

se contente de présenter l'automatisme comme une hypothèse commode pour expliquer les phénomènes : « Quelque penchant que nous puissions avoir à accorder aux bêtes une âme distincte du corps, nous aimons mieux suspendre notre jugement à cet égard. Et d'autant que les bêtes peuvent faire absolument tout ce qu'elles font par la seule disposition de leurs organes, nous avons cru qu'il était plus à propos d'expliquer toutes leurs fonctions par la machine que de recourir pour cet effet à une âme dont l'existence est si incertaine, qu'il est impossible, tandis que les bêtes ne parleront point, de s'en assurer (1). » Tout le cinquième chapitre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet a pour objet la différence de l'homme et de la bête. Après avoir prouvé que les bêtes n'agissent pas par raisonnement, mais par instinct, il compare et discute deux opinions différentes sur la nature de l'instinct, l'une, celle de Descartes, qui en fait un mouvement semblable à celui des horloges et des machines, l'autre, celle de l'École et du sens commun, qui en fait un sentiment. A la première, il adresse le reproche d'entrer peu dans l'esprit des hommes, tandis qu'il penche en faveur de la seconde qui accorde à l'animal tout ce qu'il y a dans la partie sensitive de l'âme, le plaisir, la douleur, les appétits, et les aversions qui en sont la suite, les sensations, les passions, les imaginations : « Elle paraît, dit-il, d'autant plus vraisemblable qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la nature humaine en lui réservant le raisonnement. »

Mais le corps ne sent pas, si on donne aux animaux le sentiment, il faut leur accorder une âme. Cette âme sera-t-elle donc purement matérielle ou bien spirituelle, et en conséquence immortelle ? Selon Bossuet, comme d'après l'École (2), on pourrait se tirer de la difficulté en leur attri-

(1) *Système de philosophie*, liv. VII, part. 2, chap. XVII.

(2) Les scholastiques disaient : *Animam sentientem in belluis substantiam materialem esse quæ tamen non sit materia.*

buant une âme d'une nature mitoyenne, qui ne serait pas un corps, n'étant pas étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne serait pas un esprit, étant sans intelligence, incapable de posséder Dieu et d'être heureuse.

Fénelon évite de se prononcer sur l'automatisme. Dans le *Traité de l'existence de Dieu*, il se borne à montrer que, quelque hypothèse qu'on embrasse, l'instinct des animaux ne révèle pas moins la puissance et l'intelligence infinies de Dieu. Il met aux prises sur cette même question Aristote et Descartes dans un de ses *Dialogues des Morts*, mais il ne conclut rien, sinon que la matière est embrouillée et difficile. Fontenelle, qui d'ailleurs n'est cartésien que pour la physique, a attaqué l'automatisme dans un petit *Traité sur la nature de l'instinct*, où il démontre que les bêtes pensent et ne sont pas de pures machines (1). Le P. André abandonne aussi en ce point la philosophie de Descartes. Dans sa profession de foi sur les articles du *Formulaire philosophique*, dont ses supérieurs veulent lui imposer la signature, il déclare, au sujet de l'automatisme, qu'il est prêt à faire tout ce qu'on voudra (2).

Plusieurs cartésiens hollandais, parmi lesquels Balthazar Bekker, eurent aussi des scrupules au sujet des bêtes-machines de Descartes. Bayle dit dans ses *Nouvelles Lettres contre l'Histoire du Calvinisme*, : « Vous n'ignorez pas que les cartésiens sont déjà divisés en deux factions au sujet de l'âme des bêtes, les uns disant qu'elle n'est point distincte du corps, les autres qu'elle est un esprit, et, par conséquent, qu'elle pense. » Quant à Spinoza, par son principe de l'unité absolue de la substance,

(1) « Mettez, dit Fontenelle dans une de ses lettres, une machine de chien et une machine de chienne l'une auprès de l'autre, et il en pourra résulter une troisième petite machine, au lieu que deux montres seront auprès l'une de l'autre, toute leur vie, sans jamais faire une troisième montre. Or, nous trouvons par notre philosophie, madame B... et moi, que toutes les choses qui étant deux ont la vertu de se faire trois, sont d'une noblesse bien élevée au-dessus de la machine. » (*Œuvres complètes*, Paris, 1742, vol. I, p. 31.

