-ce pas encore là une vieille erreur, et n'est-il pas évident que les Bêtes rient très-bien à leur maniere, et tout aussi bien que les l'Homme? Voyez deux jeunes Chiens folâtrer ensemble dans une campagne, se surprendre l'un l'autre, se faire des niches et de fausses peurs. Tout cela se peut-il faire sans rire? Est-il donc essentiel au rire qu'il se fasse comme dans l'Homme par un mouvement des lévres et de la bouche avec un son de voix convulsif? Le rire n'est qu'une expression de joye, et cette expression est nécessairement différente dans les diverses espéces d'animaux. L'Homme rit à sa maniere, et le Chien rit à la sienne. Qu'importe que ce soit par un éclat de voix, ou par un simple mouvement des oreilles ou de la queue, ou quelqu'autre expression semblable? C'est toujours rire. Quel parti allez-vous prendre, Mad...? Suspendez, je vous prie un moment, votre décision. Je suis de l'avis des anciens Philosophes, et en voici la raison. Le rire est une expression de plaisir et de joye, mais tout plaisir et toute joye ne produit pas le rire. La seule joye qui produit le rire, est celle qui est accompagnée de surprise, et qui naît en nous à la vûë subite de quelque assortissement bizarre de deux idées ou de deux choses incompatibles, comme d'un Magistrat habillé

en Arlequin, ou d'un mal-à-droit qui veut faire le capable. Cela est si vrai que la même chose qui nous fait rire dans des circonstances ordinaires, cesse de nous paroître risible dans d'autres circonstances. Nous rions d'un homme qui pour son plaisir ou par vanité, entreprenant de sauter un fossé plein d'eau, tombe au milieu; mais que ce même accident arrive à un autre homme qui fuit un ennemi armé, loin d'en rire nous en sommes affligés; il faut par conséquent, pour être capable de rire, pouvoir comparer ensemble deux idées et en appercevoir l'incompatibilité. Or, c'est ce que les Bêtes ne sçauroient faire, parce qu'elles n'ont que des connoissances directes. Elles ont des sentimens de satisfaction, de plaisir et de joye, et la plûpart les expriment très-distinctement, mais elles ne peuvent point avoir cette joye qui naît de réfléxion ou de comparaison. Donc les Bêtes ne rient jamais, et les anciens Philosophes ont eu raison. Revenons à nos Oiseaux.

On peut m'objecter que les Oiseaux répetent toujours la même chose, et par conséquent ne varient point leurs phrases comme je le prétends. A cela je réponds qu'outre les différences qu'il est aisé de remarquer dans le parler des Oiseaux, de vîtesse ou de lenteur, de haut et de bas, de longueur et de briéveté, il y en a vraisemblablement beaucoup d'autres que nous n'appercevons pas, faute d'entendre leur langage, mais que les Oiseaux entr'eux remarquent fort bien. Distinguons-nous leur physionomie? A peine nous doutons-nous qu'ils en ayent de différentes; rien n'est cependant plus certain, et ils ne s'y trompent point. J'ai vû une hirondelle porter à manger à six ou sept petits rangés à la file sur une aiguille de cadran. Les petits avoient beau changer de place, la mere ne se méprenoit jamais en donnant à manger deux fois de suite au même, et elle n'en oublioit aucun. Que dans un troupeau de cent Agneaux une Brebis entende bêler le sien, elle le reconnoît aussi-tôt et court le chercher. Deux Moineaux se reconnoissent entre mille au son de la voix. Je pourrois alléguer cent faits pareils pour prouver que tous les Animaux ont dans leur commerce entr'eux une finesse de discernement qui nous échappe, et qui leur fait remarquer entr'eux des différences qui sont absolument imperceptibles pour nous. Si donc beaucoup d'Oiseaux nous paroissent chanter toujours la même chanson, comme le Moineau, le Pinson, le Serin, ne concluons pas qu'ils disent toujours la même chose. Croyons plutôt que c'est un effet du peu de finesse de nos oreilles par rapport à un langage qui nous est totalement étranger et inconnu. Quand nous disons, *chassez ce matin, et je suis arrivé ce matin:* nous distinguons ces deux *matins* par la prononciation; mais la différence est si sensible pour un étranger, qu'il ne l'apperçoit presque pas. La langue Chinoise est pleine de semblables différences que les étrangers ont toutes les peines du monde à sentir et à faire sentir. Je m'imagi-

ne qu'un Homme né sourd qui entendoit pour la premiere fois parler les Hommes entr'eux, se persuaderoit aussi, ne connoissant ni voyelles, ni mots, ni syllabes, qu'ils diroient toûjours la même chose. Tel est le jugement que nous portons du ramage des Oiseaux.

