

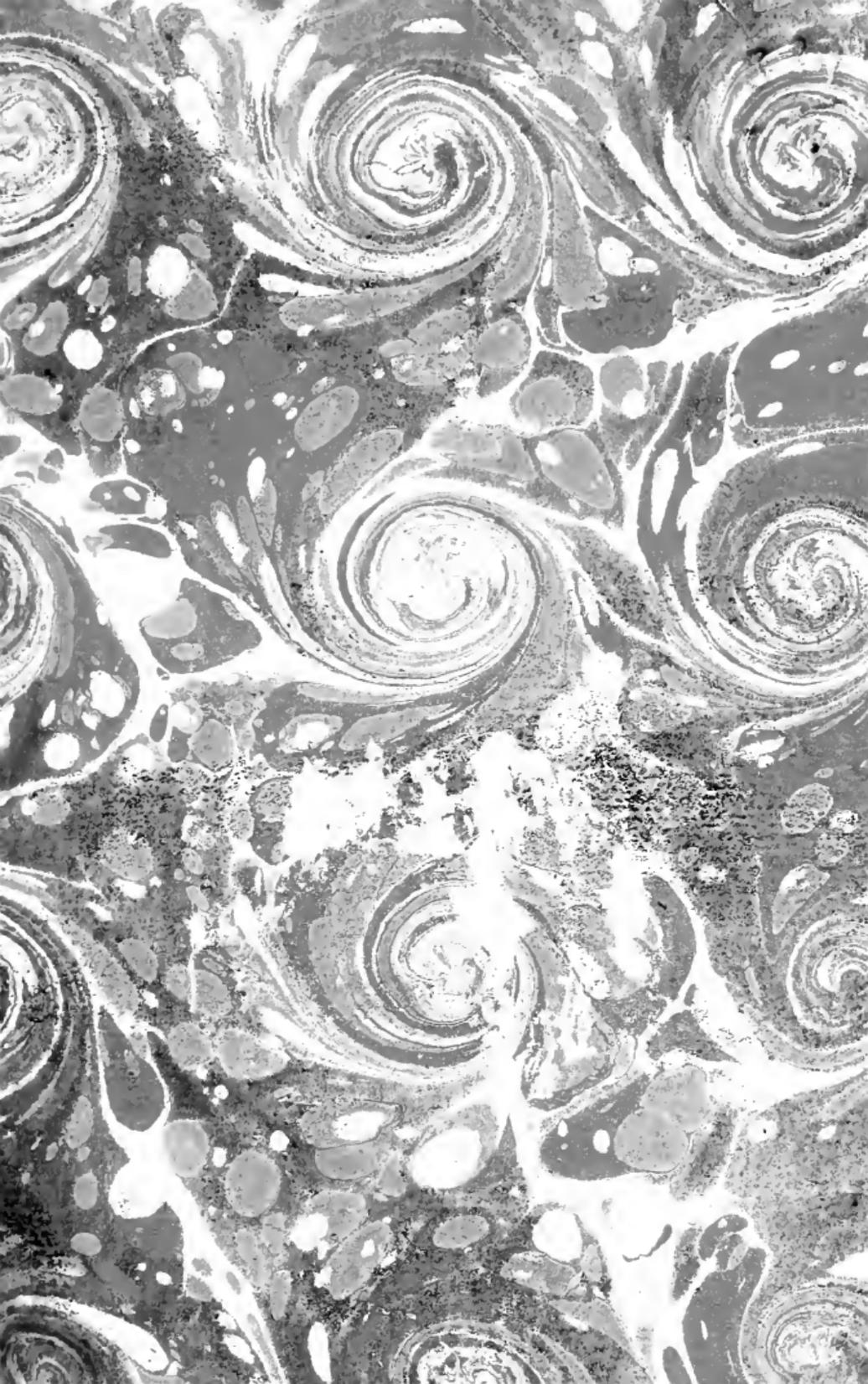


1196

* Burson
M^d Apothicaire
au Marché neuf.

BOSTON PUBLIC LIBRARY

Josiah H. Benton
Fund



15/12/72

1st SA

100/-

100/100

40859306

370-



L A
METAPHYSIQUE,
QUI CONTIENT
L'ONTOLOGIE,
LA THEOLOGIE NATURELLE
ET
LA PNEUMATOLOGIE;

Par l'Auteur de la *Clef des Sciences & des*
Beaux Arts.



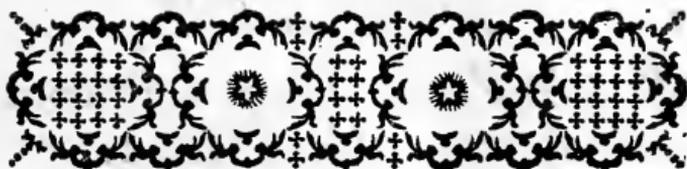
A P A R I S,

Chez { *JEAN DESAINT & CH. SAILLANT,*
Libraires, rue S. Jean de Beauvais,
&
JEAN-TH. HERRISSANT, rue S. Jacques,
à S. Paul & à S. Hilaire.

M. D C C. L I I I.

Avec Approbation & Privilège du Roi.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
Boston Public Library



P R É F A C E.



'AI prouvé dans la Préface de ma Logique , à laquelle j'ai donné le titre de *Clef des Sciences & des beaux Arts* , combien l'étude de cette partie de la Philosophie est utile à toutes sortes de personnes. La Métaphysique est moins à la portée du commun des hommes , mais elle sert à ramener les choses à leurs premiers principes ; & par son moyen l'on peut se rendre capable de cette application profonde qui est peut-être le don le plus rare de l'esprit , & sans lequel on ne fait que voltiger sur la surface des objets.

L'*Ontologie* , la *Théologie Natu-*

relle & la *Pneumatologie* sont comprises dans la *Métaphysique*.

L'*Ontologie* peut être regardée comme la science générale. Elle traite de l'Être en général, auquel se rapporte tout ce qui peut être connu; elle établit des axiômes qui conviennent à toutes nos idées, & qui sont d'un grand secours, pour connoître & défendre la vérité; elle apprend à réduire à certaines classes tous les objets de nos pensées, pour éviter la confusion; enfin elle explique les termes généraux si fréquens dans les écrits des Philosophes & des Théologiens, & facilite l'intelligence de certaines façons de parler fort obscures, dont on se sert, pour l'ordinaire, sans les entendre.

On a souvent abusé de l'*Ontologie*, en confondant les défi-

nitions des idées abstraites qui font son objet , avec les définitions des choses dont elles tirent leur origine. La Philosophie scholastique & la Théologie sont remplies de définitions d'idées abstraites ; ces définitions induisent en erreur ceux qui , faute d'attention , jugent que les choses sont réellement telles que ces idées les représentent , ou qu'elles n'ont rien de plus que ce qui nous est manifesté par le moyen de ces idées. J'ai eu grand soin de prévenir cet abus. J'ai déterminé avec toute la précision possible le sens des termes généraux qui expriment les idées générales & abstraites ; j'ai prouvé clairement que les objets de ces idées n'existent pas réellement ; j'ai fait voir que les termes universels n'expriment jamais , que ce qu'il y a de

commun à plusieurs choses ; enfin j'ai démontré que ces termes ont rarement la même signification à l'égard des objets dont ils sont les expressions.

L'obscurité qui se trouve dans quelques-unes des choses dont traite la Métaphysique , ne doit pas servir de prétexte pour se dispenser de s'appliquer à l'étude de cette partie de la Philosophie. Toutes les Sciences ont leurs ténèbres ; de ce qu'on ne sçait pas tout , il ne s'en suit pas qu'on ne peut rien sçavoir. Quoique l'objet de la Métaphysique ne soit pas du ressort des sens , ni du calcul qu'on a trouvé pour la Géométrie , il est néanmoins susceptible de démonstrations aussi solides que les démonstrations géométriques : on peut même dire , que la Métaphysique est la

P R E' F A C E. vij

mère de toutes les Sciences , parceque leurs premiers principes en dépendent ; ils sont des vérités générales qui lui appartiennent. Les Géomètres ne sont certains que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits , que parceque la Métaphysique démontre , que tout ce qu'on connoît clairement est vrai. Les Physiciens ne sont assurés de l'existence de la matière & des corps , que parceque la Métaphysique leur apprend qu'il existe un Etre infiniment bon & très-parfait , qui ne sçauroit permettre que nos sensations soient excitées sans le ministère des corps. La certitude des vérités morales tire son origine de la Métaphysique , qui enseigne que l'homme est libre , qu'il tient son existence & toutes ses facultés de Dieu , & que

sa principale perfection consiste à faire un bon usage de sa liberté. Les Théologiens même ne peuvent prouver aux Infidèles, ni aux Incrédules la vérité de la Religion, & toute la bonté de la Morale Chrétienne, sans le secours des démonstrations de l'existence de Dieu & de ses divins attributs, de l'immatérialité & de l'immortalité de l'ame; démonstrations que leur fournit la Métaphysique, qui pulvérise les raisons les plus spécieuses & les plus séduisantes des Athées, des Déistes & des Matérialistes.

La Métaphysique est non seulement la base de toutes les Sciences, elle est encore plus simple, & en quelque manière plus aisée à acquérir que toutes les autres. Notre esprit trouve en lui-même les preuves des choses qui sont

l'objet de cette science ; au lieu que dans les autres il est obligé de sortir , pour ainsi dire , de lui-même pour considérer les objets qu'il examine. Il est plus facile de connoître l'esprit que le corps ; l'esprit se connoît lui-même par lui-même , c'est-à-dire , par sa propre essence , & le corps n'est connu que par accident. S'il n'y avoit aucun esprit qui fût capable de connoître , le corps ne seroit jamais connu. Il est vrai que l'ame est si occupée à considérer les objets matériels que les sens lui offrent sans cesse , qu'il semble qu'elle ne se connoît pas ; mais cela ne vient que du peu de soin qu'elle apporte à considérer ses idées par rapport à elle-même , en tant qu'elle en est le sujet , & de l'habitude où elle est de ne faire attention qu'à

x *P R E' F A C E.*

leurs objets. C'est par le moyen de la Métaphysique, que l'ame se connoît elle-même, qu'elle connoît Dieu, & généralement toutes les choses qui sont hors d'elle.

On ne doit pas s'attendre à voir dans ce livre l'existence de Dieu & l'immortalité de l'ame prouvées par la révélation; la Métaphysique étant une partie de la Philosophie, elle ne doit contenir que des preuves tirées de la raison, qui sont les seules armes par lesquelles on puisse subjuguier l'incrédulité. Il est plus nécessaire que jamais, de lier la Religion à la Philosophie qui éclaire l'esprit par la démonstration, & le met à l'abri des impressions que peuvent faire les raisonnemens captieux des Incrédules; elle nous garentit de l'er-

P R E F A C E. xj

reur en faisant triompher la vérité.

Je n'ai rien négligé pour rendre intelligibles les matières abstraites qui sont l'objet de la Métaphysique ; j'ai tâché de les mettre à la portée des esprits les plus ordinaires , par la méthode la plus simple & la plus lumineuse. Mon principal dessein a été de me rendre utile à tous ceux qui veulent s'instruire à fonds des vérités fondamentales du Christianisme & de sa Morale. Il est un art de rendre aisées & faciles les choses les plus sublimes & les plus abstraites ; c'est de les arranger dans l'ordre le plus simple & le plus naturel , & de les exprimer clairement , en aussi peu de paroles qu'il est possible.

En faisant tous mes efforts pour écarter de mon sujet les épi-

nes , je n'ai point songé à y substituer des fleurs ; elles seroient très-déplacées dans cet ouvrage ; d'ailleurs un bon esprit recherche la vérité indépendamment des ornemens dont on l'accable quelquefois ; il préfere le solide au brillant : un raisonnement clair & précis qu'il fait aisément , lui procure toujours un vrai plaisir ; & le moyen le plus sûr de lui plaire , c'est d'avoir raison. Toutes les vérités contenues & démontrées dans cette Métaphysique , se donnent , pour ainsi dire , la main , & forment une chaîne dont toutes les parties sont liées & assorties immédiatement l'une à l'autre. Je ne me suis pas contenté d'arranger toutes les questions , de manière que la première facilite l'intelligence de la seconde ; la seconde , celle de

P R E' F A C E. xiiij

la troisiéme , & ainsi des autres ; je les ai divisées en autant de parties qu'il étoit nécessaire pour les expliquer clairement , & les mettre dans le plus grand jour. J'ai tellement fixé la signification des termes , qu'on ne sçauroit s'y méprendre ; & j'ai bâti toutes mes preuves sur des principes incontestables , c'est-à-dire , sur des axiômes , sur des définitions de mots , & sur des vérités déjà démontrées.



T A B L E

DES CHAPITRES ET ARTICLES
côtenus dans ce Volume.

PREMIERE PARTIE.

<i>D</i> E. l'Ontologie.	Pag. 3
CHAP. I. <i>Des Principes de l'E-</i> <i>tre.</i>	4
ART. I. <i>Des Principes de connoissan-</i> <i>ce.</i>	6
ART. II. <i>Des Principes métaphysiques</i> <i>de composition de l'Etre.</i>	22
CHAP. II. <i>Des principales propriétés</i> <i>de l'Etre.</i>	55
ART. I. <i>De l'Unité , la Vérité & la</i> <i>Bonté de l'Etre.</i>	56
ART. II. <i>De l'Univocation de l'Etre.</i>	66
CHAP. III. <i>Des espèces de l'Etre.</i>	82
ART. I. <i>Des différentes espèces de Sub-</i> <i>stances.</i>	86

T A B L E. xv

ART. II. <i>Des différentes espèces de Modes.</i>	95
ART. III. <i>Des différentes sortes de causes & d'effets.</i>	104

SECONDE PARTIE.

L <i>A Théologie naturelle.</i>	111
CHAP. I. <i>De la manière dont nous connoissons Dieu.</i>	113
CHAP. II. <i>Des Argumens qui prouvent invinciblement l'existence de Dieu.</i>	138
CHAP. III. <i>Des principaux attributs de Dieu.</i>	186
I. PROPOSITION. <i>Dieu est une substance spirituelle & immatérielle.</i>	188
II. PROP. <i>Il n'y a qu'un Dieu.</i>	192
III. PROP. <i>Dieu est un Etre simple.</i>	196
IV. PROP. <i>Dieu est immuable.</i>	200
V. PROP. <i>La science de Dieu est infinie.</i>	207
VI. <i>L'immensité de Dieu n'est point une immensité d'étendue.</i>	214
VII. PROP. <i>L'immensité de Dieu est une</i>	

immensité de puissance & de perfection.

230

TROISIE' ME PARTIE.

L <i>A Pneumatologie.</i>	244
CHAP. I. <i>De la nature de l'ame humaine.</i>	247
CHAP. II. <i>Des facultés de l'ame, & de ses principales modifications.</i>	290
ART. I. <i>Des facultés de l'ame.</i>	291
ART. II. <i>Des modifications de l'Ame.</i>	311
CHAP. III. <i>De l'origine & de l'immortalité de l'ame.</i>	330
ART. I. <i>De l'origine de l'ame.</i>	331
ART. II. <i>De l'immortalité de l'ame.</i>	336

FIN DE LA TABLE.



L A

METAPHYSIQUE.



A Métaphysique est la science qui traite de tout ce qui est distingué de la matière dont les corps sont composés. Les choses distinguées de la matière le sont, ou par la pensée seulement ; c'est-à-dire, par une abstraction de l'esprit, comme *l'Etre* en général, ou réellement, comme les choses spirituelles & immatérielles.

Toutes les choses spirituelles & immatérielles, connues par les lumières de la raison, sont Dieu & l'ame humaine, ou appartiennent à Dieu & à l'ame humaine. Nous ne connoissons les Anges, qui sont des substances immatérielles, que par la révélation & les lumières de

2 *La Métaphysique.*

la foi : ce qui regarde les Anges est donc étranger à la Métaphysique , qui , étant une partie de la Philosophie , doit se borner à ce qui est du ressort de la raison.

Pour mettre le plus d'ordre qu'il est possible dans tout ce dont traite la Métaphysique , nous la diviserons en trois parties.

Dans la première on trouvera ce qui concerne *l'Être* en général ; c'est ce qu'on appelle *l'Ontologie*.

Dans la seconde on parlera de Dieu en tant qu'il peut être connu par les seules lumières de la raison ; c'est ce qu'on nomme la *Théologie naturelle*.

Dans la troisième on traitera de la substance immatérielle , créée , connue par les lumières de la raison ; c'est ce qu'on appelle la *Pneumatologie*.

Le Pyrrhonisme sera fappé par ses fondemens dans la première ; l'Athéisme , le Dèisme , & le Polythéisme seront solidement réfutés dans la seconde ; l'absurdité du Matérialisme sera clairement démontrée dans la troisième.

PREMIERE PARTIE.

DE L'ONTOLOGIE.

L'ONTOLOGIE peut être regardée comme la base & le fondement de toutes les sciences, ou comme la science générale ; parceque les principes de toutes les autres dépendent de ce que démontre celle qui traite de *l'Etre* en général. Ce qui convient à *l'Etre* en général, convient aussi à l'objet de chaque science en particulier. *L'Etre en général* signifie tout ce qui peut exister, ou réellement, ou par la pensée seulement ; il est opposé au *rien* proprement dit, qui est l'impossible, c'est-à-dire, ce qui implique contradiction. Tout ce qui existe réellement, c'est-à-dire, soit qu'on y pense, soit qu'on n'y pense pas, s'appelle *Etre réel* : comme le soleil, la lune, &c. Ce qui n'existe que par la pensée, ou ce dont on a une idée & qui n'existe pas réel-

4 *La Métaphysique.*

lement , se nomme *Etre de raison* , telle est une montagne d'or.

Tout ce qui regarde l'*Etre* peut se réduire à ses principes , à ses propriétés , & à ses espèces ; c'est pourquoi nous diviserons l'*Ontologie* en trois Chapitres.

Dans le premier nous examinerons ce qui concerne les principes de l'*Etre*.

Dans le second nous traiterons des propriétés de l'*Etre*.

Dans le troisième nous parlerons des principales espèces de l'*Etre*.

CHAPITRE PREMIER.

Des Principes de l'Etre.

ON distingue trois sortes de principes , sçavoir les principes de *connoissance* , les principes de *génération* , & les principes de *composition*.

On appelle principe de *connoissance* ce qui nous conduit à la connoissance de quelque chose ; par principe de *génération* on entend ce qui contribue à la gé-

La Métaphysique. §

nération ou production d'une chose ; & on nomme principe de *composition* , ce dont une chose est composée.

Les principes de *composition* sont *physiques* , ou *métaphysiques*.

Les principes *physiques de composition* sont ceux qui peuvent être séparés les uns des autres & exister séparément : Tels sont les deux demi-pieds dont un pied de matière est composé.

Les principes *Métaphysiques de composition* sont ceux qui ne peuvent être séparés & exister séparément , quoiqu'on puisse penser à l'un sans penser à l'autre par une abstraction de l'esprit qui peut les concevoir séparément ; tels sont les attributs essentiels d'une chose ; par exemple , l'étendue ; l'impénétrabilité , la divisibilité de la matière.

Comme ce qui regarde les principes physiques de composition , & les principes de génération appartient à la Physique , nous nous bornerons à traiter dans ce Chapitre des principes de *connaissance* & des principes *métaphysiques de composition* de l'Être ; c'est pourquoi nous le diviserons en deux articles : dans le

premier nous parlerons des principes de *connoissance*, & dans le second, des principes *métaphysiques de composition* de l'Être.

ARTICLE PREMIER.

Des Principes de connoissance.

TOUTES les vérités si évidentes par elles-mêmes qu'elles nous forcent, pour ainsi dire, à leur donner notre consentement, & dont on se sert comme de fondemens pour prouver d'autres vérités qui ont besoin de preuves pour être connues avec une parfaite certitude, sont des *principes de connoissance*; tels sont généralement tous les *axiomes*.

On appelle *axiomes*, ou *maximes*, toutes les propositions dont en considérant avec une médiocre attention l'attribut & le sujet, on voit clairement que l'idée de l'un convient ou ne convient pas à l'idée de l'autre. Il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués; mais il n'y

La Métaphysique. 7

en a aucun qui ait besoin d'être démontré : les propositions suivantes sont des axiomes.

A X I O M E I.

Tout ce qu'on apperçoit évidemment ,
est vrai.

A X I O M E II.

Il est impossible qu'une chose soit &
ne soit pas en même temps.

A X I O M E III.

Celui qui pense , existe.

A X I O M E IV.

Les choses qui sont égales à une même troisième , sont égales entre elles.

A X I O M E V.

Le tout est plus grand qu'une de ses parties.

8 *La Métaphysique.*

A X I O M E V I.

Le tout est égal à ses parties prises ensemble.

A X I O M E V I I.

Si à choses égales on ajoute des choses égales , les sommes seront égales.

A X I O M E V I I I.

Si de choses égales on retranche des choses égales , les restes seront égaux.

A X I O M E I X.

Si de trois choses , la première est plus grande que la deuxième , & la deuxième plus grande que la troisième , la première est aussi plus grande que la troisième.

A X I O M E X.

Toutes les propriétés appartiennent à l'*Etre* , ou pour dire la même chose en

termes négatifs , le *néant* n'a aucune propriété.

A X I O M E X I.

Tout effet présuppose une cause.

A X I O M E X I I.

Un effet ne peut avoir plus de perfection qu'il en a reçu de sa cause totale.

Parmi les axiomes & les principes de connoissance , il y en a un qui est le premier de tous , & qu'on appelle par excellence la *régle de vérité*.

Les Sceptiques , qu'on nomme aussi Pyrrhoniens , soutiennent qu'il n'y a rien de certain , & nient l'existence d'une régle sure & infaillible pour discerner le vrai d'avec le faux.

Les Dogmatiques au contraire enseignent qu'il y a des vérités dont on ne peut pas douter ; telles sont celles qu'on nomme *axiomes*.

On peut réduire toutes les Sectes des

10 *La Métaphysique.*

Philosophes à deux ; l'une est celle des Dogmatiques , & l'autre celle des Pyrrhoniens : les premiers reconnoissent qu'il y a un moyen sûr & infaillible de connoître le vrai & de le distinguer du faux : mais ils ne conviennent pas entre eux de la première règle de vérité , & du premier principe de la certitude de toute connoissance philosophique.

Pour sapper le Pyrrhonisme par ses fondemens , il faut d'abord démontrer qu'il y a une règle de vérité , ensuite déterminer qu'elle est la première règle de toute vérité philosophique ; c'est ce que nous nous proposons de faire en prouvant les deux propositions suivantes.

PREMIERE PROPOSITION.

Il y a une règle sûre pour connoître la vérité.

DÉMONSTRATION.

S'il y a une vérité si certaine , qu'il ne soit pas possible de la rendre douteuse , il y a une règle sûre & infaillible pour con-

noître cette vérité & la certitude parfaite qui lui convient ; sans quoi il ny auroit point de raison pour qu'elle fût constante plutôt que toute autre. Or il y a une vérité si certaine , qu'il n'y a rien qui puisse la rendre douteuse. Quelque raisonnement , quelque supposition qu'on fasse ; soit que je rêve , soit que je ne rêve pas ; soit qu'il existe un Etre souverainement parfait , soit qu'il n'existe pas ; en supposant même qu'il existe un Etre souverainement puissant & souverainement méchant , qui fait tous ses efforts pour nous tromper en tout ; néanmoins je suis certain que j'existe quand je pense. Quelque puissant & quelque méchant qu'on suppose cet Etre chimérique , il ne peut pas séparer ma pensée de mon existence , & faire que je n'existe pas quand je pense. Or il est certain que je pense , puisque je crois penser ; & croire penser , c'est penser en effet : donc je suis si certain de l'existence de moi pensant , que rien ne peut rendre cette vérité douteuse : donc il y a une vérité si certaine qu'il n'est pas possible d'en douter : donc il y a un moyen sûr de connoître cette vérité sans

pouvoir craindre de se tromper : donc il y a une règle infaillible pour connoître la vérité : *ce qu'il falloit démontrer.*

Après avoir , pour ainsi dire , forcé les Pyrrhoniens dans leurs derniers retranchemens , par la démonstration que nous venons de faire , il faut décider la question qui partage les Dogmatiques au sujet de la règle infaillible par le moyen de laquelle on peut discerner le vrai d'avec le faux. Ils conviennent tous de l'existence de cette règle ; mais ils ne sont pas d'accord entre eux touchant la vérité qui est le premier principe de connoissance , le premier axiome , la base & le fondement de la certitude de toute vérité philosophique , c'est-à-dire , du ressort de la raison.

Le sentiment de ceux qui enseignent que l'évidence est la première règle de toute vérité philosophique , nous paroît préférable à tous les autres. L'évidence consiste dans la clarté & la netteté des idées. On entend par idée claire , celle qui représente un objet d'une manière à en découvrir la nature & l'essence ; & par idée distincte , celle qui le représente

de manière à le faire distinguer de tout autre. Tout ce qui regarde les idées claires & distinctes se trouve dans l'Article 3. du premier Chapitre de la première Partie de notre Logique.

Ceux qui soutiennent que la première règle de vérité, le premier principe de la certitude de toutes les connoissances humaines, le premier axiome, est cette proposition : *Tout ce qu'on apperçoit clairement & distinctement, est vrai*, ne font point dans un sentiment différent de celui qui établit que l'évidence est le premier principe de toute certitude philosophique, & la règle que nous devons suivre constamment, si nous voulons nous préserver de l'erreur, & ne pas nous égarer.

Il s'agit présentement de prouver que l'évidence est le premier de tous les principes de la certitude de nos connoissances, & de mettre cette vérité dans un si grand jour que tous les Dogmatiques soient, pour ainsi dire, forcés d'en convenir.

SECONDE PROPOSITION.

L'Evidence est la première règle de toute vérité philosophique.

DÉMONSTRATION.

