

Nous en citerons un seul exemple : lors de la réalisation du premier système automatique de la filature du coton, en 1770, l'Europe entière ne consommait pas annuellement 5,000,000 kil. de coton, dont 2,000,000 pour l'Angleterre. Aujourd'hui, ce nombre dépasse 500,000,000, dont près de 200,000,000 pour l'Angleterre seule.

Le mot *automatique* a été introduit dans la langue de la mécanique par le docteur Uze, dans un excellent dictionnaire anglais des arts et manufactures; on le remplace quelquefois par le mot anglais *self-acting*, qui a la même signification.

AUTOMATIQUEMENT adj. (6-10-ma-ti-ke-man — rad. *automatique*). D'une manière automatique, machinale : *Les mains portent automatiquement la lettre dans le compoiteur, qui la reçoit. Rien n'est plus curieux que de voir faire un paquet de tabac. Les ouvriers paqueurs ont acquis une telle habitude de cette besogne, qu'ils la font presque automatiquement.* (Journ.)

AUTOMATISER v. a. pr. (6-10-ma-ti-zè — rad. *automate*). Néol. Rendre automate : *Vos règles vous ont fait de bois, et, à mesure qu'on les multiplie, on vous automatise.* (Dictionnaire.)

AUTOMATISME s. m. (6-10-ma-ti-sme — rad. *automate*). Caractère purement machinal des mouvements auxquels la volonté ne participe pas : *Descartes vint pour renouveler tout à la fois le champ et la forme de la philosophie. Son opinion sur le pur automatisme des bêtes fut surtout une fortune psychologique.* (Flourens) *Les abeilles, les fourmis et autres animaux vivant en société, ne paraissent donc intellectuellement que d'automatisme.* (Proudh.)

— Par ext. Défaut, manque d'intelligence ou de volonté : *Il est borné, qui croit dans une routine érudite, qui développe ses facultés, a tué son intelligence par l'écriture et l'automatisme.* (Proudh.) *Je dois conclure qu'il n'y a rien qu'absence de la raison, mécanique, dans le cas de la bête qui perd sa raison, qui jette la vie et la pensée.* (Michéa) *Y est l'initiative de la femme que l'humanité doit d'être sortie de l'automatisme.* (Colins.) *La vie du pieux Israélite se trouve enfin métanormée en une sorte d'automatisme moral.* (Poyrat.)

— Philos. Faculté de céder à une détermination spontanée, d'éprouver pour certains objets une attraction ou une répulsion machinale.

Automatisme de l'intelligence. Nom donné par M. Baillarger à la suspension de toute action volontaire dans la production et l'association des idées. C'est le caractère fondamental de la folie. *L'automatisme de l'intelligence* n'est pas rare dans l'état normal; mais nous en avons conscience et nous avons la force de le faire cesser, d'écartier les idées qui surissent fortuitement, d'en appeler d'autres et de les enchaîner dans un ordre voulu par nous. Dans la folie, au contraire, les idées s'enchaînent l'une l'autre sans que nous y puissions rien, et sans que nous ayons conscience de cet enchaînement.

— Encycl. I. — L'hypothèse paradoxale de l'*automatisme* des animaux, émise et soutenue par Descartes, est assez étroitement liée à l'ensemble des doctrines cartésiennes, que le P. Daniel ait pu dire dans une de ses lettres : « Le point essentiel du cartésianisme, et comme la pierre de touche dont vous vous chargez, n'est pas tant de parler, pour reconnaître les disciples d'après le grand maître, c'est la doctrine des *automates*, qui fait de purs machines de tous les animaux, en leur étant tout sentiment et toute connaissance. On conçoit à assez d'entêtement pour ne trouver nulle difficulté à ce paradoxe, et aussitôt votre agrément pour se faire partout honneur du nom de cartésien. Ce seul point renferme ou suppose tous les principes et tous les fondements de la secte... Avec cela, il est impossible de ne pas être cartésien, et, sans cela, il est impossible de l'être. »

