

vous fait voir jusqu'à quel point il nous est permis de pénétrer dans la connaissance des choses. L'essence seconde suffit pour prouver que deux substances diffèrent ; mais elle ne suffit pas pour mesurer avec précision la différence qui est entre elles.

Il est donc bien aisé de ne pas supposer l'évidence de raison où elle n'est pas ; il n'y a qu'à essayer de traduire en propositions identiques, les démonstrations qu'on croit avoir faites. Voilà la pierre de touche, voilà l'unique moyen de vous former dans l'art de raisonner.

Par-là, vous comprendrez comment les idées nous manquent ; comment, faute d'idées, l'identité des propositions nous échappe, et comment nous devons nous conduire, pour ne pas mettre dans nos conclusions plus qu'il ne nous est permis de connaître. Si vous considérez l'ignorance où vous êtes de la nature des choses, vous serez très-circonspect dans vos assertions ; vous connaîtrez qu'avec tous les efforts dont vous êtes capable, vous ne sauriez répandre la lumière sur des objets qu'un principe supérieur, qui peut seul

les éclairer, ne vous a pas permis de connaître. Mais si Dieu nous a condamnés à l'ignorance, il ne nous a pas condamnés à l'erreur : ne jugeons que de ce que nous voyons, et nous ne nous tromperons pas.

CHAPITRE IV.

De l'évidence de sentiment.

IL se passe bien des choses en vous que vous ne remarquez pas ; et si vous voulez vous le rappeler, il a même été un temps où il y en avait fort peu qui ne vous échappassent. Heureusement, monseigneur, ce temps n'est pas bien ancien pour vous, et vous n'avez pas besoin d'un grand effort de mémoire. Les découvertes que vous avez faites en vous-même, sont donc toutes récentes, et vous vous êtes trouvé plus d'une fois dans le cas du bourgeois gentilhomme, qui parlait prose sans le savoir. C'est un avantage dont vous ne sentez pas encore tout le prix ; mais j'espère qu'il vous garantira de bien des préjugés.

Cependant vous sentiez toutes ces choses qui se passent en vous; car enfin elles ne sont que des manières d'être de votre âme; et les manières d'être de cette substance, ne sont, à son égard, que ses manières d'exister, ses manières de sentir. Cela vous prouve qu'il faut de l'adresse pour démêler par sentiment tout ce qui est en vous. La métaphysique connaît seule ce secret; c'est elle qui nous apprend à tout instant que nous parlons prose sans le savoir, et j'avoue qu'elle ne nous apprend pas autre chose; mais il en faut conclure que, sans la métaphysique, on est bien ignorant.

Les cartésiens croient aux idées innées, les mallebranchistes s'imaginent voir tout en Dieu, et les sectateurs de Locke disent n'avoir que des sensations. Tous croient juger d'après ce qu'ils sentent; mais cette diversité d'opinions prouve qu'ils ne savent pas tous interroger le sentiment.

Nous n'avons donc pas l'évidence de sentiment, toutes les fois que nous pensons l'avoir. Au contraire, nous pouvons nous tromper, soit en laissant échapper une

partie de ce qui se passe en nous, soit en supposant ce qui n'y est pas, soit en nous déguisant ce qui y est.

Nous laissons échapper une partie de ce qui se passe en nous. Combien, dans les passions, de motifs secrets qui influent sur notre conduite! Cependant nous ne nous en doutons pas; nous sommes intimement convaincus qu'ils n'ont point de part à nos déterminations, et nous prenons l'illusion pour l'évidence.

Il a été un temps que vous vous imaginiez être un prince charmant. Votre sentiment vous le répétait tout aussi souvent que les flatteurs. Alors, monseigneur, vos défauts vous échappaient, vous ne vous aperceviez point des caprices qui influaient dans votre conduite, et tout ce que vous vouliez, vous paraissait raisonnable. Aujourd'hui vous commencez à vous méfier et des flatteurs et de vous-même; vous concevez que nous avons raison de vous punir, et souvent vous vous condamnez vous-même; c'est d'un bon augure. Mais laissons vos défauts, dont nous n'avons que trop souvent occasion de vous entre-

tenir, et venons à des exemples qui choqueront moins votre amour-propre.

