

AME, (Ord. Encycl. Entend. Rais. Philos. ou Science des Esprits, de Dieu, des Anges, de l'Ame) [pending] Yvon, Diderot (Page 1:327)

AME, s. f. Ord. Encycl. Entend. Rais. Philos. ou Science des Esprits, de Dieu, des Anges, de l'Ame. On entend par ame un principe doué de connoissance & de sentiment. Il se présente ici plusieurs questions à discuter: 1°. quelle est son origine: 2°. quelle est sa nature: 3°. quelle est sa destinée: 4°. quels sont les êtres en qui elle réside.

Il y a eu une foule d'opinions sur son origine; & cette matiere a été extrêmement agitée dans l'antiquité, tant payenne que chrétienne. Il ne peut y avoir que deux manieres d'envisager l'ame, ou comme une qualité, ou comme une substance. Ceux qui pensoient qu'elle n'étoit qu'une pure qualité, comme Epicure, Dicéarchus, Aristoxène, Asclepiade & Galien, croyoient & devoient nécessairement croire qu'elle étoit anéantie à la mort. Mais la plus grande partie des Philosophes ont pensé que l'ame étoit une substance. Tous ceux qui étoient de cette opinion, ont soutenu unanimement qu'elle n'étoit qu'une partie séparée d'un tout, que Dieu étoit ce tout, & que l'ame devoit enfin s'y réunir par voie de réfusion. Mais ils différoient entr'eux sur la nature de ce tout; les uns soutenant qu'il n'y avoit dans la nature qu'une seule substance, les autres prétendant qu'il y en avoit deux. Ceux qui soutenoient qu'il n'y avoit qu'une seule substance universelle, étoient de vrais athées: leurs sentimens & ceux des Spinosistes modernes sont les mêmes; & Spinosa sans doute a puisé ses erreurs dans cette source corrompue de l'antiquité. Ceux qui soutenoient qu'il y avoit dans la nature deux substances générales, Dieu & la matiere, concluoient en conséquence de cet axiome fameux, de rien rien, que l'une & l'autre étoient éternelles: ceux - ci formoient la classe des Philosophes Théistes & Déistes, approchant plus ou moins suivant leurs différentes subdivisions, de ce qu'on appelle le Spinosisme. [Warburton II 125-126] Il faut remarquer que tous les sentimens des anciens sur la nature de Dieu, tenoient beaucoup de ce systeme absurde. La seule barriere qui soit entr'eux & Spinosa, c'est que ce Philosophe ainsi que Straton, destituoit & privoit de la connoissance & de la raison cette force répandue dans le monde, qui selon lui en vivifioit les parties & entretenoit leur liaison, [Argens I 330] au lieu que les Philosophes Théistes donnoient de la raison & de l'intelligence à cette ame du monde. La divinité de Spinosa n'étoit qu'une nature aveugle, qui n'avoit ni vie ni sentiment, & qui néanmoins avoit produit tous ces beaux ouvrages, & y avoit mis sans le savoir une symmétrie & une subordination qui paroissent évidemment l'effet d'une intelligence très - éclairée, qui choisit & ses fins & ses moyens. [Bayle 0 §106 333] La divinité des Philosophes au contraire étoit une intelligence éclairée, qui avoit présidé à la formation de l'univers. Ces Philosophes ne distinguoient Dieu de la matiere, que parce qu'ils ne donnoient le nom de matiere qu'à ce qui est sensible & palpable. Ainsi Dieu étant dans leur système une substance plus déliée, plus agile, plus pénétrante que les corps exposés à la perception des sens, ils lui donnoient le nom d'esprit, [Houtteville I 76] quoique dans la rigueur il fût matériel. Voyez l'article de l'immatérialisme, où nous prouvons que les anciens Philosophes n'avoient eu aucune teinture de la véritable spiritualité. [Deslandes I 256] Nous y prouverons même que les idées des premiers Peres, encore un peu teintes de la sagesse humaine, n'avoient pas été nettes sur la spiritualité: il est si commode de raisonner par imitation, si difficile de ne rien conserver de ce qu'on a chéri long - tems, si naturel de justifier ses pensées par la droiture de l'intention, que souvent on est dans le piège sans l'avoir craint ni soupçonné. [Houtteville I 80] Ainsi les Peres imbus & pénétrés, s'il est permis de parler ainsi, des principes des Philosophes Grecs, les avoient portés avec eux dans le Christianisme.

Parmi les Théistes, [défenseurs de l'immatérialité de la substance divine] les

uns ne reconnoissoient qu'une seule personne dans la Divinité, les autres deux ou trois: ensorte que les premiers croyoient que l'ame étoit une partie du Dieu suprême, & les derniers croyoient seulement qu'elle étoit une partie de la seconde ou de la troisième hypostase, ainsi qu'ils l'appelloient. De même qu'ils multipliaient les personnes de la Divinité, ils multipliaient la nature de l'ame. Les uns en donnoient deux à chaque homme; les autres encore plus libéraux lui en donnoient trois: il y avoit l'ame intellectuelle, l'ame sensitive, & l'ame végétative. Mais l'on doit observer qu'entre ces ames ainsi multipliées, ils croyoient qu'il n'y en avoit qu'une seule qui fût partie de la Divinité. Les autres étoient seulement une matière élémentaire, ou de pures qualités.

[Warburton II 127]

Quelque différence de sentiment qu'il y eût sur la nature de l'ame, tous ceux qui croyoient que c'étoit une substance réelle, s'accordoient en ce point, qu'elle étoit une partie de la substance de Dieu, qu'elle en avoit été séparée, & qu'elle devoit y retourner par réfusion: la proposition est évidente par elle-même à l'égard de ceux qui n'admettoient dans toute la nature qu'une seule substance universelle; & ceux qui en admettoient deux, les considéroient comme réunies & composant ensemble l'univers, précisément comme le corps & l'ame composent l'homme: Dieu en étoit l'ame, & la matière le corps; & de même que le corps retournoit à la masse de la matière dont il étoit sorti, l'ame retournoit à l'esprit universel, de qui tous les esprits tiroient leur substance & leur existence.

C'est conformément à ces idées que Cicéron expose les sentimens des Philosophes Grecs: « Nous tirons, dit-il, nous puisons nos ames dans la nature des Dieux, ainsi que le soutiennent les hommes les plus sages & les plus savans ». Les expressions originales sont plus fortes & plus énergiques: *A naturâ deorum, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos animos & libatos habemus. De div. Lib. II. c. xlix.* Dans un autre endroit, il dit que l'esprit humain qui est tiré de l'esprit divin ne peut être comparé qu'à Dieu: *Humanus autem animus decerptus est, mente divina, cum alio nullo nisi cum ipso Deo comparari potest. Tuscul. quoest. Lib. V. c. xv.* Et afin qu'on ne s'imagine pas que ces sortes de phrases, que l'ame est une partie de Dieu, qu'elle est tirée de lui, de sa nature (phrases qui reviennent continuellement dans les écrits des anciens) ne sont que des expressions figurées, & que l'on ne doit point interpréter avec une sévérité métaphysique, il ne faut qu'observer la conséquence que l'on tiroit de ce principe, & qui a été universellement adoptée par toute l'antiquité, que l'ame étoit éternelle, à parte ante & à parte post; c'est - à - dire, qu'elle étoit sans commencement & sans fin, ce que les Latins exprimoient par le seul mot de sempiternelle. [Warburton II 128-129] C'est ce que Cicéron indique assez clairement quand il dit qu'on ne peut trouver sur la terre l'origine des ames: « On ne rencontre rien, dit-il, dans la nature terrestre, qui ait la faculté de se ressouvenir & de penser, qui puisse se rappeler le passé, considérer le présent, & prévoir l'avenir. Ces facultés sont divines; & l'on ne trouvera point d'où l'homme peut les avoir, si ce n'est de Dieu. Ainsi ce quelque chose qui sent, qui goûte, qui veut, est céleste & divin, & par cette raison il doit être nécessairement éternel ». La manière dont Cicéron tire la conséquence, ne permet pas d'envisager le principe dans un autre sens que dans un sens précis & métaphysique.

Lorsqu'on dit que les Anciens croyoient l'éternité de l'ame, sans commencement comme sans fin, on ne doit pas s'imaginer qu'ils crussent que l'ame existât de toute éternité d'une manière distincte & particulière, mais seulement qu'elle étoit tirée ou détachée de la substance éternelle de Dieu, dont elle faisoit partie, & qu'elle s'y devoit réunir & y rentrer de nouveau. C'est ce qu'ils expliquoient par l'exemple d'une bouteille remplie d'eau & nageant dans la mer,

venant à se briser; l'eau coule de nouveau & se réunit à la masse commune: il en étoit de même de l'ame à la dissolution du corps. Ils ne différoient que sur le tems de cette réunion; la plus grande partie soutenoit qu'elle se faisoit à la mort, & les Pythagoriciens prétendoient qu'elle ne se faisoit qu'après plusieurs transmigrations. Les Platoniciens marchant entre ces deux opinions, ne réunissoient à l'esprit universel, immédiatement après la mort, que les ames pures & sans tache. Celles qui s'étoient souillées par des vices ou par des crimes, passaient par une succession de corps différens, pour se purifier avant que de retourner à leur substance primitive. C'étoit - là les deux especes de métempsycoses naturelles, dont faisoient réellement profession ces deux écoles de Philosophie.

Que ce soient - là les véritables sentimens de l'antiquité, nous [Warburton II 130-132] le prouvons par les quatre grandes sectes de l'ancienne Philosophie; savoir les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens, & les Stoïciens: [Warburton II 50] l'exposition de leurs sentimens confirmera ce que nous avons dit de ceux des Philosophes en général sur la nature de l'ame.

Ciceron dans la personne de Velleius l'Epicurien, accuse Pythagore de soutenir que l'ame étoit une substance détachée de celle de Dieu, ou de la nature universelle, & de ne pas voir que par là il mettoit Dieu en pieces & en morceaux. « Pythagore & Empédocle, dit Sextus Empiricus, croyoient, ainsi que toute l'école Italique, que nos ames sont non - seulement de la même nature les unes que les autres, mais qu'elles sont encore de la même nature que celles des dieux, & que les ames irrationnelles des brutes; n'y ayant qu'un seul esprit infus dans l'univers qui lui fournit des ames, & qui unit les nôtres avec toutes les autres ».

Platon appelle souvent l'ame sans aucun détour, Dieu, une partie de Dieu. Plutarque dit que Pythagore & Platon croyoient l'ame immortelle, & que s'élançant dans l'ame universelle de la nature, elle retournoit à sa premiere origine. Arnobe accuse les Platoniciens de la même opinion, en les apostrophant de la sorte: « Pourquoi donc l'ame, que vous dites être immortelle, être Dieu, est - elle malade dans les malades, imbécille dans les enfans, caduque dans les vieillards? ô folie, démence, infatuation »!

[Warburton II 136-138]

Aristote, à quelques modifications près, pensoit sur la nature de l'ame comme les autres Philosophes. Après avoir parlé des ames sensibles, & déclaré qu'elles étoient mortelles, il ajoute que l'esprit ou l'intelligence existe de tout tems, & qu'elle est de nature divine: mais il fait une seconde distinction; il trouve que l'esprit est actif ou passif, & que de ces deux sortes d'esprit le premier est immortel & éternel, le second corruptible. Les plus savans Commentateurs de ce Philosophe ont regardé ce passage comme inintelligible, & ils se sont imaginés que cette obscurité provenoit des formes & des qualités qui infectent sa philosophie, & qui confondent ensemble les substances corporelles & incorporelles. S'ils eussent fait attention au sentiment général des Philosophes Grecs sur l'ame universelle du monde, ils auroient trouvé que ce passage est clair, & qu'Aristote, de ce principe commun que l'ame est une partie de la substance divine, tire ici une conclusion contre son existence particuliere & distincte dans un état futur: sentiment qui a été embrassé par tous les Philosophes, mais qu'ils n'ont pas tous avoué aussi ouvertement. Lorsqu'Aristote dit que l'intelligence active est seule immortelle & éternelle, & que l'intelligence passive est corruptible; le sens de ces expressions ne peut être que celui - ci: que les sensations particulieres de l'ame, en quoi consiste son intelligence passible, cesseront à la mort: mais que la substance, en quoi consiste son intelligence active, continuera de subsister, non séparément, mais

confondue dans l'ame de l'univers. Car l'opinion d'Aristote, qui comparoit l'ame à une table rase, étoit que les sensations & les réflexions ne sont que des passions de l'ame, & c'est ce qu'il appelle l'intelligence passive, qui comme il le dit, cessera d'exister, ou qui en d'autres termes équivalens, est corruptible. Ses commentateurs & ses paroles mêmes nous apprennent ce qu'il faut entendre par l'intelligence active, en la caractérisant d'intelligence divine, ce qui en indique & l'origine & la fin. Par là cette distinction, extravagante en apparence, de l'esprit humain en intelligence active & passive, paroît simple & exacte. Pour n'avoir point eu la clé de cette ancienne métaphysique, les partisans d'Aristote ont été fort partagés entr'eux, pour décider ce que leur maître croyoit de la mortalité ou de l'immortalité de l'ame. Les expressions d'intelligence passive ont même fait imaginer à quelques - uns, comme à Némésius, qu'Aristote croyoit que l'ame n'étoit qu'une qualité.

Quant aux Stoïciens, voyons la maniere dont Sénèque expose leurs sentimens: « Et pourquoi, dit - il, ne croiroit - on pas qu'il y a quelque chose de divin dans celui qui est une partie de la divinité même? Ce tout dans lequel nous sommes contenus est un, & cet un est Dieu. Nous sommes ses associés, nous sommes ses membres ». Epictète dit que les ames des hommes ont la relation la plus étroite avec Dieu; qu'elles en sont des parties; qu'elles sont des fragmens séparés & arrachés de sa substance. Enfin Marc Antonin combat par ces réflexions la crainte de la mort. « La mort, dit - il, est non - seulement conforme au cours de la nature, mais elle est encore extrêmement utile. Que l'on examine combien un homme est étroitement uni à la divinité; dans quelle partie de nous - mêmes cette union réside, & quelle sera la condition de cette partie ou portion de l'humanité au moment de sa réfusjon dans l'ame du monde. »

Les sentimens des quatre grandes sectes de Philosophes sont, comme on le voit, à peu près uniformes sur ce point. Ceux qui croyoient, comme Plutarque, qu'il y avoit deux principes, l'un bon & l'autre mauvais, croyoient que l'ame étoit tirée, partie de la substance de l'un, & partie de la substance de l'autre; & ce n'étoit qu'en cette circonstance seule qu'ils différoient des autres Philosophes.

Peu de tems après la naissance du Christianisme, les Philosophes étant puissamment attaqués par les écrivains chrétiens, altérèrent leur philosophie & leur religion, en rendant leur philosophie plus religieuse, & leur religion plus philosophique. Parmi les raffinemens du paganisme, l'opinion qui faisoit de l'ame une partie de la substance divine, fut adoucie. Les Platoniciens la bornerent à l'ame des brutes. Toute puissance irrationnelle, dit Porphyre, retourne par réfusjon dans l'ame du tout. Et l'on doit remarquer que ce n'est seulement qu'alors que les Philosophes commencerent à croire réellement & sincerement le dogme des peines & des récompenses d'une autre vie. Mais les plus sages d'entre - eux n'eurent pas plutôt abandonné l'opinion de l'ame universelle, que les Gnostiques, les Manichéens & les Priscilliens s'en emparerent: ils la transmirent aux Arabes, de qui les athées de ces derniers siècles, & notamment Spinoza, l'ont empruntée.

[Warburton II 139-143]

On demandera peut - être d'où les Grecs ont tiré cette opinion si étrange de l'ame universelle du monde; opinion aussi détestable que l'athéisme même, & que M. Bayle trouve avec raison plus absurde que le système des atomes de Démocrite & d'Épicure. On s'est imaginé qu'ils avoient tiré cette opinion d'Égypte. La nature seule de cette opinion fait suffisamment voir qu'elle n'est point Égyptienne: elle est trop raffinée, trop subtile, trop métaphysique, trop systématique: l'ancienne philosophie des Barbares (sous ce nom les Grecs entendoient les Égyptiens comme les autres nations) consistoit seulement en

maximes détachées, transmises des maîtres aux disciples par la tradition, où rien ne ressentait la spéculation, & où l'on ne trouvoit ni les raffinements ni les subtilités qui naissent des systèmes & des hypothèses. Ce caractère simple ne régnoit nulle part plus qu'en Egypte. Leurs Sages n'étoient point des sophistes scholastiques & sédentaires, comme ceux des Grecs; ils s'occupaient entièrement des affaires publiques de la religion & du gouvernement; & en conséquence de ce caractère, ils ne poussaient les Sciences que jusqu'où elles étoient nécessaires pour les usages de la vie. [Warburton II 145-147] Cette sagesse si vantée des Egyptiens, dont il est parlé dans les saintes Ecritures, consistait essentiellement dans les arts du gouvernement, dans les talents de la législature, & dans la police de la société civile.