L'Evidence est la première règle de toute vérité du ressort de la raison, si toutes les qualités que cette règle doit avoir, ne conviennent qu'à l'évidence; or cela est ainsi. La première règle de vérité doit être connue par elle-même, & n'avoir besoin d'aucun moyen distingué d'elle pour se manifester; elle doit être si nécessairement jointe avec la vérité, qu'il soit impossible de s'égarer en la suivant; enfin elle doit être le fondement de toute certitude dans les connoissances humaines, & la dernière raison qu'on puisse alléguer à quiconque demande pourquoi nous sommes certains de quelque vérité du ressort de la raison: or toutes ces qualités conviennent à l'évidence, sans convenir à aucun des autres principes des connoissances philosophiques.

1°. Toutes les qualités dont nous venons de parler , conviennent à l'Evidence , elle est la lumière de l'esprit , & n'a besoin d'aucun moyen distingué d'elle pour se manifester , semblable à la lumière du Soleil qui se fait voir par elle-même. Elle est si nécessairement jointe avec la vérité , qu'il n'est pas possible qu'elle nous trompe ; puisque nous avons démontré que quelque raisonnement , & quelque supposition qu'on fasse , on ne sçauroit rendre douteux que celui qui pense , existe ; or cela n'est certain que parcequ'il est réellement évident. Enfin elle est le fondement de toute certitude philosophique , & la dernière raison qu'on peut alléguer à quiconque demande pourquoi nous sommes certains de quelque vérité ; car si l'on demande pourquoi on est certain qu'une même chose ne peut être & n'être pas en même tems ; pourquoi les choses égales à une même troisième , sont égales entre elles ; pourquoi le tout est plus grand qu'une de ses parties ; pourquoi celui qui pense , existe ; & ainsi de toutes les autres vérités constantes , on répond définitivement très-

bien , en disant qu'on en est certain , parceque tout cela est évident : donc toutes les qualités que doit avoir la première règle de vérité conviennent à l'Evidence.

2°. L'assemblage de ces qualités ne convient à aucun autre des principes que quelques Dogmatiques soutiennent être le fondement de toutes les connoissances certaines. Tous les autres principes , & tous les axiomes tirent leur certitude de l'Evidence ; par conséquent aucun d'eux ne peut être regardé comme le premier de tous. Ils ne sont nécessairement joints avec la vérité , que parcequ'ils le sont avec l'Evidence. Le principe de contradiction (on appelle *contradiction* , ce qui affirme & nie la même chose en même tems) ne peut point être regardé comme la lumière de l'esprit , parcequ'il est plus propre à le convaincre qu'à l'éclairer ; l'esprit n'est pleinement satisfait , que lorsqu'il voit clairement & évidemment la vérité. La dernière raison qu'on puisse alléguer à quiconque nous demande pourquoi nous sommes certains de quelque vérité philosophique , doit être la

la plus lumineuse de toutes ; ce qui ne convient point au principe de contradiction , qui par conséquent ne peut être le premier de tous les principes. On peut appliquer ce que nous venons de dire à tous les autres principes que quelques Dogmatiques prétendent être la première règle de toute vérité du ressort de la raison. Toutes les qualités qui caractérisent cette règle , ne conviennent donc qu'à l'Evidence : donc elle seule est la première règle de toute vérité philosophique : *ce qu'il falloit démontrer.*

Nos adversaires prétendent combattre notre sentiment d'une manière victorieuse , en disant que nous ne pouvons jamais être certains de la présence de l'Evidence , parcequ'on croit l'avoir quand on ne l'a pas : les plus célèbres Philosophes eux-mêmes ne sont point à l'abri de cette illusion , comme le prouve la diversité de leurs opinions : l'Evidence n'est donc pas la règle de vérité , le seul fil capable de nous conduire dans ces labyrinthes d'erreur bâtis dans tous les temps par l'esprit humain , trompé par l'Evidence.

Nous répondons à cette objection ,

que c'est toujours faute d'attention qu'on croit avoir l'Evidence quand on ne l'a pas en effet. La précipitation & les préjugés induisent souvent à croire qu'on a des idées claires & distinctes des choses dont on n'a que des idées obscures & confuses ; mais on n'en doit pas conclure que nous ne pouvons jamais être certains qu'une prétendue Evidence ne nous égare pas.

L'Evidence réelle est facile à discerner d'avec celle qui ne l'est pas. La première nous force , pour ainsi dire , à lui obéir ; plus nous luttons contre elle , moins nous nous sentons le pouvoir de lui résister. Il n'en est pas de même de l'autre , qui n'est qu'une fausse lueur , qui ne peut jamais nous affecter comme nous le sommes par la vive & brillante lumière de l'Evidence réelle. Nous pouvons donc facilement éviter de croire faussement que nous avons l'Evidence. Il suffit pour se garantir de cette erreur , de considérer attentivement si l'on se sent affecté comme on l'est quand on juge que le tout est plus grand qu'une de ses parties ; que celui qui pense , existe ; qu'il

est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même temps. Cette précaution est facile ; elle est même absolument nécessaire pour faire un bon usage de la raison , qui nous a été donnée pour discerner le vrai d'avec le faux , & pour empêcher que des idées trompeuses & déceptrices , c'est-à-dire , une fausse Evidance , s'il est permis de parler ainsi , ne nous précipite dans un abîme d'illusion.

Ceux qui prétendent que le principe de contradiction est le fondement de toute certitude philosophique , disent pour le prouver , que si on accordoit une fois que quelque chose pût exister , & n'exister pas en même tems , il n'y auroit plus aucune vérité , même dans les nombres , & chaque chose pourroit être , & n'être pas selon la fantaisie de chacun ; ainsi $2 + 2$ & 2 pourroient faire 4 ou 6 également , & même à la fois.

Rien n'est plus frivole que cette raison ; elle ne prouve point ce que nos adversaires en concluent , elle prouve au contraire que l'Evidance seule , est la première règle de vérité. Si elle prouvoit que le principe de contradiction est le

fondement de toute certitude philosophique, elle prouveroit également que toute proposition évidente, & tout axiome, est le premier principe de toutes les connoissances humaines. Si on accordoit, par exemple, que le tout pût n'être pas plus grand qu'une de ses parties, il n'y auroit plus aucune vérité constante; on peut dire la même chose de tous les autres axiomes. Si une chose pouvoit exister & ne pas exister en même tems, il n'y auroit plus de vérité; parceque ce qui est évident ne seroit plus nécessairement vrai: donc ce qu'on nous objecte, prouve que l'Evidence est le premier principe de toute certitude philosophique.

Puisque l'Evidence est un moyen sûr de discerner le vrai d'avec le faux, & d'éviter l'erreur, nous ne devons juger que des choses dont nous avons des idées claires & distinctes, dans lesquelles seules consiste l'Evidence, qui est la règle infailible que Dieu nous a donnée pour connoître les vérités du ressort de la raison. Les idées claires & distinctes sont la lumière qui éclaire l'esprit de façon

qu'étant conduit par elles , il ne sçauroit se tromper. Les idées obscures & confuses sont l'origine de toutes nos erreurs. Toutes nos idées sont destinées à nous représenter les objets tels qu'ils sont réellement ; il est impossible de se tromper en jugeant des choses dont on a de pareilles idées. Il faut nous défier de nos idées , & ne point les croire justes & exemptes d'illusion, qu'après avoir bien examiné si les choses qu'elles représentent , sont en elles-mêmes telles en effet qu'elles nous sont représentées. Nous ne devons jamais croire que nos idées soient justes , c'est-à-dire , claires & distinctes , que lorsqu'après avoir bien approfondi les choses , nous nous sentons affectés d'une telle façon , que plus nous les considérons avec attention , moins nous sommes libres pour ne pas les croire telles que nos idées nous les représentent.



ARTICLE I I.

Des Principes métaphysiques de composition de l'Etre.

LEs principes métaphysiques de composition de l'Etre ne peuvent point être séparés, ni exister séparément. Ces principes sont l'essence & l'existence, l'acte & la puissance, le genre & la différence, dont nous traiterons dans cet article, que nous diviserons en trois sections: dans la première nous parlerons de l'essence & de l'existence; dans la seconde, de l'acte & de la puissance; dans la troisième, du genre & de la différence.



SECTION PREMIERE.

De l'Essence & de l'Existence.

L'ESSENCE est ce qui constitue, ce qui détermine la nature d'une chose; ce qui est absolument nécessaire pour la faire être ce qu'elle est; ce qu'il y a dans elle qui est le premier conçu; en un mot, ce sans quoi elle ne peut exister ni être conçue; ainsi la raison est de l'essence de l'homme, & la rondeur est de l'essence du cercle.

Le terme *essence* tire son origine du mot Latin *esse*, qui signifie *être*; par conséquent la constitution réelle des choses, qui est le fondement d'où dépend ce qu'on peut y découvrir, peut se nommer leur essence.

Il ne faut pas confondre les propriétés d'une chose avec les accidens, ni avec l'essence. Les propriétés sont tout ce qui découle nécessairement de l'essence, mais qui n'est pas ce qui est le premier conçu. On nomme accident, tout ce sans quoi

on peut concevoir une chose , & sans quoi elle peut exister. On ne peut concevoir une chose sans son essence ; on peut la concevoir sans ses propriétés , sans lesquelles néanmoins elle ne peut exister ; elle peut exister , & être conçue sans ses accidens.

Il n'y a rien dont nous connoissons toutes les propriétés. Plus nous connoissons de propriétés dans un objet , plus aussi la connoissance que nous en avons est parfaite. Quoique les Mathématiciens aient découvert plusieurs propriétés du Triangle , qui est la figure la moins composée , ils sont encore bien éloignés de les connoître toutes. L'essence du Triangle est fort bornée ; trois lignes qui terminent une étendue , composent toute son essence ; mais il en découle plus de propriétés qu'on n'en sçauroit nombrer. Il en est de même de tout ce que nous pouvons connoître. Les essences se réduisent à peu de chose , & les propriétés qui découlent de l'essence , sont infinies.

Les propriétés de chaque chose ne sont que son essence considérée sous dif-

férens rapports. Les Philosophes nomment quelquefois l'essence d'une chose, son premier attribut, & les propriétés, les attributs *secondaires*.

Il n'y a pas dans une chose qui n'est point composée de deux substances de différente nature, comme est l'homme composé de corps & d'esprit, plusieurs attributs essentiels, réellement distingués. Tous les attributs *secondaires* ne sont que le premier attribut considéré sous différens rapports : on les conçoit néanmoins différemment, & on les exprime par des noms divers ; mais cette diversité dépend uniquement de la diversité des choses avec lesquelles on compare celle à qui appartiennent ces attributs, ou de la diversité des effets qu'elle produit. La vertu, par exemple, qu'a le Soleil de durcir certains corps, n'est pas réellement différente de celle qu'il a d'en liquéfier d'autres ; la même chaleur du Soleil est la cause qui produit ces divers effets, dont toute la diversité est uniquement fondée sur la différence réelle qu'il y a dans les corps sur lesquels elle agit. Si on compare un corps d'un pied avec

un autre corps aussi d'un pied, on l'appelle *égal* ; si on le compare avec un corps de deux pieds, il est appelé *inégal*, & *plus petit* ; enfin on le nomme *plus grand*, s'il est comparé avec un corps d'un demi-pied. Etre égal, inégal, plus grand, plus petit, sont des attributs que nous concevons différemment ; mais ils ne supposent pas dans le corps comparé avec d'autres, des qualités réellement distinctes.

De ce qu'on vient de dire, il résulte qu'il ne faut pas toujours juger que les choses qu'on conçoit & définit différemment, & auxquelles on donne des noms différens, sont réellement différentes & plusieurs choses. Il faut avoir grand soin d'examiner d'où vient cette diversité d'idées, de définitions & de noms ; quand elle n'a d'autre fondement que la diversité des choses avec lesquelles on compare le même sujet, pour lors ces différentes idées, ces différentes définitions, & ces noms divers ne supposent que différentes manières de considérer une seule & même chose, & n'emportent pas une distinction réelle entre ses attributs, mais

seulement une distinction de raison , comme le prouvent évidemment les exemples cités.

La distinction réelle , est celle qui se trouve entre des choses qui sont réellement plusieurs , indépendamment de notre manière de les concevoir ; telle est , par exemple , celle qu'il y a entre un homme & un autre homme.

Les Philosophes admettent deux sortes de distinction réelle , l'une qu'ils appellent *majeure* , & l'autre qu'ils nomment *mineure* ou *modale*.

La distinction *réelle-majeure* se trouve entre les choses qui peuvent exister séparément , comme le corps & l'ame qui sont deux substances de différente nature. L'existence de l'une est indépendante de l'existence de l'autre. Le corps peut exister sans l'ame , de même l'ame peut exister sans le corps.

La distinction *réelle-mineure* ou *modale* , est celle qui se rencontre entre la substance & un mode de cette substance ; par exemple , entre le corps & le mouvement : le corps peut exister sans le mouvement , mais le mouvement ne sçauroit exister sans le corps.

La distinction de *raison* se fait entre les choses qui sont réellement une seule & même chose , & que notre esprit conçoit comme plusieurs , en vertu des différentes manières dont il la considère : tels sont les attributs essentiels , ou les propriétés d'une même chose ; par exemple , la divisibilité , la mobilité , l'impénétrabilité de la matière , qui ne sont que différens rapports. Quand on considère la matière du côté des différentes parties dont elle est composée , qui peuvent être séparées les unes des autres , on la conçoit divisible. Quand on la considère par rapport aux différens lieux qu'elle peut occuper successivement , on la conçoit mobile. Quand on la compare avec les corps qu'elle exclut du lieu où elle existe , on la conçoit impénétrable. Il est évident que ces attributs de la matière ne sont différens que relativement aux diverses manières dont nous la considérons : il n'y a pas entre eux une distinction réelle , mais seulement une distinction de raison , fondée sur différens rapports , en vertu desquels on conçoit la matière comme divisible , mobile , impénétrable.

La distinction peut encore être divisée en *essentielle* & *accidentelle*. La distinction *essentielle*, est celle qu'il y a entre les choses dont l'essence est différente ; par exemple , entre les espèces du même genre ; entre le corps animé & le corps inanimé. La distinction *accidentelle*, est celle qu'on admet entre les choses qui ont la même essence , & qui ne diffèrent que par des qualités accidentelles ; par exemple , entre les *individus* de la même espèce.

Il y a trois questions à décider touchant les essences des choses créées & imparfaites ; premièrement , si elles sont éternelles ; secondement , si elles sont immuables ; troisièmement , si l'essence est distinguée de l'existence.

La définition de l'essence , décide la première question ; il est évident que ce qui constitue , & détermine la nature d'une chose ; ce qui est absolument nécessaire pour la faire être ce qu'elle est ; en un mot , ce sans quoi elle ne peut exister , ni être conçue , est de toute éternité nécessairement lié avec la chose. Il

y a eu de toute éternité une liaison si nécessaire entre le Triangle , & les trois lignes qui constituent son essence , qu'il a toujours été impossible de concevoir que le Triangle ne fût pas une étendue bornée par trois lignes , & que l'étendue bornée par trois lignes , ne fût pas un Triangle : voilà dans quel sens les essences des choses créées sont éternelles.

Mais , dit-on , il est impossible qu'il y ait de toute éternité une connexion nécessaire entre les choses qui n'existent pas de toute éternité , comme sont certainement les choses créées & leurs essences.

Toute la difficulté de cette objection consiste dans une équivoque qu'il faut développer. La connexion dont il s'agit ici , n'est pas *absolue & physique* , elle n'est que *métaphysique & hypothétique* , comme parlent les Philosophes.

La connexion absolue & physique , est celle qu'il y a entre les choses actuellement & réellement existantes ; cette connexion ne sçauroit exister de toute éternité entre les choses créées & leurs essences ; mais il y a de toute éternité entre les choses créées & leur essence , une con-

nexion métaphysique & hypothétique , qui ne consiste qu'en ce que les choses créées n'ont jamais pu exister sans leurs essences , ni leurs essences sans elles. Il y a eu de toute éternité une connexion entre ma pensée & mon existence , parce que de toute éternité ma pensée a supposé mon existence , comme le Triangle a toujours supposé trois angles & trois côtés. Il n'y a de connexion nécessaire , absolue & physique ou réelle , qu'entre Dieu & son essence ; il est le seul Être qui existe nécessairement , & qui ne puisse pas ne point exister : donc il est aussi le seul dont l'essence physique , absolue & réelle , soit éternelle.

Il suit de ce qu'on vient de prouver , que les essences des choses créées & imparfaites , sont immuables ; l'opinion contraire , est une chimère cartésienne , dont les Peres se sont fort éloignés. Si les essences dépendoient de la volonté libre de Dieu , & pouvoient changer , ainsi que Descartes l'a pensé , il pourroit se faire que le Triangle ne fût pas une figure bornée par trois lignes ; car la raison qui démontre que cela n'est pas possi-

ble, c'est qu'il est de l'essence du Triangle d'être une figure bornée par trois lignes : donc les essences sont immuables & indépendantes du libre arbitre de Dieu, qui ne peut pas faire, quoique tout-puissant, ce qui répugne, & qui implique contradiction.

Si les essences des choses ne dépendoient pas de la volonté libre de Dieu, il y auroit, disent les Cartésiens, dans les créatures quelque chose d'indépendant de Dieu, & il ne seroit pas tout-puissant.

Ce raisonnement des Cartésiens tombe à faux. La toute-puissance de Dieu ne s'étend pas à ce qui est impossible, & qui implique contradiction ; il est tout-puissant, selon nos Adversaires, quoiqu'il ne puisse pas faire une montagne sans vallée, ni un bâton sans deux bouts : or il ne répugne pas moins qu'un Triangle ne soit pas une figure de trois côtés, qu'il répugne qu'un bâton soit sans deux bouts, & une montagne sans vallée.

La troisième question, qui est de sçavoir si l'essence est distinguée de l'existence, n'est pas plus difficile à résoudre que
les

les deux précédentes. Pour faire évanouir toute la difficulté , il suffit d'expliquer clairement la signification des termes , & de distinguer l'existence possible de l'existence actuelle , & l'essence métaphysique de l'essence physique.

L'essence métaphysique n'est pas distinguée réellement de l'existence possible: elle n'est distinguée réellement dans les choses créées que de l'existence actuelle , qui est la même chose que l'essence physique.

L'essence métaphysique n'est qu'une supposition , puisqu'elle consiste dans la connexion qu'il y a entre une chose & ce qui constitue sa nature. Quand on dit , par exemple , que l'essence du Triangle est d'être une figure bornée par trois lignes , cela signifie que supposé qu'il existe , il est nécessairement composé de trois lignes.

L'essence physique d'une chose consiste dans ses attributs essentiels , réellement & actuellement existans. L'essence physique des choses créées n'est pas éternelle ; car si elle étoit éternelle , elles existeroient de toute éternité , ce qui implique contradiction ; il n'y a que l'es-

sence physique de Dieu qui soit telle , parceque lui seul existe de toute éternité essentiellement , & ne peut point ne point exister. L'existence actuelle est de l'essence de Dieu ; mais il n'y a que l'existence possible qui soit de l'essence des créatures.

SECTION II.

De l'Acte & de la Puissance.

POUR bien comprendre ce que les Philosophes entendent par *acte* , & par *puissance* , il est nécessaire de bien expliquer les diverses significations de ces deux termes qui sont très-équivoques , & qui jettent beaucoup d'obscurité dans leur langage.

Acte signifie quelquefois *action* , exercice effectif d'une puissance , ou d'une faculté. L'*acte* est opposé à la *puissance*.

Acte se dit plus ordinairement en Morale , de tout ce qui se fait de bien ou de mal. On dit , Faire un acte de générosité : C'est un acte de scélérat de trahir son ami : Quand Dieu châtie , c'est un

acte de justice ; quand il pardonne , c'est un acte de miséricorde.

Puissance se dit quelquefois des vertus qui sont dans les choses , & qui agissent en tems & lieu ; c'est dans ce sens qu'on dit, L'aiman a la puissance d'attirer le fer.

Puissance signifie souvent en Morale, faculté de l'ame ; par exemple, quand on dit que *l'objet émeut la puissance*.

Acte signifie en Métaphysique, *forme*, *perfection*, complément d'une chose ; & *puissance* signifie *capacité* d'agir , ou de recevoir ; c'est pourquoi on la divise en *active* & *passive*.

Il y a deux sortes d'acte , sçavoir *l'acte-premier* , & *l'acte-second*.

L'acte-premier est la puissance à laquelle il ne manque rien pour agir , ou pour recevoir.

L'acte-second est la puissance réduite à l'acte. On distingue ce qui est actuellement , de ce qui est en puissance dans un sujet. L'eau-de-vie qui est froide au toucher , a la puissance d'échauffer.

Il ne faut pas confondre la puissance physique avec la puissance métaphysique ,

ni l'acte physique avec l'acte métaphysique. La puissance physique est réellement distinguée de l'acte physique ; mais la puissance métaphysique est inséparable de l'acte métaphysique.

Il y a une puissance qu'on nomme *objective*, & une autre qu'on appelle *réceptive* ; c'est la faculté de recevoir quelquel'acte. Quoique la puissance objective soit ce qui fait qu'une chose peut être l'objet de quelque faculté, les Philosophes entendent souvent par *puissance objective*, ce qui rend une chose possible, & capable d'exister, parceque l'impossible ne peut être l'objet d'aucune faculté.

La puissance, soit active, soit passive, se divise en puissance *naturelle* & puissance *obédientielle*, qu'on nomme aussi *supernaturelle*.

La puissance naturelle est celle qu'une chose a reçûe de la nature, & qui s'étend à tout ce qui lui est proportionné.

La puissance obédientielle est celle par laquelle les choses créées dépendent de Dieu, de manière qu'elles peuvent, quand il lui plaît, produire des effets, & recevoir des perfections fort au-dessus de leur nature.

On demande s'il faut admettre dans toutes les choses créées une puissance obé-
dientielle, & si elle est distinguée de la
puissance naturelle.

Nous répondons qu'il faut l'admettre,
& qu'elle n'est pas réellement distinguée
de la puissance naturelle.

Premièrement, on ne peut se dispen-
ser de reconnoître dans les créatures une
puissance obé-
dientielle, sans donner at-
teinte à l'empire suprême que Dieu a sur
elles; il peut, quand il lui plaît, leur
faire produire des effets, dont elles se-
roient incapables par leurs forces natu-
relles; il peut aussi les rendre suscepti-
bles de perfections qu'elles ne sçau-
roient avoir, si elles étoient abandonnées à ce
qu'elles tiennent de la nature. Dieu peut,
par exemple, rendre notre esprit capable
d'avoir des connoissances fort au-dessus
de sa portée, & donner aux corps le pou-
voir de produire des effets, qui surpassent
ce qu'ils peuvent faire par leur nature.

Secondement, la puissance obé-
dientielle n'est pas réellement distinguée de la
puissance naturelle; car la puissance obé-
dientielle est fondée sur la dépendance des

créatures à l'égard de Dieu , en vertu de laquelle il peut , quand il lui plaît , les élever à recevoir des perfections , & à produire des effets qui les mettent fort au-dessus de leur état naturel. Une mouche , par exemple , pourroit en volant , ressusciter un mort , si Dieu le vouloit. Il est de la nature de toutes les choses créées de dépendre immédiatement de Dieu en tout, qui peut par conséquent augmenter leur puissance naturelle à un point qu'elles deviennent propres à des choses qui ne sont pas du ressort de leur nature.

Les Philosophes d'une opinion contraire , disent , pour prouver leur sentiment , que le naturel est réellement distingué du surnaturel ; d'où ils concluent que la puissance obédientielle , étant surnaturelle , est réellement distinguée de la puissance naturelle.

La puissance obédientielle n'est pas surnaturelle en soi & du côté de son essence , mais seulement du côté de l'effet qu'elle produit , qui lui est extrinsèque ; or ce qui est surnaturel extrinsèquement , n'est pas nécessairement différent de ce qui est intrinsèquement naturel : donc la

puissance obédictielle , qui n'est autre chose que la puissance naturelle qu'il plaît à Dieu d'étendre à des effets surnaturels , n'est point réellement distinguée de la puissance naturelle.

Parmi ceux qui admettent dans les créatures une puissance obédictielle , il y en a qui prétendent qu'elle s'étend à tout : le contraire est prouvé par ce que nous avons dit pour réfuter ceux qui soutiennent que les essences des choses créées sont muables , & dépendantes de la volonté libre de Dieu ; d'où , selon eux , procède la possibilité des choses.

Les sentimens sont partagés touchant le principe qui rend les choses possibles ; les uns font dépendre la possibilité des choses , de la seule volonté de Dieu ; les autres nient qu'elle dépende de Dieu seul. On peut concilier ces deux opinions en distinguant deux possibilités , l'une physique , & l'autre métaphysique.

La possibilité métaphysique consiste en ce qu'une chose considérée en soi , sans avoir égard à la cause qui peut lui donner l'existence , est possible.

La possibilité physique , est celle par laquelle une chose est possible , parcequ'il y a une cause qui peut lui donner l'existence.

Il est évident que la possibilité physique dépend uniquement de Dieu , qui peut seul donner l'existence aux choses ; mais la possibilité métaphysique ne dépend pas de Dieu , qui ne sçauroit changer l'essence des choses. Tout ce qui ne répugne pas , & qui ne renferme aucune contradiction , est métaphysiquement possible ; & tout ce qui répugne , est tellement impossible , que Dieu ne peut pas le rendre possible.

Il faut distinguer deux sortes d'impossibilité ; l'une , *absolue* , & l'autre qu'on peut appeller *naturelle*.

L'impossibilité naturelle consiste en ce que les choses impossibles ne sont telles , que parcequ'elles ne peuvent se faire par les forces de la nature.

L'impossibilité absolue est la contradiction que les choses renferment , qui consiste en ce qu'elles sont énoncées par des propositions composées de termes incompatibles. Il est absolument impos-

sible que celui qui pense n'existe pas. Ce qui est absolument impossible, est le néant, une chimère qui n'a aucune propriété, & qui ne peut être l'objet de l'action de Dieu; par conséquent Dieu, quoique tout-puissant, ne peut faire ce qui est absolument impossible; la puissance de le faire est chimérique, ou une puissance de rien, qui ne peut convenir à l'Etre tout-puissant.