Chaque instant produit en nous des sensations que le sentiment ne fait point remarquer, et qui, à notre insu, déterminant nos mouvemens, veillent à notre conservation. Je vois une pierre prête à tomber sur moi, et je l'évite; c'est que l'idée de la mort ou de la douleur se présente à moi, et j'agis en conséquence. Actuellement que vous donnez toute votre attention à ce que vous lisez, vous ne vous occupez que des idées qui s'offrent à vous, et vous ne remarquez pas que vous avez le sentiment des mots et des lettres. Vous voyez, par ces exemples, qu'il faut de la réflexion pour juger sûrement de tout ce que nous sentons. Croire que nous avons toujours senti, comme nous sentons aujourd'hui, c'est donc supposer que nous n'avons jamais été dans l'enfance: et par conséquent, c'est avoir laissé échapper bien des choses qui se sont passées en nous.

Nous supposons en nous ce qui n'y est pas; car, dès que le sentiment laisse échapper une partie de ce qui se passe en nous,

c'est une conséquence qu'il y suppose ce qui n'y est pas. Si, dans les passions, nous ignorons les vrais motifs qui nous déterminent, nous en imaginons qui n'ont point, ou qui n'ont que très-peu de part à nos actions. Il y a si peu de différence entre imaginer et sentir, qu'il est tout naturel qu'on juge sentir en soi, ce qu'on imagine devoir y être.

Faites remarquer à un homme qui se promène, tous les tours qu'il a faits dans un jardin; et demandez-lui pourquoi il a passé par une allée plutôt que par une autre. Il pourra fort bien vous répondre: *je sens que j'ai été libre de choisir, et que si j'ai préféré cette allée, c'est uniquement parce que je l'ai voulu.*

Il se peut cependant qu'il n'ait point fait en cela d'acte de liberté, et qu'il se soit laissé aller aussi nécessairement qu'un être qui serait poussé par une force étrangère. Mais il a le sentiment de sa liberté, il l'entend à toutes ses actions; et comme il sent qu'il est souvent libre, il croit sentir qu'il l'est toujours.

Un manchot a le sentiment de la main

qu'on lui a coupée; c'est à elle qu'il rapporte la douleur qu'il éprouve, et il dirait : *il m'est évident que j'ai encore ma main.* Mais le souvenir de l'opération qu'on lui a faite, prévient une erreur que la vue et le toucher détruiraient.

Enfin nous nous déguisons ce qui est en nous. On prend, par exemple, pour naturel ce qui est habitude, pour inné ce qui est acquis; et un mallebranchiste ne doute pas que lorsqu'il est prêt à tomber d'un côté, son corps ne se rejette naturellement de l'autre. Est-il donc naturel à l'homme de marcher, et n'est-ce pas à force de tâtonnement que les enfans se font une habitude de tenir leur corps en équilibre? Quoi qu'en dise Mallebranche, ce n'est pas la nature qui règle les mouvemens de notre corps, c'est l'habitude.

De tous les moyens que nous avons pour acquérir des connaissances, il n'en est point qui ne puisse nous tromper. En métaphysique le sentiment nous égare; en physique l'observation, en mathématique le calcul: mais comme il y a des lois pour bien calculer et pour bien observer, il y

en a pour bien sentir, et pour bien juger de ce qu'on sent.

A la vérité, il ne faut pas se flatter de démêler toujours tout ce qui se passe en nous: mais cette ignorance n'est pas une erreur. Nous y découvrirons même d'autant plus de choses, que nous éviterons plus soigneusement les deux autres inconvéniens. Car les préjugés, qui supposent en nous ce qui n'y est pas, ou qui déguisent ce qui y est, sont un obstacle aux découvertes, et une source d'erreurs. C'est par eux que nous jugeons de ce que nous ne voyons pas, et que, substituant ce que nous imaginons à ce qui est, nous nous formons des fantômes. Les préjugés nous aveuglent sur nous, comme sur tout ce qui nous environne.