(2) *Introduction aux Œuvres du P. André*, par M. Cousin, p. 113.

il est conduit à donner aux animaux, et à tous les êtres, même en apparence inanimés, une âme qui au fond n'est autre que l'âme de Dieu ou de l'univers.

Sans doute l'École avait raison contre les cartésiens en soutenant qu'une âme sentante est le principe de l'existence et de l'action dans les animaux, *anima sentiens in bel-luis est prima ratio essendi et operandi*. Mais elle était fort embarrassée à son tour, quand il s'agissait de déterminer la nature de cette âme. Les cartésiens triomphaient de son embarras, et ne faisaient point de quartier à ces âmes matérielles, ou d'une nature mitoyenne entre l'esprit et la matière, dont les péripatéticiens voulaient doter les bêtes, et vers lesquelles Bossuet lui-même inclinait. Ils plaçaient leurs adversaires dans l'alternative, ou de n'en accorder aucune, ou de l'accorder spirituelle, avec tous les inconvénients d'un partage de la spiritualité entre l'homme et la bête.

La question n'était pas seulement agitée par les philosophes, mais aussi par les gens du monde. Malgré leurs sympathies pour Descartes, madame de Sévigné et La Fontaine protestent vivement contre l'automatisme des bêtes. Madame de Sévigné, dans plusieurs de ses lettres, se moque des bêtes-machines, et plaisante à leur sujet sa fille, madame de Grignan, si zélée cartésienne. On a beau dire, elle ne peut se persuader que sa chienne Marphyse ne soit qu'une machine : « Parlez un peu au Cardinal de vos machines ; des machines qui aiment, qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent ; allez, allez, vous vous moquez de nous, jamais Descartes n'a prétendu nous le faire croire (1). » Quelle que soit son admiration pour Descartes,

(1) Édit. Montmerqué, vol. II, p. 639. A propos de Marphyse, on peut citer l'épigramme, par mademoiselle de Scudéry, de Badine, la chienne du duc de Roquelaure :

Ci-gît la célèbre Badine,
Qui n'eut ni bonté ni beauté,
Mais dont l'esprit a démonté
Le système de la machine.

dont il a célébré la philosophie en vers magnifiques, La Fontaine, dans plusieurs de ses fables, réclame aussi, avec autant de bon sens que d'esprit, en faveur de la connaissance et du sentiment des animaux. Nous citerons la fable des *Souris et du Chat-Huant* :

Puis qu'un cartésien s'obstine
A traiter ce hibou de montre et de machine.
Quel ressort lui pouvait donner
Le conseil de tronquer un peuple mis en mue ?
Si ce n'est pas là raisonner,
La raison m'est chose inconnue, etc.

Dans la fable des *Obsèques de la lionne*, il fait cette allusion satirique, tirée de l'automatisme, à la cour et aux courtisans :

C'est bien là que les gens sont de simples ressorts.

A propos de Bayle qui attribue l'invention de l'automatisme à Gomès Pereira, il écrit à la duchesse de Bouillon : « Quand on n'en aurait pas apporté de preuve, je ne laisserais pas de le croire et ne sais que les Espagnols qui pussent bâtir un château tel que celui-là. »

Il faudrait citer aussi toute cette admirable éptre sur l'intelligence des animaux, sur la différence des animaux et de l'homme, et sur la philosophie de Descartes, fort inexactement intitulée : *Les deux Rats, le Renard et l'Œuf*. Voici la théorie de La Fontaine sur l'âme et l'intelligence des animaux :

Qu'on aille soutenir après un tel récit
Que les bêtes n'ont point d'esprit.
Pour moi, si j'en étais le maître,
Je leur en donnerais aussi bien qu'aux enfants :
Ceux-ci pensent-ils pas dès leurs plus jeunes ans ?
Quelqu'un peut donc penser ne se pouvant connaître ?
Par un exemple tout égal,
J'attribuerais à l'animal,
Non point une raison selon notre manière,
Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort, etc.