Examinons comment l'*automatisme* animal devait naturellement sortir des principes cartésiens. On sait que la méthode de Descartes consiste à partir toujours de l'idée *claire*, à poursuivre en tout l'idée *claire*, à tout réduire à l'idée *claire*. Rien de plus clair que le mécanisme; aussi Descartes y ramène-t-il tous les phénomènes du monde physique, plus de forces occultes, plus de formes substantielles, plus d'attractions; l'impulsion divine, le mouvement de la matière en anneau, la force centrifuge expliquent tout. Rien de plus clair que le pensé; aussi ne faut-il chercher autre chose dans les phénomènes psychologiques; l'imagination, le sentiment, dans l'homme, c'est de la pensée, de la pensée définie, il est vrai, mais toujours de la pensée. Enfin, entre l'esprit qui pense et la matière inerte qui obéit aux lois de l'impulsion et du mouvement, deux régions pleines de clarté, il y a une région obscure, celle de la vie, de la vie humaine, de la vie des animaux, de leur sensibilité, de leurs instincts. Faudra-t-il se résigner à abandonner cette région intermédiaire aux forces occultes partout ailleurs détestées? Descartes ne l'entend pas ainsi : dans le corps humain, dans l'animal, il voit des phénomènes de mouvement, mouvement musculaire d'abord, puis mouvement du sang, puis ébranlement des nerfs produit par les causes extérieures des sensations; il y ajoute

le mouvement des *esprits animaux*; et voilà la physiologie qui rentre dans la physique, voilà la vie expliquée comme la révolution des astres, comme la chute des graves, comme les phénomènes électriques et magnétiques, par le pur mécanisme. Descartes ne connaît en réalité que deux sciences : la *psychologie* et la *mécanique*, l'étude de la matière et des opérations, l'étude de la matière et de ses opérations; l'hypothèse des *tourbillons* et celle des *esprits animaux* se donnent la main. La métaphysique dualiste de Descartes dérive de sa logique. Le besoin d'évidence, d'idées précises, a réduit tous les objets de la connaissance humaine à deux ordres de phénomènes; de là la distinction de deux substances, la substance spirituelle, qui a pour attribut la pensée, et la substance matérielle, dont l'attribut essentiel est l'étendue.

Esprit et matière, pensée et étendue : constitué par l'union mystérieuse de ces deux substances et de ces deux attributs, l'homme appartient tout à la fois à la psychologie et à la mécanique. En est-il de même de l'animal? Non, répond Descartes; l'animal est machine, comme le corps humain, mais il n'est que machine, il n'a pas d'âme, il n'a pas d'âme, parce qu'il ne présente aucun des attributs qui sont le tribut essentiel de l'âme, la pensée; il n'a pas d'âme, parce que, s'il en avait une, il faudrait la supposer immortelle et que cette supposition est inadmissible. S'il n'a pas d'âme, s'il ne pense pas, il ne saurait imaginer, sentir, etc.; c'est l'âme qui imagine, qui sent; car l'imagination et le sentiment supposent la pensée. Mais, objecte-t-on, les mouvements de l'animal ressemblent à ceux que nous faisons nous-mêmes; le sentiment; pourquoi ce qui est effet du sentiment chez nous ne serait-il pas effet du sentiment chez lui? Analogie trompeuse, réplique Descartes, et qu'il faut réduire à sa juste valeur. Ce qu'il y a de commun entre l'homme et l'animal, ce sont les conditions physiologiques, c'est-à-dire *mécaniques*, du sentiment et de l'imagination; ce sont les mouvements des *esprits animaux*.

Il faut bien remarquer que Descartes n'admet rien entre l'*automatisme* et la pensée, que si les animaux sont à ses yeux des *automates*, c'est qu'il leur refuse l'intelligence et la pensée. Ainsi, le point de départ de la théorie *automatique*, c'est la différence que l'observation saisit entre les actes de l'homme et ceux des animaux, différence qui se révèle par deux faits, l'absence de la parole chez les animaux et la direction particulière de leurs instincts. « S'il y avait, lions-nous dans le *Discours de la méthode*, des machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même nature que les animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très-certains pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même de vrais hommes. Le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes, en les composant comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées; car on ne peut concevoir qu'un animal se parle à lui-même, qu'il ne profère des paroles, et même qu'il en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causent quelque changement en ses organes, comme, si on le touche en quelque endroit, qu'il se retire, et qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Le second moyen est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes; car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qu'il est entre les hommes et les bêtes; car, c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'homme si hébété et si stupide qu'il ne soit capable d'arranger ensemble diverses paroles et d'en composer un discours par lequel il les fasse entendre. Les bêtes, au contraire, ont un autre point d'arrêt, tant parfait et tant heureusement ce qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faite d'organes, car on voit que les perroquets, par exemple, ne peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en énonçant qu'ils pensent ce qu'ils disent, au lieu que les hommes qui étant très sourds et muets sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, ont plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils

se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisin d'entendre leur langage. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler... Et il n'y a donc pas confusion des paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux, ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage; car, s'il était vrai, plusieurs autres organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-uns de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres; de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre industrie. »