Nous ne pourrions donc nous assurer de l'évidence de sentiment, qu'autant que nous serons sûrs de ne pas supposer en nous ce qui n'y est pas, et de ne pas nous déguiser ce qui y est; et si nous réussissons en cela, nous y découvrirons des choses dont auparavant nous n'aurions pas pu avoir le moindre soupçon; et nous voyant

à peu près comme nous sommes, nous ne laisserons échapper que ce qui est tout-à-fait impossible à saisir.

Mais il n'arrivera jamais de supposer en soi ce qui n'y est pas, si on ne se déguise jamais ce qui y est. Nous ne donnons à nos actions des motifs qu'elles n'ont pas, que parce que nous voulons nous cacher ceux qui nous déterminent; et nous ne croyons avoir été libres dans le moment où nous n'avons fait aucun usage de notre liberté, que parce que notre situation ne nous a pas permis de remarquer le peu de part que notre choix avait à nos mouvemens, et la force des causes qui nous entraînaient. Nous n'avons donc qu'à ne pas nous déguiser ce qui se passe en nous, et nous éviterons toutes les erreurs que le sentiment peut occasioner. Par conséquent, toutes les méprises où nous tombons, lorsque nous consultons le sentiment, viennent uniquement de ce que nous nous déguisons ce que nous sentons: car nous déguiser ce qui est en nous, c'est ne pas voir ce qui y est, et voir ce qui n'y est pas.

CHAPITRE V.

D'un préjugé qui ne permet pas de s'assurer de l'évidence de sentiment.

IL n'y a personne qui ne soit porté à juger qu'il a l'évidence de sentiment, toutes les fois qu'il parle d'après ce qu'il croit sentir. Ce préjugé est une source d'erreurs. Celui-là seul a l'évidence de sentiment, qui, sachant dépouiller l'âme de tout ce qu'elle a acquis, ne confond jamais l'habitude avec la nature. Ainsi on est fondé à refuser au plus grand nombre cette évidence, qui, au premier coup d'œil, paraît être le partage de tout le monde. Chacun sent qu'il existe, qu'il voit, qu'il entend, qu'il agit, et personne en cela ne se trompe. Mais quand il est question de la manière d'exister, de voir, d'entendre et d'agir, combien y en a-t-il qui sachent éviter l'erreur? Tous cependant en appellent au sentiment.

On a quelquefois remarqué l'étonnement

d'un homme tout-à-fait ignorant, qui entend parler une langue étrangère; il sent qu'il parle la sienne si naturellement, qu'il croit sentir qu'elle est seule naturelle. Sur d'autres objets les philosophes se trompent tout aussi grossièrement. Nous voyons le corps commencer à se développer, et passer de l'âge de faiblesse à l'âge de force. Ici le sentiment ne peut pas nous tromper, et personne n'a osé avancer que le corps de l'homme n'est jamais dans l'enfance. C'est peut-être la seule absurdité que les philosophes aient oublié de dire. Est-il donc moins absurde de penser que l'âme est née avec toutes ses idées, et avec toutes ses facultés? Ne suffit-il pas de s'observer pour voir qu'elle a ses commencemens dans le développement de ses facultés, et dans l'acquisition de ses idées? Disons plus, s'il y a de la différence, elle n'est pas à son avantage; car il s'en faut bien qu'elle fasse les mêmes progrès que le corps. Mais, en général, nous sommes tous portés à croire que nous avons toujours senti comme nous sentons actuellement, et que la nature seule nous a faits ce que nous sommes.

C'est ce préjugé qu'il faut détruire: tant qu'il subsistera, les témoignages du sentiment seront très-équivoques.

Or nous ne pouvons pas nous cacher que l'esprit acquiert la faculté de réfléchir, d'imaginer et de penser, comme le corps acquiert la faculté de se mouvoir avec adresse et agilité. Nous nous souvenons encore du temps où nous n'avions aucune idée de certains arts et de certaines sciences. L'éloquence, la poésie, et tous les prétendus dons de la nature, nous les devons aux circonstances et à l'étude. Le seul avantage qu'on apporte en naissant, c'est des organes mieux disposés. Celui dont les organes reçoivent des impressions plus vives et plus variées, et contractent plus facilement des habitudes, devient, suivant l'espèce de ses habitudes, poète, orateur, philosophe, etc., tandis que les autres restent ce que la nature les a faits. N'écoutez point ceux qui répètent sans cesse: *on n'est que ce qu'on est né: on ne devient point poète, on ne devient point orateur, etc.*; c'est la vanité qui parle d'après le préjugé.