Je ne veux pourtant point abuser de cette Réflexion pour soûtenir qu'un rossignol dans le printemps varie autant ses discours qu'il varie son chant, ou qu'un Serin dans sa cage dit autant de phrases différentes qu'il répéte de fois sa chanson. Non. Je suis au contraire persuadé que les Oiseaux sont babillards et amis des répétitions. Il est même nécessaire qu'ils le soient, et en voici la raison. Pour dire, *je vous aime*, nous avons cent phrases synonymes, cent expressions différentes, et il n'y a point de Thême que nous ne puissions, comme on dit, faire en deux façons. C'est en effet de la supériorité de nos connoissances, de la multiplicité de nos idées, et pour ainsi dire, de la souplesse et de l'étendüe de notre esprit qui embrasse plusieurs objets ensemble, et qui apperçoit leurs rapports réciproques. Il n'en est pas ainsi des Bêtes. La nature a donné à leurs connoissances des bornes si étroites, qu'elles ne peuvent envisager qu'un objet à la fois; et comme elles l'envisagent toujours simplement et de la même maniere, elles n'ont aussi communément qu'une seule façon d'exprimer leurs connoissances ou leurs sentimens. Cette remarque est importante pour connoître plus à fond le langage des Bêtes. Non-seulement il est borné, comme j'ai déjà dit, aux seuls objets qui interessent leur conservation, mais il est encore borné par lui-même, en ce qu'il n'a communément qu'une seule expression pour chaque objet; et c'est là la cause de leurs répetitions fréquentes; car comme il est naturel que les Bêtes insistent toujours sur le même objet, jusqu'à ce que leur désir soit satisfait, ou qu'il soit détourné par un objet plus pressant; et comme elles n'ont qu'une seule façon de s'exprimer sur chaque objet, il est nécessaire qu'elles répetent toujours la même expression, et que cette répétition dure aussi long-temps que l'objet les occupe. C'est ainsi qu'un Chien qui aboye la nuit pour quelque bruit qu'il a entendu, ne fait évidemment que repéter toujours la même phrase: « Prenez garde. J'entends du bruit qui m'inquiéte; ou je vois quelqu'un dont je me défie; » et qu'il la répetera toujours jusqu'à ce que sa crainte soit passée. C'est ainsi qu'un Pinson amoureux repéte sans cesse à sa femelle la même expression de son amour et de sa tendresse, et ne lui dira vingt fois de suite que la même phrase: « Je vous aime; » ou quelqu'autre équivalente. Mais dans d'autres circonstances comme dans celles de la colére, et de la jalousie, de la satisfaction ou de la douleur, nous voyons que ce Chien et ce Pinson employent beaucoup d'autres phrases différentes; ou si nous n'en appercevons pas les différences, c'est uniquement,

ou la faute de nos organes, ou le peu de connoissance que nous avons de leurs accens différens.

Il est donc vrai, pour revenir aux Oiseaux que nous avons pris pour exemple, que la plûpart repétent beaucoup. Il ne suffit pas même de dire la plûpart, tous sont dans le même cas, et si le Rossignol paroît moins se repéter, ce n'est que parce que sa phrase est plus longue, et la différence de ses accens plus marquée. Mais il n'est pas moins certain qu'ils ont des phrases différentes pour les différens sentimens qu'ils veulent exprimer, et que cette répétition ne vient que de ce que d'une part ils insistent long-tems sur un même objet, et que de l'autre ils n'ont pour objet qu'une seule expression. Est-ce un défaut dans leur langage? Je peux bien le croire; mais comparez encore, si vous voulez, ce prétendu défaut à l'avantage prétendu de nos amplifications, de nos métaphores, de nos hyperboles, de nos phrases entortillées, et vous trouverez dans les Oiseaux toûjours du simple et du vrai, et dans le langage humain beaucoup de verbiage et de mensonges outrés.