La théorie *automatique* est tout entière dans le passage qu'on vient de lire. Pour Descartes, la distance qui nous sépare des animaux n'est pas autre que s'ils étaient des *automates*. Supposons, dit-il, des *automates* semblables à ceux que nous faisons nous-mêmes; ces *automates* seront forcément confondus avec les animaux. Supposons des *automates* faits à notre image, nous aurons toujours deux choses qu'ils ne sauraient avoir, qui nous distinguent des bêtes, c'est la parole et la puissance universelle de la raison. Or, ce sont précisément ces deux choses, la parole et la raison, qui nous distinguent des animaux; donc nous sommes obligés à considérer les animaux comme des *automates*. Ainsi l'*automatisme* animal est une hypothèse parfaitement justifiée par la physiologie et la psychologie de Descartes; et c'est, suivant nous, une idée singulièrement fautive ou fautive de la théorie *automatique*, c'est la différence que l'observation saisit entre les actes de l'homme et ceux des animaux, différence qui se révèle par deux faits, l'absence de la parole chez les animaux et la direction particulière de leurs instincts. « S'il y avait, lions-nous dans le *Discours de la méthode*, des machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même nature que les animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très-certains pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même de vrais hommes. Le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes, en les composant comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées; car on ne peut concevoir qu'un animal se parle à lui-même, qu'il ne profère des paroles, et même qu'il en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causent quelque changement en ses organes, comme, si on le touche en quelque endroit, qu'il se retire, et qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Le second moyen est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes; car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qu'il est entre les hommes et les bêtes; car, c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'homme si hébété et si stupide qu'il ne soit capable d'arranger ensemble diverses paroles et d'en composer un discours par lequel il les fasse entendre. Les bêtes, au contraire, ont un autre point d'arrêt, tant parfait et tant heureusement ce qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faite d'organes, car on voit que les perroquets, par exemple, ne peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en énonçant qu'ils pensent ce qu'ils disent, au lieu que les hommes qui étant très sourds et muets sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, ont plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils

se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisin d'entendre leur langage. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler... Et il n'y a donc pas confusion des paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux, ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage; car, s'il était vrai, plusieurs autres organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-uns de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres; de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre industrie. »

« Rien ne caractérise mieux la pénible situation fondamentale de l'esprit de Descartes, c'est-à-dire la lutte continue entre la tendance positive, qui lui était si éminemment propre, et les entraves théologico-métaphysiques imposées par son époque, que la conception paradoxale à laquelle il fut très-naturellement conduit sur l'intelligence et l'instinct des animaux. Vouant restreindre, autant qu'il le croyait possible, l'empire de l'ancienne philosophie, et ne pouvant concevoir cependant l'extension de sa méthode fondamentale à un tel ordre de phénomènes, il prit l'antidote, en son temps, de la philosophie cartésienne, dans ce qu'il y avait de plus positif, à savoir, la méthode de l'idée claire, et à poursuivre en tout l'idée claire, à tout réduire à l'idée claire. Rien de plus clair que le mécanisme; aussi Descartes y ramène-t-il tous les phénomènes du monde physique, plus de forces occultes, plus de formes substantielles, plus d'attractions; l'impulsion divine, le mouvement de la matière en anneau, la force centrifuge expliquent tout. Rien de plus clair que le pensé; aussi ne faut-il chercher autre chose dans les phénomènes psychologiques; l'imagination, le sentiment, dans l'homme, c'est de la pensée, de la pensée définie, il est vrai, mais toujours de la pensée. Enfin, entre l'esprit qui pense et la matière inerte qui obéit aux lois de l'impulsion et du mouvement, deux régions pleines de clarté, il y a une région obscure, celle de la vie, de la vie humaine, de la vie des animaux, de leur sensibilité, de leurs instincts. Faudra-t-il se résigner à abandonner cette région intermédiaire aux forces occultes partout ailleurs détestées? Descartes ne l'entend pas ainsi : dans le corps humain, dans l'animal, il voit des phénomènes de mouvement, mouvement musculaire d'abord, puis mouvement du sang, puis ébranlement des nerfs produit par les causes extérieures des sensations; il y ajoute