Il est vrai, comme je l'ai prouvé ail-

leurs (1), que la nature commence tout en nous, puisqu'en formant les organes de notre corps, elle a déterminé nos besoins et nos facultés. Nos premiers mouvemens sont donc l'effet de son impulsion, c'est elle qui les produit; mais ce n'est qu'en les répétant nous-mêmes que nous en contractons les habitudes, et par-là, ces habitudes que nous n'aurions point sans elle, deviennent notre ouvrage.

Il y a des qualités que nous ne doutons pas d'avoir acquises, parce que nous nous souvenons du temps où nous ne les avions pas. N'est-ce pas une raison de conjecturer qu'il n'en est point que nous n'ayons acquises? Pourquoi l'âme acquerrait-elle dans un âge avancé, si elle n'avait pas acquis dans un âge tendre? Je suis aujourd'hui obligé d'étudier pour m'instruire, et dans l'enfance, j'étais instruit sans avoir étudié! Il est vrai que la mémoire ne conserve point de traces de ces premières études; mais le sentiment qui nous avertit aujourd'hui de celles que nous faisons, ne nous

(1) La Logique.

permet pas de douter de celles que nous avons faites.

Si nous n'avons aucun souvenir des premiers momens de notre vie, comment, dira-t-on, pourrons-nous nous mettre dans la situation de nous sentir précisément tels que nous avons été? comment nous donnerons-nous le sentiment d'un état qui n'est plus, et que nous ne pouvons nous rappeler?

L'ignorance précipite toujours ses jugemens, et traite d'impossible tout ce qu'elle ne comprend pas. L'histoire de nos facultés et de nos idées paraît un roman tout-à-fait chimérique aux esprits qui manquent de pénétration: il serait plus aisé de les réduire au silence que de les éclairer. Combien, en physique et en astronomie, de découvertes jugées impossibles par les ignorans d'autrefois! Ceux d'aujourd'hui, sans doute, seraient bien tentés de les nier; ils ne disent rien cependant, et les plus adroits cachent leur défaut de lumière par un consentement tacite.

Il ne s'agit pas d'entreprendre l'histoire des pensées de chaque individu, car chacun

à quelque chose de particulier dans sa manière de sentir; soit parce qu'il y a toujours de la différence entre les organes de l'un à l'autre, soit parce qu'ils ne passent pas tous par les mêmes circonstances. Mais il y a aussi une organisation commune : tous ont des yeux, quoiqu'ils les aient différens; tous ont des sensations de couleur, quoiqu'ils n'aperçoivent pas les mêmes nuances. Il y a aussi des circonstances générales : telles sont les circonstances qui apprennent à chaque individu à pourvoir à ses besoins par les mêmes moyens.

Nous pouvons donc nous représenter les effets de ce qu'il y a de commun dans l'organisation, et de général dans les circonstances; et juger par-là de la génération de nos facultés, ainsi que de l'origine et des progrès de nos idées.

Le point essentiel est de bien discerner quelles sont les choses sur lesquelles le sentiment nous éclaire, et quel en est le degré de lumière. Car, s'il est vrai que nous sentons tout ce qui se passe en nous, il est également vrai que nous ne remarquons pas tout ce que nous sentons. L'habitude

et la passion nous jettent continuellement dans l'illusion. Pour nous connaître, il faut d'abord nous observer dans ces circonstances générales, où les passions nous en imposent moins, et où nous pouvons plus aisément nous séparer de nos habitudes.

Il n'est pas possible d'interroger le sentiment sur ce qui nous est arrivé dans l'enfance. Mais si nous considérons ces circonstances générales qui ont été les mêmes dans tous les âges, ce que nous sentons aujourd'hui nous fera juger de ce que nous avons senti, et nous serons en droit de conclure de l'un à l'autre. Par ce moyen nous verrons, par exemple, évidemment que le besoin est le principe du développement des facultés. De là il arrive qu'il y a telles circonstances où l'homme fait peu de progrès, tandis que dans d'autres il crée les arts, les sciences et les différens systèmes qui sont la base des sociétés. Mais ces choses vous ont déjà été suffisamment prouvées, je passe à d'autres exemples.