Molière est sans doute du même avis que La Fontaine, comme l'attestent ces deux vers du prologue d'*Amphitryon* :

Et dans le mouvement de leurs tendres ardeurs,
Les bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense.

L'automatisme a suscité au dix-septième et au dix-huitième siècle de nombreuses discussions et provoqué une foule de réfutations sérieuses ou ironiques. Voltaire appelle les partisans des bêtes-machines, les inventeurs des tourne-broches, et tout le dix-huitième siècle, avec lui, se moque de l'automatisme, non moins que des idées in-

(1) Voici quelques-uns des nombreux ouvrages pour et contre l'automatisme : *Histoire critique de l'âme des bêtes*, par Huer, Amsterdam, 1749, 2 vol. in-8°. — *Discours sur la connaissance des bêtes*, par le P. Pardies, in-12, Paris, 1672. — Le P. Pardies expose avec tant de force les arguments de Descartes, et les réfute si faiblement, qu'au dire du P. Daniel, il passe parmi les péripatéticiens pour un prévaricateur et un cartésien dans l'âme. — *De carentia sensus et cognitionis in brutis*, par Antoine Legrand. — *Brutum cartesianum*, par Arnold Geulincx, ouvrage posthume publié en 1688. — *Traité de la connaissance des bêtes*, imprimé à Lyon, en 1678, par Dilly, prêtre d'Embrun. — *Lettre au P. Cossard*, de la Compagnie de Jésus, pour montrer que le système de Descartes et son opinion touchant les bêtes n'ont rien de dangereux, par Cordemoÿ. — *De anima brutorum*, traité compris dans la *Philosophia christiana* d'Ambrosius Victor ou André Martin, qui veut démontrer l'automatisme par les principes de saint Augustin. — Jusqu'au milieu du dix-huitième siècle ont paru des ouvrages en faveur de l'automatisme. Dans le sixième chant de l'*Anti-Lucrèce*, le cardinal Polignac expose les deux hypothèses sur la nature des bêtes, et sans se prononcer d'une manière absolue en faveur de l'une plutôt que de l'autre, il incline vers l'automatisme. Racine le fils a composé deux épitres en vers en faveur des bêtes-machines. Le cardinal Gerdil prend aussi parti, dans plusieurs de ses ouvrages, pour l'hypothèse de Descartes, particulièrement dans une dissertation intitulée : *Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes*, 1711. — « Je croyais, dit Grimm, que mes yeux avaient vu mourir le dernier des cartésiens et qu'il n'en existait plus depuis que nous avons perdu M. Maiiran, mais les *Bêtes mieux connues*, ou Entretiens de M. l'abbé Joannet (Paris, 1770, 2 vol. in-12) m'ont désabusé. » — Les *Institutiones philosophicæ*, Lugd., 1785, défendent encore l'automatisme. Voir le chapitre *De anima belluina*.

Parmi les ouvrages contre l'automatisme nous citerons : *Willis Thomæ de anima brutorum*, 1 vol. in-12, Londres, 1672. — *Suite du Voyage*

nées (1). Aucun adversaire du cartésianisme ne l'épargne au sujet des bêtes-machines; et ne se fait faute de le tourner en ridicule.

Ces prétendues utilités théologiques et morales dont les cartésiens cherchaient à se prévaloir, d'abord Bayle s'en empare en faveur du scepticisme. « Jusqu'à présent, dit-il, tout le genre humain avait cru que les bêtes sentent et connaissent, et voici des philosophes qui démontrent très-bien qu'elles ne sont que des machines. A quelle vérité désormais se fier? » Pour prouver qu'il n'y a pas d'âme dans l'homme, les matérialistes, par une rétorsion naturelle, se servirent des arguments de Descartes contre l'existence d'une âme dans l'animal. L'hypothèse de l'animal-machine a conduit à celle de l'homme-machine qui, l'une et l'autre, ont été défendues par des arguments analogues, comme l'avaient prévu les auteurs des sixièmes objections contre