Dieu est tout-puissant, parcequ'il peut faire tout ce qui ne renferme point de contradiction; mais il y a des choses qui lui sont possibles par rapport à sa puissance ordinaire, & d'autres qui ne sont telles que par rapport à sa puissance extraordinaire & surnaturelle. Tout ce que Dieu fait d'une manière que je puis concevoir, est du ressort de sa puissance ordinaire; mais tout ce qu'il fait d'une façon que je ne sçauois comprendre, appartient à sa puissance extraordinaire & surnaturelle. La production d'un serpent par un autre serpent est possible à la puissance de Dieu ordinaire, parceque je conçois les rapports qu'il y a entre l'un & l'autre: mais le changement

d'une verge en serpent , n'est possible qu'à la puissance de Dieu extraordinaire & surnaturelle ; parceque je ne puis concevoir les rapports qui sont entre la verge & le serpent qui en est formé immédiatement.

On peut considérer un sujet comme n'ayant pas des qualités qu'il peut avoir , & qui lui conviennent , ou comme séparé de celles qui ne lui conviennent en aucune façon , & qu'il ne sçauroit avoir. Les Philosophes appellent *privation* , le défaut des qualités qu'il peut avoir , & *négation* le défaut de celles qu'il ne sçauroit avoir. Le défaut de la vûe ou de la faculté de voir dans une pierre , n'est pas une privation , c'est une négation.

Les *privations* & les *négations* ne sont connues que par les choses dont elles sont les privations ou les négations ; si elles pouvoient être connues par elles-mêmes , le néant dont elles sont des espèces auroit quelque propriété , ce qui répugne , puisqu'il est opposé à l'Être , à qui seul il appartient d'avoir des propriétés.

SECTION III.

Du Genre & de la Différence.

GENRE signifie quelquefois *sorte*, *manière*, ou ce qui est d'une certaine nature ; en Métaphysique, il signifie ce qui est tellement universel, qu'il s'étend à d'autres choses qui sont encore universelles, comme le corps à l'égard du corps animé & du corps inanimé.

Différence signifie en général tout ce qui distingue une chose d'une autre ; les Philosophes la divisent en *essentielle*, *propre* & *accidentelle*.

La différence essentielle, qu'on appelle aussi *spécifique*, est ce qui distingue une espèce d'une autre espèce du même genre ; par exemple, *animé* & *inanimé* sont les deux différences essentielles qui partagent le corps en deux espèces, qui sont le corps animé & le corps inanimé.

Quand la différence est un attribut qui

appartient à l'essence d'une chose , mais qui n'est pas le premier qu'on conçoit dans cette chose , on appelle cette différence *propre* ou propriété : par exemple , l'égalité des trois angles pris ensemble du Triangle , à deux angles droits , est une propriété du Triangle ; parcequ'il est impossible que les trois angles d'un Triangle ne soient pas , pris ensemble , égaux à deux angles droits ; mais cette égalité n'est pas ce qu'on y conçoit le premier : on conçoit que tout Triangle a trois angles , avant de concevoir que les trois angles pris ensemble , sont nécessairement égaux à deux angles droits.

Par *différence accidentelle* on entend tout ce qui distingue une chose d'une autre , & qui n'appartient point à l'essence ; tels sont le mouvement & le repos à l'égard du corps ; telles sont aussi la blancheur & la rondeur , qui sont des qualités accidentelles au corps ; puisqu'elles peuvent être séparées du corps , sans que l'idée du corps soit détruite : la douleur & la crainte sont aussi des différences accidentelles à l'égard de l'esprit.

Il n'est pas nécessaire que toutes les

différences qui distinguent les choses essentiellement ou accidentellement soient positives , il suffit qu'il y en ait une. Deux hommes sont distingués l'un de l'autre , lorsque l'un a une charge que l'autre n'a pas. Le corps inanimé est distingué du corps animé par la négation de l'ame qui est dans le corps animé ; le corps inanimé ne renferme rien de positif qui ne soit dans le corps animé.

Les différences qui divisent le même genre doivent être tellement opposées , qu'elles ne puissent pas exister ensemble dans le même sujet.

On divise le genre en genre *suprême* ; genre *moyen* , & genre *dernier*.

Le genre suprême , est celui qui n'a aucun autre genre au-dessus de soi ; tel est l'Être.

Le genre moyen , est celui qui a un genre au-dessus de soi , & un autre au-dessous ; telle est la Substance qui a au-dessus de soi l'Être , qui est plus universel , c'est-à-dire , convient à plus de choses que la substance , puisqu'il convient au mode ; elle a au-dessous de soi le Corps , qui est moins universel que la Substance ,

qui se divise en corporelle & spirituelle.

Le genre dernier , est celui qui n'a aucun autre genre au-dessous de soi , comme l'Animal.

Quoique dans le langage ordinaire on confonde souvent le genre avec l'espèce , il est évident , par ce qui a été dit du genre & de la différence , que l'espèce comprend quelque chose de plus que le genre. Tout ce qui est renfermé dans l'idée de l'espèce n'est pas contenu dans l'idée du genre ; l'espèce contient la différence essentielle , qui n'est pas contenue dans le genre ; l'espèce est formée de la différence ajoutée au genre. Si l'espèce ne contenoit que ce qui est contenu dans le genre , chaque espèce conviendrait à l'autre ; parcequ'elle ne seroit que le genre , qui convient à chaque espèce. Le corps & l'esprit sont deux espèces de la substance ; tout ce qui est essentiel à la substance se trouve dans le corps & dans l'esprit ; mais l'esprit contient la pensée , & le corps contient l'étendue : la pensée & l'étendue sont les deux différences qui forment avec la substance ses deux espè-

ces , qu'il est important de ne pas confondre avec elle.

L'espèce est moins universelle que le genre , c'est-à-dire , convient à moins de choses. Le genre est tellement universel , considéré comme genre , qu'il s'étend à d'autres choses qui sont encore universelles ; mais l'espèce considérée comme espèce , ne s'étend pas à d'autres choses qui soient nécessairement universelles.

La même chose peut être genre & espèce sous différens rapports ; elle est genre étant comparée avec les choses universelles auxquelles elle convient ; elle est espèce étant comparée avec ce qui est plus général qu'elle : par exemple , le corps est genre à l'égard du corps animé & du corps inanimé ; mais il est espèce à l'égard de la substance.

Il y a des espèces qu'on appelle *dernières* , & qui ne peuvent être genres de quelque manière qu'on les considère ; telles sont celles qui n'ont sous soi que des individus , des choses singulières , comme le cercle qui n'a sous soi que des cercles singuliers.

Il y a aussi un genre qui n'est à au-

cun égard espèce , parcequ'il n'a aucun autre genre au-dessus de soi ; tel est le genre suprême , comme le prouve sa définition.

Lorsqu'en comparant plusieurs choses on voit qu'il n'y a point entre elles de différence essentielle , on dit qu'elles ne different qu'en nombre , & la différence qui est entre elles est appelée *numérique* ; c'est la seule qu'il y ait entre les individus d'une même espèce.

On se sert du mot *d'Individu* pour signifier les choses singulières , & pour les distinguer des générales , qui se peuvent diviser en plusieurs de la même nature qu'elles : ainsi *l'homme* est un terme général , & ce qu'il signifie peut être divisé en tel & tel homme ; mais *Cicéron* est un individu , parcequ'il ne peut être divisé en plusieurs semblables à lui.

Par le terme de *singulier* on n'entend pas ici une chose extraordinaire , mais une chose déterminée , un objet fixe ; en un mot , un terme *singulier* est un nom propre.

Individu & indivisible ne signifient pas

pas à tous égards la même chose ; l'individu peut être divisible , quoiqu'il ne puisse se diviser en plusieurs qui lui soient semblables : Pierre à qui je parle ; est divisible ; mais il ne l'est pas en plusieurs de même nature que lui ; c'est pourquoi il est *individu*.

L'existence est le principe qui constitue l'individu. Le genre & l'espèce ne sont que des abstractions de l'esprit , qui conçoit les choses sans avoir égard à l'existence. Si je conçois l'homme sans penser à l'existence , ce que je conçois est une espèce ; mais si je regarde l'homme comme existant , je conçois un individu. Les choses générales ne peuvent exister réellement. L'existence réelle ne convient qu'aux choses fixes & déterminées , c'est-à-dire , aux individus qu'elle distingue de tous les autres Etres. L'existence possible est essentielle à l'individu possible , & l'existence actuelle est essentielle à l'individu actuel.

Lorsqu'après avoir trouvé la différence qui constitue une espèce , on y découvre encore quelque attribut nécessairement lié avec cette différence , qui par consé-

quent convient à toute cette espèce , & à cette seule espèce , cet attribut est ce qu'on nomme *propre* ou propriété essentielle : par exemple , avoir trois angles est la différence essentielle de la figure appelée Triangle ; mais en considérant plus particulièrement sa nature , on découvre que l'égalité des trois angles à deux droits , est une dépendance nécessaire de sa différence essentielle ; c'est pourquoi cette égalité des trois angles à deux droits , est une propriété essentielle du Triangle , laquelle convient à tout Triangle , & ne convient à aucune autre figure.

Quand on voit dans un sujet un mode qui n'a pas une liaison nécessaire avec le sujet dont il est mode , on le nomme *accident*.

Le genre , l'espèce , la différence , le propre & l'accident sont les cinq *universaux* dont on faisoit tant de cas autrefois dans l'Ecole , dont on traitoit avec tant d'étendue , & dont on disputoit avec tant de chaleur.

Il est très-important de connoître les vrais genres des choses , les vraies espè-

ces de chaque genre , leurs vraies propriétés essentielles & leurs accidens communs ; mais toutes les questions touchant les universaux , qui ont si fort occupé les Philosophes pendant plusieurs siècles , & causé tant de trouble dans l'École , ne sont pas assez utiles pour mériter d'être discutées. Notre dessein est de nous renfermer dans ce qui peut être de quelque utilité ; telles sont les observations suivantes.

Tout ce qu'on appelle *général* & *universel* n'appartient pas à l'existence réelle des choses ; c'est un pur ouvrage de l'entendement , qui conçoit les choses du côté de ce qu'elles ont de semblable , sans faire attention à ce qu'il y a de différent dans elles. L'entendement prend occasion de la ressemblance qu'il remarque entre les choses , de former des idées abstraites & générales , & de les fixer dans l'esprit sous certains noms établis pour en être les signes.

Les noms sont *universels* , généraux & communs , comme nous l'avons dit dans la Logique , lorsqu'on les emploie pour être signes d'idées générales ; ce qui fait

qu'ils peuvent être appliqués à plusieurs choses ; & les idées sont *universelles* & générales, lorsqu'elles peuvent représenter plusieurs choses. Mais l'universalité n'appartient pas aux choses mêmes, considérées du côté de leur existence réelle & actuelle : tout ce qui existe réellement, est déterminé, singulier, une chose fixe, qu'on nomme *Individu* ; sans en excepter les mots dont la signification est générale, & les idées dont la représentation est universelle.

Ce que les termes généraux signifient n'est pas une pluralité de choses, ni une chose singulière & individuelle : s'ils ne signifioient qu'une seule chose singulière & déterminée, ils ne seroient pas des termes généraux, mais des noms propres ; s'ils signifioient une pluralité de choses, *homme* & *hommes* auroient à tous égards la même signification, & la distinction du nombre singulier & du nombre pluriel, comme parlent les Grammairiens, seroit inutile. Les termes généraux signifient donc un genre particulier, ou une espèce particulière de choses ; & chacun de ces termes n'acquiert

cette signification qu'en devenant signe d'une idée abstraite & générale que nous avons dans l'esprit. A mesure que les choses réellement existantes se trouvent conformes à cette idée, elles sont rangées sous cette dénomination, & sont de ce genre ou de cette espèce.

Quoique toutes nos connoissances soient fondées sur des choses particulières, nous les étendons par des vûes générales, en réduisant les choses à certains genres, certaines espèces, sous des termes généraux. Les natures ou notions générales ne sont que des idées *abstraites & partielles* d'autres idées plus complexes, qui représentent quelques individus, c'est-à-dire, quelques objets existans réellement; car tout ce qui a une existence réelle, est individuel, comme nous l'avons dit. L'idée de l'homme, par exemple, est formée de l'idée de *Pierre*, de *Paul*, en écartant, par une abstraction, de l'idée complexe de *Pierre*, de *Paul*, ce qui est propre à chacun de ces individus; de même, en ôtant de l'idée complexe signifiée par le nom *d'homme*, ce qui est particulier à l'homme,

& ne retenant que ce qui lui est commun avec les *brutes* , on fait une nouvelle idée plus générale , à laquelle on donne le nom d'*Animal*. Si on ôte de l'idée de l'*Animal* le sentiment & le mouvement spontané , il reste une idée simplement composée d'idées de corps , de vie & de nutrition , désignée par le terme *vivant* d'une plus grande étendue que le terme d'*animal*. L'esprit forme de la même manière l'idée de *corps* , l'idée de *substance* , l'idée d'*être*. En un mot , un terme devient plus général à mesure qu'il signifie une idée qui n'est qu'une partie d'une autre idée plus composée , & moins générale. Il est donc très-évident que nous étendons nos connoissances par des abstractions.

Pour mieux comprendre tout ce qu'on vient de dire , il faut voir ce qui concerne les idées universelles dans la première Partie de notre Logique , Chapitre I. Article I.



C H A P I T R E I I.

Des principales propriétés de l'Être.

LEs principales propriétés de l'Être sont l'*unité*, la *vérité*, la *bonté* & l'*univocation*. Ce qui regarde les trois premières étant plus ingénieux qu'utile, nous n'en parlerons que pour expliquer ce qu'il est nécessaire de sçavoir pour entendre le langage des Philosophes, & les questions qu'il n'est pas permis d'ignorer ; parcequ'on les a traitées pendant plusieurs siècles dans toute l'Europe, & qu'on s'en occupe encore aujourd'hui dans la plus grande partie.

La plupart des Philosophes de notre siècle pensent qu'il est très-peu important de sçavoir si l'Être est *univoque* à l'égard de la substance & du mode ; à l'égard de la substance spirituelle & de la substance corporelle ; à l'égard de Dieu & de l'ame humaine. Nous ne pensons pas de même ; nous sommes au contraire

persuadés de l'utilité de cette question ; par rapport à sa liaison avec d'autres de très-grande conséquence : l'on ne doit donc pas être surpris de voir que nous entreprenions de la traiter avec quelque étendue dans ce Chapitre ; que nous diviserons en deux Articles : dans le premier , nous parlerons de l'*unité* , de la *vérité* , & de la *bonté* de l'Être ; & dans le second , de ce qui concerne l'*univocation* de l'Être.

ARTICLE PREMIER.

*De l'Unité , la Vérité & la Bonté
de l'Être.*

L'UNITÉ est le principe du nombre qui n'est qu'un assemblage d'unités ; elle est si simple qu'on ne la sçauroit définir. Au lieu d'éclaircir la notion qu'on en a , on l'obscurcit quand on veut l'expliquer par d'autres termes ; comme le prouvent toutes les définitions qu'on en a données , dont nous ne rapporterons que la plus usitée.

L'unité est l'indivision d'une chose en soi, & la division de toute autre chose.

Quand on dit que tout Etre est un, cela signifie qu'il ne peut pas être divisé en deux parties, dont l'une ait la moitié de ses propriétés, & dont l'autre ait l'autre moitié, de sorte que les deux parties soient de la même nature que l'Etre dont elles sont parties. Le *Triangle*, par exemple, est un, parcequ'il ne peut être divisé en deux *Triangles*, en conservant la même proportion & la même grandeur entre les angles & les côtés. Il résulte de là ce que tout le monde avoue, c'est-à-dire, que l'unité est opposée à la multiplicité.

On divise l'unité en *numérique*, *spécifique* & *générique*.

L'unité *numérique*, est celle qui convient à l'individu, c'est-à-dire, à tout ce qui est une chose déterminée & singulière; comme *Platon*, *Descartes*, *Cicéron*.

L'unité *spécifique*, est celle qui convient aux Etres de la même espèce. Quand on dit, par exemple, que tous les hommes sont d'une même espèce, d'une même nature; cela ne signifie pas qu'ils

ont tous une même nature numérique ; mais seulement qu'ils ont tous des propriétés essentielles tout-à-fait semblables.

L'unité *générique* , est celle qui convient aux Êtres du même genre ; telle est celle qu'on attribue à tous les corps considérés sans avoir égard à leurs différences essentielles. Le corps animé , & le corps inanimé , par exemple , sont une substance matérielle ; parcequ'ils ont l'un & l'autre toutes les propriétés essentielles à la substance matérielle , ou au corps en général ; quoiqu'ils ne soient pas une même substance matérielle spécifique , ou une même espèce de substance matérielle ; ni , à plus forte raison , une même substance matérielle numérique , ou un même corps numériquement.

Il n'est pas possible d'entendre les anciens Philosophes , sans distinguer ces trois sortes d'unités. Il y a tout lieu de croire que les Platoniciens admettoient plusieurs Dieux numériquement , & un seul spécifiquement : parceque selon eux , les Dieux avoient tous la même nature. Ce que nous venons de dire paroît prou-

vé par leur façon de parler ; puisqu'ils disent tantôt qu'il n'y a qu'un Dieu , tantôt qu'il y en a plusieurs.

Identité signifie souvent la même chose qu'*unité*. Lorsqu'on dit , par exemple , que l'eau de la Seine est la même aujourd'hui qu'elle étoit hier sous les arches du Pont Royal , il est évident que cela ne s'entend pas d'une identité numérique , mais d'une identité spécifique : il faut donc admettre une identité numérique , une identité spécifique , & une identité générique. Il y a encore une identité de forme qu'il est nécessaire de distinguer de l'identité de matière. On dit , par exemple , que c'est toujours le même Soleil qui nous éclaire ; cette façon de parler ne signifie pas que le Soleil est toujours composé de la même matière ; en parlant ainsi , on veut dire que le Soleil a toujours la même forme , & les mêmes propriétés.

L'identité a quelquefois un sens différent de toutes les significations dont on vient de parler ; car un homme dans sa vieillesse est le même qu'il étoit dans sa jeunesse ; cependant la matière dont son

corps est composé quand il est jeune, est différente de celle qui le compose quand il est vieux. La matière de nos corps change sans cesse; ce qui en sort chaque jour par la transpiration insensible, excède de beaucoup ce qui en sort par les voies sensibles; de-là vient la nécessité de boire & de manger pour réparer cette perte considérable. Le changement qui arrive souvent dans la forme de son corps, n'empêche pas qu'il ne soit regardé comme le même homme dans la vieillesse & dans la jeunesse. Il n'est le même homme, quoique la matière & la forme de son corps soient changées, que parcequ'il a toujours la même ame numériquement, sans avoir aucun égard à l'identité de la matière, ni à l'identité de la forme du corps auquel elle est unie.

La multiplicité étant opposée à l'unité, il y a autant de sortes de multiplicités, que d'unités. Quoique la multiplicité soit opposée à l'unité, il faut néanmoins reconnoître une sorte d'unité inséparable de la multiplicité; telle est l'unité d'un tout qui ne sçauroit exister sans

la multiplicité de ses parties : il est un , étant considéré sans avoir égard aux parties qui le composent ; mais cette unité renferme nécessairement la pluralité de parties qui est essentielle au tout.

Il résulte de ce qu'on vient de dire , qu'il y a une unité composée, qu'il ne faut pas confondre avec l'unité simple. L'unité simple , est celle qui convient à l'Être qui n'est pas composé de plusieurs parties ; telle est l'unité qui convient à Dieu , & à chaque substance spirituelle. L'unité composée , est celle qui convient à l'Être composé de plusieurs parties ; telle est l'unité d'un corps.

La multiplicité est le fondement de la *composition*. Les principales espèces de compositions , sont la *réelle*, la *mentale* , & la *modale*.

La composition *réelle* , est celle par laquelle divers Êtres sont joints pour faire un tout ; cette composition se trouve dans tous les Êtres corporels , puisqu'ils sont tous composés de parties réellement distinguées qui peuvent exister séparément.

La composition *mentale* , est celle qui n'existe que par la pensée , & dont les

parties font des choses que l'on conçoit comme plusieurs , quoiqu'elles soient réellement une seule & même chose. Les propriétés essentielles d'une chose forment une composition de cette espèce. Nous avons prouvé qu'il n'y a pas dans une seule & même substance simple , c'est-à-dire , qui n'est pas composée de deux substances de différente nature , comme est l'homme , plusieurs attributs essentiels , réellement distingués : néanmoins nous les concevons séparément par des abstractions de l'esprit , & nous les regardons comme plusieurs ; de cette pluralité naît la composition dont il s'agit. La justice , la miséricorde , la bonté , la toute-puissance & les autres attributs que nous concevons dans Dieu , sont réellement inséparables , & ne sont que Dieu même , conçu sous différens rapports , ce qui fait que nous les regardons comme plusieurs , & cette pluralité est le fondement d'une composition mentale & métaphysique dans Dieu. La divisibilité , la mobilité , l'impénétrabilité de la matière forment aussi une semblable composition qui se trouve dans la matière ;

dans laquelle il y a d'ailleurs une composition réelle & physique, puisqu'elle est composée de parties réellement distinguées.

La composition *modale*, est la jonction qu'il y a entre une substance & ses modes; par exemple, entre le corps mu & le mouvement, entre le corps rond & la rondeur.

La distinction a beaucoup de rapport avec la composition; nous n'ajouterons rien ici à ce que nous avons dit de la distinction dans la Section I. de l'article II. du premier Chapitre de l'*Ontologie*, où l'on peut voir tout ce qu'il est nécessaire de sçavoir touchant la distinction.

La *vérité* qui est une des propriétés de l'Être, n'est pas la même que celle qui est opposée à l'erreur, & qui convient au jugement, ou à la proposition; nous avons parlé de cette sorte de vérité dans la Logique.

La vérité qui convient à l'Être, est la conformité de l'Être avec ses principes, c'est-à-dire, avec toutes les propriétés qui constituent son essence; c'est dans

64 *La Métaphysique.*

ce sens qu'on dit du *vrai or*, un *vrai homme*, le *vrai Dieu*. Le vrai Dieu est celui qui a tout ce qui est essentiel à Dieu. Un métal est du vrai or, quand il a tout ce qui constitue l'essence de l'or; mais le métal qui n'a que quelques propriétés de l'or, n'est pas du vrai or. Il est évident que la vérité métaphysique dont il s'agit ici, convient nécessairement à tout Etre; parcequ'il est impossible qu'un Etre ne soit pas conforme à son essence.

La *bonté* qui est une propriété de l'Etre, n'est pas fort différente de la vérité dont on vient de parler, quoiqu'elle soit très-différente de la *bonté morale*, qui ne peut convenir qu'aux Etres doués d'intelligence & de raison.

La bonté qui convient à l'Etre, est une bonté métaphysique, qui consiste en ce qu'un Etre ait tout ce qui lui est nécessaire pour être propre à la fin à laquelle Dieu l'a destiné. Dieu ne pouvant se tromper dans ses ouvrages, il est impossible qu'une créature n'ait pas tout ce qu'il lui faut pour pouvoir arriver à la fin pour laquelle

laquelle elle a été créée. Tout Etre est bon métaphysiquement. La bonté métaphysique de l'Etre est inféparable de son essence, & de sa nature sans laquelle il ne peut exister. Quand un Etre cesse d'avoir tout ce qui est essentiel à un Etre d'une certaine espèce, il n'est plus un Etre de cette espèce, il devient un Etre d'une autre espèce. Mais la bonté *morale* est une vertu qui ne se trouve pas dans tous les Etres intelligens, ausquels seuls elle peut convenir : on en distingue de deux sortes, l'une qui est la conformité de la volonté avec l'ordre ; l'autre qui n'est autre chose que la *bienfaisance*. Il n'est que trop évident que ces deux sortes de bontés morales manquent à la plupart des Etres intelligens.



ARTICLE II.

De l'univocation de l'Être.

ON regarde souvent comme inutile ce dont on ne connoît pas l'utilité ; il ne faut pas chercher d'autre raison du peu de cas que les Philosophes modernes font de la question que nous entreprenons d'examiner dans cet article. Les ennemis de la spiritualité de l'ame humaine peuvent tirer des argumens très-spécieux de l'univocation de l'Être , pour prouver que la matière peut penser ; c'est pourquoi nous nous sommes déterminés à traiter cette question , dans la vûe de sapper un des fondemens de leur erreur , & de rendre plus victorieuses les armes dont nous ferons usage pour forcer les Matérialistes dans leurs derniers retranchemens. Il est très-difficile de réfuter solidement toutes les raisons qu'ils mettent en œuvre pour établir leur opinion si dangereuse dans ses conséquences , sans avoir démontré que l'Être n'est pas uni-

voque à l'égard de l'Être pensant & de l'Être matériel. Nous réduirons à trois propositions tout ce qui concerne la question dont il s'agit. A la suite de la démonstration de chacune de ces propositions, l'on trouvera la réfutation de toutes les raisons des Adversaires.

Nous avons dit dans le premier Chapitre de la seconde Partie de notre Logique, que les termes peuvent être généraux & communs de trois manières. Lorsqu'on applique dans le même sens un terme à plusieurs choses, on le nomme *univoque*. S'il signifie plusieurs choses différentes dans des sens divers, sans que les idées différentes qu'il exprime aient aucun rapport naturel entre elles, il s'appelle *équivoque*. Quand les idées différentes, exprimées par le même son ont un rapport de cause, ou d'effet, ou de ressemblance, ou de signe, alors ce terme s'appelle *analogue*.



PREMIERE PROPOSITION.

L'Etre n'est pas univoque à l'égard de la Substance & du Mode.

DÉMONSTRATION.

L'*ETRE* n'est pas univoque à l'égard de la substance & du mode, si la substance n'est pas un *Etre* dans le même sens que le mode; or la substance n'est pas un *Etre* dans le même sens que le mode. Quand on dit que la substance est un *Etre*, on entend qu'elle est un *Etre* existant en soi-même, & qui n'a besoin d'aucun autre sujet pour exister; au lieu qu'en disant que le mode est un *Etre*, on entend qu'il est un *Etre* existant dans un autre *Etre* qui est la substance, hors de laquelle le mode ne peut exister. Quoique le mot d'*Etre* semble signifier quelque chose de commun à la substance & au mode, il est évident qu'il n'a pas, quand on l'applique à la substance, la même signification

qu'il a lorsqu'on l'applique au mode : donc l'*Etre* n'est pas univoque à l'égard de la substance & du mode : *ce qu'il falloit démontrer.*

O B J E C T I O N .