Le caractère des premiers Grecs, disciples des Egyptiens, confirme cette vérité; savoir, que les Egyptiens ne philosophaient ni sur des hypothèses, ni d'une manière systématique. Les premiers Sages de la Grèce, conformément à l'usage des Egyptiens leurs maîtres, produisoient leur philosophie par maximes détachées & indépendantes, telle certainement qu'ils l'avoient trouvée, & qu'on la leur avoit enseignée. Dans ces anciens tems le Philosophe & le Théologien, le Législateur & le Poète, étoient tous réunis dans la même personne: il n'y avoit ni diversité de sectes, ni succession d'écoles: toutes ces choses sont des inventions Grecques, qui doivent leur naissance aux spéculations de ce peuple subtil & grand raisonneur.  
[Warburton II 148-149]

Quoique l'opposition du génie de la Philosophie Egyptienne avec le dogme de l'ame universelle, soit seule suffisante pour prouver que ce dogme n'étant point Egyptien ne peut être que Grec, nous en confirmerons la vérité en prouvant que les Grecs en furent les premiers inventeurs. Le plus beau principe de la Physique des Grecs eut deux auteurs, Démocrite & Séneque [Leucippe]: le principe le plus vicieux de leur Métaphysique eut de même deux auteurs, Phérécide le Syrien, & Thalès le Milésien, Philosophes contemporains.

Phérécide le Syrien, dit Cicéron, fut le premier qui soutint que les ames des hommes étoient sempiternelles; opinion que Pythagore son disciple accrédita beaucoup.

Quelques personnes, dit Diogene Laërce, prétendent que Thalès fut le premier qui soutint que les ames des hommes étoient sempiternelles. Thalès, dit encore Plutarque, fut le premier qui enseigna que l'ame est une nature éternellement mouvante, ou se mouvant par elle - même.

On entend communément par le passage ci - dessus de Cicéron, & par celui de Diogene Laërce, que les Philosophes, dont il y est fait mention, sont les premiers qui aient enseigné l'immortalité de l'ame. Mais comment accorder ce sentiment avec ce que dit Cicéron, ce que dit Plutarque, ce qu'ont dit tous les Anciens, que l'immortalité de l'ame étoit une chose que l'on avoit crue de tout tems? Homère l'enseigne, Hérodote rapporte que les Egyptiens l'avoient enseignée depuis les tems les plus reculés: c'est sur cette opinion qu'étoit fondée la pratique si ancienne de déifier les morts. Il en faut conclure, qu'il n'est pas question dans ces passages de la simple immortalité, considérée comme une existence qui n'aura point de fin, mais qu'il faut entendre une existence sans commencement, aussi - bien que sans fin: c'est ce que signifie le mot de sempiternelle dont se sert Cicéron. Or l'éternité de l'ame étoit, comme nous l'avons déjà fait voir, une conséquence qui ne pouvoit naître que du principe qui faisoit l'ame de l'homme une partie de Dieu, & qui par conséquent faisoit Dieu l'ame universelle du monde. Enfin l'antiquité nous apprend que ces deux

Philosophes pensoient qu'il y avoit une ame universelle; & l'on doit observer que ce dogme est souvent appelé le dogme de l'immortalité.

Ainsi ces différens passages, & surtout celui de Cicéron, contiennent un trait singulier d'histoire, qui prouve non - seulement que l'opinion de l'ame universelle est une production des Grecs, mais qui même nous découvre quels en furent les auteurs: car Suidas nous dit que Phérécide n'eut de maître que lui - même. L'autorité de Pythagore répandit promptement cette opinion par toute la Grece; & je ne doute point qu'elle ne soit la cause que Phérécide, qui n'eut point soin de la cacher, comme le fit son grand disciple par le moyen de la double doctrine, ait été regardé comme athée.

Quoique les Grecs aient été inventeurs de cette opinion, comme il est cependant très - certain qu'ils ont été redevables à l'Egypte de leurs premières connoissances, il est vraisemblable qu'ils furent conduits à cette erreur par l'abus de quelques principes Egyptiens.

Les Egyptiens, comme nous l'enseigne le témoignage unanime de toute l'antiquité, furent des premiers à enseigner l'immortalité de l'ame; & ils ne le firent point dans l'esprit des Sophistes Grecs, uniquement pour spéculer, mais afin d'établir sur ce fondement le dogme si utile des peines & des récompenses d'une autre vie. Toutes les pratiques & toutes les instructions des Egyptiens ayant pour objet le bien de la société, le dogme d'un état futur servoit lui - même à prouver & à expliquer celui de la Providence divine: mais cela seul ne leur paroissoit point suffisant pour résoudre toutes les objections qui naissent de l'origine du mal, & qui attaquent les attributs moraux de la divinité, parce qu'il ne suffit pas pour le bien de la société que l'on soit persuadé qu'il y a une providence divine, si l'on ne croit en même tems que cette providence est dirigée par un être parfaitement bon & parfaitement juste: ils n'imaginèrent donc point de meilleur moyen pour résoudre cette difficulté, que la métempsycose ou la transmigration des ames, sans laquelle, suivant l'opinion d'Hiéroclès, on ne peut justifier les voies de la providence. La conséquence nécessaire de cette idée, c'est que l'ame est plus ancienne que le corps. Ainsi les Grecs trouvant que les Egyptiens enseignoient d'un côté que l'ame est immortelle à parte post, & qu'ils croyoient d'un autre côté que l'ame existoit avant que d'être unie au corps, ils en conclurent, pour donner à leur système un air d'uniformité, qu'elle étoit éternelle à parte ante comme à parte post; ou que devant exister éternellement, elle avoit aussi existé de toute éternité.

Les Grecs après avoir donné à l'ame un des attributs de la divinité, en firent bientôt un Dieu parfait; erreur où ils tomberent par l'abus d'un autre principe Egyptien. Le grand secret des mysteres & le premier des mysteres qui furent inventés en Egypte, consistoit dans le dogme de l'unité de Dieu: c'étoit - là le mystere que l'on apprenoit aux Rois, aux Magistrats & à un petit nombre choisi d'hommes sages & vertueux; & en cela même cette pratique avoit pour objet l'utilité de la société. Ils représentoient Dieu comme un esprit répandu dans tout le monde, & qui pénétoit la substance intime de toutes choses, enseignant dans un sens moral & figuré que Dieu est tout en tant qu'il est présent à tout, & que sa providence est aussi particuliere qu'universelle. Leur opinion, comme l'on voit, étoit fort différente de celle des Grecs sur l'ame universelle du monde; celle - ci étant aussi pernicieuse à la société, que l'athéisme direct peut l'être. C'est néanmoins de ce principe que Dieu est tout, expression employée figurément par les Egyptiens, & prise à la lettre par les Grecs, que ces derniers ont tiré cette conséquence, que tout est Dieu: ce qui les a entraînés dans toutes les erreurs & les absurdités de notre spinosisme. [Warburton II 151-157] Les Orientaux d'aujourd'hui ont aussi tiré originairement leur religion d'Egypte, quoiqu'elle soit infectée du spinosisme le plus



grossier: mais ils ne sont tombés dans cet égarement que par le laps de tems, & par l'effet d'une spéculation raffinée, nullement originaire d'Egypte. Ils en ont contracté le goût par la communication des Arabes - Mahométans, grands partisans de la Philosophie des Grecs, & en particulier de leur opinion sur la nature de l'ame. Ce qui le confirme, c'est que les Druides, branche qui provenoit également des anciens Sages de l'Egypte, n'ont jamais rien enseigné de semblable, ayant été éteints avant que d'avoir eu le tems de spéculer & de subtiliser sur des hypotheses & des systèmes. [Warburton II 163-164] Je sais bien que le dogme monstrueux de l'ame du monde passa des Grecs aux Egyptiens; que ces derniers furent infectés des mauvais principes des premiers: mais cela n'arriva que lorsque la puissance de l'Egypte ayant été violemment ébranlée par les Perses, & enfin entierement détruite par les Grecs, les sciences & la religion de cette nation fameuse subirent une révolution générale. Les Prêtres Egyptiens commencerent alors à philosopher à la maniere des Grecs; & ils en contracterent une si grande habitude, qu'ils en vinrent enfin à oublier la science simple de leurs ancêtres, trop négligée par eux. Les révolutions du gouvernement contribuerent à celle des Sciences: cette derniere doit paroître d'autant moins surprenante, que toutes leurs sciences étoient transmises de génération en génération, en partie par tradition, & en partie par le moyen mystérieux des hiéroglyphes, dont la connoissance fut bientôt perdue; de sorte que les Anciens qui depuis ont prétendu les expliquer, nous ont appris seulement qu'ils n'y entendoient rien. [Warburton II 158-159]

Les Peres mêmes ont été fort embarrassés à expliquer ce qui regarde l'origine de l'ame: Tertullien croyoit que les ames avoient été créées en Adam, & qu'elles venoient l'une de l'autre par une espece de production. *Anima velut surculus quidam ex matrice Adami in propaginem deducta, & genitalibus semine foveis commodata. Pullulabit tam intellectu quam & sensu.* Tert. de animâ, c. xix. [Burigny 342] J'ajoûterai un passage de S. Augustin, qui renferme les diverses opinions de son tems, & qui démontre en même tems la difficulté de cette question. *Harum autem sententiarum quatuor de animâ, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus mox fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel suâ sponte labantur, nullam temerè affirmari oportebit; aut enim nondum ista quæstio à divinorum librorum catholicis tractatoribus, pro merito suæ obscuritatis & perplexitatis, evoluta atque illustrata est; aut si jam factum est, nondum in manus nostras hujusmodi literæ provenerunt.* [Burigny 346] Origene croyoit que les ames existoient avant que d'être unies aux corps, & que Dieu ne les y envoyoit pour les animer, que pour les punir en même tems de ce qu'elles avoient failli dans le ciel, & de ce qu'elles s'étoient écartées de l'ordre.

M. Leibnitz a sur l'origine des ames un sentiment qui lui est particulier. Le voici: il croit que les ames ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation; & comme la formation des corps organiques animés ne lui paroît explicable dans l'ordre, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique; il en infere que ce que nous appellons génération d'un animal, n'est qu'une transformation & augmentation: ainsi puisque le même corps étoit déjà organisé, il est à croire, ajoûte - t - il, qu'il étoit déjà animé, & qu'il avoit la même ame. Après avoir établi un si bel ordre, & des regles si générales à l'égard des animaux; il ne lui paroît pas raisonnable que l'homme en soit exclu entierement, & que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son ame. Il est donc persuadé que les ames qui seront un jour ames humaines, comme celles des autres especes, ont été dans les semences, & dans les ancêtres jusqu'à Adam, & ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une maniere de corps organisés; doctrine qu'il confirme par les observations microscopiques de M. Leuwenhoek, & d'autres bons observateurs. Il ne faut pas cependant s'imaginer qu'il croye qu'elles aient toujours existé comme

raisonnables; ce n'est point là son sentiment: il veut seulement qu'elles n'aient alors existé qu'en âmes sensibles ou animales, douées de perception & de sentiment, mais dépourvues de raison; & qu'elles soient demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devoient appartenir. Elles ne reçoivent donc, dans ce système, la raison que lors de la génération de l'homme; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensible au degré d'âme raisonnable, ce qu'il est difficile de concevoir; soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou si vous voulez, par une espèce de transcréation; ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes. Cette explication paroît à M. de Leibnitz lever les embarras qui se présentent ici en Philosophie ou en Théologie: il est bien plus convenable à la Justice divine de donner à l'âme déjà corrompue physiquement ou animale par le péché d'Adam; une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une âme raisonnable, par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue moralement.

**[Leibniz I §90-91 152b-153b]**

La nature de l'âme n'a pas moins exercé les Philosophes anciens & modernes, que son origine: il a été & il sera toujours impossible de pénétrer comment cet être, qui est en nous & que nous regardons comme nous - mêmes, est uni à un certain assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continu. Chaque Philosophe a donné une définition différente de sa nature. **[Argens II 39-40]** Plutarque rapporte les sentimens de plusieurs Philosophes, qui ont tous été d'avis différens. Cela est bien juste, puisqu'ils décidoient positivement sur une chose dont ils ne savoient rien du tout. Voici ce passage, tome II. p. 898. trad. d'Amyot. « *Thalès a été le premier qui a défini l'âme une nature se mouvant toujours en soi - même; [Argens II 44n-45n] Pythagore, que c'est un nombre se mouvant soi - même; & ce nombre - là, il le prend pour l'entendement: Platon, que c'est une substance spirituelle se mouvant soi - même, & par un nombre harmonique: Aristote, que c'est l'acte premier d'un corps organique, ayant vie en puissance: Dicaearchus, que c'est l'harmonie & concordance des quatre élémens: Asclepiade le Medecin, que c'est un exercice commun de tous les sentimens ensemble. Tous ces Philosophes - là, continue - t - il, que nous avons mis ci - devant, supposent que l'âme est incorporelle, qu'elle se meut elle - même, que c'est une substance spirituelle* ». Mais ce que les anciens nommoient incorporel, ce n'étoit point notre spirituel, c'étoit simplement ce qui est composé de parties très - subtiles. En voici une preuve sans réplique. Aristote rapportant le sentiment d'Héraclite sur l'âme, dit qu'il la regardoit comme une exhalaison; & il ajoute que selon ce Philosophe elle étoit incorporelle. Qu'est - ce que cette incorporéité, sinon une extrême ténuité qui rend l'âme impalpable & imperceptible à tous nos sens? C'est à cela qu'il faut rapporter toutes les opinions suivantes. Pythagore disoit que l'âme étoit un détachement de l'air; Empedocle en faisoit un composé de tous les élémens: Démocrite, Leucippe, Parménide, &c. (Diog. Laërt. lib. VIII. fig. 27.) **[segm. 27]** soutenoient qu'elle étoit de feu: Epithorme avançoit que les âmes étoient tirées du soleil: **[Burigny 267-269]** Plutarque rapporte ainsi l'opinion d'Epicure. « *Epicure croit que l'âme est un mélange, une température de quatre choses; de je ne sais quoi de feu, de je ne sais quoi d'air, de je ne sais quoi de vent, & d'un autre quatrième qui n'a point de nom. (ubi supra.)* ». Anaxagore, Anaximene, Archelaüs, &c. ont crû que c'étoit un air subtil. Hippon assûra qu'elle étoit d'eau, parce que, selon lui, l'humide étoit le principe de toutes choses. Xenophane la composoit d'eau & de terre; Parménide, de feu & de terre; Boèce, d'air & de feu. Critius soutint que l'âme n'étoit que le sang; Hippocrate, que c'étoit un esprit délié répandu par tout le corps. Marc Antonin, qui étoit Stoïcien, étoit persuadé que c'étoit quelque chose de semblable au vent. Critolaüs imagina que son essence étoit une cinquième substance. **[Burigny 270-**



**271]** Encore aujourd'hui il y a peu d'hommes en Orient qui aient une connoissance parfaite de la spiritualité. Il y a là - dessus un passage de M. de Laloubere (Voyage du royaume de Siam, tome I. page 361.) qui vient ici fort à propos. « *Nulle opinion, dit - il, n'a été si généralement reçue parmi les hommes, que celle de l'immortalité de l'ame: mais que l'ame soit immatérielle, c'est une vérité dont la connoissance ne s'est pas tant étendue; aussi est - ce une difficulté très - grande de donner à un Siamois l'idée d'un pur esprit; & c'est le témoignage qu'en rendent les Missionnaires qui ont été le plus long - tems parmi eux. Tous les payens de l'Orient croient à la vérité qu'il reste quelque chose de l'homme après sa mort, qui subsiste séparément & indépendamment de son corps: mais ils donnent de l'étendue & de la figure à ce qui reste, & ils lui attribuent les mêmes membres & toutes les mêmes substances solides & liquides dont nos corps sont composés: ils supposent seulement que nos ames sont d'une matiere assez subtile pour se dérober à l'attouchement & à la vûe, quoiqu'ils croient d'ailleurs que si on en blessoit quelqu'une, le sang qui couleroit de sa blessure pourroit paroître. Telles étoient les manes & les ombres des Grecs & des Romains; & c'est à cette figure des ames, pareille à celle des corps, que Virgile suppose qu'Enée reconnut Palinure, Didon & Anchise dans les enfers ».* **[de Laloubere 361-362]** Aux payens anciens & modernes, on peut joindre les anciens Docteurs des Juifs, & même les Peres des premiers siècles de l'Eglise. M. de Beausobre a prouvé démonstrativement dans le second tome de son Histoire du Manichéisme, que les notions de création & de spiritualité ne se trouvent point dans l'ancienne Théologie Judaïque. Pour les Peres, rien n'est plus aisé que d'alléguer des témoignages de leur hétérodoxie sur ce sujet. S. Irénée (lib. II. c. xxxiv. l. V. c. vij. & passim) dit que l'ame est un souffle, qu'elle n'est incorporelle qu'en comparaison des corps grossiers, & qu'elle ressemble au corps qu'elle a habité. Tertullien suppose que l'ame est corporelle; *definimus animam Dei flatu natam immortalem, corporalem effigiatam. De animâ, cap. xxij.* S. Bernard, selon l'aveu du Pere Mabillon, enseigna à propos de l'ame, qu'après la mort elle ne voyoit pas Dieu dans le ciel, mais qu'elle conversoit seulement avec l'humanité de Jesus - Christ. **[Voltaire 234-235]** Voyez l'article de L'Immatérialisme, ou de la Spiritualité.