autour du monde de Descartes, par le P. Daniel. — *Discours de l'amitié et de la haine qui se trouvent entre les animaux*, par de La Chambre. Paris, 1667, in-8°. La Chambre a été réfuté par Chanut, auteur de l'*Instinct et de la connaissance des animaux*, in-12, La Rochelle, 1646. — *Traité de la connaissance des animaux*, par le même, Paris, 1662, in-4°. — *Entelechia seu anima sensitiva brutorum demonstrata contra Cartesianum*, par Sbaragli, professeur de philosophie à Bologne, 1716, in-4°. — *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, par Boullier, 2^e édit., Amst., 1737, 2 vol. in-12. — *Encyclopédie*, art. AME DES BÊTES. — *Apologie des bêtes contre le système des philosophes cartésiens*, ouvrage en vers par Marfouage de Beaumont, in-8°, Paris, 1722. — Citons enfin sur cette même question le singulier ouvrage du P. Bougeant : *Amusement philosophique sur l'âme des bêtes*, Paris, 1739. Le P. Bougeant suppose que ce sont les démons dont la sentence est différée jusqu'au jugement dernier qui animent les bêtes. Cet ouvrage semble plutôt un badinage qu'une œuvre sérieuse; néanmoins il fut condamné par la censure ecclésiastique. — *Traité des animaux*, par Condillac, qui combat à la fois Buffon et Descartes. — Stahl, *Theoria medica vera, disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*; — *De frequentia morborum in homine præ brutis*. — Claude Perrault, *Essais de physique*, 4 vol. in-12, Paris, 1680. Voir surtout le *Traité de la mécanique des animaux* dans le III^e volume. Huygens traite de paradoxe ridicule les bêtes-machines. (*Remarques sur la Vie de Descartes*, publiées par Foucher de Careil.) Lamotte appelle l'automatisme une débauche de raisonnement.

les *Méditations* de Descartes : « S'il est vrai, disent-ils, que les singes, les chiens et les éléphants agissent de cette sorte dans toutes leurs opérations, il s'en trouvera plusieurs qui diront que les actions de l'homme sont aussi semblables à celles des machines, et qui ne voudront plus admettre en lui de sens ni d'entendement, vu que si la faible raison des bêtes diffère de celle de l'homme, ce n'est que par le plus ou par le moins qui ne change pas la nature des choses (1). » « Si les bêtes, dit Voltaire, sont de pures machines, vous n'êtes certainement auprès d'elles que ce qu'une montre à répétition est en comparaison du tourne-broche (2). » Le plus franc matérialiste des philosophes du dix-huitième siècle, Lamettrie, s'appuie sur cette doctrine de Descartes dans son *Traité de l'Homme-machine* ; il déclare qu'il pardonne tout à Descartes en faveur de l'automatisme pour lequel il professe la plus vive admiration. « Il est vrai, dit-il, que ce célèbre philosophe s'est beaucoup trompé, et personne n'en disconvient ; mais, enfin, il a connu la nature animale, il a le premier parfaitement démontré que les animaux étaient de pures machines. Or après une découverte de cette importance, et qui demande autant de sagacité, le moyen, sans ingratitude, de ne pas faire grâce à toutes ses erreurs. Elles sont toutes à mes yeux réparées par cet aveu. »

Selon M. Flourens (3), on aurait pris beaucoup trop à la lettre les bêtes-machines de Descartes, ce qu'il croit prouver par ce passage d'une réponse à Henri Morus : « Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie et du sentiment, car je n'ôte la vie à aucun animal... Je ne leur refuse pas même le sentiment autant

(1) Voici à cette objection une réponse d'Arnauld : « Pour les bêtes quel intérêt avons-nous que ce ne soient pas des machines ? L'art de Dieu en paraît plus merveilleux de ce que tout se fait en elles par ressort. Mais on pourra croire, dites-vous, qu'il en est de même des hommes. Ceux qui le croiraient pourraient-ils le croire sans penser ? Dès qu'ils pensent, ce ne sont point de simples machines. » (*Lettre 835 à M. du Vaucel.*)

(2) *Traité de métaphysique*, chap. v.