CHAPITRE VI.

Exemples propres à faire voir comment on peut s'assurer de l'évidence de sentiment.

JE vais vous proposer quelques questions à résoudre, et vous me direz ce que le sentiment vous répondra.

PREMIÈRE QUESTION.

L'âme se sent-elle indépendamment du corps? Remarquez bien que je ne vous demande pas si elle peut sentir sans le corps. Je vous ai dit et prouvé plus d'une fois que l'âme est une substance simple, et, par conséquent, toute différente d'une substance étendue. Je vous ai fait remarquer qu'il n'y a aucun rapport entre les mouvemens qui se passent dans les organes et les sentimens que nous éprouvons. Nous en avons conclu que le corps n'agit pas par lui-même sur l'âme; il n'est pas la cause, proprement dite, de ses sensations, il n'en est que l'occasion, ou, comme on parle communément,

la cause occasionelle. Mais cette question est du ressort de l'évidence de raison, et il s'agit maintenant de l'évidence de sentiment. Je reviens donc à la première question, et je vais vous la présenter sous différentes faces. C'est une précaution nécessaire pour ne rien précipiter.

Une âme, qui n'a encore été unie à aucun corps, se sent-elle? En vain nous interrogeons le sentiment, il ne répond rien: nous ne nous sommes pas trouvés dans ce cas ni l'un ni l'autre, ou nous ne nous souvenons pas d'y avoir été, et c'est la même chose.

Votre âme unie actuellement à votre corps, se sent-elle? vous répondrez, *oui*, sans balancer: vous avez l'évidence.

Mais comment se sent-elle? comme si elle était répandue dans tout votre corps. Il est évident que vous sentez un objet que vous touchez, comme si votre âme était dans votre main; que vous sentez un objet que vous voyez, comme si votre âme était dans vos yeux; et qu'en un mot, toutes vos sensations paraissent être dans les organes, qui n'en sont que la cause occasionelle.

Ce jugement est fondé sur l'évidence. Car si le sentiment peut tromper, lorsqu'on veut juger de la manière dont on sent, il ne peut plus tromper, lorsqu'on le consulte pour juger seulement de la manière dont on paraît sentir.

Le sentiment démontre donc que les parties du corps paraissent sensibles. Mais lorsqu'il s'agit de savoir, si en effet elles le sont ou ne le sont pas, il ne démontre plus rien, parce que, dans l'un et l'autre cas, les apparences seraient les mêmes. Cette question n'est donc pas de celles qu'on peut résoudre par l'évidence de sentiment.

SECONDE QUESTION.

L'âme pourrait-elle se sentir, sans rapporter ses sensations à son corps, sans avoir aucune idée de son corps?

Avant de répondre à cette question, il faut demander de quelles sensations on entend parler; car ce qui serait vrai des unes, pourrait ne l'être pas des autres.

S'agit-il des sensations du toucher? Il est évident que sentir un corps, et sentir l'organe qui le touche, sont deux sentimens

inséparables. Je ne sens ma plume, que parce que je sens la main qui la tient. En ce cas, les sensations de l'âme se rapportent au corps, et m'en donnent une idée.

S'agit-il des sensations de l'odorat? Ce n'est plus la même chose. Comme il est évident qu'avec ces seules sensations mon âme ne pourra pas ne pas se sentir, il l'est aussi qu'il ne lui serait pas possible de se faire l'idée d'aucun corps. Bornez-vous, pour un moment, à l'organe de l'odorat; vous ferez-vous des idées de couleur, de son, d'étendue, d'espace, de figure, de solidité, de pesanteur, etc. Voilà cependant ce dont vous formez les idées que vous avez du corps. Quelles sont donc vos idées dans cette supposition? Vous sentez des odeurs quand votre organe est affecté, et dans ces odeurs vous avez le sentiment de vous-même. Votre organe ne reçoit-il point d'impression? Vous n'avez ni le sentiment des odeurs, ni celui de votre être. Par conséquent, ces odeurs ne se montrent à vous que comme différentes modifications de vous-même: vous ne voyez que vous dans chacune, et vous vous voyez modifié diffé-

remment. Vous vous croirez donc successivement toutes les odeurs, et vous ne pourrez pas vous croire autre chose. Cela est évident; mais cela ne l'est que dans la supposition que je fais, et dans laquelle il faut bien vous placer.