le mouvement des *esprits animaux*; et voilà la physiologie qui rentre dans la physique, voilà la vie expliquée comme la révolution des astres, comme la chute des graves, comme les phénomènes électriques et magnétiques, par le pur mécanisme. Descartes ne connaît en réalité que deux sciences : la *psychologie* et la *mécanique*, l'étude de la matière et des opérations, l'étude de la matière et de ses opérations; l'hypothèse des *tourbillons* et celle des *esprits animaux* se donnent la main. La métaphysique dualiste de Descartes dérive de sa logique. Le besoin d'évidence, d'idées précises, a réduit tous les objets de la connaissance humaine à deux ordres de phénomènes; de là la distinction de deux substances, la substance spirituelle, qui a pour attribut la pensée, et la substance matérielle, dont l'attribut essentiel est l'étendue.

Esprit et matière, pensée et étendue : constitué par l'union mystérieuse de ces deux substances et de ces deux attributs, l'homme appartient tout à la fois à la psychologie et à la mécanique. En est-il de même de l'animal? Non, répond Descartes; l'animal est machine, comme le corps humain, mais il n'est que machine, il n'a pas d'âme, il n'a pas d'âme, parce qu'il ne présente aucun des attributs qui sont le tribut essentiel de l'âme, la pensée; il n'a pas d'âme, parce que, s'il en avait une, il faudrait la supposer immortelle et que cette supposition est inadmissible. S'il n'a pas d'âme, s'il ne pense pas, il ne saurait imaginer, sentir, etc.; c'est l'âme qui imagine, qui sent; car l'imagination et le sentiment supposent la pensée. Mais, objecte-t-on, les mouvements de l'animal ressemblent à ceux que nous faisons nous-mêmes; le sentiment; pourquoi ce qui est effet du sentiment chez nous ne serait-il pas effet du sentiment chez lui? Analogie trompeuse, réplique Descartes, et qu'il faut réduire à sa juste valeur. Ce qu'il y a de commun entre l'homme et l'animal, ce sont les conditions physiologiques, c'est-à-dire *mécaniques*, du sentiment et de l'imagination; ce sont les mouvements des *esprits animaux*.

Il faut bien remarquer que Descartes n'admet rien entre l'*automatisme* et la pensée, que si les animaux sont à ses yeux des *automates*, c'est qu'il leur refuse l'intelligence et la pensée. Ainsi, le point de départ de la théorie *automatique*, c'est la différence que l'observation saisit entre les actes de l'homme et ceux des animaux, différence qui se révèle par deux faits, l'absence de la parole chez les animaux et la direction particulière de leurs instincts. « S'il y avait, lions-nous dans le *Discours de la méthode*, des machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même nature que les animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très-certains pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même de vrais hommes. Le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes, en les composant comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées; car on ne peut concevoir qu'un animal se parle à lui-même, qu'il ne profère des paroles, et même qu'il en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causent quelque changement en ses organes, comme, si on le touche en quelque endroit, qu'il se retire, et qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Le second moyen est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes; car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qu'il est entre les hommes et les bêtes; car, c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'homme si hébété et si stupide qu'il ne soit capable d'arranger ensemble diverses paroles et d'en composer un discours par lequel il les fasse entendre. Les bêtes, au contraire, ont un autre point d'arrêt, tant parfait et tant heureusement ce qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faite d'organes, car on voit que les perroquets, par exemple, ne peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en énonçant qu'ils pensent ce qu'ils disent, au lieu que les hommes qui étant très sourds et muets sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, ont plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils

se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisin d'entendre leur langage. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler... Et il n'y a donc pas confusion des paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux, ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage; car, s'il était vrai, plusieurs autres organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-uns de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres; de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre industrie. »