(3) *De la Vie et des travaux de Buffon.*

qu'il dépend des organes du corps ; ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux (1). » Mais il suffit, pour dissiper toute équivoque, de citer ce qu'ajoute Descartes : « qu'il ne fait consister que dans la seule chaleur du cœur cette vie qu'il veut bien ne pas ôter à l'animal. » Le mot d'âme corporelle dont Descartes se sert, dans cette même lettre, a fait aussi illusion à M. Foucher de Careil qui en a conclu que Descartes admettait un principe de vie pour le corps et pour l'animal (2). Mais qu'est-ce que cette âme corporelle dont parle ici Descartes ? Rien, comme il le dit lui-même, qu'un principe tout à fait mécanique qui ne dépend que de la force des esprits animaux et de la configuration des parties (3).

Il n'y a rien de plus dans les animaux que ce qu'il y a dans notre corps, voilà ce que Descartes a toujours et partout enseigné. Or, qu'y a-t-il dans le corps humain ? Rien de plus, selon lui, qu'un pur mécanisme. Réduire les animaux à de l'étendue et du mouvement, les assimiler à des horloges, à des machines plus ou moins compliquées, n'est-ce donc pas leur ôter la vie ?

D'ailleurs, il faut prendre garde que cette hypothèse de l'animal-machine n'est point épisodiquement mêlée à la philosophie de Descartes. Non-seulement elle tient étroitement à l'ensemble de sa physiologie, mais elle découle des principes fondamentaux de sa métaphysique. Après avoir placé l'essence de l'âme humaine dans la seule pensée consciente d'elle-même, en dehors de laquelle il n'y a plus

(1) Édit. Cousin, t. X, p. 208.

(2) *Œuvres inédites de Descartes*, 1^{re} partie, introduction.

(3) Il applique à une montre cette même expression d'âme ou de principe corporel : « Une montre lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, etc. » (*Traité des passions*, art. 6.) C'est peine perdue de chercher à absoudre Descartes d'un paradoxe qu'il a si nettement avancé et si vivement défendu, et qui, d'ailleurs, se fonde sur les principes de sa métaphysique touchant la nature de l'âme et du corps. Comment croire, en outre, que tous ses disciples et tous ses adversaires, sans exception, se soient trompés sur le vrai sens de sa doctrine.

que l'étendue matérielle inerte, après avoir ôté toute force et toute causalité aux créatures, après avoir fait de Dieu l'unique force, l'unique cause efficiente, où Descartes aurait-il pris des principes de vie et de sentiment pour animer les bêtes? Dans l'impossibilité de leur donner, d'après son système, aucune force active, il devait être amené à les concevoir comme une pure matière inerte, soumise aux lois générales du mouvement. Tel est le lien entre l'automatisme des bêtes et la métaphysique de Descartes.

Défendons contre Descartes la cause de l'animal. Les animaux ne parlent pas, ou du moins ne produisent pas de signes qui signifient autre chose que des passions; les admirables industries des animaux, si elles n'étaient pas purement mécaniques, témoigneraient en eux plus d'intelligence que dans l'homme, tels sont les deux seuls arguments directs que donne Descartes en faveur de l'automatisme des bêtes. Mais les bêtes n'ont-elles pas un langage qui, s'il ne signifie pas l'intelligence, signifie à tout le moins un certain degré de sentiment, précisément parce qu'il est dicté par la passion? Si le langage indépendant de la passion est le seul signe extérieur de la sensibilité et de la connaissance, il faudra donc aussi ne voir qu'une machine dans l'enfant qui, avant un certain âge, ne parle pas plus que l'animal. Quant aux admirables industries des animaux, elles ne sont pas en effet le produit de la raison, mais elles relèvent de l'instinct qui, pour n'être pas la raison, n'est pas non plus un pur mécanisme. Si l'instinct n'est pas précédé du calcul, il est suivi du sentiment, il est déjà lui-même un sentiment, un plaisir prévenant (1). Tout nous signifie que l'animal souffre quand son instinct est contrarié, tout nous signifie qu'il jouit quand il est satisfait. Il n'est nul besoin, pour en être assuré, d'être d'intelligence, comme le dit ironiquement Descartes, avec les

(1) Voir notre ouvrage sur *le Plaisir et la douleur*, in-12, Paris, chap. XII Germer Baillière.