Vous ne pouvez pas du moins refuser à la simplicité de leur langage un avantage que le nôtre n'a pas. C'est que dans chaque espéce il est uniforme et toûjours le même dans tous les temps et dans tous les pays du monde, au lieu que dans l'espéce humaine, non-seulement chaque peuple a sa langue particuliere, mais la langue de chaque peuple varie continuellement, et au bout d'un certain temps ne se ressemble plus à elle-même. Un François du temps de Charlemagne ne nous entendroit pas plus que nous entendons un Espagnol ou un Anglois. Le langage des Bêtes et des Oiseaux n'est point sujet à ces variations incommodes. Les Rossignols et les Serins d'aujourd'hui parlent précisément le même langage qu'ils parloient avant le déluge. Portez-les aux Indes et à la Chine, ils n'y trouveront point une langue étrangere, et dès leur arrivée ils seront en état de converser avec leurs semblables sans le secours d'un interprête. Ne seroit-il pas à souhaiter, comme on l'a proposé quelquefois, que les hommes sur ce modéle établissent une langue génerale qui seroit entendüe dans tout l'Univers?

Remarquez Mad... que cette simplicité, ou cette stérilité du langage des Bêtes, vous paroîtra encore moins défectueuse, si vous faites refléxion qu'elle est remplacée par des mines, des gestes, et des mouvemens qui font une espèce de langage très-intelligible, et un supplément de l'expression vocale. Un Chien, par exemple, n'a pas d'expression vocale pour demander pardon quand il apperçoit que vous êtes en colere contre lui; mais que fait-il? Il s'humilie devant vous, il rampe à vos pieds dans la posture d'un suppliant. Il n'a pas de phrase pour dire, ouvrez-moi la porte, mais il y gratte, et vous avertit par là du désir qu'il a d'entrer ou de sortir. Ne sont-ce pas là des

actions parlantes? Sans doute, puisqu'elles se font bien entendre. Ce seroit ici le lieu de faire, comme dit le proverbe populaire, des commentaires sur les grimaces des Singes. Car il n'est pas douteux, que si entre ces grimaces il y en a qui ne sont que de pures grimaces, il y en a d'autres qui sont autant d'expressions qui valent bien des mots et des paroles.

Mais n'est-ce pas prendre trop d'avantage que de citer comme je fais d'une part l'exemple des Oiseaux qui sont en effet grands parleurs, et de l'autre celui des Chiens et des Singes qui sont grands gesticulateurs, tandis qu'il y a tant d'autres espéces de Bêtes qui n'ont que très-peu ou point d'expressions vocales, et dans lesquelles nous ne remarquons d'ailleurs aucun de ces gestes ou de ces actions parlantes? Non, je n'ai prétendu rien dissimuler. Si j'ai cité ces exemples, c'est uniquement parce que ces Bêtes vivant au milieu de nous, nous les connoissons beaucoup mieux que toutes les autres espéces, et qu'il faut toûjours raisonner sur les exemples les plus sensibles pour éclaircir des faits moins connus. Mais qu'importe que je cite l'exemple des Chiens et des Chats? La nature est constamment uniforme, c'est un principe certain, et par conséquent tout ce que nous remarquons d'essentiel dans une espèce de Bêtes, il faut le conclure pour toutes les autres.

J'avouë que les Poissons et les Reptiles présentent ici à nos préjugés une assez grande difficulté. Comment concevoir qu'une Carpe ne soit pas en effet aussi muette qu'on le dit communément; et quelle espéce de langage peut-on imaginer entre deux Cloportes ou deux Fourmis? Les Oiseaux chantent, les Chiens aboyent, les Loups hurlent, les Cerfs brament, les Chevaux hannissent, les Moutons bêlent. Mais le Poisson et l'Insecte rampant paroissent absolument muets. Il est vrai que s'il y a quelques espéces de Bêtes dont le langage est plus sensible, et sur lequel j'ai pû hazarder quelques conjectures vrai-semblables, ce seroit trop exiger de moi que de prétendre que j'explique de la même maniere celui des Reptiles et des Poissons. Car on peut bien prouver qu'ils ont un langage, quel qu'il soit, puisque toutes les autres espéces de Bêtes en sont pourvûës; mais comment entreprendre de le connoître et de le démêler? Les uns vivent dans un élement qui nous est interdit; les autres nous échappent par leur petitesse.