L'*Etre* est univoque à l'égard de la substance & du mode , malgré la diversité qu'il y a entre les deux ; parceque cette diversité vient de leurs différences , qui ne sont point renfermées dans l'*Etre* considéré en soi , & en général.

R E P O N S E .

Nous convenons que toute la diversité qu'il y a entre la substance & le mode vient de leurs différences ; mais ces différences sont réellement inséparables de la substance & du mode , puisqu'elles appartiennent à leur essence. On peut , par une abstraction de l'esprit , séparer l'*Etre* de ses différences ; mais il les renferme réellement ; & cela suffit pour que la substance soit un *Etre* différent du mode , & que le mot d'*Etre* ne soit pas univo-

que à leur égard. Nos Adversaires avouent que le mot de *sain* n'est pas univoque à l'égard de l'homme & des médicamens ; néanmoins la diversité qu'il y a entr'eux , n'est fondée que sur leurs différences : donc , puisque les hommes & les médicamens ne sont pas appelés *sains* dans un sens univoque , la substance & le mode ne sont pas appelés Etres dans un sens univoque.

O B J E C T I O N .

Le moyen terme d'une démonstration doit être univoque ; s'il ne l'étoit pas , il seroit équivalent à deux termes différens , & il y auroit quatre termes dans la démonstration ; ce qui la rendroit un sophisme. L'Etre est le moyen terme d'une démonstration exacte ; telle est celle qui suit :

*Tout Etre est intelligible ;
La substance est un Etre :
Donc elle est intelligible.*

L'Etre est donc un terme univoque.

R E P O N S E.

Il n'est pas nécessaire que le moyen terme d'une démonstration soit univoque pour qu'elle ne renferme que trois termes ; il suffit que le moyen terme soit pris universellement & selon toute son étendue dans l'une des *prémises*, comme on l'a démontré dans la Logique en parlant des règles du *Syllogisme*. Dans l'exemple rapporté ci-dessus, le mot d'Être qui est le moyen terme, est pris une fois universellement & sans aucune restriction ; c'est pourquoi le raisonnement cité conclut bien, & fait une bonne démonstration ; quoique l'Être ne soit pas univoque à l'égard de la substance & du mode.



 SECONDE PROPOSITION.

L'Être n'est pas univoque à l'égard de l'esprit & du corps.

DÉMONSTRATION.

SI l'Être ne signifie pas quelque chose de commun à l'esprit & au corps , il n'est pas univoque à leur égard ; or l'Être bien loin de signifier quelque chose de commun à l'esprit & au corps , & qui soit semblable dans eux , il signifie des choses d'une nature tout-à-fait différente. L'Être dans l'esprit est quelque chose qui pense , qui n'est point étendu , ni divisible , & qui est incapable de mouvement , de repos , de figure , de couleur , &c. L'Être au contraire dans le corps est quelque chose qui ne sauroit penser , qui est étendu , divisible , impénétrable , & capable de mouvement , de repos , de figure , de couleur , &c. Tout ce qui convient à l'un est diamétralement opposé à ce qui con-

vient à l'autre ; au lieu d'être semblables , ils sont d'une nature tout-à-fait différente. Il y a beaucoup moins de ressemblance entre l'esprit & le corps , qu'entre le pied de l'homme & le pied de la montagne. Nos Adversaires reconnoissent que le mot de *pied* n'est pas univoque à l'égard de l'homme & de la montagne ; ils ne sçauroient donc se dispenser d'avouer que l'Etre n'est pas univoque à l'égard de l'esprit & du corps : *ce qu'il falloit démontrer.*

O B J E C T I O N .

Le mot d'*Etre* signifie quelque chose de semblable lorsqu'on l'applique à l'esprit & au corps : car on entend la même chose par ce terme , quand on dit que *l'esprit est un Etre* , que lorsqu'on dit que *le corps est un Etre* : la première proposition ne signifie pas que l'esprit est un Etre qui pense , qui n'est point étendu , ni divisible , &c. La seconde ne signifie pas non plus que le corps est un Etre qui ne sçauroit penser , qui est étendu , divisible , &c. Le sens du mot

d'*Etre* dans les deux propositions est tout-à-fait le même ; puisque ce mot signifie simplement que l'existence qui constitue l'*Etre* , convient également au corps & à l'esprit , quand on les conçoit sans leurs différences. L'*Etre* est donc univoque à l'égard de l'esprit & du corps.

R E P O N S E.

Ce qui ne sçauroit penser , ce qui est nécessairement étendu , divisible , mobile , capable de repos , de figure , de couleur , n'est point semblable à ce qui pense , à ce qui nécessairement n'est point étendu , divisible , mobile , capable de repos , de figure , de couleur ; or l'*Etre* dans le corps , est quelque chose qui ne sçauroit penser , qui est nécessairement étendu , divisible , mobile , capable de repos , de figure , de couleur ; l'*Etre* dans l'*Esprit* est au contraire quelque chose qui pense , qui nécessairement n'est point étendu , divisible , mobile , capable de repos , de figure , de couleur. Nous devons juger de la même

manière du sens de ces deux propositions : *le corps est un Etre , l'esprit est un Etre ,* que du sens de ces deux autres : *la partie inférieure du corps de l'homme qui soutient les autres , est le pied ; la partie inférieure de la montagne qui soutient les autres , est le pied.* La comparaison ne doit pas être rejetée par nos Adversaires ; parcequ'il y a réellement une plus grande différence entre le corps & l'esprit qu'entre le pied de la montagne & le pied de l'homme. Le *pied* est conçu sans ses différences par une abstraction de l'esprit dans les deux propositions où il se trouve , ainsi que l'*Etre* l'est dans les deux autres : mais cette abstraction n'empêche pas que l'*Etre* dans les deux premières propositions ne renferme nécessairement ses différences essentielles , ainsi que le *pied* dans les deux autres. Par conséquent si l'*Etre* étoit univoque à l'égard de l'esprit & du corps , le *pied* seroit à plus forte raison univoque à l'égard du pied de l'homme & du pied de la montagne. Donc , puisque nos Adversaires reconnoissent que le terme de *pied* n'est pas univoque à

l'égard du pied de l'homme & du pied de la montagne, ils ne sçauroient soutenir, sans être en contradiction avec eux-mêmes, que l'*Etre* est univoque à l'égard de l'esprit & du corps.

O B J E C T I O N.

Si l'*Etre* n'est pas univoque à l'égard de l'esprit & du corps, il n'y aura aucun terme univoque; ce qui est évidemment absurde.

R E' P O N S E.

Quoique l'*Etre* ne soit pas univoque à l'égard de l'esprit & du corps, le terme de *substance* est univoque à l'égard de tous les corps; le terme d'*animal* est univoque à l'égard de tous les animaux; le terme d'*homme* est aussi univoque à l'égard de tous les hommes; le terme de *cercle* à l'égard de tous les cercles; le terme de *triangle* à l'égard de tous les triangles. En ôtant par la pensée, & par une abstraction de l'esprit les différences qu'il y a entre les

corps , on conçoit qu'il reste ce qui rend le corps une *substance* , sçavoir l'étendue qui est semblable , & de même nature dans tous les corps. Après avoir ôté par la pensée toutes les différences qu'il y a entre les animaux , on conçoit de même qu'il reste ce qui constitue l'*animal* , c'est-à-dire , le *sensitif* qui est semblable & de la même nature dans tous les animaux. On peut dire la même chose de l'*homme* à l'égard de tous les hommes ; du *cercle* à l'égard de tous les cercles ; du *triangle* à l'égard de tous les triangles. Il y a donc plusieurs termes univoques ; quoique l'*Etre* ne le soit pas à l'égard de l'esprit & du corps.

Nos Adversaires ne font pas attention à la dangereuse conséquence qu'on peut tirer de leur opinion ; la voici ; si l'*Etre* est univoque à l'égard de l'esprit & du corps , ce qui le constitue est semblable , & de la même nature dans les deux ; & ce qui est l'*Etre* dans le corps est susceptible de la pensée qui convient à l'esprit , comme un corps est capable d'avoir tout ce qui est dans un autre ; parceque ce qui constitue le corps en général , est

semblable dans tous les corps , & de la même nature : donc *le corps ou la matière peut penser.*

Nous rendons à la plupart de nos Adversaires la justice de croire qu'ils ne sont pas du sentiment de ceux qui disent que la matière peut penser ; mais les Ennemis de la spiritualité de l'ame humaine pouvant tirer de l'opinion que nous avons solidement réfutée , un argument très-fort pour établir leur erreur qui sappe un des premiers fondemens de la Religion & de la Morale , nous avons cru qu'il étoit important de prouver que l'*Etre* n'est pas univoque à l'égard de l'esprit & du corps.



TROISIÈME PROPOSITION.

L'Être n'est pas univoque à l'égard de Dieu & de l'Esprit.

DÉMONSTRATION.

SI l'Être n'est point semblable, ni de la même nature dans Dieu, & dans l'esprit, il n'est pas univoque à leur égard; or l'Être n'est point semblable, ni de la même nature dans Dieu & dans l'esprit: dans Dieu il est nécessaire, éternel, parfait, infini, indépendant; dans l'esprit au contraire il est contingent, créé, imparfait, fini & dépendant: il n'est donc pas semblable, ni de la même nature dans Dieu & dans l'esprit: donc il n'est pas univoque à l'égard de Dieu & de l'esprit: *ce qu'il falloit démontrer.*

Il résulte de cette démonstration, que pour parler de Dieu avec exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même; mais s'élever en esprit au-dessus de tous les

autres *Etres* , & consulter l'idée vaste & immense de l'*Etre infiniment parfait* ; afin de ne rien dire de Dieu qui ne soit conforme à cette idée qui nous le représente tel qu'il est réellement. Il ne peut être permis de dire que *Dieu s'est repenti* , qu'*il s'est mis en colère* , que dans un discours de morale ; mais ces expressions , & toutes les autres semblables dont on se sert en parlant des créatures , ne doivent jamais être employées en parlant de Dieu dans un Traité purement métaphysique , dans lequel il faut toujours parler des choses avec exactitude , d'une manière qui réponde à leur nature , & qui ne soit pas capable de nous induire en erreur. Lorsqu'on attribue à Dieu les perfections qui se trouvent dans l'Esprit , ce n'est que dans un sens très-équivoque. Quand on dit , par exemple , que Dieu pense ; il faut entendre qu'il pense parfaitement ; au lieu que l'Esprit ne pense qu'imparfaitement. Quand on dit que Dieu est une substance , il ne faut pas entendre simplement qu'il subsiste en lui-même ; mais encore par lui-même ; au lieu que l'Esprit sub-

siste

liste par un autre. Quand on dit que Dieu existe, cela signifie qu'il existe essentiellement, nécessairement, & de toute éternité ; au lieu que toutes les autres choses existantes n'ont qu'une existence contingente, qui a commencé, qui peut finir, & que Dieu leur a donnée.

Si les langues étoient formées selon les règles de la Logique, il y auroit bien plus de justesse dans les discours ; & il seroit bien plus facile d'expliquer exactement & clairement par d'autres mots le sens de chaque terme, ou l'idée qu'il signifie. Les expressions consacrées par l'usage introduit le plus souvent par des gens qui ignoroient la nature des choses, couvrent la vérité d'épaisses ténèbres, qu'on a bien de la peine à dissiper, & plongent les hommes dans des erreurs, d'où il n'est presque pas possible de les tirer.

Lorsqu'un même nom est donné, à cause de quelque ressemblance, à des choses diverses, dont la différence est sensible, tous conviennent que ce nom n'est pas univoque ; comme on le voit par les termes de *pied*, *tête*, *sain* : mais

82 *La Métaphysique.*

Si la diversité des choses auxquelles on a donné le même nom, ne peut être connue sans une profonde méditation, pour lors on regarde ce nom comme univoque: ainsi l'*Être* est regardé comme univoque à l'égard de l'Esprit & du Corps; à l'égard de Dieu & de l'Esprit, par ceux qui reconnoissent que le mot de *ped* n'est pas univoque à l'égard de l'homme & de la montagne; néanmoins en examinant avec attention la nature de l'*Être* dans Dieu, dans l'Esprit & dans le Corps, l'on y trouve une différence beaucoup plus grande qu'entre le pied de l'homme & le pied de la montagne.

CHAPITRE III.

Des espèces de l'Être.

L'*ÊTRE* en général signifie tout ce qui peut exister, soit réellement, soit par la pensée. Le terme d'*Être* pris dans ce sens le plus vague qu'il puisse

avoir , est le plus étendu & le plus universel de tous les termes. Tout ce qui est , peut être , quoique tout ce qui peut être ne soit pas : donc tout ce qui existe , peut exister. Il suit de cette définition de l'*Etre* en général , qu'il est opposé au *rien* proprement dit , qui est l'*impossible* , le *néant* , ce qui implique contradiction.

L'*Etre* pris dans le sens qu'on vient de dire , se divise en *Etre réel* & *Etre de raison*. Quelques Philosophes définissent l'*Etre réel* , tout ce qui existe , ou peut exister réellement ; au lieu que l'*Etre de raison* , selon eux , est tout ce qui ne peut exister que par la pensée. Les choses générales que nous concevons par des abstractions de l'esprit , existent par la pensée ; car exister par la pensée c'est être connu , c'est être l'objet d'une perception , d'une idée : par conséquent les choses générales , étant les objets des idées générales , elles sont des *Etres de raison*.

Les idées générales sont l'ouvrage de l'entendement : nous les formons , comme on l'a dit , par des abstractions de

l'esprit. En voyant , par exemple , un triangle , si je ne m'applique qu'à penser que c'est une étendue bornée par trois lignes , l'idée que j'aurai pour lors , sera capable de me représenter tous les triangles. Si poussant encore plus loin l'abstraction , je ne pense qu'à une étendue bornée de toutes parts , sans considérer la manière dont elle est bornée , je rends l'idée encore plus générale ; car cette seconde abstraction la rend capable de représenter toutes sortes de figures.

Quoique les choses générales ne puissent pas exister réellement , elles ne sont pas des chimères qui doivent être confondues avec le *rien* proprement dit , c'est-à-dire , l'impossible , & ce qui implique contradiction ; puisqu'on ne sçauroit en avoir une idée , il ne peut pas même exister par la pensée : telle est une montagne sans vallée. Les choses générales peuvent exister par la pensée : il faut donc les distinguer du *néant* & de l'impossible qui est opposé à l'*Etre*.

Il y en a qui restreignent la signification de l'*Etre réel* , à ce qui existe réellement , & qui entendent par *Etre de*

raison généralement tout ce qui n'existe que par la pensée, soit qu'il puisse, soit qu'il ne puisse pas exister réellement. Ils admettent deux sortes d'*Etre de raison* ; ils nomment par *Etre de raison* ce qui n'existe que par la pensée, & qui ne sçauroit exister réellement ; mais tout ce qui existe par la pensée, & qui peut exister réellement, ils l'appellent simplement *Etre de raison*. Toutes les choses générales que nous concevons par des abstractions, sont de *purs Etres de raison* ; parcequ'elles existent par la pensée, sans pouvoir exister réellement : elles diffèrent du *néant*, qui ne peut pas être connu, parcequ'il n'a point de propriété, & pouvoir être connu, est une propriété ; elles diffèrent aussi de ce qui existe par la pensée, & qui peut en même tems exister réellement ; parcequ'il est une chose déterminée, singulière ; en un mot un *individu*, à qui seul l'existence réelle peut convenir.

Nous diviserons ce Chapitre en trois Articles. Dans le premier nous parlerons des différentes sortes de substances ; dans le second, des différentes sortes de mo-

des ; & dans le troisiéme , des différen-
tes sortes de causes & d'effets.

ARTICLE PREMIER.

Des différentes espèces de Substances.

TOUTES les espèces de l'Etre se réduisent à la *substance* & au *mode*. Tout ce qu'on peut concevoir , ainsi que tout ce qui peut exister réellement , est *substance* ou *mode*.

On appelle *substance* tout ce qui peut exister en soi-même , & qui n'a pas besoin d'un sujet pour exister. On entend ici par *sujet* ce dans quoi une chose existe.

Le *mode* est ce qui a besoin d'un sujet pour exister ; il existe dans la substance , & ne sçauroit exister hors d'elle , parcequ'il est une manière d'exister de la substance.

La substance se divise en *complete* & *incomplete*. La substance *complete* , est celle qui n'est pas partie d'un tout ; la

substance *incomplete*, est celle qui est partie d'une autre.

La manière dont la substance existe, se nomme *subsistence*, & celle qui convient au mode qu'on appelle aussi *accident*, s'appelle *inhérence*. On dit que le mode est inhérent à la substance, & que la substance subsiste en soi-même.

Quoique le mot de *subsistence* ait d'abord signifié la manière dont toute substance, soit complète, soit incomplete, existe; les hérésies qui ont pris naissance dans les premiers siècles de l'Eglise, ont fait sentir la nécessité de restreindre la signification de ce mot; de sorte que pour expliquer clairement & sans équivoque aux Fidèles les Mystères de la Trinité & de l'Incarnation, les Auteurs Ecclésiastiques n'ont employé le mot de *subsistence* que pour signifier la manière dont une substance, singulière, parfaitement complète, existe.

Une substance déterminée, singulière, parfaitement complète, est appelée *suppôt*; si le suppôt est doué de raison, on l'appelle *Personne*. Un homme est une personne; une pierre est un suppôt au-

quel le nom de personne ne peut convenir. Les Philosophes disent que *les actions sont des suppôts*, pour dire, des individus; ce qui signifie qu'il n'y a que les individus qui soient capables d'agir; cela est évident, puisqu'il n'y a que les individus qui puissent exister réellement.

Suppôt se dit aussi de ce qui sert de base & de fondement à quelque chose, & quelquefois il signifie une personne soumise, & sousordonnée à une autre.

Il est très-important de distinguer la *substance*, ou la *nature* & l'*essence*, du suppôt, ou de la personne que les Grecs appellent *hypostase*. La substance diffère du suppôt comme le genre diffère de l'espèce. Tout suppôt, toute personne est une substance, une *nature*; mais toute substance ou *nature* n'est pas un suppôt. Le défaut de cette distinction a été la source des hérésies de *Sabellius*, d'*Arius*, de *Nestorius* & d'*Eutychés*. Chacun d'eux raisonnaît sur ce faux principe, que *la personne & la nature ou substance sont une même chose*. Il n'y a qu'une nature

en Dieu , disoit *Sabellius* ; donc il n'y a aussi qu'une personne. Il y a trois personnes en Dieu , disoit *Arius* ; donc il y a aussi trois natures. Il y a deux natures en Jesus-Christ , disoit *Nestorius* ; donc il y a aussi deux personnes. Il n'y a qu'une personne en Jesus-Christ , disoit *Eutychés* ; donc il n'y a aussi qu'une nature.

On peut juger par ce que nous venons de dire , de quelle conséquence il est de parler avec la plus scrupuleuse exactitude , sur-tout quand il s'agit de choses aussi importantes que le sont toutes celles qui ont rapport aux dogmes de la foi.

La substance se divise en substance *pensante* , & substance *non-pensante* , c'est-à-dire , en substance *matérielle* , & substance *immatérielle* ; nous n'avons point d'idée d'aucune autre substance.

La substance *pensante* & *immatérielle* , est celle qui a du sentiment , de la perception & des pensées ; on l'appelle *Esprit* : telle est l'ame humaine , c'est-à-dire ce qui pense dans nous.

La substance matérielle & non-pensante, est celle qui n'a ni sentiment, ni perception, ni pensée; tel est le bois, la pierre, & généralement tout ce qu'on appelle *Corps*.

Le corps & l'esprit considérés en eux-mêmes, ne renferment dans leur idée aucun mode actuellement existant, & étant considérés comme tels & tels, ils en renferment. On peut appeller *Etres substantiels* l'esprit & le corps considérés en eux-mêmes; parcequ'il n'y a rien en eux qui ne subsiste en lui-même: & nommer *Etres modaux* ou *substances modifiées* tous les esprits & les corps particuliers; parcequ'ils renferment dans leur idée des modes qui font une partie de leur essence.

Dieu produit les substances immédiatement par lui-même, par une action qu'on nomme *création*; mais il ne produit les modes que médiatement par les substances, & par une action qu'on appelle *génération*.

La substance pensante est parfaite ou imparfaite. Dieu est la seule substance

pensante qui soit parfaite ; toutes les autres sont imparfaites , & dépendent de lui , de qui elles tiennent l'existence , & qui peut seul la leur donner. La pensée qui convient à Dieu est indépendante & parfaite ; celle qui convient à l'esprit est imparfaite & dépendante de Dieu. Dieu subsiste en lui-même & par lui-même : l'esprit subsiste bien en lui-même , mais non pas par lui-même. Dieu seul est une substance simple à tous égards , & exempte de toute sorte de composition. Il n'est pas composé de genre & de différence ; le mot de *genre* signifie une chose indéterminée dont l'idée répugne à la nature d'une substance parfaite qui est nécessairement unique & déterminée. Dieu n'est pas non plus composé d'essence & d'existence ; ces deux attributs peuvent être séparés dans les substances imparfaites , à qui l'existence actuelle n'est pas essentielle ; mais ils sont toujours une seule & même chose dans Dieu , à qui l'existence actuelle est aussi essentielle que les trois angles sont essentiels au triangle. Enfin Dieu n'est point composé de substance & de mode ou d'accident ; le mode

ou l'accident ne convient proprement qu'à la substance muable & imparfaite : Dieu est essentiellement immuable ; il n'y a rien en lui , ni hors de lui qui ait la puissance de le faire changer.

Les corps sont animés , ou inanimés. Les corps animés , sont ceux qui ont un principe de vie , & une *ame* ; & les corps inanimés , sont ceux qui n'ont ni principe de vie , ni *ame*. Les corps des plantes & des animaux sont regardés comme des corps animés , tous les autres corps sont inanimés.

Le mot d'*ame* est équivoque : dans l'homme il signifie l'esprit considéré en tant qu'uni au corps ; dans les plantes il signifie un certain arrangement de parties , & un certain mouvement des suc nourriciers , d'où dépendent les facultés qu'on appelle *végétales* , qui rendent les plantes propres à faire les fonctions qu'elles exercent , qui sont la nourriture , l'accroissement , & la génération. Dans les Bêtes le mot d'*ame* signifie aussi un certain arrangement de parties , & un certain mouvement des esprits animaux , du sang & des autres liqueurs dans les

vaisseaux dont leur corps est composé, d'où dépendent non-seulement les facultés *végétales* qui leur sont communes avec les plantes, mais encore les facultés qu'on nomme *sensitives*, qui leur sont propres, & qui consistent dans les organes de leurs sens.

Les Anciens ont admis trois sortes d'*ame*; l'*ame raisonnable*, l'*ame sensitive*, & l'*ame végétative*. Les plantes, selon eux, n'ont que l'*ame végétative*; les bêtes ont la *végétative* & la *sensitive*: toutes les trois sont réunies dans l'homme. Ils ont appelé la substance sensitive, *animal* qu'on divise en *raisonnable*, qui est l'homme, & en *irraisonnable*, qui est la bête.

Il y a différentes sortes de bêtes: elles n'ont pas toutes les mêmes facultés, ni les mêmes sens. Les huîtres & tous les coquillages n'ont que le sens du tact; leur corps n'a point la faculté de se mouvoir. Les limaçons ont le tact, & le goût, avec la faculté de se mouvoir. Les vers ont les deux mêmes sens, & des ongles sans pieds; ils se servent de leurs ongles pour s'attacher au corps sur le-

quel ils se meuvent. Les chenilles ont des pieds & des ongles dont elles se servent pour monter sur les arbres, & se suspendre aux feuilles ; elles se meuvent lentement, parcequ'elles n'ont point d'yeux. Les insectes volans voient & se meuvent très-vîte par le moyen de leurs pieds & de leurs aïles. Les poissons ont l'organe de l'odorat, mais ils sont sourds & muets. Les oiseaux & les quadrupèdes ont l'ouï & la voix, outre tous les sens dont on vient de parler.

On divise encore les corps en *simples* ou *homogènes*, & en corps *mixtes*. Les corps *simples* ou *homogènes*, sont ceux dont les parties sont de la même nature ; tels sont les corps élémentaires dont les corps mixtes sont composés. Les corps mixtes, sont ceux dont les parties sont de différente nature. Les corps mixtes sont organiques, ou destitués d'organes. Les plantes & les animaux sont des corps organiques ; les métaux, les pierres, & généralement tous les autres corps sont pestitués d'organes.

ARTICLE II.

Des différentes espèces de Modes.

Nous avons dit que le mode est une manière d'être ou d'exister, qu'on nomme aussi *modification*, *qualité*, *accident*.

Le mode est une espèce d'*Être* qui ne sauroit exister sans un sujet, qui est la substance dans laquelle il existe nécessairement, & hors de laquelle il ne peut exister; il la détermine à être d'une certaine façon, & la fait nommer *telle*.

Les modes d'une substance peuvent changer sans causer un changement essentiel dans la substance à laquelle ils appartiennent. Le corps qui de blanc devient noir, qui de rond devient carré, qui de chaud devient froid, change de mode ou de manière d'être, sans que ce qui lui est essentiel, reçoive aucun changement: il ne change qu'à l'égard de quelques accidens.

On peut réduire tous les modes à deux

espèces , parcequ'il n'y a que deux sortes de choses que nous concevons comme existantes en elles-mêmes & sans sujet ; sçavoir l'esprit , & le corps , auxquels appartiennent généralement tous les modes. Il n'y a pas moins de différence entre les modes de l'esprit & ceux du corps , qu'entre ces deux sortes de substances.

Il faut observer qu'il y a des modes apparens qu'il ne faut pas confondre avec les modes vrais ; faute de les bien distinguer on tombe souvent dans l'erreur.

Les modes vrais sont ceux qui ne peuvent exister hors de la substance à laquelle ils appartiennent , & sans lesquels la substance peut exister ; ils n'en sont que des accidens : le mouvement , la figure carrée , la couleur rouge , &c. sont des vrais modes du corps , sans lesquels le corps peut exister , & qui ne peuvent exister hors du corps.