Il est donc bien démontré que tous les anciens Philosophes ont crû l'ame matérielle. Parmi les modernes qui se déclarent pour ce sentiment, on peut compter un Averroës, un Calderin, un Politien, un Pomponace, un Bembe, un Cardan, un Cesalpin, un Taurell, un Cremonin, un Berigard, un Viviani, un Hobbes, &c. **[Argens II 56]** On peut aussi leur associer ceux qui prétendent que notre ame tire son origine des peres & des meres par la vertu séminale; que d'abord elle n'est que végétative & semblable à celle d'une plante; qu'ensuite elle devient sensitive en se perfectionnant; & qu'enfin elle est rendue raisonnable par la coopération de Dieu. Une chose corporelle ne peut devenir incorporelle: si l'ame raisonnable est la même que la sensitive, mais plus épurée, elle est alors matérielle nécessairement. C'est là le système des Epicuriens, à cela près que l'ame chez les Philosophes payens avoit en elle la faculté de se perfectionner; au lieu que chez les Philosophes chrétiens, c'est Dieu qui par sa puissance la conduit à la perfection: mais la matérialité de l'ame est toujours nécessaire dans les deux opinions. **[Argens II 51-52]** Ceux qui disent que l'embryon est animé jusqu'au quarantieme jour, tems auquel se fait la conformation des parties, prétent, sans le vouloir, des armes à ceux qui soutiennent la matérialité de l'ame. Comment se peut - il faire que la vertu séminale, qui n'est secourue d'aucun principe de vie, puisse produire des actions vitales? Or si vous accordez, continuent - ils, qu'il y a un principe de vie dans les semences capable de produire la conformation des parties, d'agir, de mouvoir; en perfectionnant ce principe & lui donnant la liberté d'augmenter & d'agir librement par les organes parfaits, il est aisé de voir qu'il peut & doit même devenir ce qu'on appelle ame, qui par conséquent est matérielle. **[Argens II**

## 50-51]

Spinoza ayant une fois posé pour principe qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers, s'est vû forcé par la suite de ses principes à détruire la spiritualité de l'ame. Il ne trouve entre elle & le corps d'autre différence que celle qu'y mettent les modifications diverses, modifications qui sortent néanmoins d'une même source, & possèdent un même sujet. [Jaquelot 408] Comme il est un de ceux qui paroît avoir le plus étudié cette matiere, qu'il me soit permis de donner ici un précis de son système & des raisons sur lesquelles il prétend l'appuyer. Ce Philosophe prétend donc qu'il y a une ame universelle répandue dans toute la matiere, & surtout dans l'air, de laquelle toutes les ames particulieres sont tirées; que cette ame universelle est composée d'une matiere déliée & propre au mouvement, telle qu'est celle du feu; que cette matiere est toujours prête à s'unir aux sujets disposés à recevoir la vie, comme la matiere de la flamme est prête à s'attacher aux choses combustibles qui sont dans la disposition d'être embrasées.

Que cette matiere unie au corps de l'animal y entretient, du moment qu'elle y est insinuée jusqu'à celui qu'elle l'abandonne, & se réunit à son tout, le double mouvement des poumons dans lequel la vie consiste, & qui est la mesure de sa durée.

Que cette ame ou cet esprit est constamment, & sans variation de substance, le même en quelque corps qu'il se trouve, séparé ou réuni; qu'il n'y a enfin aucune diversité de nature dans la matiere animante, qui fait les ames particulieres raisonnables, sensibles, végétatives, comme il vous plaira de les nommer; mais que la différence qui se voit entr'elles ne consiste que dans celle de la matiere qui s'est trouvée animée, & dans la différence des organes qu'elle est employée à mouvoir dans les animaux, ou dans la différente disposition des parties de l'arbre ou de la plante qu'elle anime; semblable à la matiere de la flamme uniforme dans son essence, mais plus ou moins brillante ou vive, suivant la substance à laquelle elle se trouve réunie; en effet elle paroît belle & nette, lorsqu'elle est attachée à une bougie de cire purifiée; obscure & languissante, lorsqu'elle est jointe à une chandelle de suif grossier. Il ajoute que même parmi les cires, il y en a de plus nettes & de plus pures; qu'il y a de la cire jaune & de la cire blanche.

Il y a aussi des hommes de différentes qualités; ce qui seul constitue plusieurs degrés de perfections dans leur raisonnement, y ayant une différence infinie là - dessus. On peut même, ajoute - t - il, perfectionner en l'homme les puissances de l'ame ou de l'entendement, en fortifiant les organes par le secours des Sciences, de l'éducation, de l'abstinence, de certaines nourritures ou boissons; ou les dégrader par une vie déréglée, par des passions violentes, les calamités, les maladies, & la vieillesse: ce qui est même une preuve invincible, que ces puissances ne sont que l'effet des organes du corps constituées d'une certaine maniere.

La portion de l'ame universelle qui aura servi à animer un corps humain, pourra servir à animer celui d'une autre espece; & pareillement celle dont les corps d'autres animaux auront été animés, & celle qui aura fait pousser un arbre ou une plante, pourra être employée réciproquement à animer des corps humains; de la même maniere que les parties de la flamme qui auroient embrasé du bois pourroient aussi embraser une autre matiere combustible.

Ce Philosophe moderne pousse cette pensée plus loin, & il prétend qu'il n'y a pas de moment où les ames particulieres ne se renouvellent dans les corps animés, par des parties de l'ame universelle qui succèdent aux ames

particulieres; ainsi que les particules de la lumiere d'une bougie ou d'une autre flamme sont suppléées par d'autres qui les chassent, & sont chassées à leur tour par d'autres.

[Fontenelle TL, p.90-95]

La réunion des ames particulieres à la générale, à la mort de l'animal, est aussi prompte & aussi entiere que le retour de la flamme à son principe aussitôt qu'elle est séparée de la matiere à laquelle elle étoit unie. L'esprit de vie dans lequel les ames consistent, d'une nature encore plus subtile que celle de la flamme, si elle n'est la même, n'est ni susceptible d'une séparation permanente de la matiere dont il est tiré, ni capable d'être mangé, & est immédiatement & essentiellement uni dans l'animal vivant avec l'air, dont sa respiration est entretenue. Cet esprit est porté sans interruption dans les poumons de l'animal avec l'air qui entretient leur mouvement: il est poussé avec lui dans les veines par le souffle des poulmons; il est répandu par celles - ci dans toutes les autres parties du corps. Il fait le marcher & le coucher dans les unes, le voir, l'entendre, le raisonner dans les autres. Il donne lieu aux diverses passions de l'animal. Ses fonctions se perfectionnent & s'affoiblissent, selon l'accroissement ou diminution des forces dans les organes, elles cessent totalement; & cet esprit de vie s'envole & se réunit au général, lorsque les dispositions qu'il maintenoit dans le particulier viennent à cesser. [Fontenelle TL, p.96-97]

Avant de bien pénétrer le système de Spinosa, il faut remonter jusqu'à la plus haute antiquité, pour savoir ce que les anciens pensoient de la substance. Il paroît qu'ils n'admettoient qu'une seule substance, naturelle, infinie, & ce qui surprendra le plus, indivisible, quoique pourtant divisée en trois parties; & ce sont elles, qui réunies & jointes ensemble, forment ce que Pythagore appelloit le tout, hors duquel il n'y a rien. La premiere partie de cette substance, inaccessible aux regards de tous les hommes, est proprement ce qui détermine l'essence de Dieu, des Anges & des génies; elle se répand de - là sur tout le reste de la nature. La seconde partie compose les globes célestes, le soleil, les étoiles fixes, les planetes, & ce qui brille d'une lumiere primitive & originale. La troisieme enfin compose les corps, & généralement tout l'empire sublunaire, que Platon dans le Timée nomme le séjour du changement, la mere & la nourrice du sensible. Voilà en gros quelle idée on avoit de la substance unique dont on croyoit que les êtres tiroient le fond même de leur nature, chacun suivant le degré de perfection qui lui convient. Et comme cette substance passoit pour indivisible, quoiqu'elle fût divisée en trois parties, de même elle passoit pour immuable, quoiqu'elle se modifiât de différentes manieres. Mais ces modifications étant de peu de durée, on les comptoit pour rien, même on les regardoit comme non existantes, & cela par rapport au tout, qui seul existe véritablement. Ce qu'on doit observer avec soin: la substance jouit de l'être, & ses modifications esperent en jouir sans jamais pouvoir y arriver.

Le trop fameux Spinosa, en écrivant à Henri Oldenbourg Secrétaire de la Societé Royale de Londres, convient que c'est parmi les plus anciens Philosophes qu'il a puisé son système, qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers. Mais il ajoute qu'il a pris les choses d'un biais plus favorable, soit en proposant de nouvelles preuves, soit en leur donnant la forme observée par les Géometres. Quoi qu'il en soit, son système n'est point devenu plus probable, les contradictions n'y sont pas mieux sauvées. [Deslandes I 251-253] Les anciens confondoient quelquefois la matiere avec la substance unique, & ils disoient conséquemment que rien ne lui est essentiel que d'exister, & que si l'étendue convient à quelques - unes de ses parties, ce n'est que lorsqu'on les considere par abstraction. Mais le plus souvent ils bornoient l'idée de la matiere à ce qu'ils appelloient eux - mêmes l'empire sublunaire, la nature corporelle. Le

corps, selon eux, est ce qu'on conçoit par rapport à lui seul, & en le détachant du tout dont il fait partie. Le tout ne s'aperçoit que par l'entendement, & le corps que par l'imagination aidée des sens. Ainsi les corps ne sont que des modifications qui peuvent exister ou non exister sans faire aucun tort à la substance; ils caractérisent & déterminent la matière ou la substance, à peu près comme les passions caractérisent & déterminent un homme indifférent à être mu ou à rester tranquille. En conséquence, la matière n'est ni corporelle ni incorporelle; sans doute, parce qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, corporelle en ce qui est corps, incorporelle en ce qui ne l'est point. Ils disoient aussi, selon Proclus de Lycie, que la matière est animée; mais que les corps ne le sont pas, quoiqu'ils aient un principe d'organisation, un je ne sais quoi de décisif qui les distingue l'un de l'autre; que la matière existe par elle-même, mais non les corps qui changent continuellement d'attitude & de situation. Donc on peut avancer beaucoup de choses des corps, qui ne conviennent point à la matière; par exemple, qu'ils sont déterminés par des figures, qu'ils se meuvent plus ou moins vite, qu'ils se corrompent & se renouvellent, &c. au lieu que la matière est une substance de tous points inaltérable. Aussi Pythagore & Platon conviennent - ils l'un & l'autre, que Dieu existoit avant qu'il y eût des corps, mais non avant qu'il y eût de la matière, l'idée de la matière ne demandant point l'existence actuelle du corps.

[Deslandes I 254-256]

Mais pour percer ces ténèbres, & pour se faire jour à travers, il faut demander à Spinoza ce qu'il entend par cette seule substance, qu'il a puisée chez les anciens. Car ou cette substance est réelle, existe dans la nature & hors de notre esprit, ou ce n'est qu'une substance idéale, métaphysique & abstraite. S'il s'en tient au premier sens, il avance la plus grande absurdité du monde. Car à qui persuadera - t - il que le corps A qui se meut vers l'orient, est la même substance numérique que le corps B qui se meut vers l'occident? A qui fera - t - il croire que Pierre qui pense aux propriétés d'un triangle, est précisément le même que Paul qui médite sur le flux & reflux de la mer?

[Jaquelot 453] Quand on presse Spinoza pour savoir si l'esprit humain est la même chose que le corps, il répond que l'un & l'autre sont le même sujet, la même matière qui a différentes modifications, qu'elle est esprit en tant qu'on l'a considérée comme pensante; & qu'elle est corps en tant qu'on se la représente comme étendue & figurée. Mais je voudrois bien savoir ce qu'auroit dit Spinoza, à un homme assez ridicule pour affirmer qu'un cercle est un triangle, & qui auroit répondu à ceux qui lui auroient objecté la différence des définitions & des propriétés du cercle & du triangle, pour prouver que ces figures sont différentes, que c'est pourtant la même figure, mais diversement modifiée; que quand on la considère comme une figure qui a tous les côtés de la circonférence également distans du centre, & que cette circonférence ne touche jamais une ligne droite ou un plan que par un point, on la nomme cercle; mais que quand on la considère comme figure composée de trois angles & de trois côtés, alors on la nomme triangle; cette réponse seroit semblable à celle de Spinoza. Cependant je suis persuadé que Spinoza se seroit moqué d'un tel homme, & qu'il lui auroit dit que ces deux figures ayant des définitions & des propriétés diverses, sont nécessairement différentes malgré sa distinction imaginaire & son frivole quatenus. Voyez l'article du Spinosisme. Ainsi, en attendant que les hommes soient faits d'une autre espèce, & qu'ils raisonnent d'une autre manière qu'ils ne font, & tant qu'on croira qu'un cercle n'est pas un triangle, qu'une pierre n'est pas un cheval, parce qu'ils ont des définitions, des propriétés diverses & des effets différens; nous conclurons par les mêmes raisons, & nous croirons que l'esprit humain n'est pas corps. [Jaquelot 422-423] Mais si par substance Spinoza entend une substance idéale métaphysique & arbitraire, il ne dit rien; car ce qu'il dit ne signifie autre chose, sinon qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux essences différentes qui aient une même essence? Qui en doute?

#### [Jaquelot 449]

C'est à la faveur d'une équivoque aussi grossière qu'il soutient qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers. Vous ne vous imaginerez pas qu'il eût le front de soutenir que la matière est indivisible: il ne vous vient pas seulement dans l'esprit comment il pourroit s'y prendre pour soutenir un tel paradoxe. Mais de la manière dont il entend la substance, rien n'est plus aisé. Il prouve donc que la matière est indivisible, parce qu'il considère métaphysiquement l'essence ou la définition qu'il en donne; & parce que la définition ou l'essence de toutes choses, c'est d'être précisément ce qu'on est, sans pouvoir être ni augmenté ni diminué, ni divisé; de - là il conclut que le corps est indivisible. Ce sophisme est semblable à celui-ci. L'essence d'un triangle consiste à être une figure composée de trois angles; on ne peut ni en ajouter ni en diminuer: donc le triangle est un corps ou une figure indivisible. Ainsi, comme l'essence du corps est d'être une substance étendue, il est certain que cette essence est indivisible. Si on ôte ou la substance, ou l'extension, on détruit nécessairement la nature du corps. A cet égard donc le corps est quelque chose d'indivisible. Mais Spinoza donne grossièrement le change à ses Lecteurs, ce n'est pas de quoi il s'agit. On prétend que ce corps ou cette substance étendue, a des parties les unes hors des autres, quoi qu'à parler métaphysiquement, elles soient toutes de même nature.

#### [Jaquelot 435-436]

Or c'est du corps tel qu'il existe dans la nature, que je soutiens contre Spinoza qu'il n'est pas capable de penser.