Je dis plus : c'est que même avec tous vos sens, vous pourriez concevoir assez vivement une idée abstraite, pour n'apercevoir que votre pensée. Votre corps pour ce moment vous échapperait; l'idée ne s'en présenterait point à vous, non parce qu'il cesserait d'agir sur votre âme, mais parce que vous cesseriez vous-même de remarquer les impressions que vous en recevez.

Voilà ce qui a trompé les philosophes. Parce que fortement occupés d'une idée, ils oublient ce que leur âme doit à leur corps; ils se sont imaginés qu'elle ne lui doit rien, et ils ont pris pour innées des idées qui tirent leur origine des sens.

TROISIÈME QUESTION.

Voit-on des distances, des grandeurs, des figures, et des situations dès le premier instant qu'on ouvre les yeux ?

Il paraît qu'on les doit voir. Mais si cette apparence peut être produite de deux façons, le sentiment, d'après lequel on se hâte de juger, ne sera rien moins qu'évident. Que la vision se fasse uniquement en vertu de l'organisation, ou qu'elle se fasse en vertu des habitudes contractées, l'effet est le même pour nous. Il faut donc examiner si nous voyons des grandeurs, des distances, etc., parce que nous sommes organisés pour les voir naturellement, ou si nous avons appris à les voir.

Il m'est évident que les sensations de couleurs ne sont, pour mon âme, que différentes manières de se sentir : ce ne sont que ses propres modifications. Que je me suppose donc borné à la vue : jugerai-je de ces modifications comme des odeurs, qu'elles ne sont qu'en moi-même ? ou les jugerai-je tout à coup hors de moi, sur des objets dont rien ne m'a encore appris l'existence ?

Si je n'avais que le sens du toucher, je conçois que je me ferais des idées de distances, de figures, etc. Il me suffirait de rapporter, au bout de ma main et de mes doigts, les sensations qui se transmettraient

jusqu'à moi ; mon âme alors s'étend , pour ainsi dire , le long de mes bras , se répand dans la main , et trouve dans cet organe la mesure des objets. Mais dans la supposition que j'ai faite , ce n'est pas la même chose. Mon âme n'ira pas le long des rayons chercher des objets éloignés. Il est donc d'abord certain , que rien ne peut encore la faire juger des distances.

Dès qu'elle ne juge pas des distances , elle ne juge pas des grandeurs , elle ne juge pas des figures. Mais il est inutile d'entrer dans de plus grands détails à ce sujet.

AUTRES QUESTIONS.

Personne ne peut dire , *il m'est évident que je me suis senti , lorsque mon âme n'avait encore reçu aucune sensation ; comme il peut dire il m'est évident que je me sens , actuellement que j'en reçois.* On ne serait pas plus fondé à dire , *il m'est évident que je ne me sentais pas , lorsque mon corps n'avait encore fait aucune impression sur mon âme.* L'évidence de sentiment ne saurait remonter aussi haut. Mais dans la supposition où une âme ne se sen-

tirait que par ce qu'elle aurait des sensations , on pourrait demander quelles seraient ses facultés , si elle aurait des idées , si elle en aurait de toute espèce , comment elle les acquerrait , quel en serait le progrès ? Vous savez la réponse à toutes ces questions.

Il semble que l'évidence de sentiment est la plus sûre de toutes : car de quoi sera-t-on sûr si on ne l'est pas de ce qu'on sent ? Cependant , monseigneur , vous le voyez ; c'est cette évidence-là dont il est le plus difficile de s'assurer. Toujours portés à juger d'après les préjugés , nous confondons l'habitude avec la nature , et nous croyons avoir senti , dès les premiers instans , comme nous sentons aujourd'hui. Nous ne sommes qu'habitudes : mais parce que nous ne savons pas comment les habitudes se contractent , nous jugeons que la nature seule nous a faits ce que nous sommes.