Les modes apparens sont ceux qu'on regarde comme des modes , quoiqu'ils ne le soient pas ; telles sont l'étendue & la pensée. Nous sommes si accoutumés à considérer les substances comme mo-
difiées

difiées , que nous regardons le corps comme le sujet de l'étendue , & l'étendue comme le mode du corps ; nous considérons aussi l'esprit comme le sujet de la pensée , & la pensée comme le mode de l'esprit : néanmoins la pensée est l'essence de l'esprit , & l'étendue est l'essence du corps ; car l'esprit n'est autre chose que la substance pensante , & le corps est la même chose que la substance étendue. La manière de parler autorisée par l'usage , contribue beaucoup à nous faire regarder le corps comme le sujet de l'étendue , & l'étendue comme le mode du corps ; car on dit , *l'étendue du corps* , comme on dit , *le mouvement du corps* ; ce qui paroît signifier que le corps est par rapport à l'étendue ce qu'il est par rapport au mouvement : or le mouvement est un mode du corps , & le corps est le sujet du mouvement. On dit aussi , *la pensée de l'Esprit.*

Il y a dans toutes les langues beaucoup d'expressions qui ne sont point conformes à la nature des choses qu'on veut signifier par certains mots ; ces expressions peu exactes , & consacrées par l'u-

sage , après avoir été introduites par des gens qui n'avoient pas des idées justes des choses , nous induisent souvent en erreur , en nous portant à juger que les substances sont des modes , que les modes sont des substances , que les choses semblables sont différentes , & que les différentes sont semblables. Nous disons , *toutes les parties d'un tout , le drap d'un habit , l'étendue d'une table* ; ce qui paroît signifier que toutes les parties d'un tout sont quelque chose de différent du tout , qui n'est cependant autre chose que ses parties prises ensemble ; que le drap est une modification de l'habit , & l'étendue une modification de la table ; l'habit néanmoins est une modification du drap , & la table une modification de l'étendue.

On divise les modes vrais en *intérieurs* , & *extérieurs* , comme nous l'avons dit dans la Logique , en parlant de l'idée considérée du côté de son objet.

Les modes intérieurs sont ceux qu'on conçoit dans les substances ; tels sont le mouvement , le repos , la figure , &c.

Les modes extérieurs sont ceux qui

dépendent de quelque chose qui n'est pas dans les substances ; comme *estimé*, *aimé*, *connu*, &c. qui sont des modes pris dans l'action d'autrui. On appelle *dénominations extérieures* les noms qui expriment les modes extérieurs, parce que ces noms ne signifient que les manières dont on conçoit les choses.

Il y a aussi des modes qu'on appelle *négatifs*, parcequ'ils représentent les substances avec la négation de quelques modes véritables : par exemple, l'imprudence, l'injustice, l'ignorance, sont des modes négatifs, parcequ'ils nous représentent la substance qui pense, avec un défaut de prudence, de justice, de science.

Tous les modes ont cela de commun, qu'ils sont la source de toutes les propriétés particulières aux substances qu'ils modifient. Toutes les propriétés particulières au corps & à l'esprit considérés en eux-mêmes, tirent leur origine de l'étendue & de la pensée, qui sont des modes apparens. Le mouvement & la figure, qui sont deux vrais modes intérieurs du corps, sont la source de toutes les

propriétés qui appartiennent au corps considéré comme mu & figuré. Les qualités de Pere & de Maître, qui sont des modes extérieurs, sont la source de toutes les propriétés particulières à ceux qui ont des enfans ou des domestiques. Enfin l'ignorance, l'injustice & l'imprudence, qui sont des modes négatifs, sont aussi l'origine de toutes les propriétés particulières aux ignorans, à ceux qui sont injustes, ou imprudens.

Aristote a réduit tous les modes à neuf classes, & toutes les substances à une seule; ces dix classes sont les dix Cathégories que ce Philosophe a admises, prétendant qu'elles comprennent généralement tous les objets de nos pensées. Nous sommes bien éloignés de croire que les dix Cathégories d'Aristote soient aussi utiles que le pensent les partisans de ce célèbre Philosophe, qui les regardent comme étant très-propres à former le jugement, & à rendre nos idées claires & distinctes.

Les dix Cathégories d'Aristote ne sont point établies sur la raison & sur la vérité; l'arrangement qu'il a fait des ob-

jets de nos pensées , est tout-à-fait arbitraire ; il est même dangereux , parcequ'il n'a admis qu'une seule Cathégorie des substances , & il auroit dû en admettre au moins deux ; puisque la substance ou l'Être n'est pas univoque , comme nous l'avons prouvé , à l'égard du corps & de l'esprit. D'ailleurs, les Cathégories d'Aristote accoutument les hommes à se contenter de mots dont ils n'entendent pas la signification , & à s'imaginer qu'ils savent les choses , lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires qui n'en donnent aucune idée claire.

Afin qu'on puisse juger si ces Cathégories si vantées , méritent le cas qu'on en a fait pendant tant de siècles , nous croyons devoir dire ici un mot de chacune en particulier.

La première comprend la *substance* , qui est corporelle ou spirituelle.

La seconde comprend la *quantité* , qu'on nomme *discrete* , quand ses parties ne sont pas liées , & *continue* quand elles sont liées : le nombre est une quantité discrete ; l'étendue & le tems sont des quantités continues. La quantité con-

tinue se divise en *successive*, comme le tems, & en *permanente*, comme l'étendue; les parties de la première sont liées, mais elles n'existent pas ensemble; celles de la seconde sont liées, & existent ensemble. On entend par le mot de *quantité*, tout ce qui est susceptible d'augmentation & de diminution.

La troisième comprend la *qualité*, dont Aristote fait quatre espèces, qui sont, 1°. les *habitudes* acquises par des actes réitérés, comme la science, la vertu, la facilité de parler, d'écrire. 2°. Les *puissances* naturelles, comme les facultés de l'ame, l'entendement, la volonté; ou celles du corps, par exemple, la puissance de marcher, de chanter. 3°. Les qualités sensibles, comme la chaleur, la couleur. 4°. La forme ou la figure, comme être rond, carré.

La quatrième contient la *relation*, qui est le rapport d'une chose à une autre; par exemple, du Pere au fils, de la puissance à son objet, de l'ouï aux sons, & de tout ce qui marque quelque comparaison, comme égal, inégal, plus grand, plus petit.

La cinquième Cathégorie est celle de l'*action*, qui se fait ou en soi-même, comme parler, danser, ou hors de soi-même, comme bâtir, peindre, écrire, graver.

Ce qu'on appelle *passion* appartient à la sixième, comme être volé, être pris, être battu.

La septième est le *lieu*, c'est-à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu où les choses sont; comme être à Paris, à la campagne, dans le jardin, dans la chambre.

Dans la huitième est le *quand*, c'est-à-dire ce qu'on répond aux questions qui regardent le tems, comme, Quand partez-vous? demain, Dimanche.

La neuvième contient la *situation*, comme être assis, être debout.

La dixième comprend l'*habillement*, c'est-à-dire, tout ce qui sert de vêtement, de parure, & qu'on a autour de soi.

Quoique Aristote dans ses Cathégories ne fasse mention que de neuf sortes de modes, il est certain qu'il y en a un beaucoup plus grand nombre. Il a mal

à propos compris dans la même classe la substance corporelle avec la substance spirituelle , parcequ'elles ne sont point semblables. Les modes du corps étant aussi très-différens de modes de l'esprit , ils doivent être mis dans deux classes différentes , dont l'une soit celle des modes du corps , & l'autre , celle des modes de l'esprit.

A R T I C L E I I I.

Des différentes sortes de causes & d'effets.

ON peut considérer tous les *Etres* comme *causes* ou comme *effets*. Les mots de *cause* & d'*effet* étant réciproques , il y a autant d'espèces d'effets que de causes.

Cause en général signifie tout ce qui contribue à produire une chose. Les Anciens ont distingué quatre sortes de causes , sçavoir , la *cause finale* , la *cause matérielle* , la *cause formelle* , la *cause efficiente* ; quelques-uns ajoutent la *cause*

exemplaire, qui est le modèle que l'agent se propose d'imiter, & par lequel il est dirigé en faisant son ouvrage.

La *cause finale*, est le motif qui fait agir l'Être intelligent, ou la fin pour laquelle une chose est faite; cette cause n'a lieu que dans la morale. Il y a des *fins principales* & des *fins accessoires*; les fins principales sont celles qu'on a particulièrement en vûe, & les accessoires sont celles qu'on ne considère que par occasion.

La *cause matérielle*, est la matière dont une chose est faite, ou ce qui lui est commun avec d'autres choses, & qu'on appelle *matière* improprement; par exemple, le marbre est la matière ou la cause matérielle de la statue qui en est faite.

La *cause formelle*, est la forme qui distingue une chose de toutes les autres, & qui est la source de toutes ses propriétés. Il y a une cause formelle qui est une substance pensante; telle est l'âme humaine qui est la forme de l'homme. La cause formelle des corps ne consiste que dans une simple combinaison de plusieurs modes.

La *cause efficiente*, est celle qui produit réellement quelque chose ; on la divise en *première & seconde*.

La *cause efficiente première*, est celle qui est indépendante de toute autre, qui agit pour soi-même & par sa propre vertu ; il n'y a que Dieu qui soit cause efficiente première ; toutes les autres sont des *causes efficientes secondes*.

Les *causes efficientes secondes*, sont celles qui dépendent de la cause première, & qui n'agissent que par la vertu qu'elle leur a communiquée ; telles sont les créatures.

On divise la cause en *cause totale & cause partielle*. La *cause totale*, est celle qui produit seule tout un effet. Dieu est la cause totale de l'esprit & du corps, parcequ'il n'y a que lui qui contribue à leur production, qui est une création.

La *cause partielle*, est celle qui concourt avec une autre pour la production du même effet ; le père & la mère sont des causes partielles de leurs enfans.

On divise aussi la cause en *cause prochaine ou immédiate & cause éloignée*,

en cause productive & cause conservative, en cause univoque & cause équivoque, en cause physique & cause morale ou occasionnelle, en cause propre & cause conditionnelle, en cause principale & cause instrumentale, en cause universelle & cause particulière, en cause naturelle & cause intellectuelle, en cause libre & cause nécessaire, en cause interne & cause externe. Il est utile de sçavoir les définitions de tous ces noms, pour entendre le langage des Philosophes, & pour ne pas confondre ces différentes espèces de causes.

La cause prochaine ou immédiate, est celle qui produit immédiatement son effet; le père est cause prochaine de son fils. La cause éloignée, est celle qui produit son effet par le moyen d'une autre cause; l'aïeul est cause éloignée de son petit-fils.

La cause productive, est celle qui donne l'existence à son effet, & la cause conservative, est celle qui conserve l'existence donnée par la cause productive; la mère est cause productive de son fils, & la nourrice est cause conservative.

La *cause univoque*, est celle qui produit un effet qui est de même nature qu'elle, & la *cause équivoque*, est celle qui produit un effet qui n'est pas de même nature qu'elle; le père est cause univoque à l'égard de ses enfans, & Dieu est cause équivoque à l'égard des créatures.

La *cause physique*, est celle qui produit un effet par une vertu physique, & la *cause morale*, est celle qui détermine une autre cause à produire un effet; le feu est la cause physique de l'embrasement d'une maison, & celui qui met le feu à la maison est cause morale de l'incendie. Les ordres, les menaces, les prières, les exhortations, les conseils qui nous portent à faire ou à ne pas faire quelque chose, sont des causes morales. Ce qui n'est que l'occasion & non la cause directe d'un effet, est une cause morale.

La *cause propre*, est celle qui produit essentiellement un effet, & la *cause conditionnelle*, est celle qui n'est que la condition sans laquelle l'effet ne seroit pas produit; par exemple, les rayons du Soleil qui entrent dans une chambre, sont

la cause propre de la clarté de cette chambre , & l'ouverture de la fenêtre n'est qu'une cause conditionnelle.

La *cause principale* , est celle qui produit un effet par sa propre vertu , & la *cause instrumentale* , est celle qui n'agit que par la vertu d'une autre ; un ouvrier est cause principale de son ouvrage , & ses instrumens n'en sont que la cause instrumentale. Dans l'usage ordinaire , on appelle cause principale celui qui a plus de part à une chose que les autres.

Par *cause universelle* on entend quelquefois celle qui peut produire généralement tous les effets , & par *cause particulière* , celle qui ne peut produire qu'un seul effet , ou que certains effets déterminés ; dans ce sens-là , Dieu seul peut être cause universelle. Il y en a qui par *cause universelle* entendent celle qui peut être déterminée à produire plusieurs effets différens , & par *cause particulière* , celle qui peut déterminer la cause générale ou universelle à produire divers effets ; par exemple , l'air qui entre dans les orgues , est une cause universelle , & la disposition de chaque tuyau , & l'organiste sont

les causes particulières qui déterminent l'air à produire des sons différens.

La *cause naturelle* est celle qui agit sans connoissance ; & la *cause intellectuelle*, est celle qui agit avec connoissance ; le Soleil est une cause naturelle , & l'homme est une cause intellectuelle à l'égard de ce qu'il fait avec raison.

La *cause libre*, est celle qui agit librement ; & la *cause nécessaire*, est celle qui est nécessitée par sa nature à agir d'une telle façon ; le feu qui brule le bois, est une cause nécessaire ; & un homme qui parle, est une cause libre.

La *cause interne*, est celle qui est une partie du tout qui est regardé comme son effet, & la *cause externe*, est celle qui n'est pas une partie de son effet ; l'ame humaine est cause interne de l'homme, & l'Architecte est cause externe du bâtiment. La cause matérielle & la cause formelle sont des causes internes ; la cause efficiente & la cause finale sont ordinairement des causes externes.

Fin de l'Ontologie.

SECONDE PARTIE.

LA THEOLOGIE NATURELLE.

LA Théologie naturelle est la science qui traite de Dieu , en tant qu'il peut être connu par les lumières de la raison ; nous nous renfermerons dans les bornes que prescrit cette définition. Nous examinerons premièrement , de quelle manière nous connoissons Dieu ; secondement , nous démontrerons son existence par toutes les raisons qui établissent invinciblement cette vérité fondamentale de la Religion & de la véritable Morale ; troisièmement nous parlerons de ses principaux attributs que nous connoissons sans le secours des lumières de la foi. Tout ce qui appartient à la science qui considère Dieu du côté de ce que nous en pouvons sçavoir , aidés seulement des lumières naturelles , sera compris dans ces trois Chapitres.

Nous ne nous contenterons pas de prouver de la manière la plus convaincante , les vérités les plus importantes de la Théologie naturelle ; nous tâcherons encore de les mettre dans le plus grand jour qu'il soit possible , en réfutant solidement les raisons des Adversaires. Pour ne rien laisser à désirer sur une matière aussi intéressante , il est nécessaire de répondre aux objections que les incrédules ont l'art de mettre en œuvre dans le siècle où nous sommes , avec la subtilité la plus séduisante : l'on ne sçauroit les forcer dans leurs derniers retranchemens , sans dissiper les ténèbres qu'ils s'efforcent de répandre sur l'existence d'un Dieu créateur , par les raisonnemens les plus captieux , afin de rendre au moins cette vérité douteuse , lorsqu'ils ne peuvent pas détruire les preuves sur lesquelles elle est fondée. D'ailleurs , l'expérience nous apprend que la prévention met sur les yeux de ceux qui sont dans l'erreur , un bandeau , qui rend la plus vive lumière de la démonstration incapable de leur faire voir la vérité , tandis qu'ils ne sentent pas le faux des moyens qui leur

leur ont fait prendre le change. La discussion des raisons pour & contre, est donc la voie la plus efficace pour éclairer l'esprit, pour le garantir de l'erreur, & pour l'en retirer quand il a le malheur d'y être plongé.

CHAPITRE PREMIER.

De la manière dont nous connoissons Dieu.

LE mot de *Dieu* signifie un Etre infiniment parfait. Les Athées mêmes en conviennent ; car si on leur demande quel est l'Etre dont ils nient l'existence en disant qu'il n'y a point de Dieu, ils répondent qu'ils nient qu'il y ait un Etre infiniment parfait.

Il est évident qu'un esprit borné, fini & très-imparfait, tel qu'est l'esprit humain, ne sçauroit connoître parfaitement l'Etre infiniment parfait ; une connoissance de cette nature étant infinie,

ne peut convenir qu'à un esprit infini. Nous n'avons donc pas une idée de Dieu parfaite ; c'est-à-dire totale & complète, qui nous représente clairement toutes ses perfections ; il n'y a même aucun objet que nous connoissions parfaitement. Toutes nos idées sont imparfaites, & incomplètes ; elles laissent toujours quelque chose à découvrir dans les objets les plus minces ; elles ne les montrent, pour ainsi dire, que par parcelles.

Quoique nous n'ayons pas une idée de Dieu parfaite, totale & complète ; quoique nous ne puissions connoître que quelques parties de ses infinies perfections, néanmoins nous en avons une idée claire, qui nous découvre sa nature & son essence ; & une idée distincte, qui nous le représente assez bien pour le faire distinguer de tout autre objet : l'existence de cette idée est la base & le fondement de toute la Théologie naturelle ; il faut donc commencer par la prouver si clairement, qu'elle ne puisse être révoquée en doute par quiconque veut obéir au bon sens, & suivre la raison.

PREMIERE PROPOSITION.

*Nous avons une idée claire & distincte
de Dieu.*

DÉMONSTRATION.

AVOIR une idée claire & distincte d'un objet, c'est en connoître assez bien la nature & l'essence pour le distinguer de tout autre; tout le monde tombe d'accord que celui qui sçait que le triangle est une figure composée de trois lignes & de trois angles, a une idée claire & distincte du triangle, surtout lorsqu'il n'attribue rien au triangle qui répugne: or nous connoissons assez bien la nature & l'essence de Dieu pour le distinguer de tout autre objet; car Dieu est un Etre infiniment parfait, & nous connoissons assez bien la nature & l'essence de cet Etre pour ne pas le confondre avec un autre; puisque nous sçavons que son essence consiste dans une puissance infinie, une science infinie, une

sagesse infinie , une bonté infinie ; en un mot , dans toutes les perfections exemptes d'imperfection , qui ne répugnent point entre elles , comme nous le prouverons dans la suite ; & il est évident que ces perfections ne peuvent convenir qu'à l'Être infiniment parfait : donc nous avons une idée claire & distincte de Dieu : *ce qu'il falloit démontrer.*

On peut aussi prouver que nous avons une idée de Dieu , ou de l'Être infiniment parfait , par le raisonnement suivant : celui qui connoît qu'il est imparfait , a une idée de l'infiniment parfait : nous ne connoissons les privations que par les choses dont elles sont des privations ; nous ne connoissons la pauvreté , que par l'idée des richesses , & l'ignorance que par l'idée de la science : par conséquent , l'imparfait étant une privation du parfait , nous ne pouvons connoître que nous sommes imparfaits , sans avoir une idée de l'infiniment parfait. Celui qui connoît qu'il est imparfait , a l'idée de quelque perfection qui lui manque ; si cette perfection est telle qu'elle

rende son fujet infiniment parfait , en la connoiffant , on connoît auffi l'infiniment parfait ; fi au contraire elle n'est pas jointe néceffairement à toutes les perfections exemptes d'imperfections , on ne fçauroit le connoître fans avoir une idée de la perfection dont elle est privée : donc il est impossible de connoître qu'on est imparfait , fans avoir une idée de l'infiniment parfait. Il n'y a point d'homme fensé qui ignore qu'il est très-imparfait , & qui ne fente fes imperfections ; nous avons des defirs , & nous fommes fufceptibles de trifteffe & de crainte , ce qui prouve que nous ne fommes pas parfaits : donc nous avons une idée de Dieu & de l'Ette infiniment parfait.

Il s'agit maintenant de faire voir que les raifonnemens par lefquels on prétend prouver que nous n'avons point d'idée de Dieu , ne font que des fophifmes.

Dieu est un Ette infiniment parfait qui ne peut être représenté que par une idée infinie , & il est impossible qu'il y ait quelque chose d'infini dans un esprit borné & fini , tel qu'est l'esprit humain ; toutes les idées qu'il peut avoir

sont nécessairement finies & imparfaites, & aucune ne sçauroit lui représenter Dieu, c'est-à-dire, un Etre infiniment parfait. Si l'on dit que l'idée qui représente Dieu n'est pas infinie, parcequ'elle ne le représente que fort imparfaitement; donc l'objet qu'elle représente n'est pas infiniment parfait; car l'on peut ajouter quelques perfections à cet objet, sçavoir celles qu'elle ne représente pas, & l'on ne sçauroit en ajouter aucune à ce qui est infiniment parfait. D'ailleurs, toutes les perfections de Dieu sont infinies, & l'idée qui nous représenteroit une seule de ses perfections, étant essentiellement infinie, ne peut convenir à notre esprit borné & fini: donc nous ne pouvons avoir une idée d'une seule des perfections de Dieu; nous ne sçaurions à plus forte raison avoir une idée de l'Etre infiniment parfait. Avouer que nous ne connoissons Dieu que très-imparfaitement, c'est reconnoître que nous n'en avons point d'idée.

Nous convenons que toutes nos idées sont essentiellement finies & impar-

faites ; c'est pourquoi nous avons dit que nous ne pouvions avoir une idée complète, totale & parfaite de Dieu : mais il est faux que l'idée qui représente imparfaitement l'infini & l'Être infiniment parfait, ne soit pas une vraie idée de l'infini, & de Dieu, lorsqu'elle nous fait assez bien connoître sa nature & son essence pour le distinguer de tout autre objet. Ce qui est sans bornes, est infini ; & ce qui a toutes les perfections exemptes d'imperfections, est infiniment parfait ; or l'idée qui nous représente imparfaitement l'infini, nous représente un objet qui n'a point de bornes ; & celle qui nous représente Dieu imparfaitement, nous représente un objet qui a nécessairement toutes les perfections exemptes d'imperfections ; quoiqu'elle ne nous représente pas distinctement chacune de ses perfections dans toute son étendue, elle nous fait voir qu'il les a généralement toutes ; par conséquent, qu'on ne sçauroit en ajouter aucune à celles qu'il a essentiellement : donc l'idée qui représente imparfaitement l'infini, & l'Être infiniment parfait, est une vraie idée de

l'infini & de Dieu. Il faut que nos Adversaires disent que nous n'avons point d'idée d'aucun objet, ou qu'ils avouent que l'idée qui nous représente imparfaitement l'infini, & l'Être infiniment parfait, est une vraie idée de l'infini, & de l'infiniment parfait. Aucune de nos idées ne nous représente parfaitement son objet, & ne nous fait voir clairement, & pour ainsi dire, en détail tout ce qui lui appartient; toutes nos idées sont incomplètes & imparfaites. Le plus sçavant Géomètre ne connoît que très-imparfaitement le triangle, qui est la plus simple de toutes les figures, dont tout le monde convient qu'il a néanmoins une idée claire & distincte: il n'est donc pas nécessaire de connoître parfaitement une chose pour en avoir une juste idée, une vraie idée. Il n'y a que Dieu qui ait des idées parfaites, totales & complètes; lui seul connoît parfaitement les choses. Il est donc évident qu'on peut avoir une idée claire & distincte d'un objet qu'on connoît imparfaitement; par conséquent il est absurde de conclure que nous n'avons point

d'idée de l'Être infiniment parfait, de ce que nous ne le connoissons que très-imparfaitement.

Examinons présentement d'où nous vient l'idée que nous avons de Dieu; il est important de tâcher d'en découvrir l'origine.

On peut diviser l'idée considérée du côté de sa cause, en idée *innée*, idée *adventice*, & idée *factice*.

L'idée *factice*, est celle que nous formons des idées que nous avons d'ailleurs; telle est, par exemple, l'idée d'une montagne d'or, formée de l'idée de l'or & de l'idée de la montagne: telle est aussi l'idée d'une horloge à l'égard de celui qui est l'inventeur de cet ingénieux ouvrage, & qui s'en est formé l'idée en rassemblant les idées différentes de contrepoids, de balancier, de cordages, de roues, d'aiguille, de cadran, qui n'avoient jamais existé ensemble comme on les voit dans cette machine.

L'idée *adventice*, est celle qui vient des sens, de façon que dans l'état présent des choses, nous ne sçaurions les avoir sans les impressions que les objets

sensibles font sur nos organes : telles sont celles qui entrent dans notre esprit par la vûe , comme sont les idées de la lumière & des couleurs ; ou par l'ouïe , comme les idées des sons ; ou par le goût , comme les idées des saveurs ; ou par l'odorat , comme les idées des odeurs , ou enfin par l'attouchement , comme les idées du chaud & du froid , du dur & du mou , &c.

L'idée *innée* , est celle qu'on peut avoir indépendamment de toutes les impressions que les choses sensibles font sur les organes de nos sens. On ne doit point donner d'autre sens à l'expression d'idée innée.

Puisque les trois sortes d'idées dont on vient de parler , comprennent généralement toutes celles que nous pouvons avoir , il est évident que l'idée que nous avons de Dieu , doit appartenir à l'une de ces trois espèces. Les Péripatéticiens , les Epicuriens , Loke & la plupart des Philosophes modernes , prétendent que toutes nos idées viennent des sens ; mais ils ne pensent pas que toutes aient été dans nos sens telles qu'el-

les font dans notre esprit : plusieurs disent seulement que celles qui ne nous représentent pas les choses qui ont fait elles-mêmes impression sur nos organes , ont été formées de celles qui ont passé par nos sens , & que cette formation se fait ou par composition , comme l'idée d'une montagne d'or ; ou par ampliation , comme l'idée d'un géant ; ou par diminution , comme l'idée d'un pigmée ; ou par accommodation & proportion , comme l'idée d'une maison qu'on n'a pas vûe , qu'on se forme de l'idée d'une maison qu'on a vûe.

Il est vrai que Loke admet deux sources de nos idées , la *sensation* & la *reflexion* qui est une action de notre esprit sur lui-même ; mais il soutient que la reflexion tombe sur les idées que notre esprit a reçues par les sens.