animaux et de lire dans leur cœur (1). Refusez-vous d'ajouter foi dans l'animal à cette pantomime si expressive du plaisir et de la douleur, vous pouvez tout aussi bien affirmer que l'enfant, qui ne parle pas encore, est insensible. Pourquoi Descartes n'a-t-il donc pas aussi inventé les enfants-machines? Ainsi nous devons croire que l'animal, même l'animal inférieur, purement instinctif, diffère profondément par le sentiment d'une montre ou d'une horloge. Combien en différencieront encore davantage ces animaux qui, en outre de l'instinct, ont un commencement d'intelligence, manifesté par l'à-propos avec lequel ils savent varier leur industrie propre et leurs moyens d'action, suivant les temps, suivant les lieux et les circonstances, surtout par la capacité de se perfectionner et d'apprendre? De toutes ces manifestations extérieures ne pas conclure à l'existence dans l'animal d'un principe de sensibilité et même d'intelligence, c'est ébranler les fondements de l'induction d'après laquelle nous jugeons que nos semblables eux-mêmes sont des êtres sensibles et intelligents.

Mais si l'animal sent, il faut qu'il ait une âme; or quelle sera la nature de cette âme? En niant qu'elle fût spirituelle, l'École hésitait cependant à la faire purement matérielle, et cherchait je ne sais quel milieu chimérique entre l'esprit et la matière. L'âme des bêtes est matière, disaient plusieurs péripatéticiens contemporains de Descartes, si par matière on entend tout ce qui est opposé à l'esprit, et elle n'est pas matière, si par matière on entend ce qui est opposé à la forme, puisqu'elle est une forme de la matière (2). Mais quand l'âme de l'animal serait une forme de la matière, elle ne s'en séparerait que par une abstraction; et en réalité elle serait purement matérielle (3). Voilà

(1) Rép. aux sixièmes objections.

(2) Duhamel, *Réflexions critiques sur le système cartésien*, dernier chap., 1 vol. in-12, Paris, 1692.

(3) « Tous ceux qui méditeront un peu sur cette matière seront effrayés de l'absurdité du système commun où l'on donne aux bêtes une âme matérielle qui pense. » (Fontenelle, *Doutes sur les causes occasionnelles*.)

donc la matière douée de la faculté de sentir et de connaître, au moins jusqu'à un certain degré. Vainement on s'épuise en subtilités pour prouver la possibilité d'une substance de l'âme des bêtes qui ne soit ni esprit ni matière ; nous ne pouvons concevoir l'âme de l'animal, que comme une force indivisible et simple, de même que celle de l'homme. Telle est l'essence commune de toutes les âmes, sans exception, depuis la plus humble jusqu'à la plus élevée, telle est cette âme dont parle La Fontaine,

Pareille en tous tant que nous sommes,
Sages, fous, enfants, idiots,
Hôtes de l'univers sous le nom d'animaux.

Mais si l'âme humaine ne diffère pas de celle des animaux par l'essence, elle en diffère infiniment par le degré de conscience, de sentiment et de connaissance dont elle est douée, par l'excellence des facultés qui lui sont propres. L'âme de la bête la plus haut placée dans l'échelle animale n'a pas, comme l'âme humaine, le pouvoir de se replier sur elle-même, elle n'a pas le pouvoir de réfléchir, d'abstraire, de raisonner, elle ne connaît le général à aucun degré. Le propre de l'homme, dit très-bien Platon, dans le *Phèdre*, est de comprendre le général ; ce qu'il exprime, d'une manière allégorique, dans le mythe du même dialogue, en disant que nulle âme ne peut entrer dans le corps d'un homme, si d'abord elle n'a contemplé les essences et la vérité.

Nous donnerons donc une intelligence à l'animal, mais en la restreignant dans de plus étroites limites que Montaigne ou Gassendi. Les perceptions des sens, cette sorte de mémoire et d'imagination qui en dépend, les suites d'images associées entre elles, d'après les mêmes lois qui régissent le cours de nos pensées, quand la réflexion n'y intervient pas, voilà, suivant nous, de quoi expliquer tous les traits les plus merveilleux de l'intelligence des animaux, sans faire intervenir le raisonnement et la raison. Quant

au principe qui les fait agir, il est tout entier dans les impulsions aveugles de l'instinct, dans la recherche ou la fuite du plaisir et de la douleur.