L'esprit de l'homme est de sa nature indivisible. Coupez le bras ou la jambe d'un homme, vous ne divisez ni ne diminuez son esprit, il demeure toujours semblable à lui-même, & suffisant à toutes ses opérations comme il étoit auparavant. Or si l'âme de l'homme ne peut être divisée, il faut nécessairement que ce soit un point, ou que ce ne soit pas un corps. Ce seroit une extravagance de dire que l'esprit de l'homme fût un point mathématique, puisque le point mathématique n'existe que dans l'imagination. Ce n'est pas aussi un point physique ou un atome. Outre qu'un atome indivisible répugne par lui-même, cette ridicule pensée n'est jamais tombée dans l'esprit d'aucun homme, non pas même d'aucun Épicurien. Puis donc que l'âme de l'homme ne peut être divisée, & que ce n'est ni un atome ni un point mathématique, il s'ensuit manifestement que ce n'est pas un corps.

Lucrece après avoir parlé d'atomes subtils, qui agitent le corps, sans en augmenter ou diminuer le poids, comme on voit que l'odeur d'une rose ou du vin, quand elle est évaporée, n'ôte rien à la pesanteur de ces corps: Lucrece, dis-je, voulant ensuite rechercher ce qui peut produire le sentiment en l'homme, s'est trouvé fort embarrassé dans ses principes: il parle d'une quatrième nature de l'âme qui n'a point de nom, & qui est composée des parties les plus déliées & les plus polies, qui sont comme l'âme de l'âme elle-même. On peut lire le troisième livre de ce Poète philosophe; & on verra sans peine que sa philosophie est pleine de ténèbres & d'obscurités, & qu'elle ne satisfait nullement la raison.

#### [Jaquelot 352-353]

Quand je me replie sur moi-même, je m'aperçois que je pense, que je réfléchis sur ma pensée, que j'affirme, que je nie, que je veux, & que je ne veux pas. Toutes ces opérations me sont infiniment connues; quelle en est la cause? C'est mon esprit: mais quelle est sa nature, si c'est un corps, ces actions auront nécessairement quelque teinture de cette nature corporelle; [Jaquelot 354] elles conduiront nécessairement l'esprit à reconnoître la liaison qu'il a par quelque endroit avec le corps & la matière qui le soutient comme un sujet, & le produit comme son effet. Si on pense à quelque chose de figuré, de mou ou de dur, de sec

ou de liquide, qui soit en mouvement ou en repos, l'esprit se porte d'abord à se représenter une substance qui a des parties séparées les unes des autres, & qui est nécessairement étendue. Tout ce qu'on peut s'imaginer qui appartienne au corps, toutes les propriétés de la figure & du mouvement, conduisent l'esprit à reconnoître cette étendue, parce que toutes les actions & toutes les qualités du corps en émanent, comme de leur origine; ce sont autant de ruisseaux qui mènent nécessairement l'esprit à cette source. On conclut donc certainement que la cause de toutes ses actions, le sujet de toutes ses qualités est une substance étendue. Mais quand on passe aux opérations de l'ame, à ses pensées, à ses affirmations, à ses négations, à ses idées de vérité, de fausseté, à l'acte de vouloir & de ne pas vouloir; quoique ce soient des actions clairement & distinctement connues, aucune d'elles néanmoins ne conduit l'esprit à se former l'idée d'une substance matérielle & étendue. Il faut donc de nécessité conclurre qu'elles n'ont aucune liaison essentielle avec le corps.

[Jaquelot 355]

On pourroit bien d'abord s'imaginer que l'idée qu'on a de quelque objet particulier, comme d'un cheval ou d'un arbre, seroit quelque chose d'étendu, parce qu'on se figure ces idées comme de petits portraits semblables aux choses qu'elles nous représentent: mais quand on y fait plus de réflexion, on conçoit aisément que cela ne peut être. Car quand je dis, ce qui a été fait, je n'ai l'idée ni le portrait d'aucune chose: mon imagination ne me sert ici de rien; mon esprit ne se forme l'idée d'aucune chose particulière, il conçoit en général l'existence d'une chose. Par conséquent cette idée, ce qui a été fait, n'est pas une idée qui ait reçu quelque extension ni aucune expression de corps étendu. Elle existe pourtant dans mon ame, je le sens; si donc cette idée avoit quelque figure, quelque extension, quelque mouvement; comme elle ne provient pas de l'objet, elle auroit été produite par mon esprit, parce que mon esprit seroit lui-même quelque chose d'étendu. Or si cette idée sort de mon esprit, parce qu'il est formellement matériel & étendu, elle aura reçu de cette extension qui l'aura produite, une liaison nécessaire avec elle, qui la fera connoître, & qui la présentera d'abord à l'esprit.

Cependant de quelque côté que je tourne cette idée, je n'y apperçois aucune connexion nécessaire avec l'étendue. Elle ne me paroît ni ronde, ni quarrée, ni triangulaire; je n'y conçois ni centre, ni circonférence, ni base, ni angle, ni diamètre, ni aucune autre chose qui résulte des attributs d'un corps; dès que je veux la corporifier, ce sont autant de ténèbres & d'obscurités que je verse sur la connoissance que j'en ai. La nature de l'idée se souleve d'elle-même contre tous les attributs corporels & les rejette. N'est-ce pas une preuve fort sensible qu'on veut y insérer une matière étrangère qu'elle repousse, & avec laquelle elle ne peut avoir d'union ni de société? Or cette antipathie de la pensée avec tous les attributs de la matière & du corps, si subtil, si délié, si agité qu'il puisse être, seroit sans contredit impossible si la pensée émanoit d'une substance corporelle & étendue. [Jaquelot 357-358]

Dès que je veux joindre quelque étendue à ma pensée, & diviser la moitié d'une volonté ou d'une réflexion, je trouve que cette moitié de volonté ou de réflexion est quelque chose d'extravagant & de ridicule: on peut raisonner de même, si on tâche d'y joindre la figure & le mouvement. Entre une substance dont l'essence est de penser & entre une pensée, il n'y a rien d'intermédiaire, c'est une cause qui atteint immédiatement son effet; desorte qu'il ne faut pas croire que l'étendue, la figure ou le mouvement aient pû s'y glisser par des voies subreptices & secrètes pour y demeurer incognito. Si elles y sont, il faut nécessairement ou que la pensée ou que la faculté de penser les découvre: or il est clair que ni la faculté de penser ni la pensée ne renferment aucune idée d'étendue, de figure ou de mouvement. Il est donc certain que la substance qui



pense, n'est pas une substance étendue, c'est - à - dire un corps.  
[Jaquelot 362]

Spinoza pose comme un principe de sa Philosophie, que l'esprit n'a aucune faculté de penser ni de vouloir: mais seulement il avoue qu'il a telle ou telle pensée, telle ou telle volonté. [Jaquelot 425] Ainsi par l'entendement, il n'entend autre chose que les idées actuelles qui surviennent à l'homme. Il faut avoir un grand penchant à adopter l'absurdité, pour recevoir une philosophie si ridicule. Afin de mieux comprendre cette absurdité, il faut considérer cette substance en elle - même, & par abstraction de tous les êtres singuliers, & particulièrement de l'homme; car puisque l'existence d'aucun homme n'est nécessaire, il est possible qu'il n'y ait point d'homme dans l'univers. Je demande donc si cette substance, considérée ainsi précisément en elle - même, a des pensées ou si elle n'en a pas. Si elle n'a point de pensées, comment a - t - elle pû en donner à l'homme, puisqu'on ne peut donner ce qu'on n'a pas? Si elle a des pensées, je demande d'où elles lui sont venues; sera - ce de dehors? Mais outre cette substance, il n'y a rien. Sera - ce de dedans? Mais Spinoza nie qu'il y ait aucune faculté de penser, aucun entendement ou puissance, comme il parle. De plus, si ces pensées viennent de dedans ou de la nature de la substance, elles se trouveront dans tous les êtres qui posséderont cette substance; desorte que les pierres raisonneront aussi - bien que les hommes. Si on répond que cette substance, [Jaquelot 456] pour être en état de penser, doit être modifiée ou façonnée de la manière dont l'homme est formé; ne sera - ce pas un Dieu d'une assez plaisante fabrique; un Dieu qui, tout infini qu'il est, est privé de toute connoissance, à moins qu'il n'y ait quelques atomes de cette substance infinie, modifiés & façonnés comme est l'homme, afin qu'on puisse dire que ce Dieu a quelque connoissance; c'est - à - dire, en deux mots, que sans le genre humain Dieu n'auroit aucune connoissance?

Selon cette belle doctrine, un vaisseau de crystal plein d'eau aura autant de connoissance qu'un homme; car il reçoit les idées des objets de même que nos yeux. Il est susceptible des impressions que ces objets lui peuvent donner; desorte que s'il n'y a point d'entendement ou de faculté capable de penser & de raisonner à la présence de ces idées, & que les réflexions ne soient autre chose que ces idées mêmes, il s'ensuit nécessairement que comme elles sont dans un vaisseau plein d'eau, autant que dans la tête d'un homme qui regarde la lune & les étoiles, ce vaisseau doit avoir autant de connoissance de la lune & des étoiles que l'homme; on ne peut y trouver aucune différence, qu'on ne la cherche dans une cause supérieure à toutes ces idées, qui les sent, qui les compare l'une à l'autre, & qui raisonne sur leur comparaison, pour en tirer des conséquences qui font qu'il conçoit le corps de la lune & des étoiles beaucoup plus grand que ne le représente l'idée qui frappe l'imagination.  
[Jaquelot 457]

Cet absurde système a été embrassé par Hobbes: écoutons - le expliquer la nature & l'origine des sensations.

« Voici, dit - il, en quoi consiste la cause immédiate de la sensation: l'objet vient presser la partie extérieure de l'organe, & cette pression pénètre jusqu'à la partie intérieure: là se forme la représentation ou l'image (phantasma) par la résistance de l'organe, ou par une espee de réflexion qui cause une pression vers la partie extérieure, toute contraire à la pression de l'objet, qui tend vers la partie intérieure: cette représentation, ce phantasma est, dit - il, la sensation même ».

Voici comment il parle dans un autre endroit: « La cause de la sensation est l'objet qui presse l'organe; cette pression pénètre jusqu'au cerveau par le

moyen des nerfs, & de - là elle est portée au coeur; de - là, au moyen de la résistance du coeur qui s'efforce de renvoyer au - dehors cette pression & de s'en délivrer; de - là, dit - il, naît l'image, la représentation, & c'est ce qu'on appelle sensation». Mais quel rapport, je vous prie, entre cette impression & le sentiment lui - même, c'est - à - dire la pensée que cette impression excite dans l'ame? Il n'y a pas plus de rapport entre ces deux choses, qu'il y en a entre un quarré & du bleu, entre un triangle & un son, entre une aiguille & le sentiment de la douleur, ou entre la réflexion d'une balle dans un jeu de paume & l'entendement humain. Desorte que la définition que Hobbes donne de la sensation, qu'il prétend n'être autre chose que l'image qui se forme dans le cerveau par l'impression de l'objet, est aussi impertinente, que si pour définir la couleur bleue, il avoit dit que c'est l'image d'un quarré, &c. [Clarke 141-143] S'il n'y a point en nous de faculté de penser & de sentir, l'oeil recevra si vous voulez l'impression extérieure des objets: mais excepté le mouvement des ressorts, rien ne sera apperçû, rien ne sera senti; & tant que la matiere sera seule, quelque délicats que soient les organes, quelque action qui suive de leur jeu & de leur harmonie, la matiere demeurera toujours aveugle & sourde, parce qu'elle est insensible de sa nature, & que le sentiment, quel qu'il soit, est le caractere d'une autre substance. [Duguet G 162]

Hobbes paroît avoir senti le poids de cette difficulté insurmontable; de - là vient qu'il affecte de la cacher à ses lecteurs, & de leur en imposer à la faveur de l'ambiguité du terme de représentation. Il se ménage même un subterfuge; & en cas qu'on le presse trop vivement, il insinue à tout hasard, qu'il pourroit bien se faire qu'il y eût dans la sensation quelque chose de plus. « Il ne sait s'il ne doit pas dire, à l'exemple de quelques Philosophes, que toute matiere a naturellement & essentiellement la faculté de connoître, & qu'il ne lui manque que les organes & la mémoire des animaux pour exprimer au - dehors ses sensations. Il ajoûte que si on suppose un homme qui eût possédé d'autres sens que celui de la vûe, qui ait ses yeux immobiles, & toujours attachés à un seul & même objet, lequel de son côté soit invariable & sans le moindre changement, cet homme ne verra pas, à parler proprement, mais qu'il sera dans une espece d'étonnement & d'extase incompréhensible. Ainsi, dit - il, il pourroit bien se faire que les corps qui ne sont pas organisés, eussent des sensations: mais comme faute d'organes, il ne s'y rencontre ni variété, ni mémoire, ni aucun autre moyen d'exprimer ces sensations, ils ne nous paroissent pas en avoir ». Quoique Hobbes ne se déclare pas pour cette opinion, il la donne pourtant comme une chose possible: mais il le fait d'une maniere si peu assurée, & avec tant de réserve, qu'il est aisé de voir que ce n'est qu'une porte de derriere qu'il s'est ménagée à tout événement, en cas qu'il se trouvât trop pressé par les absurdités dont fourmille la supposition qui envisage la sensation, comme un pur résultat de figure & de mouvement. Il a raison de se tenir sur la réserve: ce n'est qu'un misérable subterfuge, à tous égards aussi absurde, que l'opinion qui fait consister la pensée dans le mouvement d'un certain nombre d'atomes. Car qu'y a - t - il au monde de plus ridicule que de s'imaginer que la connoissance est aussi essentielle à la matiere que l'étendue? Quelle sera la conséquence de cette supposition? Il en faudra conclurre qu'il y a dans chaque portion de matiere, autant d'êtres pensans, qu'elle a de parties: or chaque portion de matiere étant composée de parties divisibles à l'infini, c'est - à - dire, de parties qui malgré leur contiguité, sont aussi distinctes que si elles étoient à une très - grande distance les unes des autres, elle sera ainsi composée d'une infinité d'êtres pensans. Mais c'est trop nous arrêter sur les absurdités qui naissent en foule de cette supposition monstrueuse? [Clarke 144-147] Quelque familiarisé que fût Spinoza avec les absurdités, il n'en est cependant jamais venu jusques - là: pour penser, dans son système, du moins faut - il être organisé comme nous le sommes.

Mais pour réfuter Epicure, Spinoza, & Hobbes, qui font consister la nature de l'ame non dans la faculté de penser, mais dans un certain assemblage de petits corps déliés, subtils, & fort agités qui se trouvent dans le corps humain, voici quelque chose de plus précis. D'abord on ne conçoit pas que les impressions des objets extérieurs puissent y apporter d'autre changement que de nouveaux mouvemens, ou de nouvelles déterminations de mouvement, de nouvelles figures, ou de nouvelles situations; cela est évident: or toutes ces choses n'ont aucun rapport avec l'idée qu'elles impriment dans l'ame; il faut nécessairement que ce soit des signes d'institution qui supposent une cause qui les ait établis, ou qui les connoisse. Servons - nous de l'exemple de la parole, pour faire mieux sentir la force de l'argument: quand on entend dire Dieu, l'Arabe reçoit le même mouvement d'air à la prononciation de ce mot François; le tympan de son oreille, les petits os qu'on nomme l'enclume & le marteau, reçoivent de ce mouvement d'air la même secousse & le même tremblement qui se fait dans l'oreille & dans la tête d'une personne qui entend le François. Par conséquent tous ces petits corps qu'on suppose composer l'esprit humain, sont remués de la même maniere, & reçoivent les mêmes impressions dans la tête d'un Arabe que dans celle d'un François; par conséquent encore un Arabe attacherait au mot de Dieu, la même idée que le François, parce que les petits corps subtils & agités qui composent l'esprit humain, selon Epicure & les Athées, ne sont pas d'une autre nature chez les Arabes que chez les François. Pourquoi donc l'esprit de l'Arabe ne se forme - t - il à la prononciation du mot Dieu, aucune autre idée que celle d'un son, & que l'esprit d'un François joint à l'idée de ce son celle d'un être tout parfait, Créateur du ciel & de la terre? Voici un détroit pour les Athées & pour ceux qui nient la spiritualité de l'ame, d'où ils ne pourront se tirer, puisque jamais ils ne pourront rendre raison de cette différence qui se rencontre entre l'esprit de l'Arabe & celui du François.