« Rien ne caractérise mieux la pénible situation fondamentale de l'esprit de Descartes, c'est-à-dire la lutte continue entre la tendance positive, qui lui était si éminemment propre, et les entraves théologico-métaphysiques imposées par son époque, que la conception paradoxale à laquelle il fut très-naturellement conduit sur l'intelligence et l'instinct des animaux. Vouant restreindre, autant qu'il le croyait possible, l'empire de l'ancienne philosophie, et ne pouvant concevoir cependant l'extension de sa méthode fondamentale à un tel ordre de phénomènes, il prit l'antidote, en son temps, de la philosophie cartésienne, dans ce qu'il y avait de plus positif, à savoir, la méthode de l'idée claire, et à poursuivre en tout l'idée claire, à tout réduire à l'idée claire. Rien de plus clair que le mécanisme; aussi Descartes y ramène-t-il tous les phénomènes du monde physique, plus de forces occultes, plus de formes substantielles, plus d'attractions; l'impulsion divine, le mouvement de la matière en anneau, la force centrifuge expliquent tout. Rien de plus clair que le pensé; aussi ne faut-il chercher autre chose dans les phénomènes psychologiques; l'imagination, le sentiment, dans l'homme, c'est de la pensée, de la pensée définie, il est vrai, mais toujours de la pensée. Enfin, entre l'esprit qui pense et la matière inerte qui obéit aux lois de l'impulsion et du mouvement, deux régions pleines de clarté, il y a une région obscure, celle de la vie, de la vie humaine, de la vie des animaux, de leur sensibilité, de leurs instincts. Faudra-t-il se résigner à abandonner cette région intermédiaire aux forces occultes partout ailleurs détestées? Descartes ne l'entend pas ainsi : dans le corps humain, dans l'animal, il voit des phénomènes de mouvement, mouvement musculaire d'abord, puis mouvement du sang, puis ébranlement des nerfs produit par les causes extérieures des sensations; il y ajoute

le mouvement des *esprits animaux*; et voilà la physiologie qui rentre dans la physique, voilà la vie expliquée comme la révolution des astres, comme la chute des graves, comme les phénomènes électriques et magnétiques, par le pur mécanisme. Descartes ne connaît en réalité que deux sciences : la *psychologie* et la *mécanique*, l'étude de la matière et des opérations, l'étude de la matière et de ses opérations; l'hypothèse des *tourbillons* et celle des *esprits animaux* se donnent la main. La métaphysique dualiste de Descartes dérive de sa logique. Le besoin d'évidence, d'idées précises, a réduit tous les objets de la connaissance humaine à deux ordres de phénomènes; de là la distinction de deux substances, la substance spirituelle, qui a pour attribut la pensée, et la substance matérielle, dont l'attribut essentiel est l'étendue.

Esprit et matière, pensée et étendue : constitué par l'union mystérieuse de ces deux substances et de ces deux attributs, l'homme appartient tout à la fois à la psychologie et à la mécanique. En est-il de même de l'animal? Non, répond Descartes; l'animal est machine, comme le corps humain, mais il n'est que machine, il n'a pas d'âme, il n'a pas d'âme, parce qu'il ne présente aucun des attributs qui sont le tribut essentiel de l'âme, la pensée; il n'a pas d'âme, parce que, s'il en avait une, il faudrait la supposer immortelle et que cette supposition est inadmissible. S'il n'a pas d'âme, s'il ne pense pas, il ne saurait imaginer, sentir, etc.; c'est l'âme qui imagine, qui sent; car l'imagination et le sentiment supposent la pensée. Mais, objecte-t-on, les mouvements de l'animal ressemblent à ceux que nous faisons nous-mêmes; le sentiment; pourquoi ce qui est effet du sentiment chez nous ne serait-il pas effet du sentiment chez lui? Analogie trompeuse, réplique Descartes, et qu'il faut réduire à sa juste valeur. Ce qu'il y a de commun entre l'homme et l'animal, ce sont les conditions physiologiques, c'est-à-dire *mécaniques*, du sentiment et de l'imagination; ce sont les mouvements des *esprits animaux*.