Il est certain que les reflexions que nous faisons sur l'inégalité constante des jours & des nuits , sur la vicissitude des saisons , sur les mouvemens réguliers des astres , sur la structure admirable du corps des animaux , réveillent quelquefois dans notre esprit l'idée de

Dieu , en nous faisant sentir qu'une Intelligence suprême préside à toutes ces merveilles. Mais si nous n'avions pas l'idée de Dieu avant toutes les reflexions que ces choses occasionnent quelquefois , en les voyant nous ne penserions jamais à Dieu , comme nous ne penserions jamais au feu en voyant la fumée , si nous n'avions pas d'ailleurs l'idée du feu , & si nous ne sçavions pas que la fumée vient du feu.

La question dont il s'agit , se réduit donc à sçavoir si l'idée que nous avons de Dieu , est innée dans le sens que nous avons expliqué ci-dessus ; c'est-à-dire , si nous ne pouvons l'avoir sans que les impressions faites sur les organes de nos sens , soient l'occasion prochaine ou éloignée de cette idée.



SECONDE PROPOSITION.

L'idée de Dieu est innée.

DÉMONSTRATION.

TOUTE idée est innée, adventice, ou factice; or l'idée de Dieu n'est pas adventice, ni factice. Premièrement, elle n'est pas adventice, parcequ'elle ne vient pas primordialement des sens; car nous pouvons l'avoir indépendamment de toutes les impressions que les choses sensibles font sur nos organes. Dans la démonstration de la proposition précédente nous avons fait voir clairement que nous ne connoissons que nous sommes imparfaits, que par le moyen de l'idée que nous avons de l'Etre infiniment parfait; & que notre esprit peut, en réfléchissant sur ses imperfections, penser à Dieu indépendamment de tout ce qui frappe nos organes: donc l'idée de Dieu n'est pas adventice.

Toutes les idées qui viennent des sens,

représentent les choses qui ont fait impression sur nos organes, ou bien celles qui sont formées d'elles par ampliation, ou par diminution; par composition, ou par accommodation & quelque sorte de proportion. Il est évident que l'idée de Dieu ne nous représente aucune des choses qui ont fait elles-mêmes impression sur nos sens; elle ne peut donc être adventice que parcequ'elle est formée des idées des choses sensibles qui ont frappé nos organes. Les idées des choses sensibles, jointes ou séparées, augmentées ou diminuées, arrangées ou disposées de quelque manière que ce soit, nous représentent toujours quelque chose de divisible, de mobile, d'étendu, en un mot, quelque chose de matériel & de corporel; il répugne au bon sens que ces sortes d'idées puissent jamais nous représenter Dieu, c'est-à-dire, l'Être souverainement parfait. Si nos Adversaires conçoivent qu'il est possible que les idées des choses sensibles nous représentent Dieu, ils ne doivent pas se contenter d'affirmer cette prétendue possibilité; il faut qu'ils l'expliquent, & qu'ils la dé-

montrèrent : c'est ce qu'ils n'ont jamais fait , & que nous les défions de pouvoir faire.

Il est plus absurde de dire que Dieu peut être un objet représenté par des idées formées des idées des choses sensibles , que de dire que l'idée du son peut être formée des idées des couleurs. Il y a bien moins de proportion entre Dieu & les choses sensibles , qu'entre le son & les couleurs.

Dieu est immatériel , & les choses sensibles sont matérielles. Dieu est infiniment parfait , & les choses sensibles sont finies & très-imparfaites. Il est évidemment impossible que des choses matérielles , finies , & très-imparfaites , jointes ou séparées , augmentées ou diminuées , arrangées ou disposées de telle façon qu'on voudra , puissent jamais nous représenter un Etre immatériel , & souverainement parfait.

Nous connoissons le fini par l'infini ; & non pas l'infini par le fini. L'infini est plus parfait que le fini. Le plus parfait ne se connoît pas par le moins par-

fait, mais le moins parfait se connoît par le plus parfait. Le plus renferme le moins, mais le moins ne renferme pas le plus. Pour connoître une chose plus parfaite qu'une autre, il ne faut pas retrancher de la moins parfaite, mais y ajouter. Nous ne connoissons les privations que par les choses dont elles sont privations. L'infini n'est pas la privation du fini, c'est le fini qui est la privation de l'infini. Donc les choses finies & imparfaites, telles que sont toutes celles qui font impression sur nos organes, ne sçauroient nous faire connoître l'Être infiniment parfait, & nous donner une idée de Dieu : donc l'idée de Dieu ne peut être formée des idées des choses sensibles : donc l'idée de Dieu ne vient pas tellement des sens, que nous ne puissions l'avoir dans l'état présent sans les impressions faites sur nos organes : donc l'idée de Dieu n'est pas adventice.

Secondement, l'idée de Dieu n'est pas factice. L'idée factice est celle que nous formons des idées que nous avons d'ailleurs, qui sont des idées innées, ou
des

des idées adventices, c'est-à-dire, qui tirent leur origine des sens. Nous ne formons pas l'idée de Dieu d'idées innées ; puisque, selon nos Adversaires, de telles idées n'existent pas : nous ne pouvons donc former l'idée de Dieu que des idées qui viennent des sens ; mais nous venons de démontrer que cette idée ne peut être formée des idées des choses qui ont frappé nos organes : donc nous ne formons pas l'idée de Dieu des idées que nous avons d'ailleurs : donc elle n'est pas factice.

Les idées dont nous formons une idée factice, sont entièrement indépendantes les unes des autres ; nous pouvons, sans faire aucune abstraction, avoir l'une de ces idées, & n'avoir point les autres ; nous pouvons avoir l'idée de la montagne, par exemple, sans avoir l'idée de l'or, indépendamment de toute abstraction : ces deux idées, dont nous formons l'idée d'une montagne d'or, ne sont donc point essentiellement liées. Les idées dont l'idée de Dieu est composée, ou plutôt les perfections que cette idée représente, sont si nécessairement jointes

ensemble , qu'il est impossible d'en concevoir aucune en niant une seule des autres. On ne peut concevoir la toute-puissance , par exemple , en niant la sagesse infinie , ou la science infinie , & ainsi des autres perfections divines : donc l'idée de Dieu n'est pas factice. Nous avons aussi démontré qu'elle n'est pas adventice ; donc elle est innée : *ce qu'il falloit démontrer.*

Nier l'existence de l'idée innée , c'est fournir aux Incrédules des armes victorieuses pour combattre l'existence de Dieu , & l'immatérialité de notre ame. Si l'idée de Dieu n'est pas innée , il s'enfuit que nous n'avons point d'idée de l'Être souverainement parfait ; car cette idée n'est ni factice ni adventice , & nous ne sçaurions la former des idées des choses imparfaites , créées & matérielles que nous connoissons par les impressions qu'elles font sur nos organes. Si nous n'avons point d'idée de Dieu , il est impossible d'en démontrer l'existence. L'idée innée que nous avons de l'Être infiniment parfait , est un argument invincible de l'existence de Dieu , comme

La Métaphysique. 131

on le verra dans le Chapitre suivant , où nous le mettrons en œuvre avec succès , pour forcer les Athées dans leurs derniers retranchemens. Il est très-évident que Dieu existe , si l'idée que nous en avons est innée.

Dire que toutes nos idées viennent des sens , & que nous n'avons point d'idées innées dans le sens que nous leur donnons , c'est favoriser du moins indirectement le Matérialisme. Toutes nos pensées se réduisent à l'idée & au jugement qui la suppose , puisqu'il consiste dans la jonction ou la séparation des idées. Le raisonnement & la méthode sont des espèces de jugemens. Nous ne pouvons ni juger , ni raisonner , ni bien arranger nos pensées sans avoir des idées. Si toutes nos idées viennent des sens , toutes nos pensées tirent de-là leur origine , & nous ne pensons que par le moyen des sens , qui ne sont que de la matière modifiée d'une certaine façon : d'où les Matérialistes concluent que ce qui pense dans nous n'est que de la matière organisée. Il est certain que si l'ame étoit matérielle , toutes nos idées nous

viendroient par les sens ; c'est pourquoi généralement tous les Matérialistes rejettent l'existence des idées innées : donc il est évident que cette opinion favorise les ennemis de la spiritualité de nos ames. Il est impossible de sapper efficacement les fondemens de l'incrédulité , qui fait tant de progrès dans notre siècle , sans admettre des idées innées ; cette seule raison suffit pour engager tous les Philosophes Chrétiens à combattre l'opinion qui n'admet d'autres idées que celles qui viennent des sens , & des choses qui frappent nos organes.

Ceux qui nient que l'idée de Dieu soit innée , prétendent prouver qu'elle vient des sens , parcequ'en considérant attentivement les mouvemens réguliers des astres , la vicissitude des saisons , l'inégalité constante des jours & des nuits , la structure admirable du corps des animaux , le flux & reflux de la mer , l'idée de Dieu s'offre quelquefois à notre esprit.

Il est bien vrai que les merveilles de la nature réveillent quelquefois dans notre esprit l'idée de Dieu , & de l'Etre

souverainement parfait ; mais il est faux que cette idée vienne primordialement des sens. Toutes les merveilles de l'Univers , & toutes les réflexions qu'elles occasionnent , ne nous feroient jamais penser à l'Être tout-puissant & souverainement parfait , si nous n'avions pas d'ailleurs l'idée de Dieu ; car ce que cette idée nous représente , n'a rien de semblable à tout ce qui nous est représenté par les idées des choses qui font impression sur nos organes. Nous pensons à Dieu en voyant les merveilles du monde corporel , à peu près comme nous pensons à l'éloquence , à la valeur & à la prudence de César en voyant le portrait de cet Empereur ; les idées des grandes qualités de César ne s'offrieroient jamais à l'esprit de ceux qui voient , & qui considèrent attentivement son portrait , s'ils ne sçavoient pas d'ailleurs qu'il en étoit doué. De même qu'en voyant la fumée nous ne penserions jamais au feu , si nous ne sçavions pas auparavant que la fumée vient du feu ; de même aussi en contemplant le Ciel , les astres , & toutes les merveilles de la

nature, nous ne penserions jamais à Dieu, si nous n'avions pas une idée anticipée de l'Être suprême. Pour que nous puissions conclure qu'une Intelligence suprême préside aux mouvemens réguliers des astres, à la vicissitude des saisons, à l'inégalité constante des jours & des nuits, à la structure admirable du corps des animaux, au flux & reflux de la mer, il est absolument nécessaire que nous sçachions que plusieurs causes destituées de connoissance & de raison, & qui n'ont point de liaison essentielle entre elles, ne sçauroient concourir constamment à la production d'un même effet, sans être dirigées par une Intelligence d'autant plus parfaite qu'il y a plus de régularité & de perfection dans cet effet.

Nos Adversaires prétendent encore que si l'idée de Dieu étoit innée, nous connoîtrions Dieu avec la même facilité que nous connoissons que le tout est plus grand qu'une de ses parties; que cette idée seroit toujours présente à notre esprit; que tous ceux qui réfléchissent comme il faut, & qui font un bon usage de la raison, connoîtroient Dieu;

que l'idée que les hommes ont de Dieu, seroit semblable dans tous. Enfin, pour prouver que l'idée de Dieu n'est pas innée, & que nous la formons des idées des choses imparfaites & créées, ils disent que nous n'attribuons à Dieu que les perfections que nous trouvons dans les créatures.

Quoique l'idée de Dieu soit innée, nous ne connoissons cependant pas Dieu avec la même facilité que nous connoissons que le tout est plus grand qu'une de ses parties, parceque tous les objets qui frappent nos sens, prouvent évidemment que le tout est plus grand qu'une de ses parties : au contraire pour connoître Dieu distinctement, il faut, pour ainsi dire, faire taire nos sens, & ne point penser aux choses matérielles & sensibles ; ce qui est très-difficile, à cause de l'étroite union de l'ame avec le corps, & de l'habitude invétérée de n'occuper son esprit que des choses sensibles & corporelles. De-là vient que la plupart des hommes n'ont point d'idées justes des choses spirituelles & immatérielles, & qu'il est presque impossible de leur faire

concevoir les choses qui ne font pas du ressort des sens.

Par idée innée nous n'entendons pas une image gravée dans notre esprit, qui lui soit toujours présente, & par le moyen de laquelle il pense sans cesse à l'objet qu'elle représente; mais nous entendons seulement une idée que nous pouvons avoir indépendamment de toutes les impressions que les choses sensibles peuvent faire sur nos organes: il est donc évidemment faux qu'on puisse conclure de ce que l'idée de Dieu est innée, qu'elle doit toujours être présente à notre esprit.

Il est vrai que tous ceux qui réfléchissent comme il faut sur eux-mêmes, & qui font un bon usage de la raison, connoissent Dieu & son existence; mais l'idée qu'ils ont de l'Être souverainement parfait, quoique claire & distincte, est toujours imparfaite, incomplète; ils ne peuvent jamais connoître Dieu parfaitement: toutefois l'idée qu'ils en ont, est claire, distincte; parcequ'elle leur représente assez bien sa nature & son essence pour le faire distinguer de tout autre objet.

L'idée de Dieu seroit à la vérité semblable dans tous , s'ils ne lui ajoutoient pas par de faux jugemens , des choses qui ne scauroient lui convenir ; cette idée représenteroit à tous le même objet , en leur représentant l'Être souverainement parfait , à qui toutes les perfections exemptes d'imperfections sont essentielles : mais comme ils ne suivent aucune loi constante dans les faux jugemens qu'ils portent , l'idée qu'ils ont de Dieu n'est pas semblable dans tous.

Il est évidemment faux qu'on n'attribue à Dieu que les perfections qui se trouvent dans les créatures ; toutes les perfections qui lui sont essentielles , sont infinies & exemptes de toute imperfection ; & les perfections qui se trouvent dans les créatures sont nécessairement finies , & accompagnées de quelques imperfections. Si l'on attribue à Dieu quelques perfections qui se trouvent dans les créatures , cela se fait avec choix ; car on ne lui attribue pas indifféremment toutes celles qui sont dans les choses créées : il y a donc une raison qui nous

empêche de le faire ; cette raison est l'idée que nous avons d'ailleurs de Dieu, avec laquelle certaines perfections des créatures sont incompatibles.

C H A P I T R E I I.

Des Argumens qui prouvent invinciblement l'existence de Dieu.

NOUS ne connoissons les choses qui sont hors de nous, que par les idées qui sont en nous. Les choses dont nous n'avons point d'idées, sont à l'égard de notre connoissance, comme si elles n'étoient pas ; ce seroit donc en vain que nous tâcherions de découvrir l'existence de Dieu par les lumières de la raison, si nous n'en avons pas une idée claire & distincte. Pour confondre les Athées les plus opiniâtres, il est absolument nécessaire de prouver que nous avons une idée de Dieu, comme nous l'avons fait dans le Chapitre précédent, avant d'entreprendre de démontrer qu'il existe. Il

Y a une très-grande différence entre connoître une chose & la comprendre, c'est-à-dire, en avoir une idée parfaite, totale & complete; comme il paroît par l'exemple du triangle, dont nous connoissons toute la nature en considérant une figure bornée de toutes parts par trois côtés, quoique nous ne connoissions pas toutes ses propriétés: c'est pourquoi en démontrant que nous avons une idée claire & distincte de l'Etre souverainement parfait, nous avons avoué que nous ne le sçaurions comprendre. De ce qu'on a l'idée de Dieu, on peut conclure qu'il existe; c'est ce qu'il s'agit de mettre dans un si grand jour, qu'il ne soit pas possible de ne point acquiescer à cette vérité.



PREMIERE PROPOSITION.

L'idée que nous avons de l'Être souverainement parfait , est une preuve invincible de l'existence de Dieu.

DÉMONSTRATION.

LA cause première & totale d'une idée , a formellement , c'est-à-dire , en nature , ou éminemment , c'est-à-dire , dans un degré plus parfait , ou représentativement toutes les perfections représentées par cette idée ; car tout le monde tombe d'accord que toutes les perfections d'un effet doivent nécessairement être de quelque manière dans la cause qui l'a produit. Il est évident qu'une chose est à l'égard de ce qu'elle n'a point du tout , comme le néant est par rapport à quelque chose. Si une cause pouvoit donner ce qu'elle n'a d'aucune manière , le néant pourroit aussi produire quelque chose ; ce qui est évidemment absurde. Il est donc absolument nécessai-

re que la cause première & totale de l'idée que nous avons de l'Être souverainement parfait, ait formellement, ou éminemment, ou représentativement toutes les perfections représentées par cette idée. Il ne suffit pas qu'elle les ait représentativement. Si elle avoit simplement la vertu de les représenter, ou elle la tiendrait d'un autre, ce qui est contre l'hypothèse, parceque pour lors elle ne seroit pas la cause première de l'idée; ou elle se seroit donné cette vertu, & dans ce cas elle auroit formellement ou éminemment les perfections représentées par l'idée, sans quoi elle n'auroit jamais pu s'en former la représentation. Il est donc absolument nécessaire que la cause première & totale de l'idée que nous avons de l'Être souverainement parfait, ait formellement, ou éminemment toutes les perfections représentées par cette idée; mais il n'y a que Dieu qui ait toutes ces perfections formellement ou éminemment: donc Dieu seul est la cause première & totale de l'idée que nous avons de l'Être souverainement parfait; par conséquent l'existence de

cette idée est une preuve invincible de l'existence de Dieu : *ce qu'il falloit démontrer.*

Ceux qui combattent la vérité de la proposition qui vient d'être démontrée, disent que nous pouvons nous former l'idée de Dieu ; parceque nous pouvons former l'idée de la science infinie, par exemple, de l'idée de la science finie, comme nous formons l'idée de l'étendue infinie de l'idée de l'étendue finie. Ils prétendent aussi que les idées des perfections comprises dans l'idée de Dieu, peuvent avoir diverses causes ; l'idée de la toute-puissance, par exemple, peut venir d'une cause, l'idée de la science infinie d'une autre cause, & ainsi des autres. Ils ajoutent enfin, que l'idée de l'Être très-parfait n'est qu'un mode extérieur, une dénomination *extrinsèque*, qui ne demande pas nécessairement une cause infiniment parfaite. Ils concluent de toutes ces raisons que l'existence de l'idée de Dieu ne démontre point qu'il existe réellement.

Toutes ces raisons sont détruites par la démonstration qui prouve que l'idée

de Dieu est innée. Nous ne connoissons qu'une étendue est finie, que parceque nous voyons qu'elle a des bornes, que nous ne pouvons concevoir sans avoir l'idée d'une étendue plus grande. Le plus nous fait connoître le moins, parcequ'il le renferme; mais le moins ne sçaurait nous faire connoître le plus, parcequ'il ne le contient en aucune façon. C'est par l'infini que nous connoissons le fini; & l'idée de l'infini est innée, parceque nous ne sçaurions la former. Nous ne sçaurions produire un effet dont nous n'avons ni formellement, ni éminemment les perfections; & il est évident que toute perfection infinie n'est en aucune manière dans nous avant que nous en ayons l'idée: donc il est impossible que l'idée qui représente quelque chose d'infini soit notre ouvrage.

Les perfections représentées par l'idée de Dieu sont si essentiellement liées, qu'il est impossible d'en nier une seule, & de concevoir clairement les autres; la cause qui nous manifeste leur connexion est donc nécessairement celle seule de qui nous tenons l'idée qui nous repré-

sente l'Être très-parfait : elle ne sçauroit tirer son origine de plusieurs causes. D'ailleurs la cause de l'idée qui nous représente la toute-puissance, par exemple, seroit toute-puissante, & très-parfaite ; car si elle étoit privée de quelques perfections, elle se les donneroit aussitôt, étant toute-puissante.

L'idée n'est à la vérité qu'un mode extérieur, une dénomination *extrinsèque* à l'égard de l'objet qu'elle représente ; mais elle n'est pas quelque chose d'extérieur par rapport à l'esprit dans lequel elle existe : il est différemment modifié selon la diversité des objets qu'il conçoit ; & la cause d'une idée doit être d'autant plus parfaite qu'elle représente plus de perfections. Cela est si vrai que tout le monde tombe d'accord que l'inventeur d'une machine a d'autant plus de science & de génie, qu'on voit plus d'art & de perfection dans cette machine.



SECONDE PROPOSITION.

L'idée de Dieu prouve évidemment qu'il existe , en faisant voir clairement que l'existence actuelle & nécessaire lui est essentielle.

DÉMONSTRATION.

L'IDE'E claire & distincte que nous avons de Dieu nous le représente comme un Etre souverainement parfait , à qui toutes les perfections qui ne sont pas nécessairement accompagnées d'imperfection , sont essentielles ; or l'existence actuelle & nécessaire est du nombre de ces perfections. Nous avons démontré dans l'*Ontologie* , que l'existence en général , est essentielle à l'Etre en général. L'existence purement idéale est essentielle à l'Etre *pur* de raison. L'existence réelle-possible & contingente , est essentielle à l'Etre réel-possible & contingent. L'existence réelle-actuelle & nécessaire , est essentielle à l'Etre souverainement

nement parfait & nécessaire. Les Athées prétendent que l'Être infiniment parfait est impossible, parceque ses perfections sont contradictoires; nous prouverons le contraire dans le Chapitre suivant. D'ailleurs la possibilité de l'Être très-parfait, est bien démontrée par l'idée claire & distincte que nous en avons; car il est évident que nous ne sçaurions avoir une idée de ce qui est impossible, & qui implique contradiction. L'existence essentielle à Dieu est l'existence actuelle & nécessaire, ou l'existence possible & contingente; ce ne peut être l'existence possible & contingente, parceque si cela étoit, il pourroit & ne pourroit pas exister. 1°. Il pourroit exister, parceque la possibilité d'un Être emporte nécessairement la possibilité de son existence; 2°. Il ne pourroit pas exister, parcequ'il ne pourroit ni se donner l'existence, ni la recevoir d'un autre. Il est évident qu'il ne pourroit pas se la donner; car pour se la donner il faudroit qu'il l'eût, & pour la recevoir il faudroit qu'il ne l'eût pas. Il n'est pas moins évident qu'il ne pourroit pas non plus la recevoir d'un au-

tre , parcequ'en la recevant , il seroit dépendant de celui qui la lui donneroit , & il ne seroit plus Dieu. Ce n'est donc pas l'existence possible & contingente qui est essentielle à Dieu , c'est l'existence actuelle & nécessaire : donc l'idée que nous en avons , prouve évidemment qu'il existe , en faisant voir clairement que l'existence actuelle & nécessaire lui est essentielle : *ce qu'il falloit démontrer.*

Quelques Philosophes prétendent que l'argument tiré de l'idée de l'Etre très-parfait en faveur de l'existence de Dieu , n'a ni force ni solidité. On ne peut conclure , disent-ils , de l'essence d'une chose à son existence , ni de son idée à la réalité ; de ce que la rose est une fleur , il ne s'ensuit pas qu'il y a des roses ; & de ce qu'on a l'idée d'une montagne d'or , on ne peut conclure qu'elle existe. Conclure que Dieu existe , parceque l'existence est renfermée dans son idée , c'est aussi mal raisonner que si l'on concluait qu'un homme existe nécessairement , parceque l'existence est renfermée dans l'idée de cet homme existant. Il y en a qui avouent que Dieu existe nécessairement

en supposant qu'il est un Etre très-parfait , comme le corps existe nécessairement, supposé qu'il soit en mouvement ; mais ils soutiennent que c'est une pure fiction de dire que Dieu est un Etre très-parfait ; d'où , par conséquent , on ne sçauroit inférer qu'il existe nécessairement.

Quoique les raisons qu'on vient de rapporter ne combattent point notre démonstration ; quoiqu'elles soient même déjà solidement réfutées par la manière convaincante & lumineuse dont elle est tournée , & par ce que nous avons dit précédemment ; nous croyons néanmoins devoir répondre à chacune en particulier , pour ne rien laisser à désirer sur une matière si intéressante , & pour dissiper toutes les ténèbres qu'on tâche , en les proposant , de répandre sur la plus importante & la plus éclatante de toutes les vérités.

On ne peut conclure de l'essence d'une chose à son existence , quand l'existence actuelle ne lui est pas essentielle ; mais si elle fait partie de son essence , pour lors on conclut très-bien en concluant ainsi :

on n'affirme de cette chose que ce qui est évidemment contenu dans l'idée claire & distincte qu'on en a. L'existence actuelle & nécessaire, étant aussi essentielle à Dieu que les trois angles sont essentiels au triangle, attribuer à Dieu l'existence actuelle, parcequ'elle est renfermée dans l'idée claire & distincte que nous en avons, c'est aussi bien conclure que d'attribuer trois angles au triangle, parcequ'ils sont évidemment contenus dans l'idée qui nous le représente. Comme l'existence qui convient à tous les Etres distingués de Dieu, n'est qu'une existence hypothétique, contingente, on ne peut conclure absolument à leur égard, de l'essence à l'existence actuelle; parcequ'elle ne fait point partie de leur essence. Faute de faire attention qu'il n'en est pas ainsi par rapport à l'Etre souverainement parfait, on croit que c'est mal raisonner de conclure absolument qu'il existe effectivement, parceque l'idée qui le représente, renferme l'existence.

Il est vrai qu'on ne peut conclure de l'idée qu'on a d'une montagne d'or, que cette montagne existe réellement; par-

ce que l'existence réelle & actuelle n'est pas renfermée dans l'idée de la montagne d'or : mais on conclut bien de l'idée à la réalité de tout ce qui est renfermé dans l'idée ; car nous n'affirmons que le triangle est différent du cercle , par exemple , que parce que nous le concevons clairement. L'évidence qui est la première règle de toute vérité philosophique , ne consiste que dans des idées claires & distinctes , comme nous l'avons démontré dans l'*Ontologie*.