[Jaquelot 363-364]

Cet argument est sensible, quoiqu'on n'y fasse pas assez de réflexion; car chacun sait que cette différence vient de l'établissement des langues, suivant lequel on est convenu de joindre au son de ce mot Dieu, l'idée d'un être tout parfait; & comme l'Arabe qui ne sait pas la langue Française ignore cette convention, il ne reçoit que la seule idée du son, sans y en joindre aucune autre. Cette vérité est constante, & il n'en faut pas davantage pour détruire les principes d'Epicure, d'Hobbes, & de Spinoza; car je voudrais bien savoir quelle seroit la partie contractante dans cette convention; à ce mot Dieu, je joindrai l'idée d'un être tout parfait; ce ne sera pas ce corps sensible & palpable, chacun en convient; ce ne sera pas aussi cet amas de corps subtils & agités, qui sont l'esprit humain, selon le sentiment de ces Philosophes, parce que ces esprits reçoivent toutes les impressions de l'objet, sans pouvoir rien faire au - delà: or ces impressions étoient les mêmes, & parfaitement semblables, lorsque l'Arabe entendoit prononcer ce mot Dieu, sans savoir pourtant ce qu'il signifioit. Il faut donc nécessairement qu'il y ait quelque autre cause que ces petits corps avec laquelle on convienne qu'à ce mot Dieu, l'ame se représentera l'être tout parfait, de la même maniere qu'on peut convenir avec le Gouverneur d'une place assiégée, qu'à la décharge de vingt ou trente volées de canon, il doit assurer les habitans qu'ils seront bien - tôt secourus. Mais comme ces signaux seroient inutiles, si on ne supposoit dans la place un Gouverneur sage & intelligent, pour raisonner & pour tirer de ces signaux les conséquences dont on seroit convenu avec lui; de même aussi il est nécessaire de concevoir dans l'homme un principe capable de former telles ou telles idées, à telle ou telle détermination, à tel ou tel mouvement de ces petits corps qui reçoivent quelque impression de la prononciation des mots, comme l'idée d'un être tout parfait à la prononciation du mot Dieu. Ainsi il est clair & certain qu'il doit y avoir dans l'homme une cause dont l'essence soit de

penser, avec laquelle on convient de la signification des mots. Il est encore clair & certain que cette cause ne peut être une substance matérielle, parce que l'on convient avec elle qu'au mouvement de la matière ou de ces petits corps, elle se formera telle ou telle idée. Il est donc clair & certain que l'âme de l'homme n'est pas un corps, mais que c'est une substance distinguée du corps, de laquelle l'essence est de penser, c'est - à - dire, d'avoir la faculté de penser.

Il en est de l'idée des objets qui se présentent à nos yeux, comme des sons qui frappent l'oreille; & comme il est nécessaire qu'on soit convenu avec un Chinois qu'il se représentera un être tout parfait à la prononciation du mot François Dieu, il faut aussi de même qu'il y ait une certaine convention entre les impressions que les objets font au fond de nos yeux & de notre esprit, pour se représenter tels ou tels objets, à la présence de telles ou telles impressions. Car, 1°. quand on a les yeux ouverts, en pensant fortement à quelque chose, il arrive très - souvent qu'on n'aperçoit pas les objets qui sont devant soi, quoiqu'ils envoient à nos yeux les mêmes espèces & les mêmes rayons, que lorsqu'on y fait plus d'attention. De sorte qu'outre tout ce qui se passe dans l'oeil & dans le cerveau, il faut qu'il y ait encore quelque chose qui considère & qui examine ces impressions de l'objet, pour le voir & pour le connaître. Mais il faut encore que cette cause qui examine ces impressions, puisse se former à leur présence l'idée de l'objet qu'elles nous font connaître: car il ne faut pas s'imaginer que les impressions que produit un objet dans notre oeil & dans le cerveau, puissent être semblables à cet objet. Je sais qu'il y a des Philosophes qui se représentent ce qui émane des corps, & qu'ils nomment des espèces intentionnelles comme de petits portraits de l'objet: mais je sais aussi qu'ils ne sont en cela rien moins que Philosophes. Car quand je regarde un cheval noir, par exemple, si ce qui émane de ce cheval étoit semblable au cheval, l'air devrait recevoir l'impression de la noirceur, puisque cette espèce doit être imprimée dans l'air, ou dans l'eau, ou dans le verre au travers duquel elle passe avant de venir à mon oeil; & on ne pourra rendre aucune raison suffisante de cette différence qui s'y trouve, ni dire pourquoi cette espèce intentionnelle imprimerait sa ressemblance dans mon oeil & dans les esprits du cerveau, si elle ne les a pas imprimées dans l'air, parce que les esprits du cerveau sont & plus subtils & plus agités que n'est l'air, ou l'eau, & le crystal, par le moyen desquels cette espèce est parvenue jusqu'à moi. On ne peut aussi rendre raison, pourquoi nous n'apercevons pas les objets dans l'obscurité; car quand je suis dans une chambre fermée, proche d'un objet, pourquoi ne l'aperçois - je pas, s'il envoie de lui - même des espèces intentionnelles qui le représentent? J'en suis proche, j'ouvre les yeux, je fais tous mes efforts pour l'apercevoir, & pourtant je ne vois rien. Il faut donc croire que je n'aperçois les objets que par la lumière qu'ils réfléchissent à mes yeux, qui est diversement déterminée, selon la diversité de la figure & du mouvement de l'objet: or entre des rayons de lumière diversement déterminés, & l'objet que j'aperçois, par exemple, un cheval noir, il y a si peu de proportion & de ressemblance, qu'il faut reconnoître une cause supérieure à tous ces mouvemens, qui ayant en soi la faculté de penser, produit des idées de tel ou tel objet, à la présence de telles ou de telles impressions que les objets causent dans le cerveau par l'organe des yeux, comme par celui de l'oreille.

Quelle sera donc cette cause? Si c'est un corps, on retombe dans les mêmes difficultés qu'auparavant; on ne trouvera que des mouvemens & des figures, & rien de tout cela n'est la pensée que je cherche: sera - ce huit, dix ou douze atomes qui composeront cette pensée & cette réflexion? Supposons que ce sont dix atomes, je demande ce que fait chacun de ces atomes; est - ce une partie de ma pensée, ou ne l'est - ce pas? si ce n'est pas une partie de ma pensée, elle n'y contribue en rien; si elle en est une partie, ce sera la dixième. Or bien loin

que je conçoive la dixième partie d'une pensée, je sens au contraire clairement que ma pensée est indivisible; soit que je pense à tout un cheval, ou que je ne pense qu'à son oeil, ma pensée est toujours une pensée & une action de mon âme, de même nature & de même espèce: soit que je pense à la vaste étendue de l'univers, ou que je médite sur un atome d'Epicure & sur un point mathématique; soit que je pense à l'être, ou que je médite sur le néant, je pense, je raisonne, je fais des réflexions, & toutes ces opérations, en tant qu'action de mon âme, sont absolument semblables & parfaitement uniformes. Dira-t-on que la pensée est un assemblage de ces atomes? Mais si c'est un assemblage de dix atomes, ces atomes, pour former la pensée, seront en mouvement ou en repos: s'ils sont en mouvement, je demande de qui ils ont reçu ce mouvement: s'ils l'ont reçu de l'objet, on en aura la pensée autant de temps que durera cette impression; ce sera comme une boule poussée par un mail, elle produira tout le mouvement qu'elle aura reçu; or cela est manifestement contre l'expérience. Dans toutes les pensées des choses indifférentes où les passions du cœur n'ont aucun intérêt, je pense quand il me plaît, & quand il me plaît je quitte ma pensée; je la rappelle quand je veux, & j'en choisis d'autres à ma fantaisie. [Jaquelot 365-369] Il seroit encore plus ridicule de s'imaginer que la pensée consistât dans le repos de l'assemblage de ces petits corps, & on ne s'arrêtera pas à réfuter cette imagination. Il faut donc reconnoître nécessairement dans l'homme un principe, qui a en lui-même & dans son essence la faculté de penser, de délibérer, de juger & de vouloir. Or ce principe que j'appelle esprit, recherche, approfondit ses idées, les compare les unes avec les autres, & voit leur conformité ou leur disproportion. Le néant, le pur néant, quoiqu'il ne puisse produire aucune impression, parce qu'il ne peut agir, ne laisse pas d'être l'objet de la pensée, de même que ce qui existe. L'esprit, par sa propre vertu & par la faculté qu'il a de penser, tire le néant de l'abysme pour le confronter avec l'être, & pour reconnoître que ces deux idées du néant & de l'être se détruisent réciproquement.

Je voudrois bien qu'on me dît ce qui peut conduire mon esprit à s'apercevoir des choses qui impliquent contradiction: on conçoit que l'esprit peut recevoir de différens objets, des idées qui sont contraires & opposées: mais pour juger des choses impossibles, il faut que l'esprit aille beaucoup plus loin que là où la seule perception de l'objet le conduit; il faut pour cet effet que l'esprit humain tire de son propre fonds d'autres idées que celles - là seules que les objets peuvent produire. Donc il y a une cause supérieure à toutes les impressions des objets, qui agit & qui s'exerce sur ses idées, [Jaquelot 370-372] dont la plupart ne se forment point en lui par les impressions des objets extérieurs, telles que sont les idées universelles, métaphysiques & abstraites, les idées des choses passées & des choses futures, les idées de l'infini, de l'éternité, des vertus, &c. En un instant mon esprit raisonne sur la distance de la Terre au Soleil; en un instant il passe de l'idée de l'Univers à celle d'un atome, de l'être au néant, du corps à l'esprit; il raisonne sur des axiomes qui n'ont rien de corporel. De quel corps est-il aidé dans tous ces raisonnemens, puisque la nature des corps est entièrement opposée à ces idées? [Jaquelot 433] Donc, &c.

Enfin, la manière dont nous exerçons la faculté de communiquer nos pensées aux autres, ne nous permet pas de mettre notre âme au rang des corps. Si ce qui pense en nous étoit une matière subtile, qui produisît la pensée par son mouvement, la communication de nos pensées ne pourroit avoir lieu, qu'en mettant en autrui la matière pensante dans le même mouvement où elle est chez nous; & à chaque pensée que nous avons, devroit répondre un mouvement uniforme dans celui auquel nous voudrions la transmettre: mais une portion de matière ne sauroit en toucher une autre, sans la toucher médiatement ou immédiatement. Personne ne soutiendra que la matière qui pense en nous agisse immédiatement sur celle qui

pense en autrui. Il faudroit donc que cela se fît à l'aide d'une autre matiere en mouvement. Nous avons trois moyens de faire part de nos pensées aux autres, la parole, les signes & l'écriture. Si l'on examine attentivement ces moyens, on verra qu'il n'y en a aucun qui puisse mettre la matiere pensante d'autrui en mouvement. [Reinbeck 45-46] Il résulte de tout ce que nous avons dit, que ce n'est pas l'incompréhensibilité seule, qui fait refuser la pensée à la matiere, mais que c'est l'impossibilité intrinseque de la chose, & les contradictions où l'on s'engage, en faisant le principe matériel pensant. [Reinbeck 53] Dès - là on n'est plus en droit de recourir à la toute - puissance de Dieu, pour établir la matérialité de l'ame. [Reinbeck 54] C'est pourtant ce qu'a fait M. Locke: on sait que ce Philosophe a avancé, que nous ne serons peut - être jamais capables de connoître si un être purement matériel pense, ou non. Un des plus beaux esprits de ce siècle, dit dans un de ses ouvrages, que ce discours parut une déclaration scandaleuse, que l'ame est matérielle & mortelle. Voici comme il en parle: « Quelques Anglois dévots à leur maniere sonnerent l'alarme. Les superstitieux sont dans la société ce que les poltrons sont dans une armée, ils ont & donnent des terreurs paniques: on cria que M. Locke vouloit renverser la Religion; il ne s'agissoit pourtant pas de religion dans cette affaire: c'étoit une question purement philosophique, très - indépendante de la foi & de la révélation. Il ne falloit qu'examiner sans aigreur s'il y a de la contradiction à dire, la matiere peut penser, & si Dieu peut communiquer la pensée à la matiere. Mais les Théologiens commencent souvent par dire que Dieu est outragé, quand on n'est pas de leur avis; c'est ressembler aux mauvais Poètes, qui crioient que Despreaux parloit mal du Roi, parce qu'il se moquoit d'eux. Le Docteur Stillingfleet s'est fait une réputation de Théologien modéré, pour n'avoir pas dit positivement des injures à M. Locke. Il entra en lice contre lui: mais il fut battu, car il raisonneoit en Docteur, & Locke en Philosophe instruit de la force & de la foiblesse de l'esprit humain, & qui se battoit avec des armes dont il connoissoit la trempe ». [Voltaire 1734] C'est - à - dire, si l'on en croit ce célèbre Ecrivain, que la question de la matérialité de l'ame, portée au tribunal de la raison, sera décidée en faveur de M. Locke.

Examinons quelles sont ses raisons: « Je suis corps, dit - il, & je pense; je n'en sai pas davantage. Si je ne consulte que mes foibles lumieres, irai - je attribuer à une cause inconnue ce que je puis si aisément attribuer à la seule cause seconde que je connois un peu? Ici tous les Philosophes de l'école m'arrêtent en argumentant, & disent: Il n'y a dans le corps que de l'étendue & de la solidité, & il ne peut y avoir que du mouvement & de la figure: or du mouvement, de la figure, de l'étendue & de la solidité, ne peuvent faire une pensée; donc l'ame ne peut pas être matiere. Tout ce grand raisonnement répété tant de fois se réduit uniquement à ceci: Je ne connois que très - peu de chose de la matiere, j'en devine imparfaitement quelques propriétés; or je ne sai point du tout si ces propriétés peuvent être jointes à la pensée; donc parce que je ne sai rien du tout, j'assûre positivement que la matiere ne sauroit penser. Voilà nettement la maniere de raisonner de l'école. M. Locke diroit avec simplicité à ces Messieurs: Confessez que vous êtes aussi ignorans que moi; votre imagination & la mienne ne peuvent concevoir comment un corps a des idées; & comprenez - vous mieux comment une substance telle qu'elle soit a des idées? Vous ne concevez ni la matiere ni l'esprit; comment osez - vous assûrer quelque chose? Que vous importe que l'ame soit un de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle matiere, ou un de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle esprit? Quoi! Dieu le créateur de tout ne peut - il pas éterniser ou anéantir votre ame à son gré, quelle que soit sa substance? Le superstitieux vient à son tour, & dit qu'il faut brûler pour le bien de leurs ames ceux qui soupçonnent qu'on peut penser avec la seule aide du corps: mais que diroit - il si c'étoit lui - même qui fût coupable d'irréligion? En effet quel est l'homme qui osera assûrer sans une impiété absurde, qu'il est impossible au Créateur de donner à la matiere la



pensée & le sentiment? Voyez, je vous prie, à quel embarras vous êtes réduits, vous qui bornez ainsi la puissance du Créateur »? [Voltaire 1743 239-240] Dans ce raisonnement je vois l'homme d'esprit, & nullement le métaphysicien. Il ne faut pas s'imaginer que pour résoudre cette question il faille connoître l'essence & la nature de la matière: les raisonnemens que l'Auteur fonde sur cette ignorance ne sont nullement concluans. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être un; or un amas de matière n'est pas un, c'est une multitude. [Condillac I 7] Ces mots, amas, assemblage, collection, ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une manière d'exister dépendamment les unes des autres. Par cette union nous les regardons comme formant un seul tout, quoique dans la réalité elles ne soient pas plus une que si elles étoient séparées. Ce ne sont là, par conséquent, que des termes abstraits qui au dehors ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substances. [Condillac I 5-6] Or, que notre âme doive être une d'une unité parfaite, c'est ce qu'il est aisé de prouver. Je regarde une perspective agréable, j'écoute un beau concert; ces deux sentimens sont également dans toute l'âme. Si l'on y supposoit deux parties, celle qui entendroit le concert n'auroit pas le sentiment de la vûe agréable; puisque l'une n'étant pas l'autre, elle ne seroit pas susceptible des affections de l'autre. L'âme n'a donc point de parties, elle compare divers sentimens qu'elle éprouve. Or, pour juger que l'un est douloureux, & l'autre agréable, il faut qu'elle ressente tous les deux; & par conséquent qu'elle soit une même substance très - simple. Si elle avoit seulement deux parties, l'une jugeroit de ce qu'elle sentiroit de son côté, & l'autre de ce qu'elle sentiroit en particulier de son côté, sans qu'aucune des deux pût faire la comparaison, & porter son jugement sur les deux sentimens; l'âme est donc sans parties & sans nulle composition. [Buffier 702-703] Ce que je dis ici des sentimens, je peux le dire des idées. que A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps se partagent trois perceptions différentes; je demande où s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans A, puisqu'elle ne sauroit composer une perception qu'elle a avec celles qu'elle n'a pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans B ni dans C; il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit en même tems un sujet simple & indivisible de ces trois perceptions, distincte par conséquent du corps; une âme, en un mot, purement spirituelle. [Condillac I 6]