Il faut bien remarquer que Descartes n'admet rien entre l'*automatisme* et la pensée, que si les animaux sont à ses yeux des *automates*, c'est qu'il leur refuse l'intelligence et la pensée. Ainsi, le point de départ de la théorie *automatique*, c'est la différence que l'observation saisit entre les actes de l'homme et ceux des animaux, différence qui se révèle par deux faits, l'absence de la parole chez les animaux et la direction particulière de leurs instincts. « S'il y avait, lions-nous dans le *Discours de la méthode*, des machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même nature que les animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très-certains pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même de vrais hommes. Le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes, en les composant comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées; car on ne peut concevoir qu'un animal se parle à lui-même, qu'il ne profère des paroles, et même qu'il en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causent quelque changement en ses organes, comme, si on le touche en quelque endroit, qu'il se retire, et qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Le second moyen est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes; car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qu'il est entre les hommes et les bêtes; car, c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'homme si hébété et si stupide qu'il ne soit capable d'arranger ensemble diverses paroles et d'en composer un discours par lequel il les fasse entendre. Les bêtes, au contraire, ont un autre point d'arrêt, tant parfait et tant heureusement ce qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faite d'organes, car on voit que les perroquets, par exemple, ne peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en énonçant qu'ils pensent ce qu'ils disent, au lieu que les hommes qui étant très sourds et muets sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, ont plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils

se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisin d'entendre leur langage. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler... Et il n'y a donc pas confusion des paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux, ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage; car, s'il était vrai, plusieurs autres organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-uns de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres; de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre industrie. »

« Rien ne caractérise mieux la pénible situation fondamentale de l'esprit de Descartes, c'est-à-dire la lutte continue entre la tendance positive, qui lui était si éminemment propre, et les entraves théologico-métaphysiques imposées par son époque, que la conception paradoxale à laquelle il fut très-naturellement conduit sur l'intelligence et l'instinct des animaux. Vouant restreindre, autant qu'il le croyait possible, l'empire de l'ancienne philosophie, et ne pouvant concevoir cependant l'extension de sa méthode fondamentale à un tel ordre de phénomènes, il prit l'antidote, en son temps, de la philosophie cartésienne, dans ce qu'il y avait de plus positif, à savoir, la méthode de l'idée claire, et à poursuivre en tout l'idée claire, à tout réduire à l'idée claire. Rien de plus clair que le mécanisme; aussi Descartes y ramène-t-il tous les phénomènes du monde physique, plus de forces occultes, plus de formes substantielles, plus d'attractions; l'impulsion divine, le mouvement de la matière en anneau, la force centrifuge expliquent tout. Rien de plus clair que le pensé; aussi ne faut-il chercher autre chose dans les phénomènes psychologiques; l'imagination, le sentiment, dans l'homme, c'est de la pensée, de la pensée définie, il est vrai, mais toujours de la pensée. Enfin, entre l'esprit qui pense et la matière inerte qui obéit aux lois de l'impulsion et du mouvement, deux régions pleines de clarté, il y a une région obscure, celle de la vie, de la vie humaine, de la vie des animaux, de leur sensibilité, de leurs instincts. Faudra-t-il se résigner à abandonner cette région intermédiaire aux forces occultes partout ailleurs détestées? Descartes ne l'entend pas ainsi : dans le corps humain, dans l'animal, il voit des phénomènes de mouvement, mouvement musculaire d'abord, puis mouvement du sang, puis ébranlement des nerfs produit par les causes extérieures des sensations; il y ajoute

le mouvement des *esprits animaux*; et voilà la physiologie qui rentre dans la physique, voilà la vie expliquée comme la révolution des astres, comme la chute des graves, comme les phénomènes électriques et magnétiques, par le pur mécanisme. Descartes ne connaît en réalité que deux sciences : la *psychologie* et la *mécanique*, l'étude de la matière et des opérations, l'étude de la matière et de ses opérations; l'hypothèse des *tourbillons* et celle des *esprits animaux* se donnent la main. La métaphysique dualiste de Descartes dérive de sa logique. Le besoin d'évidence, d'idées précises, a réduit tous les objets de la connaissance humaine à deux ordres de phénomènes; de là la distinction de deux substances, la substance spirituelle, qui a pour attribut la pensée, et la substance matérielle, dont l'attribut essentiel est l'étendue.