Il faut vous garantir de ce préjugé , monseigneur , et ne pas vous imaginer que la nature a tout fait pour vous , et qu'il ne vous reste rien à faire.

Si dans ce chapitre j'ai mis en question des choses que vous saviez déjà, c'est que, pour connaître comment on s'assure de l'évidence de sentiment, rien n'est plus simple que d'observer comment on a acquis des connaissances par cette voie.

CHAPITRE VII.

De l'évidence de fait.

Vous remarquez que vous éprouvez différentes impressions que vous ne produisez pas vous-même. Or tout effet suppose une cause. Il y a donc quelque chose qui agit sur vous.

Vous apercevez en vous des organes sur lesquels agissent des êtres qui vous environnent de toutes parts, et vous apercevez que vos sensations sont un effet de cette action sur vos organes. Vous ne sauriez douter que vous apercevez ces choses : le sentiment vous le démontre.

Or on nomme *corps* tous les êtres auxquels nous attribuons cette action,

Réfléchissez sur vous-même, vous reconnaîtrez que les corps ne viennent à votre connaissance, qu'autant qu'ils agissent sur vos sens. Ceux qui n'agissent point sur vous, sont à votre égard comme s'ils n'étaient pas. Vos organes mêmes ne se font connaître à vous, que parce qu'ils agissent mutuellement les uns sur les autres. Si vous étiez borné à la vue, vous vous sentiriez d'une certaine manière, et vous ne sauriez pas même que vous avez des yeux.

Mais comment connaissez-vous les corps ? Comment connaissez-vous ceux dont vos organes sont formés, et ceux qui sont extérieurs à vos organes ? Vous voyez des surfaces, vous les touchez : la même évidence de sentiment qui vous prouve que vous les voyez, que vous les touchez, vous prouve aussi que vous ne sauriez pénétrer plus avant. Vous ne connaissez donc pas la nature des corps, c'est-à-dire, que vous ne savez pas pourquoi ils vous paraissent tels qu'ils vous paraissent.

Cependant l'évidence de sentiment vous démontre l'existence de ces apparences ; et

L'évidence de raison vous démontre l'existence de quelque chose qui les produit. Car dire qu'il y a des apparences, c'est dire qu'il y a des effets; et dire qu'il y a des effets, c'est dire qu'il y a des causes.

J'appelle *fait* toutes les choses que nous apercevons, soit que ces choses existent telles qu'elles nous paraissent, soit qu'il n'y ait rien de semblable, et que nous n'apercevions que des apparences produites par des propriétés que nous ne connaissons pas. C'est un fait que les corps sont étendus; c'en est un autre qu'ils sont colorés; quoique nous ne sachions pas pourquoi ils nous paraissent étendus et colorés.

L'évidence doit exclure toute sorte de doute. Donc l'évidence de fait ne saurait avoir pour objet les propriétés absolues des corps: elle ne peut nous faire connaître ce qu'ils sont en eux-mêmes, puisque nous en ignorons tout-à-fait la nature.

Mais quels qu'ils soient en eux-mêmes, je ne saurais douter des rapports qu'ils ont à moi. C'est sur de pareils rapports que l'évidence de fait nous éclaire, et elle ne saurait avoir d'autre objet. C'est une évi-

dence de fait que le soleil se lève, qu'il se couche, et qu'il m'éclaire tout le temps qu'il est sur l'horizon. Il faut donc vous souvenir que je ne parlerai que des propriétés relatives, toutes les fois que je dirai qu'une chose est évidente de fait. Mais il faut vous souvenir aussi que ces propriétés relatives prouvent des propriétés absolues, comme l'effet prouve la cause. L'évidence de fait suppose donc ces propriétés, bien loin de les exclure; et si elle n'en fait pas son objet, c'est qu'il nous est impossible de les connaître.

CHAPITRE VIII.

De l'objet de l'évidence de fait, et comment on doit la faire concourir avec l'évidence de raison.