La souveraine perfection est aussi essentielle à Dieu , que la rondeur l'est au cercle ; l'idée qui nous le représente comme un Etre souverainement parfait , est innée , comme nous l'avons démontré : elle n'est donc pas une pure fiction , puisqu'elle ne nous représente que sa nature & son essence. Il a été prouvé dans l'*Ontologie* , que les essences des choses ne sont pas arbitraires , mais nécessaires , immuables & éternelles ; l'essence de Dieu a cela de commun avec celle de tous les autres Etres , à qui néanmoins l'existence actuelle est accidentelle ; elle

n'est essentielle qu'à Dieu seul. Il ne faut point perdre de vûe cette différence , si l'on ne veut pas s'égarer dans les jugemens que l'on porte de l'Être souverainement parfait. Le mouvement n'est point essentiel au corps ; il faut par conséquent supposer le corps en mouvement pour pouvoir en conclure que le corps existe : mais Dieu est essentiellement très-parfait ; ainsi il n'est pas nécessaire de le supposer pour pouvoir conclure qu'il existe nécessairement. Le mouvement n'est point renfermé dans l'idée du corps , comme la souveraine perfection est renfermée dans l'idée claire & distincte de Dieu : cette fausse comparaison induit facilement en erreur ceux qui ne sentent pas toute la disparité.

On ne peut rien ajouter à l'évidence des deux démonstrations précédentes , tirées de l'idée que nous avons de l'Être souverainement parfait , & que peut avoir quiconque réfléchit comme il doit sur lui-même , & fait un bon usage des facultés & des moyens qu'il a de connoître Dieu , autant qu'il est nécessaire à la fin

pour laquelle nous existons , qui est notre félicité , l'objet de toutes nos pensées & de tous nos desirs , & le terme de toutes nos actions. Néanmoins , comme il y a une très-grande diversité dans les esprits des hommes , & dans leur manière de penser ; les uns sont plus frappés d'une raison , & les autres d'une autre , à l'égard d'une vérité dont on veut les convaincre. Il y a des gens qui n'ont aucune idée de Dieu ; il y en a qui en ont une idée fautive , & quelquefois si fautive qu'il vaudroit mieux qu'ils n'en eussent point du tout : c'est pourquoi nous ne nous bornerons pas aux démonstrations que nous avons rapportées. C'est une mauvaise méthode , surtout quand il s'agit d'une vérité d'où dépend toute la Religion & la véritable Morale , de s'attacher à une preuve , & de rejeter toutes les autres , ou du moins de tâcher de les affoiblir.

Nous pouvons connoître plus certainement l'existence de Dieu que celle de toutes les choses qui sont hors de nous ; c'est la vérité la plus aisée à découvrir par le raisonnement avec de l'attention ,

en appliquant notre esprit à la tirer par une déduction régulière , de la plus incontestable de toutes nos connoissances , qui est celle de l'existence de ce qui pense dans nous , c'est-à-dire , de notre ame.

Je pense , je raisonne , je sens , toutes ces choses si évidemment certaines qu'il n'est pas possible de pousser le Pyrrhonisme jusqu'à les nier , ne sont pas plus évidentes que l'existence de mon ame. Si je doute de toute autre chose , ce doute même me démontre l'existence de *moi pensant* , & ne me permet pas d'en douter. On peut donc poser comme la vérité la plus incontestable , *que chacun connoît l'existence de ce qui pense dans lui* , c'est-à-dire , *de son ame* ; or cette vérité fournit une démonstration très-convaincante de l'existence de Dieu.



TROISIÈME PROPOSITION.

L'existence de notre ame est une preuve convaincante de l'existence de Dieu.

DÉMONSTRATION.

L'EXISTENCE de notre ame est une preuve convaincante de l'existence de Dieu, parcequ'elle ne peut tenir son existence que de l'Être infiniment parfait.

1°. Elle n'est pas éternelle. Il n'y a personne assez dépourvu de sens pour soutenir qu'il a toujours existé, qu'il existe nécessairement, & que de toute éternité il a été un Être pensant. Les instans de notre durée ne sont point essentiellement liés; ils sont indépendans les uns des autres: de ce qu'on existe aujourd'hui, il ne s'ensuit pas qu'on existera demain. Il n'y a personne qui ne sente qu'il peut cesser d'exister. Si notre ame étoit éternelle, elle existeroit & persévereroit dans son existence indépen-

damment de toute cause ; elle ne dépendroit d'aucune , ni par rapport à son existence , ni par rapport à ses modifications qui ne sont que des manières d'exister. L'expérience nous apprend avec tant d'évidence , que notre ame dépend de quelque cause à l'égard des pensées , des desirs , des sensations , en un mot , des modifications qu'elle a contre son gré , qu'il n'est pas possible de contester cette vérité. Elle n'est donc pas indépendante : elle n'est donc pas éternelle.

2°. Elle n'a pas pu se donner l'existence ; il répugne qu'une chose se donne à elle-même l'existence. Toute cause est réellement distinguée de l'effet qu'elle produit ; il est évident qu'une chose ne sçauroit être réellement distinguée d'elle-même.

3°. Elle ne peut tenir son existence d'aucun autre Être que de Dieu. Nous ne connoissons que deux sortes d'Êtres ; ceux qui sont purement matériels , qui n'ont ni sentiment , ni perception , ni pensée , & ceux qui ont du sentiment , de la perception & des pensées : en un mot , nous ne connoissons que des Êtres

pensans & des Etres *non-pensans*. Il est aussi impossible de concevoir qu'un Etre purement matériel & *non-pensant* ait produit un Etre intelligent qui pense , qu'il est impossible de concevoir que le néant ait produit quelque chose. Il est autant au - dessus des forces d'un Etre *non-pensant* de produire un Etre *pensant* , qu'il est au - dessus des forces du néant de produire la matière. Notre ame ne tient donc pas son existence d'un Etre purement matériel & *non-pensant* : il faut donc qu'elle la tienne d'un Etre pensant. Il reste à prouver que cet Etre *pensant* , est nécessairement Dieu , c'est-à-dire , l'Etre infiniment parfait.

Notre ame n'étant pas éternelle , elle ne peut avoir reçu l'existence que par voie de création , ou par voie de génération ; elle ne l'a pas reçue par voie de génération : elle n'a point été formée d'une matière préexistante , ni produite selon le cours ordinaire de la nature , par un principe interne , mis en œuvre par quelque cause extérieure , d'où elle ait reçu sa forme par des voies que nous n'apercevons pas. Supposez la matière di-

visée en autant de petites parties & si petites qu'il vous plaira ; donnez-leur la figure , l'arrangement & le mouvement que vous voudrez ; ces parties se heurteront , se pousseront , résisteront l'une à l'autre suivant les loix de la nature , qui sont les mêmes pour les petites & pour les grosses parties de la matière. Il n'est donc pas plus possible que de très-petites parties de la matière par leur arrangement , leur figure & leur mouvement produisent du sentiment , de la connoissance , de la pensée , que de grosses parties. Ce n'est point une propriété de la matière & de chacune de ses parties d'être capable d'avoir du sentiment , de la perception , de la connoissance. Il est manifestement impossible qu'elle puisse tirer , pour ainsi dire , de son sein la pensée , le sentiment , la connoissance. Notre ame , ou ce qui pense dans nous , n'a donc pas l'existence par voie de génération : elle l'a donc par voie de création : elle la tient donc d'un Etre créateur. L'Etre créateur est nécessairement tout-puissant ; la toute-puissance est inséparable du pouvoir de créer. L'Etre tout-

puissant est essentiellement très-parfait ; s'il étoit privé de quelque perfection , il se la donneroit aussitôt. Notre ame ne peut donc tenir son existence que de l'Être souverainement parfait : son existence est donc une preuve convaincante de l'existence de Dieu : *ce qu'il falloit démontrer.*

QUATRIÈME PROPOSITION.

*De l'existence du mouvement des corps
il s'ensuit nécessairement que Dieu
existe.*

DÉMONSTRATION.

LEs Athées avouent l'existence du mouvement ; si nous démontrons que Dieu seul peut le produire , ils ne sçauroient nier que Dieu existe. Ou Dieu produit le mouvement , ou l'ame humaine en est la cause efficiente , ou il est essentiel à la matière , ou elle a la puissance de se mouvoir.

L'ame humaine n'est point la cause efficiente du mouvement ; si elle le produisoit , ce feroit par un acte de sa volonté ; quand elle apperçoit & qu'elle sent, elle n'agit pas. Si le mouvement étoit un effet de la volonté , notre ame transporterait les corps à son gré , & diviserait les plus durs en parties si petites qu'elle voudroit ; pour diviser les corps , il suffit d'imprimer du mouvement à leurs parties. Il est constant que les corps ne sont pas mûs ni divisés par un acte de notre volonté ; le mouvement même de notre corps n'en est pas un effet : nous voulons en vain le mouvoir quand les organes sont viciés , ou les forces épuisées. Le mouvement du cœur & des artères ne dépend point de notre volonté ; notre ame n'est cependant pas moins unie au cœur & aux artères qu'aux autres parties du corps ; une blessure au cœur ne lui cause pas moins de douleur qu'une blessure au bras. C'est donc une vérité tout-à-fait évidente , que notre ame n'est pas la cause efficiente du mouvement.

Il n'est pas moins évident que le mouvement n'est pas essentiel à la matière ;

elle ne cesse point d'exister en cessant d'être en mouvement ; elle n'est point anéantie en demeurant dans un même lieu : l'expérience démontre qu'elle est indifférente au mouvement & au repos ; nous voyons sans cesse une portion sensible de matière, un corps, passer de l'état du mouvement à celui du repos. Ce qui n'est pas essentiel aux parties sensibles de matière, ne sçauroit l'être aux parties insensibles ; elles sont toutes de la même nature. Le mouvement n'est donc pas essentiel aux atômes ni à la matière.

La matière n'a pas la puissance de se mouvoir. S'il n'y avoit qu'un seul corps dans le monde, dont les parties fussent dans un parfait repos les unes auprès des autres, ne demeureroit-il pas toujours dans cet état, toujours en repos & dans une entière inaction ? Peut-on concevoir qu'il pourroit se donner du mouvement à lui-même ? L'expérience ne prouve-t-elle pas qu'une portion de matière, un corps, ne se meut jamais sans que quelque cause extérieure, un autre corps en mouvement, le heurte, le frappe, le pousse ? Les atômes étant invisibles, aucune

cune expérience ne peut prouver qu'ils ont la force de se mouvoir ; la raison démontre le contraire. Les atômes sont des corpuscules , de très-petites parties de matière dont les corps sensibles sont composés ; si les atômes pouvoient se mouvoir , les corps sensibles qui en sont composés , pourroient aussi se donner du mouvement à eux-mêmes ; ce qui répugne à la raison & à l'expérience , qui prouvent également que la matière est aveugle , & passivement indifférente au repos & au mouvement. Si la matière avoit la puissance de se mouvoir , cette puissance lui seroit essentielle ou accidentelle ; il est absurde de croire que cette puissance lui est essentielle. Ne peut-on pas concevoir clairement la matière sans cette puissance , & même en niant qu'elle l'ait ? Conçoit-on que cette puissance est inséparable de la substance étendue , solide & impénétrable , c'est-à-dire ; de la matière ? La puissance de se mouvoir ne lui est donc pas essentielle. Si elle lui est accidentelle , elle l'a donc reçue d'un autre ; quel autre Etre que Dieu a pu la lui donner ? C'est donc

Dieu qui produit le mouvement : de l'existence du mouvement il s'en suit donc manifestement que Dieu existe : *ce qu'il falloit démontrer.*

CINQUIÈME PROPOSITION.

Il y a un Etre éternel , & cet Etre est souverainement parfait.

DEMONSTRATION.

CHACUN connoît si certainement qu'il pense , & que ce qui pense dans lui existe , qu'il n'est pas possible de rendre cette vérité douteuse par aucun raisonnement , ni par aucune supposition , comme nous l'avons démontré dans l'*Ontologie* , en parlant du premier principe de toute certitude philosophique. C'est aussi une vérité incontestable , que *le pur Néant ne peut produire un Etre réel* : il est donc bien évidemment vrai que quelque chose existe de toute éternité ; puisque quelque chose

existe actuellement , & que ce qui existe actuellement doit être éternel , ou avoir été produit par une cause réelle , préexistante à son effet ; par conséquent il est impossible que tout ait eu un commencement. Si généralement tout ce qui existe avoit commencé d'exister , il y auroit eu un temps où rien du tout n'auroit existé ; pour lors tout ce qui existe actuellement auroit été impossible ; le pur néant ne pouvant produire un Etre réel , il n'y auroit eu aucune cause capable de donner l'existence à quelque chose. Il implique contradiction que ce qui existe actuellement , ait jamais été impossible : donc il faut nécessairement reconnoître l'existence d'un Etre éternel. Il reste à démontrer que cet Etre éternel est aussi souverainement parfait.

L'Etre éternel est essentiellement un Etre intelligent qui pense. Nous sçavons très-certainement que nous avons du sentiment , de la perception , & que nous sommes des Etres *pensans*. Un Etre *non-pensant* ne sçauroit produire un Etre *pensant*. Il est aussi impossible qu'une chose destituée d'intelligence & de connoissan-

ce produise un Etre intelligent qui pense , qu'il est impossible que le néant produise un Etre réel. L'Etre *non-pensant* est à l'égard de l'Etre *pensant* comme le néant est à l'égard de quelque chose. Il n'est donc pas moins évident que de toute éternité il y a un Etre *pensant* , qu'il est évident qu'il y a un Etre éternel.

L'Etre éternel *pensant* , est nécessairement la source éternelle de tous les Etres intelligens qui ont un commencement , & le principe de toutes leurs puissances ou facultés ; ils dépendent de ce premier Etre , & ne peuvent avoir de puissance & de connoissance qu'autant qu'il leur en accorde. S'il a créé les Etres intelligens , comme il est prouvé dans la démonstration de la troisième proposition , il a produit les Etres moins parfaits & inanimés , dont le monde corporel est composé. Qui peut le plus peut le moins. Donner l'être à un esprit , est un effet de la puissance éternelle plus difficile à comprendre que la création de la matière , qui est un Etre *non-pensant* , moins parfait que l'Etre *pensant*. La toute-puissance , la toute-science , la providence

infinie & les autres perfections divines de l'Être éternel, d'invisibles sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connoissance que nous en donnent ses créatures. Il est indubitable que l'Être éternel *pensant* est infiniment parfait, si un chef-d'œuvre aussi admirable que l'Univers est son ouvrage; quoique les raisons très-plausibles, rapportées ci-dessus, rendent déjà cette vérité constante, néanmoins elle est d'une si grande importance qu'il faut la mettre dans un plus grand jour.

L'Être éternel *pensant*, n'est pas matériel; la matière ne sçauroit penser. Les Matérialistes avouent que chaque partie de matière ne pense pas. Si chaque partie de matière pensoit, tous les corps, même les plus grossiers, penseroient; ce qui est évidemment faux: c'est donc un certain amas particulier de matière jointe ensemble, qui pense. Conçoit-on qu'un Être *pensant* soit composé de parties *non-pensantes*? Il n'est pas moins absurde de dire qu'un Être *pensant* est composé de parties *non-pensantes*, que d'affirmer qu'un Être étendu est composé de parties

non-étendues. L'ordre & l'arrangement des parties de matière jointes de telle manière qu'on voudra, ne peut leur donner qu'une nouvelle relation locale, d'où la pensée & la connoissance ne sçauroient jamais résulter. Attribuer toute la sagesse & la connoissance de l'Être éternel *pensant* à la disposition & à l'arrangement des parties qui le composent, c'est la chose du monde la plus absurde. Il ne seroit pas moins absurde de dire qu'il y a une certaine quantité de particules de matière qui pensent. Ces atômes *pensans* seroient seuls éternels, ou non. S'ils étoient seuls éternels, ils auroient donc produit par leurs pensées & leurs volontés le reste de la matière : il seroit donc faux que *rien ne se fait de rien* : il y auroit donc un certain nombre d'Êtres éternels, finis, pensans, indépendans les uns des autres ; leurs pensées distinctes n'auroient jamais pu produire l'ordre & l'harmonie qui brillent dans l'Univers. Il seroit ridicule de dire que toute la matière est éternelle, quoiqu'il n'y ait qu'une certaine quantité de particules qui pensent. Chaque particule de matiè-

re est capable de recevoir toutes les mêmes figures , tous les mêmes mouvemens , toutes les mêmes modifications , que toute autre partie. Il répugne au bon sens de donner à l'une quelque chose de plus qu'à l'autre.

Enfin, la matière est divisible, & ce qui pense est indivisible. La matière est étendue ; tout ce qui est étendu a des extrémités & un milieu ; les extrémités étant séparées par le milieu , sont réellement distinguées : donc tout ce qui est matière est divisible. Ce qui dans nous pense , est nécessairement indivisible ; s'il étoit composé de plusieurs parties , la faculté de voir la lumière & les couleurs appartiendrait à l'une de ces parties , la faculté d'entendre les sons appartiendrait à une autre partie ; en un mot , les différentes facultés de l'ame ne résideroient pas dans une même partie simple & indivisible ; car si cela étoit ainsi , ce qui pense dans nous seroit indivisible : or il est absurde de dire que les diverses facultés de l'ame humaine résident dans des parties différentes. Quand nous avons plusieurs sensations ensemble ou successi-

vement , nous pouvons juger laquelle nous cause plus de douleur ou de plaisir ; ce qui seroit impossible si les facultés diverses résidoient dans différentes parties. Deux hommes qui sentent de la douleur ou du plaisir , ne sçauroient décider lequel des deux en sent plus que l'autre , ou si la sensation de l'un est égale à la sensation de l'autre , parcequ'étant réellement distingués , l'un ne peut comparer ce qu'il sent avec ce qui se passe dans l'ame de l'autre. Il en seroit de même , si les diverses facultés de notre ame résidoient dans différentes parties ; l'une ne pourroit pas comparer sa sensation avec celle de l'autre , & juger laquelle de ces sensations seroit la plus vive : l'expérience prouve le contraire. Il est donc absurde de dire que les diverses facultés de ce qui pense dans nous résident dans différentes parties : donc le principe *pensant* est indivisible : donc il n'est pas étendu : donc il n'est pas matériel : donc la matière ne peut penser : donc l'Être éternel *pensant* n'est pas de la matière. Nous avons démontré que cet Être est créateur du principe

pensant qui est en nous , lequel est plus parfait que la matière qui ne peut penser : il ne faut donc pas plus de pouvoir pour créer la matière que pour créer un esprit : donc l'Être créateur de ce qui pense dans nous , est aussi créateur de la matière. La preuve suivante met le comble à l'évidence de la vérité de cette dernière proposition.

Si la matière n'est pas éternelle , l'Être éternel pensant , créateur de ce qui pense dans nous , est aussi le créateur de la matière ; or la matière n'est pas éternelle. Si elle étoit éternelle , elle existeroit nécessairement ; ce qui existe nécessairement , existe essentiellement : l'existence nécessaire & actuelle est inséparable de ce qui existe essentiellement. L'existence nécessaire & actuelle n'est point essentielle à l'Être imparfait ; on peut en avoir une idée claire & distincte , en niant qu'il existe actuellement & nécessairement. Nous sentons que ce qui pense dans nous n'existe pas nécessairement. Personne n'est assez dépourvu de sens pour soutenir que de toute éternité il est un Être pensant : donc l'existence né-

cessaire & actuelle n'est point essentielle à l'Être imparfait : donc l'Être imparfait n'existe pas nécessairement : donc il ne peut être éternel. La matière est imparfaite ; la pensée qui est une perfection, lui manque, & la pluralité des parties réellement distinguées, inséparable de la divisibilité qui est une imperfection, lui est propre : donc la matière ne peut être éternelle : donc elle a eu un commencement : donc elle a été créée : donc l'Être éternel, créateur de ce qui pense dans nous, est aussi le créateur de la matière : donc l'Être éternel est souverainement parfait : *ce qu'il falloit démontrer.*



SIXIÈME PROPOSITION.

*Un Etre tout-puissant a créé le monde ;
donc Dieu existe.*

DÉMONSTRATION.

LE monde est composé d'Etres *pen-*
sans & d'Etres *non-pensans* ; il a
été évidemment prouvé dans les deux dé-
monstrations précédentes que ces deux
sortes d'Etres ne peuvent exister que
par voie de création , & que nul Etre
imparfait ne peut être éternel : donc
un Etre tout-puissant a créé le monde :
donc Dieu existe.

Si le monde & les hommes existoient
de toute éternité , il y auroit eu un temps
où il n'y auroit eu aucun homme de
mort ; puisque la vie précède nécessaire-
ment la mort : mais en supposant l'éter-
nité du monde & des hommes , il répu-
gne que dans un certain temps il n'y ait
eu aucun homme de mort. Ou la vie de
ces hommes auroit été éternelle , ou elle

n'auroit pas été éternelle ; l'un & l'autre impliquent contradiction. Si la vie de ces hommes avoit été éternelle , ils existeroient encore ; puisque l'éternité n'a point de fin : si leur vie n'avoit pas été éternelle , elle n'auroit précédé leur mort que de quelques années : ils n'auroient donc pas existé de toute éternité ; ils auroient donc été créés avec le monde par un Être tout-puissant , qui est Dieu.

Si le monde étoit éternel , ou les œufs auroient existé avant les oiseaux , ou les oiseaux avant les œufs. Si les œufs avoient existé avant les oiseaux , ou ils auroient existé avant , pendant une éternité , ou seulement pendant un temps déterminé ; s'ils n'avoient existé avant que pendant un temps déterminé , le monde & les œufs n'auroient pas existé de toute éternité : si les œufs avoient existé avant les oiseaux pendant une éternité ; il n'y auroit jamais eu d'oiseaux. On peut également prouver par le même raisonnement , qu'il répugne que les oiseaux aient existé avant les œufs. De l'éternité du monde il s'ensuit plusieurs autres absurdités ; donc le monde n'est pas éter-

nel : donc un Etre tout-puissant l'a créé : donc Dieu existe : *ce qu'il falloit démontrer.*

Il n'y a rien dans tout ce qui a été dit pour prouver l'existence de Dieu , qui ne soit du ressort de la raison , & qu'on ne puisse entendre par la seule lumière naturelle. Les démonstrations qu'on vient de voir sont si lumineuses & si convaincantes , qu'il n'y a rien , après l'existence de ce qui pense dans nous , qu'on puisse connoître plus certainement que l'existence de Dieu. Il est en notre pouvoir de connoître plus clairement qu'il y a un Dieu , que nous ne connoissons qu'il y a quelque chose hors de nous. En faisant un bon usage de la raison qu'il nous a donnée pour connoître la vérité ; en réfléchissant bien sur nous-mêmes ; en nous appliquant avec la même attention à le connoître qu'à faire d'autres découvertes , nous ne pouvons manquer de preuves manifestes de son existence , qui est la base & le fondement de toute la Religion & de toute la Morale Chrétienne. On ne peut prouver primordialement par l'Ecriture Sainte que Dieu existe. On

peut regarder les Livres Saints ou comme une simple histoire , ou comme inspirés ; considérés sous le premier rapport , ils renferment le sentiment des Juifs & des Chrétiens touchant l'existence de Dieu. On ne peut prouver qu'ils sont divins & inspirés qu'après avoir démontré l'existence d'un Dieu qui a dicté tout ce que ces livres renferment.

La difficulté de reconnoître l'existence de Dieu , vient principalement de ce qu'il est la source de la vérité de tous les principes dont on peut se servir pour prouver son existence. L'Être parfait étant le seul qui ne peut point ne pas exister , on ne sçauroit avancer aucune proposition entièrement nécessaire , pour prouver son existence , qui ne contienne cette existence en d'autres termes : de-là vient que ceux qui n'y font pas assez d'attention , sont portés à penser que les preuves les plus invincibles de l'existence de Dieu ne sont que des sophismes.

Tout dans l'Univers conspire à nous montrer la toute-puissance & la sagesse infinie de son auteur. La grandeur & la

beauté de cette immense & étonnante machine ; la variété , l'ordre & l'harmonie qui brillent dans toutes ses parties , ne permettent pas à un homme de bon sens de douter qu'elle ne soit l'ouvrage d'une Intelligence suprême , & qu'une Providence infinie ne l'entretienne & ne la conserve. La terre , les campagnes , les mers , les vents , les nuées , la lune , le soleil , sa vertu , ses effets , sa lumière ; le Ciel & tous les astres brillans dont il est orné ; le lever , le coucher & le cours régulier & constant de tant de corps lumineux ; la succession & l'inégalité réglée des jours & des nuits , la vicissitude des saisons , rendent le témoignage le plus éclatant à l'existence du Créateur & du Modérateur du monde. La multitude innombrable des différentes sortes d'animaux qui habitent l'air , la terre & les eaux , dont le corps est composé de tant de parties diverses , qui ont toutes un certain rapport mutuel , une telle liaison les unes avec les autres , qu'il n'y en a pas une d'inutile , & qui ne soit de la grandeur , & de la forme qu'il faut pour l'usage auquel elle est

destinée : l'économie admirable d'une infinité de plantes si diversifiées , qui tirent de la terre un suc , un aliment qui reçoit des changemens si surprenans : les racines , le tronc & les autres parties des arbres le préparent si parfaitement , qu'il s'arrondit en boutons à l'extrémité des branches ; s'étend ensuite & se déploie en fleurs si subtiles dans leur tiffure , si belles par leurs couleurs , si agréables par leur odeur ; & se transforme enfin dans des fruits délicieux , avec une écorce au dehors pour leur défense , avec un nombre déterminé de grains , dont chacun jetté en terre produit d'autres semblables plantes : la fécondité inépuisable de la terre dans la formation des pierres précieuses , des pierres communes , des métaux , des minéraux & d'une infinité d'autres corps ; toutes ces choses sont autant de merveilles qui nous manifestent de la manière la plus convaincante l'existence de Dieu. Le monde visible est donc pour tous les hommes un livre toujours ouvert , où ils peuvent lire sans peine pendant la nuit aussi-bien que pendant le jour , les caractères des divines perfectiones

perfections de celui qui l'a produit, & qui préside sans cesse à sa conservation. Tout ce qui se présente à nos yeux peut aisément nous rappeler la puissance, la sagesse & la bonté de l'Être suprême à qui nous sommes redevables de tout ce que nous avons, & de ce que nous sommes; & nous faire sentir que nous devons lui en rendre hommage, & lui marquer notre reconnoissance & notre dépendance.