Gardons-nous cependant sur ce point de nous livrer trop à nos préjugés. D'où sçavons-nous que les Poissons n'ont pas autant et peut-être plus d'expressions vocales que les Oiseaux mêmes? Les uns et les autres paroissent avoir été formés à peu près sur le même modéle. Les uns volent, les autres nagent; mais voler et nager est une même chose; l'élement seul est différent. Il est dit dans la Genese que Dieu créa en même temps du sein des

eaux les Oiseaux et les Poissons, ce qui a servi de fondement à quelques Moines pour se persuader qu'on pouvoit les jours maigres manger indifféremment des uns et des autres. Les Poissons sont pourvûs des cinq sens que nous voyons dans les Oiseaux et dans tous les autres Animaux. Pourquoi n'auroient-ils pas aussi comme eux la faculté de parler? Si nous ne les entendons parler ni chanter, c'est peut-être faute d'un organe propre à les entendre. L'eau est remplie et toute pénétrée d'air que les Poissons respirent; pourquoi n'en pourroient-ils pas, par le moyen d'un ressort équivalent à la langue et au gosier, former des vibrations et des sons trop délicats, à la vérité, pour nos oreilles, mais qui seroient entendus dans chaque espéce. Observez, s'il vous plaît, que l'oreille de l'Homme est extrêmement grossiere, et que c'est l'effet d'une providence nécessaire. Car si notre oreille étoit sensible aux plus petites vibrations de l'air dans lequel nous vivons, nous serions continuellement étourdis de mille bruits confus qui ne nous permettroient d'en distinguer aucun. Il y a donc certainement dans l'air beaucoup de sons que nous n'entendons pas. Tel est le bruit que fait un Vers à soye en grugeant une feüille de murier. S'il est seul, ou s'il n'y en a que cinq ou six, personne ne les entend; mettez-en une certaine quantité dans un cabinet, et alors tous ces petits bruits rassemblés à l'unisson sont très-sensibles à nos oreilles. Combien plus est-il possible qu'il y ait dans l'eau des bruits insensibles pour nous, et que par ce moyen les Poissons parlent san que nous puissions les entendre. J'aime du moins à me le figurer pour ne rien ôter aux ouvrages de la nature de la perfection qu'elle a coûtume de leur donner; et je ne pourrois penser sans quelque espéce de chagrin Philosophique qu'elle eût condamné à un éternel silence tant de peuples innombrables qui habitent les espaces immenses des mers et des rivieres. Le silence est le partage des morts. La parole donne la vie aux vivans mêmes. Riez, si vous voulez, d'une idée si nouvelle, et plaisantez sur les Poissons parlants, comme sans doute on se mocqua du premier qui fit mention de Poissons volants; mais prenez garde que l'un ne soit aussi vrai que l'autre, et qu'il n'y ait dans vos plaisanteries plus de préjugés que de raisons. Pour moi je trouve cette idée fondée en raisonnement et en vrai-semblanbe, et cela me suffit pour l'adopter jusqu'à ce qu'on m'ait détrompé par des raisons plus fortes.

Les Reptiles et les Insectes sont précisément dans le même cas. Il y a plusieurs espéces de Reptiles qui ont des expressions vocales très-sensibles, comme les Serpens, les Grénoüilles, les Crapauts; et par conséquent en raisonnant sur le principe de l'uniformité de la nature, on est en droit de supposer dans les autres l'équivalent, sans compter le supplément des mines, des gestes, et des regards. Il n'en est pas tout-à-fait ainsi des Insectes. Il n'y en a

aucune espéce qui ait une expression vocale proprement dite que nous connoissions. Car on sçait que le cri du Grillon, le chant de la Cigale, le cri de certains Papillons, le bourdonnement des Mouches n'est point ce qu'on appelle un son de voix, et que c'est un bruit causé par le frémissement d'une membrane; mais qu'importe? Il n'est pas douteux que le cri du Grillon et de la Cigale ne leur serve à s'appeller pour se joindre ensemble, et vrai-semblablement pour s'entretenir. On peut croire que le bourdonnement des Mouches leur sert de même à se reconnoître dans chaque société, soit par l'uniformité et l'unisson du ton, soit par des différences imperceptibles que nous ne sentons pas; ce qui fait l'équivalent de l'expression vocale, et ce qui prouve aussi combien la nature toujours uniforme dans le général et dans l'essentiel, sçait varier les moyens et les détails. Or ce que la nature a fait pour quelques Insectes, elle l'a sûrement fait pour tous.