L'âme étant une substance très - simple, il ne peut y avoir de division dans elle; & celles que nous y supposons pour concevoir d'une manière plus nette les diverses choses qui s'y passent, ne consistent qu'en pures abstractions. L'entendement, c'est l'âme en tant qu'elle se représente simplement un objet; la volonté, c'est l'âme en tant qu'elle se détermine vers tel objet ou s'en éloigne. C'est ce qu'on a désigné du nom de facultés de l'âme. Ce sont diverses manières d'exercer la force unique qui constitue l'essence de l'âme. Quiconque veut s'instruire à fond de toutes les opérations de l'âme, trouvera de quoi se satisfaire dans plusieurs excellens Ouvrages dont les principaux sont la recherche de la vérité, le traité de l'entendement humain [de Locke], & les deux Philosophies de M. Wolf. Ces dernières surtout sont ce qui a paru jusqu'à présent de plus circonstancié & de mieux développé sur cet important sujet. Après avoir établi l'existence de l'âme, M. Wolf la considère par rapport à la faculté de connoître qu'il distingue en inférieure & supérieure. La partie inférieure comprend la perception, source des idées, le sentiment, l'imagination, la faculté de former des fictions, la mémoire, l'oubli & la réminiscence. La partie supérieure de la faculté de connoître consiste dans l'attention & la réflexion, dans l'entendement en général & ses trois opérations en particulier, & dans les dispositions naturelles de l'entendement. La seconde faculté générale de l'âme, c'est celle d'appéter ou de se porter vers un objet, en tant qu'elle le considère comme un bien; d'où résulte la détermination contraire, lorsqu'elle l'envisage comme un mal. Cette faculté se partage même en

partie inférieure & partie supérieure. La première n'est autre chose que l'appétit sensitif & l'aversion sensitive, ou le goût & l'éloignement que nous conservons pour les objets en nous laissant diriger par les idées confuses des sens; delà naissent les passions. La partie supérieure est la volonté entant que nous voulons ou ne voulons pas, uniquement parce que des idées distinctes, exemptes de toute impression machinale, nous y déterminent. La liberté est l'usage que nous faisons de ce pouvoir de nous déterminer. Enfin, il regne une liaison entre les opérations de l'ame & celles du corps dont l'expérience nous apprend les règles invariables. Voilà l'analyse psychologique de M. Wolf.

La question de l'immortalité de l'ame est nécessairement liée avec la spiritualité de l'ame. Nous ne connaissons de destruction que par l'altération ou la séparation des parties d'un tout; or nous ne voyons point de parties dans l'ame: bien plus nous voyons positivement que c'est une substance parfaitement une & qui n'a point de parties. Phérocide le Syrien est le premier qui au rapport de Cicéron & de S. Augustin, répandit dans la Grèce le dogme de l'immortalité de l'ame. Mais ni l'un ni l'autre ne nous détaillent les preuves dont il se servoit, & de quelles preuves pouvoit se servir un Philosophe qui, quoique rempli de bon sens, confondoit les substances spirituelles avec les matérielles, ce qui est esprit avec ce qui est corps. On sait seulement que Pythagore n'entendit point parler de ce dogme dans tous les voyages qu'il fit en Egypte & en Assyrie, & qu'il le reçut de Phérocide, touché principalement de ce qu'il avoit de neuf & d'extraordinaire. L'Orateur Romain ajoute que Platon étant venu en Italie pour converser avec les disciples de Pythagore approuva tout ce qu'ils disoient de l'immortalité de l'ame, & en donna même une sorte de démonstration qui fut alors très applaudie: mais il faut avouer que rien n'est plus frêle que cette démonstration, & qu'elle part d'un principe suspect.

**[Deslandes I 352]** En effet, pour connoître quelle espèce d'immortalité il attribuoit à l'ame, il ne faut que considérer la nature des argumens qu'il emploie pour la prouver. Les argumens qui lui sont particuliers & pour lesquels il est si fameux ne sont que des argumens métaphysiques tirés de la nature & des qualités de l'ame, & qui par conséquent ne prouvent que sa permanence, & certainement il la croyoit; mais il y a de la différence entre la permanence de l'ame pure & simple, & la permanence de l'ame accompagnée de châtimens & de récompenses. Les preuves morales sont les seules qui puissent prouver un état futur & proprement nommé de peines & de récompenses. Or Platon, loin d'insister sur ce genre de preuves, n'en allègue point d'autres, comme on peut le voir dans le douzième livre de ses lois, que l'autorité de la tradition & de la religion.

**[Warburton II 82-83]**

Je tiens tout cela pour vrai, dit - il, parce que je l'ai ouï dire. **[Deslandes I 353, citation de Platon]** Par là il fait assez voir qu'il en abandonne la vérité, & qu'il n'en réclame que l'inutilité. 2°. L'opinion de Platon sur la métempsycose a donné lieu de le regarder comme le plus grand défenseur des peines & des récompenses d'une autre vie. A l'opinion de Pythagore qui croyoit la transmigration des ames purement naturelle & nécessaire, il ajouta que cette transmigration étoit destinée à purifier les ames qui ne pouvoient point à cause des souillures qu'elles avoient contractées ici bas, remonter au lieu d'où elles étoient descendues, ni se rejoindre à la substance universelle dont elles avoient été séparées; & que par conséquent les ames pures & sans tache ne subissoient point la métempsycose. Cette idée étoit aussi singulière à Platon que la métempsycose physique l'étoit à Pythagore. Elle semble renfermer quelque sorte de dispensation morale que n'avoit point celle de son maître; & elle en différoit même en ce qu'elle n'y assujettissoit pas tout le monde sans distinction, ni pour un tems égal. Mais pour faire voir néanmoins combien ces deux Philosophes s'accordoient pour rejeter l'idée des peines & des récompenses d'une autre vie, il suffira de **[Warburton II 82-84]** se rappeler ce que nous avons dit au commencement de cet article de leur sentiment sur l'origine de

l'ame. Des gens qui étoient persuadés que l'ame n'étoit immortelle que parce qu'ils la croyoient une portion de la divinité elle - même, un être éternel, incréé aussi bien qu'incorruptible; [Bossuet 2.5 229] des gens qui supposoient que l'ame, après un certain nombre de révolutions, se réunissoit à la substance universelle où elle étoit absorbée, confondue & privée de son existence propre & personnelle: ces gens - là, dis - je, ne croyoient pas sans doute l'ame immortelle dans le sens que nous le croyons: autant valoit - il pour les ames être absolument détruites & anéanties, que d'être ainsi englouties dans l'ame universelle, & d'être privées de tout sentiment propre & personnel. Or nous avons prouvé au commencement de cet article, que la réfusio[n] de toutes les ames dans l'ame universelle étoit le dogme constant des quatre principales sectes de Philosophes qui florissoient dans la Grece. Tous ces Philosophes ne croyoient donc pas l'ame immortelle au sens que nous l'entendons.

Mais pour dire ici quelque chose de plus précis; lorsque Platon insiste en plusieurs endroits de ses ouvrages sur le dogme des peines & des récompenses d'une autre vie, comment le fait - il? C'est toujours en suivant les idées grossieres du peuple; que les ames des méchants passent dans le corps des ânes & des pourceaux; que ceux qui n'ont point été initiés restent dans la fange & dans la boue; qu'il y a trois juges dans les enfers: il parle du Styx, du Cocyte & de l'Achéron, &c. & il y insiste avec tant de force, que l'on peut & que l'on doit même croire qu'il a voulu persuader les lecteurs auxquels il avoit destiné les ouvrages où il en parle, comme le Phédon, le Gorgias, sa République, &c. Mais qui peut s'imaginer qu'il ait été lui - même persuadé de toutes ces idées chimériques? Si Platon, le plus subtil de tous les Philosophes, eût crû aux peines & aux récompenses d'une autre vie, il l'eût au moins laissé entrevoir comme il l'a fait à l'égard de l'éternité de l'ame, dont il étoit intimement persuadé; c'est ce qu'on voit dans son Epinomis, lorsqu'il parle de la condition de l'homme de bien après sa mort: « J'assûre, dit - il, très - fermement, en badinant comme sérieusement, que lorsque la mort terminera sa carrière, il sera à sa dissolution dépouillé des sens dont il avoit l'usage ici - bas; ce n'est qu'alors qu'il participera à une condition simple & unique; & sa diversité étant résolue dans l'unité, il sera heureux, sage & fortuné ». n'est pas sans dessein que Platon est obscur dans ce passage. Comme il croyoit que l'ame se réunissoit finalement à la substance universelle & unique de la nature dont elle avoit été séparée, & qu'elle s'y confondoit, sans conserver une existence distincte, il est assez sensible que Platon insinue ici secretement, que lorsqu'il badinoit, il enseignoit alors que l'homme de bien avoit dans l'autre vie une existence distincte, particuliere, & personnellement heureuse, conformément à l'opinion populaire sur la vie future; mais que lorsqu'il parloit sérieusement, il ne croyoit pas que cette existence fût particuliere & distincte: il croyoit au contraire que c'étoit une vie commune, sans aucune sensation personnelle, une résolution de l'ame dans la substance universelle. [Warburton II 84-86] J'ajout[er]ai seulement ici, pour confirmer ce que je viens de dire, que Platon dans son Timée s'explique plus ouvertement, & qu'il y avoue que les tourmens des enfers sont des opinions fabuleuses.

En effet, les Anciens les plus éclairés ont regardé ce que ce Philosophe dit des peines & des récompenses d'une autre vie, comme choses d'un genre exotérique, c'est - à - dire, comme des opinions destinées pour le peuple, & dont il ne croyoit rien lui - même. Lorsque Chrysippe, fameux Stoïcien, blâme Platon de s'être servi mal - à - propos des terreurs d'une vie future pour détourner les hommes de l'injustice, il suppose lui - même que Platon n'y ajoûtoit aucune foi; il ne le reprend pas d'avoir crû ces opinions, mais de s'être imaginé que ces terreurs puériles pouvoient être utiles au progrès de la vertu. Strabon fait voir qu'il est du même sentiment, lorsqu'en parlant des Brachmanes des Indes, il dit qu'ils ont à la maniere de Platon, inventé des fables concernant

l'immortalité de l'ame & le jugement futur. Celse avoue que ce que Platon dit d'un état futur & des demeures fortunées destinées à la vertu, n'est qu'une allégorie. [Warburton II 87] Il réduit le sentiment de ce Philosophe sur la nature des peines & des récompenses d'une autre vie, à l'idée de la métempsycose qui servoit à la purification des ames; & la métempsycose elle - même se réduisoit finalement à la réunion de l'ame avec la nature divine, lorsque l'ame, pour me servir de ses expressions, étoit devenue assez forte pour pénétrer dans les hautes régions.

Les Péripatéticiens & les Stoïciens ayant renoncé au caractere de Législateurs, parloient plus ouvertement contre les peines & les récompenses d'une autre vie. [Warburton II 88] Aussi voyons - nous qu'Aristote s'explique sans détour, & de la maniere la plus dogmatique contre les peines & les récompenses d'une autre vie: « La mort, dit - il, est de toutes les choses la plus terrible, c'est la fin de notre existence; & après elle l'homme n'a ni bien à espérer, ni mal à craindre. » [Warburton II 89-90]

Epictete, vrai Stoïcien s'il y en eut jamais, dit en parlant de la mort: « Vous n'allez point dans un lieu de peines: vous retournez à la source dont vous êtes sortis, à une douce réunion avec vos élémens primitifs; il n'y a ni enfer, ni Achéron, ni Cocyte, ni Phlégéon.» Sénèque dans sa consolation à Marcia, fille du fameux Stoïcien Crémétius Cordus, reconnoît & avoue les mêmes principes avec aussi peu de tour qu'Epictete: « Songez que les morts ne ressentent aucun mal; la terreur des enfers est une fable; les morts n'ont à craindre ni ténèbres, ni prison, ni torrent de feu, ni fleuve d'oubli; il n'y a après la mort ni tribunaux, ni coupables, il regne une liberté vague sans tyrans. Les Poètes donnant carrière à leur imagination, ont voulu nous épouvanter par de vaines frayeurs: mais la mort est la fin de toute douleur, le terme de tous les maux; elle nous remet dans la même tranquillité où nous étions avant que de naître ». [Warburton II 91-92]

Cicéron dans ses Epîtres familiares où il fait connoître les véritables sentimens de son coeur, dans ses Offices même, se déclare expressément contre ce dogme: « La consolation, dit - il dans une lettre à Torquatus, qui m'est commune avec vous, c'est qu'en quittant la vie, je quitterai une république dont je ne regretterai point d'être enlevé; d'autant plus que la mort exclut tout sentiment ». Il dit à son ami Térentianus: « Lorsque les conseils ne servent plus de rien, on doit néanmoins, quelque chose qu'il puisse arriver, le supporter avec modération, puisque la mort est la fin de toutes choses ». Il est certain que Cicéron déclare ici ses véritables sentimens. Ce sont des lettres qu'il écrivoit à ses amis pour les consoler lorsqu'il avoit besoin lui - même de consolation, à cause de la triste & mauvaise situation des affaires publiques: circonstances où les hommes sont peu susceptibles de déguisemens & d'artifices, & où ils sont portés à déclarer leurs sentimens les plus secrets. [Warburton II 103-104] Les passages que l'on extrait de Cicéron pour prouver qu'il croyoit l'immortalité de l'ame, ne détruisent point ce qu'on vient d'avancer: car l'opinion des Payens sur l'immortalité de l'ame, bien - loin de prouver qu'il y eût après cette vie un état de peines & de récompenses, est incompatible avec cette idée, & prouve directement le contraire, comme [Warburton II 102] je l'ai déjà fait voir.

La plus belle occasion de discuter quels étoient les vrais sentimens des différentes sectes philosophiques sur le dogme d'un état futur, se présenta autrefois dans Rome, lorsque César pour dissuader le Sénat de condamner à mort les partisans de Catilina, avança que la mort n'étoit point un mal, comme se l'imaginoient ceux qui prétendoient l'infliger pour châtimement; appuyant son sentiment par les principes connus d'Epictete sur la mortalité de l'ame. Caton & Cicéron, qui étoient d'avis qu'on fît mourir les conspirateurs, n'entreprirent

cependant point de combattre cet argument par les principes d'une meilleure philosophie; ils se contenterent d'alléguer l'opinion qui leur avoit été transmise par leurs ancêtres sur la croyance des peines & des récompenses d'une autre vie. Au lieu de prouver que César étoit un méchant philosophe, ils se contenterent d'insinuer qu'il étoit un mauvais citoyen. C'étoit évader l'argument; & rien n'étoit plus opposé aux regles de la bonne Logique que cette réponse, puisque c'étoit cette autorité même de leurs maîtres que César combattoit par les principes de la Philosophie Greque. [Warburton II 36-37] Il est donc bien décidé que tous les Philosophes Grecs n'admettoient point l'immortalité de l'ame dans le sens que nous la croyons. Mais avons - nous des preuves bien convaincantes de cette immortalité? S'il s'agit d'une certitude parfaite, notre raison ne sauroit la décider. La raison nous apprend que notre ame a eu un commencement de son existence; qu'une cause toute - puissante & souverainement libre l'ayant une fois tirée du néant, la tient toujours sous sa dépendance, & la peut faire cesser dès qu'elle voudra, comme elle l'a fait commencer dès qu'elle a voulu. Je ne puis m'assurer que mon ame subsistera après la mort, & qu'elle subsistera toujours, à moins que je ne sache ce que le Créateur a résolu sur sa destinée. C'est uniquement sa volonté qu'il faut consulter; & l'on ne peut connoître sa volonté s'il ne la révèle. Les seules promesses d'une révélation peuvent donc donner une pleine assurance sur ce sujet; & nous n'en douterons pas, si nous voulons croire le souverain Docteur des hommes. Comme il est le seul qui ait pû leur promettre l'immortalité, il déclare qu'il est le seul qui ait mis ce dogme dans une pleine évidence, & qui l'ait conduit à la certitude. [Boullier II 282-283] Quoique la révélation seule puisse nous convaincre pleinement de cette immortalité, néanmoins on peut dire que la raison a de très - grands droits sur cette question, & qu'elle fournit en foule des raisons si fortes, & qui deviennent d'un si grand poids par leur assemblage, que cela nous mene à une espece de certitude. En effet, notre ame douée d'intelligence & de liberté, est capable de connoître l'ordre & de s'y soumettre; elle l'est de connoître Dieu & de l'aimer; elle est susceptible d'un bonheur infini par ces deux voies: capable de vertu, avide de félicité & de lumiere, elle peut faire à l'infini des progrès à tous ces égards, & contribuer ainsi pendant l'éternité, à la gloire de son Créateur. Voilà un grand préjugé pour sa durée. La sagesse de Dieu lui permettroit - elle de placer dans l'ame tant de facultés, sans leur proposer un but qui leur réponde; d'y mettre un fonds de richesses immenses, qu'une éternité seule suffit à développer; richesses inutiles pourtant, s'il lui refuse une durée éternelle. [Boullier II 284-286] Ajoûtez à cette premiere preuve la différence essentielle qui se trouve entre la vertu & le vice: la terre est le lieu de leur naissance & de leur exercice; mais ce n'est pas le lieu de leur juste rétribution. Un mélange confus des biens & des maux, obscurcit ici - bas l'oeconomie de la providence par rapport aux actions morales. Il faut donc qu'il y ait pour les ames humaines, un tems au - delà de cette vie, où la sagesse de Dieu se manifeste à cet égard, où sa providence se développe, où sa justice éclate par le bonheur des bons, & par les supplices des méchants, & où il paroisse à tout l'univers que Dieu ne s'intéresse pas moins à la conduite des êtres intelligens, & qu'il ne regne pas moins sur eux que sur les créatures insensibles. Rassemblez les raisons prises de la nature de l'ame humaine, de l'excellence & du but de ses facultés, considérées dans le rapport qu'elles ont avec les attributs divins; prises des principes de vertu & de religion qu'elle renferme, de ses desirs & de sa capacité pour un bonheur infini; joignez toutes ces raisons avec celles que nous fournit l'état d'épreuve où l'homme se trouve ici - bas, la certitude & tout à la fois les obscurités de la providence, vous conclurez que le dogme de l'immortalité de l'ame humaine est fort au - dessus du probable. Ces preuves bien méditées, forment en nous une conviction, à laquelle il n'y a que les seules promesses de la révélation qui puissent ajoûter quelque chose. [Boullier II 287-288]