L'ÉVIDENCE de fait, monseigneur, fournit tous les matériaux de cette science qu'on nomme physique, et dont l'objet est de traiter des corps. Mais il ne suffit pas de recueillir des faits; il faut, autant qu'il est

possible, les disposer dans un ordre qui, montrant le rapport des effets aux causes, forme un système d'une suite d'observations.

Vous comprenez donc que l'évidence de fait doit toujours être accompagnée de l'évidence de raison. Celle-là donne les choses qui ont été observées, celle-ci fait voir par quelles lois elles naissent les unes des autres. Il serait donc bien inutile d'entreprendre de considérer l'évidence de fait séparément de toute autre.

Mais quoique assurés, par l'évidence de fait, des choses que nous observons, nous ne le sommes pas toujours de n'avoir pas laissé échapper quelques considérations essentielles. Lors donc que nous tirons une conséquence d'une observation, l'évidence de raison a besoin d'être confirmée par de nouvelles observations. Toutes les conditions étant données, l'évidence de raison est certaine : mais c'est à l'évidence de fait à prouver que nous n'avons oublié aucune des conditions. C'est ainsi qu'elles doivent concourir l'une et l'autre à la formation d'un système. Il ne s'agit donc pas de con-

sidérer absolument l'évidence de fait toute seule ; il faut que l'évidence de raison vienne à son secours, et qu'elle nous conduise dans nos observations.

Il y a des faits qui ont pour cause immédiate la volonté d'un être intelligent ; tel est le mouvement de votre bras. Il y en a d'autres qui sont l'effet immédiat des lois auxquelles les corps sont assujétis, et qui arrivent de la même manière toutes les fois que les circonstances sont les mêmes. C'est ainsi qu'un corps suspendu tombe, si vous coupez la corde qui le soutient. Tous les faits de cette espèce se nomment *phénomènes*, et les lois dont ils dépendent, e nomment *lois naturelles*. L'objet de la physique est de connaître ces phénomènes et ces lois.

Pour y parvenir, il faut donner une attention particulière à chaque chose, et comparer avec soin les faits et les circonstances : c'est ce qu'on entend par *observer*, et les phénomènes découverts s'appellent *observations*.

Mais pour découvrir des phénomènes, il ne suffit pas toujours d'observer ; il faut

encore employer des moyens propres à les rapprocher, à les dégager de tout ce qui les cache, à les mettre à portée de notre vue. C'est ce qu'on nomme des *expériences*. Il a fallu, par exemple, faire des expériences pour observer la pesanteur de l'air. Telle est la différence que vous devez mettre entre phénomène, observation et expérience : mots qui sont assez souvent confondus.

C'est aux bons physiciens à nous apprendre comment on doit faire concourir l'évidence de raison avec l'évidence de fait. Etudions-les. Mon dessein néanmoins n'est pas de vous présenter un cours de physique. Je veux seulement vous faire connaître comment on doit raisonner dans cette science, et vous mettre en état de l'approfondir, à proportion que des affaires plus importantes vous permettront de vous prêter à cette étude. Vous ne devez être, monsieur, ni physicien, ni géomètre, ni astronome, ni même métaphysicien, quoique votre précepteur le soit. Mais vous devez savoir raisonner, et vous le devez d'autant plus qu'un faux raisonnement de la

part d'un prince, peut faire sa perte et celle de son peuple.

D'ailleurs vous conviendrez qu'il serait bien humiliant pour vous de n'être jamais à portée d'entendre les personnes instruites, de craindre leur abord, de n'admettre à votre cour que des sots ou des demi-savans qui sont de tous les sots les plus importuns aux yeux d'un homme sensé. Voulez-vous n'avoir pas peur des gens d'esprit? acquérez des lumières; rendez-vous capable de dispenser ces marques de considération, qui ne sont flatteuses, même de la part d'un prince, que lorsqu'elles sont éclairées. Ayez l'âme assez grande pour respecter la science et la vertu, quelque part qu'elles se trouvent réunies; et rougissez, si vous n'avez d'avantages que par votre naissance.

Dans le livre suivant nous raisonnerons sur les principes du mouvement, et nous essaierons de découvrir les premiers principes des mécaniques.