Il y a, par exemple, une espéce d'Araignées qui ont une façon toute particuliere de se témoigner l'une à l'autre le désir qu'elles ont de se rapprocher. Il est vrai que je n'en ai jamais été que témoin auriculaire, mais on m'a assûré que c'étoient des Araignées qui faisoient le bruit dont je vais parler. Une Araignée qui veut avoir compagnie frappe je ne sçais avec quel instrument sur le mur ou sur le bois où elle s'est établie neuf ou dix petits coups semblables aux battemens d'une montre, mais un peu plus forts et plus serrés. Après quoi elle attend qu'on lui réponde. Si elle n'entend point de réponse, elle récommence d'intervalle en intervalle pendant environ une heure ou deux, reprenant cet exercice et se reposant alternativement le jour comme la nuit. Au bout de deux ou trois jours, si elle n'entend rien, elle change de demeure, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé quelqu'un qui lui réponde. C'est une autre Araignée qui lui répond précisément de la même maniere et comme par écho. Si la proposition plaît à celle-ci, la conversation s'anime et les battemens deviennent plus fréquents. Prêtez-y l'oreille et vous jugez par le bruit que peu à peu l'une s'approche de l'autre, et que les battemens se joignent, enfin de si près qu'ils se confondent les uns dans les autres, après quoi vous n'entendez plus rien. Tout le reste de l'entretien se passe apparemment à voix basse. Je me suis quelquefois amusé à faire ainsi l'écho d'une Araignée que j'entendois battre et dont j'imitois le bruit. Elle répondit fidélement: elle m'attaquoit même quelquefois de conversation, et j'en ai souvent donné le plaisir à diverses personnes à qui je disois que c'étoit un esprit familier.

Combien de découvertes semblables ne ferions-nous pas sur les Insectes, si nos organes étoient assez déliés pour sentir et appercevoir leurs mouvemens et leurs mines, et pour entendre leur voix, ou ce qui leur tient lieu de voix? Oüi, je suis persuadé que nous trouverions dans les Fourmis, dans les

Vers, les Scarabées, les Chenilles, les Cloportes, les Mites, et en un mot dans tous les Insectes un langage établi pour leurs besoins et pour leur conservation; et comme il y a quelques especes d'Insectes en qui nous remarquons plus d'industrie et de connoissance que dans de grands Animaux, il est à croire que ces espéces ont aussi un langage plus parfait à proportion, quoique toujours borné aux besoins de la vie.

J'ai vû quelqu'un porter beaucoup plus loin ses conjectures, et prétendre qu'avant le péché de l'homme, les Bêtes parloient très-distinctement entr'elles, et articuloient une langue que l'Homme entendoit parfaitement, comme elles entendoient aussi le langage de l'Homme. Il trouvoit le fondement de cette conjecture dans la conversation que le Serpent eut avec Eve dans le Paradis Terrestre. si dans ce temps-là, disoit-il, les Bêtes n'avoient eu d'autre langage que celui qu'elles ont aujourd'hui, quel auroit dû être l'étonnement d'Eve d'entendre un Serpent lier conversation avec elle, et lui faire des raisonnemens suivis! Jugeons-en par l'étonnement de Balaam lorsqu'il entendit son Anesse lui parler. Frappé de cette merveille, il reconnut son crime et obéit à la voix de Dieu. Jugeons-en encore par l'effet que feroit sur nous un pareil événement. Si tout à coup nous voyons un Chien s'asseoir vis-à-vis de nous, et nous faire un discours suivi et raisonné, pour nous porter à commettre un crime, ou même pour nous persuader quelque chose d'indifférent, Quelle seroit notre surprise? Les cheveux nous dresseroient sur la tête; nous croirions voir le diable, et loin de nous laisser persuader, nous aurions horreur de pareils conseils, nous nous en défierions du moins, et nous irions au plus vîte consulter quelqu'un. Eve cependant ne fit rien de tout cela. Eve qui étoit si vertueuse et si éclairée, écouta tranquillement le discours artificieux du Serpent, disputa contre lui, et enfin se laissa séduire. Il falloit donc, concluoit-il, que le Serpent, et par conséquent toutes les autres Bêtes, parlassent alors comme les Hommes, et que si elles ne parlent plus aujourd'hui de la même façon, ce soit un châtiment de Dieu pour avoir servi d'organe au diable, et avoir contribué au péché de l'Homme.