Pour la quatrième question, savoir quels sont les êtres en qui réside l'ame spirituelle, vous consulterez l'article Ame des Bestes. (X)

\* Aux quatre questions précédentes sur l'origine, la nature, la destinée de l'ame, & sur les êtres en qui elle réside; les Physiciens & les Anatomistes en ont ajouté une cinquième, qui sembloit plus être de leur ressort que de la Métaphysique; c'est de fixer le siège de l'ame dans les êtres qui en ont. Ceux d'entre les Physiciens qui croient pouvoir admettre la spiritualité de l'ame, & lui accorder en même tems de l'étendue, qualité qu'ils ne peuvent plus regarder comme la différence spécifique de la matiere, ne lui fixent aucun siège particulier: ils disent qu'elle est dans toutes les parties du corps; & comme ils ajoutent qu'elle existe toute entière sous chaque partie de son étendue, la perte de certains membres ne doit rien ôter ni à ses facultés, ni à son activité, ni à ses fonctions. Ce sentiment résout des difficultés: mais il en fait naître d'autres, tant sur cette maniere particuliere & incompréhensible d'exister des esprits, que sur la distinction de la substance spirituelle & de la substance corporelle; aussi n'est - il guere suivi. Les autres Philosophes pensent qu'elle n'est point étendue, & que pourtant il y a dans le corps, un lieu particulier où elle réside & d'où elle exerce son empire. Si ce n'étoit un certain sentiment commun à tous les hommes, qui leur persuade que leur tête ou leur cerveau est le siège de leurs pensées, il y auroit autant sujet de croire que c'est le pöumon ou le foie, ou tel autre viscere qu'on voudroit; car si leur mécanisme n'a & ne peut avoir aucun rapport avec la faculté de penser, comme on l'a démontré ci - devant, celui du cerveau n'y en a pas davantage. Il faudroit, à ce qu'il semble, une partie où vinssent aboutir tous les mouvemens des sensations, & telle que M. Descartes avoit imaginé la glande pinéale. Voyez Glande pinéale. Mais il n'est que trop vrai, comme on le verra dans la suite de cet article, que c'étoit une pure imagination de ce Philosophe, & que non - seulement cette partie, mais nulle autre n'est capable des fonctions qu'il lui attribuoit. Ces traces qu'on suppose si volontiers, & dont les Philosophes ont tant parlé qu'elles sont devenues familières dans le discours commun, on ne sait pas trop bien où les mettre; & l'on ne voit point de partie dans le cerveau qui soit bien propre ni à les recevoir ni à les garder. Non - seulement nous ne connoissons pas notre ame, ni la maniere dont elle agit sur des organes matériels: mais dans ces organes mêmes nous ne pouvons appercevoir aucune disposition qui détermine l'un plutôt que l'autre à être le siège de l'ame.

Cependant la difficulté du sujet n'exclut pas les hypotheses; elle doit seulement les faire traiter avec moins de rigueur. Nous ne finirions point si nous les voulions rapporter toutes. Comme il étoit difficile de donner la préférence à une partie sur une autre, il n'y en a presque aucune où l'on n'ait placé l'ame. On la met dans les ventricules du cerveau, dans le coeur, dans le sang, dans l'estomac, dans les nerfs, &c. mais de toutes ces hypotheses, celles de Descartes, de Vieussens & de Lancisi, ou de M. de la Peyronie, paroissent être les seules auxquelles leurs auteurs ayent été conduits par des phénomènes, comme nous l'allons faire voir. M. Vieussens le fils a supposé dans un ouvrage où il se propose d'expliquer le délire mélancholique, que le centre ovale étoit le siège des fonctions de l'esprit. Selon les découvertes ou le système de M. Vieussens le père, le centre ovale est un tissu de petits vaisseaux très - déliés, qui communiquent tous les uns avec les autres par une infinité d'autres petits vaisseaux encore infiniment plus déliés, que produisent tous les points de leur surface extérieure. C'est dans les premiers de ces petits vaisseaux que le sang artériel se subtilise au point de devenir esprit animal, & il coule dans les seconds sous la forme d'esprit. Au dedans de ce nombre prodigieux de tuyaux presque absolument imperceptibles se font tous les mouvemens auxquels répondent les idées; & les impressions que ces mouvemens y laissent, sont les traces qui



rappellent les idées qu'on a déjà eues. Il faut savoir que le centre ovale se trouve placé à l'origine des nerfs; ce qui favorise beaucoup la fonction qu'on lui donne ici. Voyez Centre ovale.

Si cette mécanique est une fois admise, on peut imaginer que la santé, pour ainsi dire, matérielle de l'esprit, dépend de la régularité, de l'égalité, de la liberté du cours des esprits dans ces petits canaux. Si la plupart sont affaissés, comme pendant le sommeil, les esprits qui coulent dans ceux qui restent fortuitement ouverts, réveillent au hasard des idées entre lesquelles il n'y a le plus souvent aucune liaison, & que l'ame ne laisse pas d'assembler, faute d'en avoir en même - tems d'autres qui lui en fassent voir l'incompatibilité: si au contraire tous les petits tuyaux sont ouverts, & que les esprits s'y portent en trop grande abondance, & avec une trop grande rapidité, il se réveille à la fois une foule d'idées très vives, que l'ame n'a pas le tems de distinguer ni de comparer; & c'est - là la frénésie. S'il y a seulement dans quelques petits tuyaux une obstruction telle que les esprits cessent d'y couler, les idées qui y étoient attachées sont absolument perdues pour l'ame, elle n'en peut plus faire aucun usage dans ses opérations; de sorte qu'elle portera un jugement insensé toutes les fois que ces idées lui auroient été nécessaires pour en former un raisonnable; hors de - là tous ses jugemens seront sains, c'est - là le délire mélancholique.

M. Vieussens a fait voir combien sa supposition s'accorde avec tout ce qui s'observe dans cette maladie; puisqu'elle vient d'une obstruction, elle est produite par un sang trop épais & trop lent, aussi n'a - t - on point de fièvre. Ceux qui habitent un pays chaud, & dont le sang est dépouillé de ses parties les plus subtiles par une trop grande transpiration; ceux qui usent d'alimens trop grossiers; ceux qui ont été frappés de quelque grande & longue crainte, &c. doivent être plus sujets au délire mélancholique. On pourroit pousser le détail des suppositions si loin qu'on voudroit, & trouver à chaque supposition différente, un effet différent; d'où il résulteroit qu'il n'y a guere de tête si saine où il n'y ait quelque petit tuyau du centre ovale bien bouché.  
**[Histoire-1709 11-13]**

Mais quand la supposition de la cause de M. Vieussens s'accorderoit avec tous les cas qui se présentent, elle n'en seroit peut - être pas davantage la cause réelle. Les Anciens attribuoient la pesanteur de l'air à l'horreur du vuide; & l'on attribue aujourd'hui tous les phénomènes célestes à l'attraction. Si les Anciens sur des expériences réitérées avoient découvert dans cette horreur quelque loi constante, comme on en a découvert une dans l'attraction, auroient - ils pû supposer que l'horreur du vuide étoit vraiment la cause des phénomènes, quand même les phénomènes ne se seroient jamais écartés de cette loi? Les Newtoniens peuvent - ils supposer que l'attraction soit une cause réelle, quand même il ne surviendrait jamais aucun phénomène qui ne suivît la loi inverse du quarré des distances? Point du tout. Il en est de même de l'hypothèse de M. Vieussens. Le centre ovale a beau avoir des petits tuyaux, dont les uns s'ouvrent & les autres se bouchent: quand il pourroit même s'assurer à la vûe (ce qui lui est impossible) que le délire mélancholique augmente ou diminue dans le rapport des petits tuyaux ouverts, aux petits tuyaux bouchés; son hypothèse en acquerrait beaucoup plus de certitude, & rentreroit dans la classe du flux & reflux, & de l'attraction considérée relativement aux mouvemens de la lune: mais elle ne seroit pas encore démontrée. Tout cela vient de ce que l'on n'apperçoit par - tout que des effets qui se correspondent, & point du tout dans un de ces effets la raison de l'effet correspondant; presque toujours la liaison manque, & nous ne la découvrons peut - être jamais.

Mais de quelque maniere que l'on conçoive ce qui pense en nous, il est constant

que les fonctions en sont dépendantes de l'organisation, & de l'état actuel de notre corps pendant que nous vivons. Cette dépendance mutuelle du corps & de ce qui pense dans l'homme, est ce qu'on appelle l'union du corps avec l'ame; union que la saine Philosophie & la révélation nous apprennent être uniquement l'effet de la volonté libre du Créateur. Du moins n'avons-nous nulle idée immédiate de dépendance, d'union, ni de rapport entre ces deux choses, corps & pensée. Cette union est donc un fait que nous ne pouvons révoquer en doute, mais dont les détails nous sont absolument inconnus. C'est à la seule expérience à nous les apprendre, & à décider toutes les questions qu'on peut proposer sur cette matière. Une des plus curieuses est celle que nous agitions ici: l'ame exerce - t - elle également ses fonctions dans toutes les parties du corps auquel elle est unie? ou y en a - t - il quelqu'une à laquelle ce privilège soit particulièrement attaché? S'il y en a une, quelle est cette partie? [Histoire-1741 39] c'est la glande pinéale, a dit Descartes; c'est le centre ovale, a dit Vieussens; c'est le corps calleux, ont dit Lancisi & M. de la Peyronie. Descartes n'avoit pour lui qu'une conjecture, sans autre fondement que quelques convenances: Vieussens a fait un système, appuyé de quelques observations anatomiques; M. de la Peyronie a présenté le sien avec des expériences.

Descartes vit la glande pinéale unique & comme suspendue au milieu des ventricules du cerveau par deux filamens nerveux & flexibles, qui lui permettent d'être mue en tous sens, & par où elle reçoit toutes les impressions que le cours des esprits ou d'un fluide quelconque qui coule dans les nerfs, y peut apporter de tout le reste du corps; il vit la glande pinéale environnée d'artérioles, tant du lacis choroïde que des parois internes des ventricules, où elle est renfermée, & dont les plus déliés tendent vers cette glande; & sur cette situation avantageuse, il conjectura que la glande pinéale étoit le siège de l'ame, & l'organe commun de toutes nos sensations. Mais on a découvert que la glande pinéale manquoit dans certains sujets, ou qu'elle y étoit entièrement oblitérée, sans qu'ils eussent perdu l'usage de la raison & des sens: on l'a trouvée putréfiée dans d'autres, dont le sort n'avoit pas été différent: elle étoit pourrie dans une femme de vingt - huit ans, qui avoit conservé le sens & la raison jusqu'à la fin; & voilà l'ame délogée de l'endroit que Descartes lui avoit assigné pour demeure.

On a des expériences de destruction d'autres parties du cerveau, telles que les nates & testés, sans que les fonctions de l'ame aient été détruites. Il en faut dire autant des corps cannelés; c'est M. Petit qui a chassé l'ame des corps cannelés, malgré leur structure singulière. Où est donc le sensorium commune? [Histoire-1741 43] où est cette partie, dont la blessure ou la destruction emporte nécessairement la cessation ou l'interruption des fonctions spirituelles, tandis que les autres parties peuvent être altérées ou détruites, sans que le sujet cesse de raisonner ou de sentir? M. de la Peyronie fait passer en revue toutes les parties du cerveau, excepté le corps calleux; & il leur donne l'exclusion par une foule de maladies très - marquées & très dangereuses qui les ont attaquées, sans interrompre les fonctions de l'ame: c'est donc, selon lui, le corps calleux qui est le lieu du cerveau qu'habite l'ame. Oui, c'est selon M. de la Peyronie, le corps calleux qui est ce siège de l'ame, qu'entre les Philosophes les uns ont supposé être partout, & que les autres ont cherché en tant d'endroits particuliers; & voici comment M. de la Peyronie procède dans sa démonstration.

*« Un paysan perdit par un coup reçu à la tête, une très - grande cuillerée de la substance du cerveau; cependant il guérit, sans que sa raison en fût altérée: donc l'ame ne réside pas dans toute l'étendue de la substance du cerveau. On a vu des sujets en qui la glande pinéale étoit oblitérée ou pourrie; d'autres qui n'en avoient aucune trace, tous cependant jouissoient de*

la raison: donc l'ame n'est pas dans la glande pinéale. On a les mêmes preuves pour les nates, les testes, l'infundibulum, les corps cannelés, le cervelet; je veux dire que ces parties ont été ou détruites, ou attaquées de maladies violentes, sans que la raison en souffrît plus que de toute autre maladie: donc l'ame n'est pas dans ces parties. Reste le corps calleux ». On peut voir dans le Mémoire de M. de la Peyronie, toutes les expériences par lesquelles il prouve que cette partie du cerveau n'a pû être altérée ou détruite, sans que l'altération ou la perte de la raison ne s'en soit suivie; nous nous contenterons de rapporter ici celle qui nous a le plus fortement affecté. Un jeune homme de seize ans fut blessé d'un coup de pierre au - haut & au - devant du pariétal gauche; l'os fut contus & ne parut point fêlé; il ne survint point d'accident jusqu'au vingt - cinquième jour, que le malade commença à sentir que l'oeil droit s'affoiblissoit, & qu'il étoit pesant & douloureux, surtout lorsqu'on le pressoit: au bout de trois jours, il perdit la vûe de cet oeil seulement; il perdit ensuite l'usage presque entier de tous les sens, & il tomba dans un assoupissement & un affaïssement absolu de tout le corps: on fit des incisions; on fit trois trépan; on ouvrit la dure - mere; on tira d'un abcès, qui devoit avoir environ le volume d'un oeuf de poule, trois onces & demie de matière épaisse, avec quelques flocons de la substance du cerveau. On jugea par la direction d'une sonde aplatie & arrondie par le bout en forme de champignon, qu'on nomme meningophylax, & par la profondeur de l'endroit où cette sonde pénétoit, qu'elle étoit soutenue par le corps calleux, quand on l'abandonnoit légèrement.

Dès que le pus qui pesoit sur le corps calleux fut vidé, l'assoupissement cessa, la vûe & la liberté des sens revinrent. Les accidens recommençoient à mesure que la cavité se remplissoit d'une nouvelle suppuration, & ils disparoissoient à mesure que les matières sortoient. L'injection produisoit le même effet que la présence des matières: dès que l'on remplissoit la cavité, le malade perdoit la raison & le sentiment; & on lui redonnoit l'un & l'autre en pompant l'injection par le moyen d'une seringue: en laissant même aller le meningophylax sur le corps calleux, son seul poids rappelloit les accidens, qui disparoissoient quand ce poids étoit éloigné. Au bout de deux mois, ce malade fut guéri; il eut la tête entièrement libre, & ne ressentit pas la moindre incommodité.