Esprit et matière, pensée et étendue : constitué par l'union mystérieuse de ces deux substances et de ces deux attributs, l'homme appartient tout à la fois à la psychologie et à la mécanique. En est-il de même de l'animal? Non, répond Descartes; l'animal est machine, comme le corps humain, mais il n'est que machine, il n'a pas d'âme, il n'a pas d'âme, parce qu'il ne présente aucun des attributs qui sont le tribut essentiel de l'âme, la pensée; il n'a pas d'âme, parce que, s'il en avait une, il faudrait la supposer immortelle et que cette supposition est inadmissible. S'il n'a pas d'âme, s'il ne pense pas, il ne saurait imaginer, sentir, etc.; c'est l'âme qui imagine, qui sent; car l'imagination et le sentiment supposent la pensée. Mais, objecte-t-on, les mouvements de l'animal ressemblent à ceux que nous faisons nous-mêmes; le sentiment; pourquoi ce qui est effet du sentiment chez nous ne serait-il pas effet du sentiment chez lui? Analogie trompeuse, réplique Descartes, et qu'il faut réduire à sa juste valeur. Ce qu'il y a de commun entre l'homme et l'animal, ce sont les conditions physiologiques, c'est-à-dire *mécaniques*, du sentiment et de l'imagination; ce sont les mouvements des *esprits animaux*.

Il faut bien remarquer que Descartes n'admet rien entre l'*automatisme* et la pensée, que si les animaux sont à ses yeux des *automates*, c'est qu'il leur refuse l'intelligence et la pensée. Ainsi, le point de départ de la théorie *automatique*, c'est la différence que l'observation saisit entre les actes de l'homme et ceux des animaux, différence qui se révèle par deux faits, l'absence de la parole chez les animaux et la direction particulière de leurs instincts. « S'il y avait, lions-nous dans le *Discours de la méthode*, des machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même nature que les animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très-certains pour reconnaître qu'elles ne seraient pas tout de même de vrais hommes. Le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes, en les composant comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées; car on ne peut concevoir qu'un animal se parle à lui-même, qu'il ne profère des paroles, et même qu'il en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causent quelque changement en ses organes, comme, si on le touche en quelque endroit, qu'il se retire, et qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Le second moyen est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes; car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qu'il est entre les hommes et les bêtes; car, c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'homme si hébété et si stupide qu'il ne soit capable d'arranger ensemble diverses paroles et d'en composer un discours par lequel il les fasse entendre. Les bêtes, au contraire, ont un autre point d'arrêt, tant parfait et tant heureusement ce qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faite d'organes, car on voit que les perroquets, par exemple, ne peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en énonçant qu'ils pensent ce qu'ils disent, au lieu que les hommes qui étant très sourds et muets sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, ont plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils

se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisin d'entendre leur langage. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout, car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler... Et il n'y a donc pas confusion des paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux, ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage; car, s'il était vrai, plusieurs autres organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-uns de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres; de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre industrie. »

« Rien ne caractérise mieux la pénible situation fondamentale de l'esprit de Descartes, c'est-à-dire la lutte continue entre la tendance positive, qui lui était si éminemment propre, et les entraves théologico-métaphysiques imposées par son époque, que la conception paradoxale à laquelle il fut très-naturellement conduit sur l'intelligence et l'instinct des animaux. Vouant restreindre, autant qu'il le croyait possible, l'empire de l'ancienne philosophie, et ne pouvant concevoir cependant l'extension de sa méthode fondamentale à un tel ordre de phénomènes, il prit l'antidote, en son temps, de la philosophie cartésienne, dans ce qu'il y avait de plus positif, à savoir, la méthode de l'idée claire, et à poursuivre en tout l'idée claire, à tout réduire à l'idée claire. Rien de plus clair que le mécanisme; aussi Descartes y ramène-t-il tous les phénomènes du monde physique, plus de forces occultes, plus de formes substantielles, plus d'attractions; l'impulsion divine, le mouvement de la matière en anneau, la force centrifuge expliquent tout. Rien de plus clair que le pensé; aussi ne faut-il chercher autre chose dans les phénomènes psychologiques; l'imagination, le sentiment, dans l'homme, c'est de la pensée, de la pensée définie, il est vrai, mais toujours de la pensée. Enfin, entre l'esprit qui pense et la matière inerte qui ob