Cette idée m'a fait rire, et si elle vous faisoit plaisir, je serois tenté de vous laisser l'adopter, d'autant plus que Platon dans sa politique a pensé des Bêtes quelque chose de semblable; que Josephe dans ses antiquités est du même sentiment, et que Saint Basile (ce qui est beaucoup plus fort) dit formellement dans son Homelie du Paradis terrestre, dont il fait une assez belle description, qu'il étoit peuplé de Bêtes *qui s'entendoient entre elles et qui parloient sensément.* Ce sont ses propres termes autant qu'il m'en souvient: car je n'ai point ici de Saint Basile. Mais vous m'accuseriez peut-être de vouloir aussi vous séduire comme le Serpent séduisit Eve, si je vous dissimu-

lois ce qu'on doit penser de cette opinion. Ce n'est qu'une vaine conjecture qui n'a d'autre fondement que la sécurité d'Eve en raisonnant avec le Serpent. Or ce fondement est absolument ruineux. Car avant le péché Eve ne connoissoit ni la crainte ni la défiance. Elle vit bien sans doute que le Serpent n'étoit que l'organe de quelque puissance supérieure. Cela même picqua sa curiosité, d'autant plus qu'étant née immortelle et exempte de douleur, elle sçavoit bien qu'elle n'avoit rien à craindre, et sa curiosité la rendant encore plus hardie elle fit l'épreuve fatale de sa foiblesse. Vous voyez que je n'aime que le vrai. Mais permettez-moi cependant de profiter en passant du texte de Saint Basile pour autoriser mon sentiment sur le langage des Bêtes. Car si elles s'entendoient entr'elles dans le Paradis Terrestre, et si elles *parloient sensément*, c'est-à-dire, avec connoissance, à propos et conformément à leurs besoins, pourquoi auroient-elles perdu ce privilege?

Il est tems de finir ce petit Ouvrage. Je suis sur le point de retourner à Paris, et je veux qu'il devance mon arrivée, afin que vous ayez le tems de faire vos réfléxions pour me les communiquer à mon retour. Mais finirai-je sans vous donner un dictionnaire détaillé du langage des Bêtes? Hélas oüi, car vous voyez bien que la chose est impossible. Autant d'espèces de Bêtes, autant de dictionnaires différens; il est vrai que chaque dictionnaire seroit fort court; mais le nombre en seroit infini. Pour vous donner celui des Oiseaux, il faudroit pouvoir distinguer et pouvoir noter les quarts et demi-quarts de ton dont leur langage est composé. Il faudroit pouvoir prêter l'oreille à tout ce qu'ils disent dans toutes les circonstances, et c'est un peuple si vif et si sauvage, qu'il n'est pas possible de le suivre.

Corpus n° 16/17

L'âme des bêtes

Sommaire

Articles

Présentation…….. 1

Les animaux-machines chez Descartes, *Thierry Gontier*……. 3

Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique, *Odile Le Guern* ……. 17

L'animal au service de la représentation, *Marie Claude Payeur*…….. 27

L'âme des bêtes chez Gassendi, *Sylvia Murr*…….. 37

La Fontaine lecteur de Cureau de la Chambre, *Barbara de Negroni*……. 65

Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes, *Francine Markovits*…….. 79

Documents

BAYLE : Article *Rorarius* du Dictionnaire historique et critique…… 93

LEIBNIZ : Commentatio de anima brutorum (*trad. par Christiane Frémont)*……... 145

Histoire des ouvrages des savants: la polémique entre Bayle et Leibniz …. 153

DILLY : De l''âme des bêtes (extraits)…….. 161

COSTADAU : Traité des signes (extraits)…… 183

BOUGEANT : Amusement philosophique sur le langage des bêtes (extraits)…… 213

CORPUS, revue de philosophie, N° 16/17, 1ere semestre 1991. **100 frs**