[Histoire-1741 212-213]

Voilà donc l'ame installée dans le corps calleux, jusqu'à ce qu'il survienne quelqu'expérience qui l'en déplace, & qui réduise les Physiologistes dans le cas de ne savoir plus où la mettre. En attendant, considérons combien ses fonctions tiennent à peu de chose; une fibre dérangée; une goutte de sang extravasé; une légère inflammation; une chûte; une contusion: & adieu le jugement, la raison, & toute cette pénétration dont les hommes sont si vains: toute cette vanité dépend d'un filet bien ou mal placé, sain ou mal sain.

Après avoir employé tant d'espace à établir la spiritualité & l'immortalité de l'ame, deux sentimens très - capables d'enorgueillir l'homme sur sa condition à venir; qu'il nous soit permis d'employer quelques lignes à l'humilier sur sa condition présente par la contemplation des choses futiles d'où dépendent les qualités dont il fait le plus de cas. Il a beau faire, l'expérience ne lui laisse aucun doute sur la connexion des fonctions de l'ame, avec l'état & l'organisation du corps; il faut qu'il convienne que l'impression inconsidérée du doigt de la Sage - femme suffisoit pour faire un sot, de Corneille, lorsque la boîte osseuse qui renferme le cerveau & le cervelet, étoit molle comme de la pâte. Nous finirons cet article par quelques observations qu'on trouve dans les Mémoires de l'Académie, dans beaucoup d'autres endroits, & qu'on s'attend sans doute à rencontrer ici. Un enfant de deux ans & demi, ayant jouï jusques - là

d'une santé parfaite, commença à tomber en langueur; la tête lui grossissoit peu - à - peu: au bout de dix - huit mois il cessa de parler aussi distinctement qu'il avoit fait; il n'apprit plus rien de nouveau; au contraire toutes les fonctions de l'ame s'altérèrent au point qu'il vint à ne plus donner aucun signe de perception ni de mémoire, non pas même de goût, d'odorat ni d'oïie: il mangeoit à toute heure, & recevoit indifféremment les bons & les mauvais alimens: il étoit toujours couché sur le dos, ne pouvant soutenir ni remuer sa tête, qui étoit devenue fort grosse & fort lourde; il dormoit peu, & crioit nuit & jour; il avoit la respiration foible & fréquente, & le poux fort petit, mais réglé; il digéroit assez bien, avoit le ventre libre, & fut toujours sans fièvre.

Il mourut après deux ans de maladie; M. Littre l'ouvrit, & lui trouva le crane d'un tiers plus grand qu'il ne devoit être naturellement, de l'eau claire dans le cerveau; l'entonnoir large d'un pouce, & profond de deux; la glande pinéale cartilagineuse; la moëlle allongée, moins molle dans sa partie antérieure que le cerveau; le cervelet skirreux, ainsi que la partie postérieure de la moëlle allongée, & la moëlle de l'épine & les nerfs qui en sortent, plus petits & plus mous que de coutume. [Histoire-1705 56] Voyez les Mémoires de l'Académie, année 1705, pag. 57; année 1741, Hist. pag. 31; année 1709, Hist. pag. 11; & dans notre Dictionnaire les articles Cerveau, Cervelet, Moëlle, Entonnoir , &c.

La nature des alimens influe tellement sur la constitution du corps, & cette constitution sur les fonctions de l'ame, que cette seule réflexion seroit bien capable d'effrayer les meres qui donnent leurs enfans à nourrir à des inconnues.

Les impressions faites sur les organes encore tendres des enfans, peuvent avoir des suites si fâcheuses, relativement aux fonctions de l'ame, que les parens doivent veiller avec soin, à ce qu'on ne leur donne aucune terreur panique, de quelque nature qu'elle soit.

Mais voici deux autres faits très - propres à démontrer les effets de l'ame sur le corps, & réciproquement les effets du corps sur l'ame. Une jeune fille que ses dispositions naturelles, ou la sévérité de l'éducation, avoit jettée dans une dévotion outrée, tomba dans une espece de mélancholie religieuse. La crainte mal raisonnée qu'on lui avoit inspirée du souverain - Etre, avoit rempli son esprit d'idées noires; & la suppression de ses regles fut une suite de la terreur & des alarmes habituelles dans lesquelles elle vivoit. L'on employa inutilement contre cet accident les emmenagogues les plus efficaces & les mieux choisis; la suppression dura; elle occasionna des effets si fâcheux, que la vie devint bientôt insupportable à la jeune malade; & elle étoit dans cet état, lorsqu'elle eut le bonheur de faire connoissance avec un Ecclésiastique d'un caractere doux & liant, & d'un esprit raisonnable, qui, partie par la douceur de sa conversation, partie par la force de ses raisons, vint à bout de bannir les frayeurs dont elle étoit obsédée, à la réconcilier avec la vie, & à lui donner des idées plus saines de la Divinité; & à peine l'esprit fut - il guéri. que la suppression cessa, que l'embonpoint revint, & que la malade jouït d'une très - bonne santé, quoique sa maniere de vivre fût exactement la même dans les deux états opposés. Mais comme l'esprit n'est pas moins sujet à des rechûtes que le corps; cette fille étant retombée dans ses premieres frayeurs superstitieuses, son corps retomba dans le même dérangement, & la maladie fut accompagnée des mêmes symptômes qu'auparavant. L'Ecclésiastique suivit, pour la tirer de - là, la même voie qu'il avoit employée; elle lui réussit, les regles reparurent, & la santé revint. Pendant quelques années, la vie de cette jeune personne fut une alternative de superstition & de maladie, de religion & de santé. Quand la superstition dominoit, les regles cessoient, & la santé disparoissoit; lorsque la religion & le bon sens reprenoient le dessus, les humeurs suivoient leur

cours ordinaire, & la santé revenoit. [Dictionnaire de médecine, 2, 79, 1746]

Un Musicien célèbre, grand compositeur, fut attaqué d'une fièvre qui ayant toujours augmenté, devint continue avec des redoublemens. Le septieme jour il tomba dans un délire violent & presque continu, accompagné de cris, de larmes, de terreurs & d'une insomnie perpétuelle. Le troisieme jour de son délire, un de ces coups d'instinct que l'on dit qui font rechercher aux animaux malades les herbes qui leur sont propres, lui fit demander à entendre un petit concert dans sa chambre. Son Medecin n'y consentit qu'avec beaucoup de peine: cependant on lui chanta des Cantates de Bernier; dès les premiers accords qu'il entendit, son visage prit un air serein, ses yeux furent tranquilles, les convulsions cessèrent absolument, il versa des larmes de plaisir, & eut alors pour la Musique une sensibilité qu'il n'avoit jamais éprouvée, & qu'il n'éprouva point depuis. Il fut sans fièvre durant tout le concert; & dès qu'on l'eut fini, il retomba dans son premier état. On ne manqua pas de revenir à un remede dont le succès avoit été si imprévu & si heureux. La fièvre & le délire étoient toujours suspendus pendant les concerts, & la Musique étoit devenue si nécessaire au malade, que la nuit il faisoit chanter & même danser une parente qui le veilloit, & à qui son affliction ne permettoit guere d'avoir pour son malade la complaisance qu'il en exigeoit. Une nuit entr'autres qu'il n'avoit auprès de lui que sa garde, qui ne savoit qu'un misérable vaudeville, il fut obligé de s'en contenter, & en ressentit quelques effets. Enfin dix jours de Musique le guériront entierement, sans autre secours qu'une saignée du pié, qui fut la seconde qu'on lui fit, & qui fut suivie d'une grande évacuation. Voyez Tarentule.

[Histoire-1707 8]

M. Dodart rapporte ce fait, après l'avoir vérifié. Il ne prétend pas qu'il puisse servir d'exemple ni de regle: mais il est assez curieux de voir comment dans un homme dont la Musique étoit, pour ainsi dire, devenue l'ame par une longue & continuelle habitude, les concerts ont rendu peu à peu aux esprits leur cours naturel. Il n'y a pas d'apparence qu'un Peintre pût être guéri de même par des tableaux; la Peinture n'a pas le même pouvoir sur les esprits, & elle ne porteroit pas la même impression à l'ame.

## Bibliographie

Jean-Baptiste de Boyer d'Argens

La philosophie du bon sens, ou reflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines, à l'usage des cavaliers & du beau-sexe

[https://books.google.fr/books?id=cmh8elrPc\\_4C](https://books.google.fr/books?id=cmh8elrPc_4C) tome premier 1741 OK

<https://books.google.fr/books?id=2rA0u4pxIsYC> tome second 1746 OK

Pierre Bayle

Oeuvres diverses de M. Pierre Bayle, tome troisième, La Haye 1737 (noté Bayle 0)

[https://books.google.fr/books?id=tG\\_ZIVgQPIMC](https://books.google.fr/books?id=tG_ZIVgQPIMC)

<https://books.google.fr/books?id=MnxpqNZrAUcC>

Bossuet

Discours sur l'histoire universelle, pour expliquer la suite de la ...,

Amsterdam 1722, Volume 1

<https://books.google.fr/books?id=fjtZu4KdgWMC>

David Renaud Boullier

Essai philosophique sur l'âme des bêtes, tome second, Amsterdam 1737

<https://books.google.fr/books?id=jY4-AAAAcAAJ>

Buffier

Cours de sciences sur des principes nouveaux & simples ; pour former le langage l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie. Paris 1732

[https://books.google.fr/books?id=\\_EJPAAAAcAAJ](https://books.google.fr/books?id=_EJPAAAAcAAJ)

Jean Levesque de Burigny

Histoire de la philosophie payenne, ou sentimens des philosophes et des peuples payens, tome premier, La Haye, 1724

<https://books.google.fr/books?id=ZIMPAAAAQAAJ>

Samuel Clarke, (trad. Pierre Ricotier)

De l'existence et des attributs de Dieu: des devoirs de la religion, tome premier, Amsterdam 1717

<https://books.google.fr/books?id=LxQ-AAAAcAAJ>

Etienne Bonnot de Condillac

Essai Sur L'Origine Des Connaissances Humaines:

Amsterdam 1746,

<https://books.google.fr/books?id=5TM-AAAAcAAJ> tome premier

cité dans :

Journal des s avans

critique de « Essai sur l'origine des connaissances »

Mai 1747, p.260

<https://books.google.fr/books?id=yS6gAAAAMAAJ>

André François Boureau-Deslandes

Histoire critique de la philosophie: Ou l'on traite de son origine, de ses progrès ... Amsterdam, 1737,

<https://books.google.fr/books?id=F7I9AAAAcAAJ> tome 1 **OK**

Jacques Joseph Duguet, Jacques-Vincent d' Bidal d'Asfeld

Explication du livre de la Genèse, où selon la méthode des saints pères, tome premier, Paris 1732 (noté Duguet G)

<https://books.google.fr/books?id=zIFYAAAAcAAJ>

[https://books.google.fr/books?id=FWfqj4\\_GDN0C](https://books.google.fr/books?id=FWfqj4_GDN0C)

Fontenelle

Traitt  de la liberté, in :

César Chesneau Dumarsais

Nouvelles libertés de penser, Amsterdam, 1743, (noté Fontenelle TL)

<https://books.google.fr/books?id=qEgGAAAAQAAJ>

l'abbé Houtteville

La Religion Chretienne prouvee par les faits, tome premier, Amsterdam 1744 (noté Houtteville I)

<https://books.google.fr/books?id=W6qJL-Qs9QsC>

Isaac Jaquelot

Dissertations sur l'existence de Dieu, La Haye 1697

<https://books.google.fr/books?id=5D5BAAAAcAAJ>

Simon de Laloub re

Description du royaume de Siam, par Monsr. de Laloub re, envoyé extraordinaire du roy auprès du roy de Siam en 1687 & 1688, tome premier, Amsterdam 1700

<https://books.google.fr/books?id=1-NjAAAAcAAJ>

Gottfried Wilhelm Leibniz



Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal  
<https://books.google.fr/books?id=rZhlyTZwsvUC> tome premier, Amsterdam 1747  
double pag.

Johann Gustav Reinbeck, (traduit par Jean-Henri-Samuel Formey)  
Réflexions philosophiques sur l'immortalité de l'ame raisonnable avec quelques  
remarques sur une lettre dans laquelle on soutient que la matière pense.  
Amsterdam et Leipzig, 1744  
<https://books.google.fr/books?id=uJ5hAAAACAAJ>

Voltaire, Oeuvres complètes, Tome 4, Amsterdam 1739  
<https://books.google.fr/books?id=grtdAAAACAAJ>

(Voltaire)  
Lettres philosophiques, 1734,  
Quinzième lettre. Sur Locke (noté Voltaire 1734)  
<https://books.google.fr/books?id=hsDXCjX0vQQC>

Voltaire  
Oeuvres complètes, volume 4, mélanges de littérature et de philosophie,  
1743, chapitre 15, Sur M. Locke, p.239-240 (noté Voltaire 1743)  
<https://books.google.fr/books?id=w8RCAAAAYAAJ>

Locke citations pour l'ame (voltaire)  
<https://books.google.fr/books?id=w8RCAAAAYAAJ>

William Warburton (trad. Silhouette)  
Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique,  
<https://books.google.fr/books?id=BPdFAAAACAAJ> tome second, Londres 1742 **OK**

Diverses observations de physique générale  
Histoire de l'Académie royale des sciences. 1707, p7  
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3489j/>

Sur le siège de l'ame dans le cerveau  
Histoire de l'Académie royale des sciences, année 1741, p.39-44  
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5504414v>  
[https://books.google.fr/books?id=Wchbf8\\_seJYC](https://books.google.fr/books?id=Wchbf8_seJYC) (date de plus tard)

Sur le délire mélancolique  
Histoire de l'Académie royale des sciences. Paris 1709, p.11-12  
<https://books.google.fr/books?id=dPlCl4dJJNsC>

article « Animus »  
Dictionnaire universel de médecine, tome second, 1746, p.79  
(traduit par Mr. Diderot, Eidous & Toussaint)  
[https://books.google.fr/books?id=0H\\_btUyTnN0C](https://books.google.fr/books?id=0H_btUyTnN0C)

(p.74)  
<https://books.google.fr/books?id=608FF8pJGbQC>  
La rigidité de l'éducation d'une jeune fille l'avoit jettée  
La crainte mal raisonnée qu'elle avoit du souverain etre

Observations par lesquelles on tâche de découvrir la partie du cerveau où l'ame  
exerce ses fonctions. M. de la Peyronie  
Histoire de l'Académie royale des sciences. 1741, p.199-218

<https://books.google.fr/books?id=3dwEAAAAQAAJ>

## notes

Samuel Clarke

Défense de la religion tant naturelle que révélée contre les infidèles et ...

By Gilbert Burnet, Campra

Démonstration de l'existence de Dieu par le Dr.

<https://books.google.fr/books?id=NCTD9qUeHn8C>

Paul Vernière

Spinoza et la pensée française avant la révolution, Philosophie d'aujourd'hui, 1987, p.586

Homélies sur tout l'Évangile de S. Jean: et des exhortations où ..., Volume 3

Johannes (Chrysostomus), Ignace Le Mère

<https://books.google.fr/books?id=NBtGAAAAcAAJ>

Jean-Ferapie Dufieu

Traite de physiologie, dans lequel, apres avoir etabli des theses sur le ...

Lyon 1763, p.233

[https://books.google.fr/books?id=q\\_yWN0nftPcC](https://books.google.fr/books?id=q_yWN0nftPcC)

de Laloubere

Relation du royaume de siam en 1687 et 1688, premiere partie ch18, Paris 1691

<https://books.google.fr/books?id=N70AAAAAcAAJ>

plagiat article ame,

Claude Joseph Tissot

Anthropologie spéculative générale, 1843

p.391-399

[https://archive.org/stream/anthropologies02tiss/anthropologies02tiss\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/anthropologies02tiss/anthropologies02tiss_djvu.txt)

Christian von Wolff

Psychologie ou traité sur l'âme contenant les connoissances que nous en donne l'expérience. Amsterdam, 1745

[https://books.google.fr/books?id=zQC8gQr\\_qcUC](https://books.google.fr/books?id=zQC8gQr_qcUC)

La belle wolfienne

Formey

<https://books.google.fr/books?id=yGNeAAAAcAAJ>