Mais si les animaux ne sont pas insensibles, comme des machines, combien d'êtres innocents qui souffrent sans l'avoir mérité ! On a vu que cette objection avait troublé un certain nombre de théologiens du dix-septième siècle et les avait rendus favorables à l'automatisme. Quant à nous, la difficulté de la douleur imméritée n'existe pas moins grande au regard de l'homme, qu'au regard de l'animal, et dans l'un comme dans l'autre, la seule solution dont elle nous paraisse susceptible, se tire de l'examen des conditions essentielles de l'existence des êtres vivants, et de la démonstration que la douleur fait nécessairement partie de ces conditions.

Mais voilà bien des âmes qui, étant simples, seront immortelles comme la nôtre, *morte carent animæ* ! Nous nous bornerons à renvoyer à la distinction que fera Leibniz entre l'immortalité métaphysique, qui est le propre de tout ce qui ne peut être décomposé, et l'immortalité morale, qui ne peut appartenir qu'à une âme douée de liberté et de raison (1).

Ainsi l'âme humaine, quoiqu'elle ne soit pas la seule âme existant dans la nature, comme le voudraient les cartésiens, ne perd rien de sa dignité. Notre dignité en effet ne consiste pas à n'avoir rien de commun avec les êtres qui sont au-dessous de nous, mais à les dépasser par les perfections qui nous sont propres. Conformément aux règles les plus rigoureuses de l'induction scientifique, conformément au sens commun du genre humain (2), il faut donc

(1) Une secte musulmane, les Muatzales, dont il est question dans le *Guide des égarés* de Maimonide, admettait une rétribution des animaux irrationnels après la mort ; ils croyaient que le rat innocent, mis à mort par le chat, devait avoir sa récompense.

(2) « Il vous sera difficile d'arracher au genre humain cette opinion reçue partout et toujours, et catholique s'il en fut jamais, que les bêtes ont du sentiment. » (*Lettre de Leibniz à Arnauld.*)

accorder aux animaux des principes de vie, des âmes inférieures douées de sensibilité et même d'une certaine intelligence qui, à son plus haut, comme à son plus bas degré, demeure enfermée dans le cercle du particulier et du contingent.

CHAPITRE VIII

Principes métaphysiques de la physique de Descartes. — Le monde de Descartes. — La perfection infinie de Dieu fondement de sa physique et de sa mécanique. — Ridicule présomption de l'homme rapportant à lui la création tout entière. — Proscription des causes finales du domaine de la physique. — Descartes justifié contre Leibniz. — De l'usage et de l'abus des causes finales. — Différence entre Descartes et Hobbes. — Proscription des formes substantielles et accidentelles. — Principes intelligibles à tous substitués aux entités mystérieuses et aux qualités occultes. — Descartes, pour faire le monde, ne demande que de la matière et du mouvement. — La matière est la simple extension. — Point de distinction entre l'espace et la matière, entre le temps et la succession des choses. — Plein de l'univers. — De la possibilité de l'origine du mouvement dans le plein. — L'univers indéfini. — Différence que fait Descartes entre l'univers indéfini et l'univers infini. — Le monde a-t-il commencé et finira-t-il? — Divisibilité à l'infini de la matière. — Trois éléments ou formes principales de la matière. — De la cause première et des causes secondes du mouvement. — Invariabilité de la quantité du mouvement. — Trois grandes lois du mouvement.

La physique de Descartes se rattache si étroitement à certains principes de sa métaphysique, elle tient une si grande place dans la philosophie cartésienne, et elle joue un si grand rôle dans ses luttes, dans ses victoires et ses défaites, qu'il est impossible de l'omettre entièrement, même dans une histoire purement philosophique, sans donner une idée fort incomplète du génie de Descartes et de cette grande philosophie qui embrasse l'universalité des choses. Il a même paru à quelques-uns que la physique était le principal, et la métaphysique l'accessoire, dans l'ensemble des spéculations philosophiques de Descartes. Mais, quelle que soit l'importance qu'il donne à la physique, la pre-