Je pourrois apporter beaucoup d'autres preuves de l'existence de Dieu, qui quoique morales, ne laisseroient pas d'être convaincantes; mais je les abandonne, non seulement parceque n'étant que morales, elles ne doivent point trouver place dans un Traité purement métaphysique, tel que celui-ci; mais encore parcequ'elles sont mises en œuvre, & dans le plus grand jour, par tous les auteurs anciens & modernes, qui ont entrepris de prouver l'existence de l'Être éternel, tout-puissant, créateur du Ciel & de la Terre. Cette vérité a été mise dans une si grande évidence par les plumes les plus sçavantes de l'antiquité & de ces der-

niers temps, qu'il n'est pas possible de rien ajouter à ce qui a été dit à la honte éternelle de l'Athéisme. Plus on fait de découvertes, plus aussi l'argument tiré de l'ordre admirable qui régné dans les ouvrages de Dieu, devient lumineux. Si Ciceron, dans un temps où la science de l'Astronomie étoit si mince & si imparfaite, a trouvé dans l'arrangement & dans le mouvement des corps célestes des traces si éclatantes de sagesse & d'intelligence, qu'il n'a pas fait difficulté de dire dans son second Livre de la Nature des Dieux, que quiconque nie qu'il y en ait, doit être dépourvu lui-même d'intelligence : que n'auroit-il pas dit, s'il eut eu connoissance des grandes découvertes faites par les Modernes dans l'Astronomie.

Pour achever de confondre les Athées, il nous reste à réfuter les raisons qui servent de fondement à leur incrédulité; mais avant de commencer cette réfutation, il faut observer que les difficultés que l'on propose contre l'existence de Dieu, viennent principalement de ce que nous

ne le connoissons que très-imparfaitement. Il est de l'essence de notre esprit qui est très-borné, de ne pas comprendre l'infini ; il n'y a rien dans Dieu qui ne soit infini, & infiniment au-dessus de la foible portée des lumières de notre raison : par conséquent il n'est pas possible de répondre à toutes les difficultés d'une manière qui ne laisse rien à désirer. On ne doit pas nier ce qui est évident, parcequ'il s'ensuit quelque chose d'obscur ; c'est pourquoi les Mathématiciens méprisent tout ce qu'on peut objecter contre les vérités qu'ils ont bien démontrées. L'existence de Dieu étant fondée sur les preuves les plus irréfragables & les plus victorieuses, seroit une vérité très-constante, quand même on ne détruiroit pas entièrement les objections qui la combattent.

PREMIERE OBJECTION.

Toutes les preuves de l'existence de Dieu sont fondées sur l'existence des *Etres contingens* qui n'existent pas nécessairement ; ces Etres sont chiméri-

ques. La création , qui est la production d'une chose qui n'avoit eu auparavant aucune existence , est absurde. Il est évident que *rien ne se fait de rien*. Toute substance est éternelle ; elle est un *Etre par soi* , indépendant , qui ne tient point son existence d'un autre.

R E P O N S E.

Il est vrai que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont tirées de l'existence des Etres créés & contingens. Dieu n'ayant point de cause , on ne peut prouver qu'il existe que par ses effets , qui sont les Etres contingens auxquels il a donné l'existence. Il est faux que la création soit impossible ; le contraire est bien évidemment prouvé dans la troisième, cinquième & sixième démonstration. Si l'on ne s'en souvient pas , il faut les relire avec attention , & l'on verra clairement que les Etres contingens ne sont pas des chimères. Tout ce que l'on peut opposer à ce que nous avons dit pour prouver la création , c'est qu'on ne la conçoit pas. Est-ce une raison suffisante pour la

nier ? Devons-nous réduire toutes choses aux bornes étroites de notre capacité ? Est-il raisonnable de penser que tout ce que nous ne pouvons comprendre , est impossible ? Borner ce que Dieu peut faire à ce que nous pouvons concevoir , c'est nous attribuer une science infinie , ou restreindre la puissance de Dieu aux limites de notre esprit borné & fini. Nier la puissance d'un Etre infiniment parfait , sous prétexte qu'on ne sçauroit comprendre ses opérations , c'est le comble de l'extravagance ; sur-tout quand l'existence de cet Etre a été prouvée par des raisons aussi triomphantes que le sont celles que nous avons mises en œuvre pour confondre les incrédules. Concevons-nous comment notre ame meut notre corps à son gré , comment elle change la détermination des esprits animaux ? Les philosophes ont-ils jamais expliqué bien clairement la chute des corps , les mouvemens & la nature des astres ? Les Athées comprennent-ils bien tous les effets qu'ils reconnoissent ? Sçavent-ils bien comment ils sont produits ? La génération des plantes , des animaux , n'est-elle

pas une énigme pour eux , ainsi que pour les plus habiles Philosophes ? Conçoivent-ils qu'une infinité de jours , une infinité d'années , une infinité de siècles a précédé le moment présent ? Ils ne sçau- roient en douter ; c'est une suite nécessaire de l'existence d'un Etre éternel qu'ils reconnoissent. Puisqu'ils avouent l'exis- tence de tant de choses , sans entendre comment elles sont produites ; peuvent- ils nier la création des Etres contingens , actuellement existans , sous prétexte qu'ils ne la conçoivent pas , sans être en contradiction avec eux-mêmes ?

La substance n'est pas un *Etre par soi* essentiellement indépendant , mais seulement un Etre qui n'a pas besoin d'un sujet pour exister , ou qui n'existe pas dans un autre nécessairement. Toute substance n'est pas indépendante ; l'indépendance n'appartient qu'à la substance infiniment parfaite. Il a été démontré que la substance imparfaite ne peut pas être éternelle , & qu'elle tient son existence d'une cause réelle qui est nécessairement distinguée de son effet , & qui n'a pu lui

donner l'existence que par voie de création.

SECONDE OBJECTION.

On ne peut prouver l'existence de Dieu que par les créatures, qui sont des Etres contingens. Dieu est un Etre nécessaire qui peut exister sans aucun Etre contingent ; il n'y a point de liaison essentielle entre l'Etre nécessaire & l'Etre contingent : l'Etre contingent n'est donc pas un moyen qui puisse servir à prouver l'existence de Dieu ; il n'y en a cependant point d'autre : donc il n'y en a point du tout.

R E P O N S E.

Cette objection est un sophisme des plus misérables. Il y a une liaison essentielle entre l'existence de l'Etre contingent & celle de l'Etre nécessaire ; quoique l'Etre nécessaire puisse exister sans l'Etre contingent, l'Etre contingent ne sçauroit exister sans l'Etre nécessaire de qui il tient son existence, qui n'est pas

éternelle, qu'il n'a pu se donner, & qui ne peut être un effet du néant : tout Être contingent, actuellement existant, est donc un excellent moyen pour démontrer l'existence de Dieu, créateur des Êtres contingens.

TROISIÈME OBJECTION.

Lorsque de deux opinions contradictoires il faut en choisir une, l'on doit toujours préférer celle où il y a moins de difficultés ; le sentiment des Athées qui n'admettent qu'un Être existant de toute éternité, & qui nient l'existence des Êtres créés, renferme moins de difficultés que le sentiment contraire, suivant lequel il y a un Être nécessaire, & des Êtres qui ont commencé d'exister, qui ont été faits de rien, c'est-à-dire, créés : donc il faut préférer le sentiment qui nie l'existence de Dieu à celui qui l'admet.

R E' P O N S E.

Il est très-évident par tout ce que nous

avons dit pour prouver l'existence de Dieu, que le sentiment des Athées est plein de difficultés & d'absurdités dont le nôtre est exempt. L'Être éternel selon les Athées, c'est la matière qui produit elle-même son mouvement ; qui pense, quoiqu'elle soit divisible ; qui existe de toute éternité, quoiqu'elle soit imparfaite : au contraire, l'Être éternel selon nous, est l'Être infiniment parfait, qui par sa volonté toute-puissante donne l'existence à tous les autres Êtres qui ont nécessairement un commencement, parcequ'ils sont imparfaits : donc le sentiment des Athées est absurde, & a beaucoup plus de difficultés que le nôtre, qui est d'ailleurs fondé sur les raisons les plus plausibles, les plus lumineuses & les plus convaincantes qu'il est inutile de répéter. La réfutation de tout ce que l'on peut dire de plus spécieux pour combattre une vérité bien solidement prouvée, se trouve dans la preuve, comme on le voit par les réponses aux objections précédentes. La réfutation des autres objections contre l'existence de Dieu, fera la partie la plus considérable du Chapitre

suivant , où nous croyons devoir la placer , parceque ces objections attaquent directement les principaux attributs divins que nous connoissons par les lumières de la raison.

C H A P I T R E I I I .

Des principaux attributs de Dieu.

DIEU est un Etre infiniment parfait , selon les Athées eux-mêmes. Si on leur demande de quoi ils nient l'existence en disant qu'il n'y a point de Dieu , ils répondent qu'ils nient qu'un Etre très-parfait existe. Les attributs divins dont nous avons des idées , sont infinis : nous ne pouvons donc les connoître que très-imparfaitement ; tout ce qui est infini surpasse infiniment la portée de notre esprit très-borné , & très-imparfait. De ce que Dieu est infiniment parfait , il s'ensuit que toutes les perfections exemptes d'imperfections lui sont aussi essentielles que les trois angles sont essentiels au

triangle. Après avoir démontré de la manière la plus solide & la plus irréfragable l'existence de Dieu , il seroit inutile de nous arrêter à prouver l'existence de ses divins attributs , s'il n'étoit pas nécessaire de dissiper les ténèbres que les Athées tâchent de répandre sur cette vérité, par des objections contre les principaux attributs de Dieu. Ils prétendent que les perfections qu'on attribue à Dieu sont incompatibles , contradictoires , absurdes ; d'où ils concluent que Dieu est un Etre chimérique qui ne peut exister. Tout ce que contient ce troisième Chapitre peut être regardé comme la continuation du précédent. La solution des objections contre les principales perfections de Dieu , mettra le comble à l'évidence des démonstrations de l'existence de Dieu.



PREMIERE PROPOSITION.

Dieu est une substance spirituelle & immatérielle.

DÉMONSTRATION.

NOUS ne connoissons que deux substances, le corps & l'esprit : Dieu est donc l'une ou l'autre. Il a été démontré que le corps ou la matière est divisible, *non-pensante*, imparfaite ; & que Dieu est très-parfait. La pensée considérée en elle-même & sans restriction n'est accompagnée d'aucune imperfection : la pensée très-parfaite est donc essentielle à Dieu : donc il est nécessairement une substance spirituelle & immatérielle : *ce qu'il falloit démontrer.*

On nous oppose ce que dit Spinoza, qui prétend qu'il n'y a qu'une substance unique dans l'Univers ; pour mériter le nom de substance, selon cet auteur, il faut indépendamment de toutes causes

exister par soi-même éternellement , & nécessairement. Il appelle Dieu cette substance unique qu'il admet. Tous les Etres particuliers , l'étendue corporelle , le soleil , les plantes , les hommes , leurs idées & toutes leurs pensées ne sont que des modifications de la substance qui est Dieu. Spinoza a donné dans tous les égaremens des défenseurs du système de l'ame du monde , que Virgile décrit dans plusieurs endroits de ses ouvrages ; en renouvelant cette opinion absurde , il a tâché de mettre dans un plus grand jour ce qu'avoient dit les anciens Philosophes qui croyoient le Monde éternel , & qui nioient qu'un Etre intelligent & tout-puissant en réglât l'harmonie. L'Univers , selon eux , est un Tout , de la même manière qu'une plante , ou un animal ; tous les corps du monde composent un Tout animé & vivifié de toute éternité par un certaine force répandue par-tout , comme les différentes parties d'un animal en font un par leur assemblage. Robert Flud , Anglois qui soutient l'opinion de l'ame du monde , a cru que cette ame étoit composée d'une matière très-

subtile & très-active ; ce Philosophe a été bien réfuté par le fameux Gassendi.

Nous avons fappé les fondemens du Systême de Spinoza dans la cinquième démonstration de l'existence de Dieu , en prouvant que la matière ne sçauroit penser , qu'elle est divisible , & que ce qui pense est indivisible ; d'où il résulte évidemment que la matière est une substance entièrement différente de la substance pensante. Nous démontrerons la même vérité par plusieurs autres raisons , dans la troisième Partie de la Métaphysique , en prouvant que notre ame , ou ce qui pense dans nous , est immatériel & spirituel.

Le systême de Spinoza est rempli d'absurdités. Les modes , qui ne sont que des manières d'être de la substance , ne peuvent exister sans la substance qu'ils modifient. Des modifications contradictoires & incompatibles ne peuvent exister ensemble dans une même substance. L'incompatibilité des modifications prouve donc évidemment la nécessité de plusieurs substances différentes. N'est-il pas aussi

impossible qu'une même substance soit divisible & indivisible, qu'il est impossible qu'un cercle soit un triangle ? S'il n'y a qu'une seule substance dans l'Univers, les qualités les plus opposées se trouvent ensemble dans cette substance. Est-il rien de plus ridicule qu'une telle opinion ? Si les hommes étoient des modifications de la substance unique que Spinoza appelle Dieu, il s'en suivroit que Dieu est perpétuellement contraire à lui-même. Peut-on concevoir qu'une même substance veuille & ne veuille pas ; qu'elle aime & qu'elle haïsse le même objet ; qu'elle soit vertueuse & criminelle en même temps ? Les modes, selon Spinoza, ne sont rien, c'est la substance seule qui agit ; par conséquent les hommes n'étant que des modes de la substance universelle du Monde entier, tous les crimes sont l'ouvrage de Dieu seul ; tous les vices sont le partage des attributs de la divinité. On peut par cet échantillon des conséquences qui suivent de l'opinion de l'unité de substance dans l'Univers, juger de tout le système de Spinoza. N'est-il pas évident qu'il est le plus horrible,

le plus impie & le plus absurde qu'on ait jamais imaginé ?

SECONDE PROPOSITION.

Il n'y a qu'un Dieu.

DÉMONSTRATION.

S'il y avoit deux ou plusieurs Dieux , aucun ne le feroit. Dieu est un Etre tout-puissant , indépendant , & duquel tous les autres dépendent. S'il y en avoit plusieurs , ou l'un dépendroit de l'autre , ou il n'en dépendroit pas ; s'il en dépendoit , il ne feroit pas indépendant , il ne feroit pas Dieu ; s'ils étoient indépendans l'un de l'autre , aucun ne feroit tout-puissant , tout ne dépendroit d'aucun d'eux , aucun ne feroit Dieu : donc il est impossible qu'il y ait deux ou plusieurs Dieux : donc il n'y en a qu'un : *ce qu'il falloit démontrer.*

Il fuit de cette démonstration , que la matière n'est pas coéternelle avec Dieu ;

si elle étoit éternelle , Dieu ne pourroit pas la détruire ; ce qui est éternel ne sçauroit avoir une fin : la matière seroit donc indépendante , si elle étoit éternelle ; elle seroit aussi infinie , parceque rien n'auroit pu la borner. Il y auroit deux Etres éternels , indépendans , infinis ; l'un & l'autre seroient Dieu ; ce qui est impossible.

Tout ce que l'on peut objecter de plus fort contre l'unité de Dieu , se réduit à ce que disent les Manichéens pour prouver qu'il faut reconnoître deux principes éternels , indépendans , & ennemis l'un de l'autre ; l'un *bon* , auteur de tout le bien , l'autre mauvais , auteur de tout le mal. Ils prétendent qu'il est évident que le bien & le mal ne sçauroient procéder du même principe , & être les effets d'une même cause.

Il faut d'abord observer que tout ce que disent les Manichéens , ne détruit aucune des raisons convaincantes & victorieuses sur lesquelles l'existence & l'unité de Dieu sont fondées ; tous leurs raisonnemens laissent nos démonstrations dans leur entier.

Il faut aussi avouer que nos lumières sont trop foibles pour nous mettre en état de concilier parfaitement le mal physique & moral avec la toute-puissance & la bonté infinie de Dieu ; mais quand nous concevons clairement deux choses séparément , nous ne devons pas en nier une , sous prétexte que nous ne sçaurions la concilier avec l'autre. L'existence d'un seul Dieu , & l'existence du mal physique & moral sont également connues ; l'une par la raison , l'autre par l'expérience. Il n'est donc pas plus raisonnable de nier l'une que l'autre. Les Manichéens se sont égarés en s'écartant de cette règle ; si les Philosophes l'avoient toujours suivie , ils auroient évité bien des écueils dans lesquels ils sont tombés.

Il est de l'essence de l'esprit de l'homme de ne pas comprendre tous les rapports qu'il y a entre les vérités qu'il connoît. Abandonner une vérité bien démontrée , parcequ'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elle a avec une autre vérité parfaitement connue , c'est abandonner la saine raison.

La réponse la plus satisfaisante qu'on

puisse donner aux difficultés qu'on forme sur l'origine du mal physique & du mal moral , & qui est conforme à ce que dit Saint Paul dans son Epître aux Romains , en parlant de cette question , c'est celle-ci : Je connois aussi clairement l'existence d'un Dieu que ma propre existence , que je ne puis tenir que de lui seul. Il est très-évident que Dieu ne peut pas être l'auteur du mal ; & que s'il le permet , il faut que cela soit nécessaire , & ne soit pas contraire à sa toute-puissance , ni à sa bonté infinie ; quoique je ne le comprenne pas. Une chose que je ne comprends pas , ne doit pas me faire rejeter une vérité que je connois évidemment ; la raison me le défend. Personne ne comprend comment une éternité a précédé le moment présent ; néanmoins tout homme de bon sens en convient ; les Manichéens eux-mêmes ne sçauroient en disconvenir : c'est une suite nécessaire de l'existence d'un Etre éternel, qu'il est ridicule de ne pas reconnoître.



TROISIÈME PROPOSITION.

Dieu est un Etre simple.

DÉMONSTRATION.

DIEU est exempt de toute sorte de composition. Il n'est pas composé de plusieurs parties, comme les corps; il est immatériel. Il n'est pas composé de genre & de différence: le mot de genre signifie une chose indéterminée, & toute indétermination est un défaut qui répugne à la nature d'un Etre infiniment parfait: il est le plus déterminé & le plus singulier de tous les Etres, puisqu'il est impossible qu'il y en ait deux ou plusieurs. Il n'est pas composé d'essence & d'existence comme les Etres imparfaits, dans qui ces deux attributs sont réellement distingués; dans Dieu ils sont une même chose, l'existence actuelle lui étant aussi essentielle que la rondeur l'est au cercle. Enfin il n'est pas composé de substance & de mode, ou de sujet &

d'accident ; la substance & le sujet marquent la puissance de recevoir quelque mode ou quelque accident , & le mode & l'accident dénotent la puissance d'être reçus dans quelque sujet ou dans quelque substance ; ce qui répugne à l'Être très-parfait , qui est nécessairement immuable , comme on le verra dans la démonstration de la proposition suivante. Donc Dieu est un Être simple : *ce qu'il falloit démontrer.*

De ce qui vient d'être démontré , il suit que nous ne pouvons attribuer à Dieu les perfections des créatures que dans un sens très-équivoque. Toute perfection dans Dieu est *simple* ou *absolue* , parcequ'elle exclut toute sorte de défaut ; au contraire toute perfection dans les créatures n'est perfection qu'à *certain égard* , parcequ'elle souffre quelque mélange d'imperfection. Quand on dit , par exemple , que Dieu pense , l'on doit entendre qu'il pense parfaitement ; au lieu que tout Être *pensant* ne pense qu'imparfaitement. Quand on dit que Dieu est une substance , l'on doit enten-

dre qu'il subsiste par lui-même, indépendamment de toute cause; au lieu que toutes les autres substances ne subsistent que par une autre substance qui leur a donné l'existence. Quand on dit que Dieu est un Etre, l'on doit entendre qu'il est un Etre indépendant: au lieu que tout autre Etre est dépendant. Pour parler avec exactitude de Dieu, il faut bien déterminer le sens des expressions, sur-tout quand elles sont les mêmes que celles qu'on emploie en parlant des créatures; cette précaution est nécessaire pour prévenir l'erreur qui naît souvent de l'équivoque.

On peut objecter que Dieu n'est pas exempt de toute sorte de composition; tous les Théologiens & tous les Philosophes conviennent qu'il est composé de plusieurs perfections, & ils reconnoissent dans lui plusieurs attributs.

Toutes les perfections que nous attribuons à Dieu, ne sont réellement que la souveraine perfection, que nous concevons différemment en vertu des différentes manières dont nous la considérons; elle est appelée *justice*, quand on la con-

fidère par rapport à la vertu qu'elle récompense , & au vice qu'elle punit ; on la nomme *science* , quand on la regarde du côté des choses qui peuvent être connues ; on lui donne le nom de *toutepuissance* , à l'égard des créatures qu'elle produit , & de tout ce qui ne répugne point qu'elle peut faire. Il n'y a donc pas dans Dieu réellement plusieurs perfections , mais une seule , à laquelle nous donnons différens noms , qui expriment les diverses manières dont nous sommes obligés de la considérer. Les bornes étroites de notre esprit ne nous permettent pas de voir ensemble les divers rapports qu'elle a avec des choses diverses ; c'est pourquoi nous les considérons séparément , & nous la concevons diversement : toute la diversité tombe sur les effets qu'elle produit , & sur les choses par rapport auxquelles on la considère. Dans les créatures les perfections sont réellement distinguées ; elles peuvent exister séparément : dans Dieu elles sont inséparables ; elles sont essentiellement liées ; elles sont une seule & même chose , qui est la souveraine perfection.

 QUATRIÈME PROPOSITION.

Dieu est immuable.

DÉMONSTRATION.

IL n'y a rien dans Dieu , ni hors de Dieu , qui puisse le faire changer. 1°. Rien de tout ce qui est hors de lui ne peut le faire changer. Il est souverainement parfait , par conséquent indépendant ; & si quelque chose hors de lui pouvoit le faire changer , il dépendroit de ce qui auroit cette puissance : ce qui répugne à la nature d'un Etre indépendant. 2°. Il n'y a rien en lui qui puisse le faire changer. Il sçait tout , & il peut tout ce qu'il veut , étant souverainement parfait ; il ne peut donc rien arriver qui soit capable de le faire changer : il est donc immuable : *ce qu'il falloit démontrer.*

La principale objection contre l'immuabilité , est fondée sur la prétendue

incompatibilité de cette perfection avec la liberté. Si Dieu est immuable, disent les Athées, il n'est pas libre; & s'il est libre, il ne sçauroit être immuable. S'il a créé le monde, & s'il le conserve, c'est librement; il ne sçauroit l'avoir créé librement, & le conserver librement, sans avoir pu ne pas le créer, & sans pouvoir actuellement ne pas le conserver: l'acte par lequel il l'a créé, a donc pu n'être pas en lui, & celui par lequel il le conserve, peut être anéanti. Il est donc sujet au changement s'il est libre, & il n'est pas Dieu s'il n'est pas libre; parceque la liberté est une perfection essentielle à l'Être infiniment parfait.

De ce que Dieu est un Être infiniment parfait, il s'ensuit si évidemment qu'il est immuable & libre, que l'on ne sçauroit nier l'une ou l'autre de ces deux perfections, sans s'écarter de la première règle de toute vérité du ressort de la raison, qui est l'évidence. Il est ridicule d'exiger que l'homme concilie tous les attributs & toutes les perfections de Dieu; il ne les connoît que très-imparfaitement, parcequ'il est de son essence

de ne pas comprendre l'infini. Il a assez de lumière pour concevoir clairement que Dieu est un Etre infiniment parfait, & que toute perfection qui ne souffre aucun mélange d'imperfection, ne lui est pas moins essentielle que la rondeur l'est au cercle; mais il n'en a pas assez pour voir parfaitement la liaison & tous les rapports qu'il y a entre les perfections divines.

On ne doit pas conclure que Dieu est sujet au changement, de ce qu'il a pu ne pas créer le monde, & qu'il peut actuellement ne pas le conserver; la puissance qu'il a de ne pas faire ce qu'il a résolu, ne peut jamais être réduite à l'acte, parceque ses décrets sont irrévocables. Quoique la puissance que Dieu a de ne pas faire ce qu'il a résolu de faire, ne puisse pas être réduite à l'acte & avoir son effet, elle est néanmoins une vraie & parfaite puissance; parceque son essence ne consiste pas à pouvoir être réduite à l'acte dans toute sorte d'hypothèse. La puissance que j'ai, par exemple, de ne pas écrire ceci dans le temps

que je l'écris , est une vraie puissance ; elle ne peut cependant pas être réduite à l'acte dans cette hypothèse. Si elle pouvoit être réduite à l'acte , on pourroit le supposer , & en le supposant , je n'écrirois pas ce que j'écris ; parceque la puissance que j'ai de ne pas l'écrire , seroit réduite à l'acte : mais il a déjà été supposé que je l'écrivois ; par conséquent j'écrirois & n'écrirois pas en même temps , si la puissance de ne pas écrire avoit son effet dans le temps que j'écris. Il est donc impossible que la puissance que j'ai de ne pas écrire soit réduite à l'acte dans le temps que j'écris ; elle est néanmoins une vraie puissance : il n'est donc pas essentiel à une vraie puissance de pouvoir être réduite à l'acte dans toute sorte d'hypothèse.

On ne peut pas faire en même temps deux hypothèses contradictoires : on ne peut donc pas supposer que la puissance que Dieu a de ne pas vouloir ce qu'il a voulu librement de toute éternité , soit réduite à l'acte : on ne peut donc pas supposer qu'elle ait jamais son effet : on ne

doit donc pas conclure que Dieu est sujet au changement, de ce qu'il a pu ne pas créer le monde, & de ce qu'il peut actuellement ne pas le conserver.

La liberté de Dieu est parfaite, elle ne souffre aucun mélange d'imperfection; elle bannit l'inconstance; l'immuabilité lui est essentielle, elle la perfectionne bien loin de la détruire. Le mot de *liberté* est très-équivoque quand on l'attribue à Dieu & aux créatures. L'immuabilité caractérise la liberté divine, & la mutabilité, la liberté humaine. La liberté de Dieu consiste dans la propriété que Dieu a d'agir au dehors sans contrainte, & avec une indifférence telle, qu'il ne peut être déterminé à agir par aucune cause extérieure, quoiqu'il soit très-déterminé à agir par lui-même & par sa propre nature. La liberté de l'homme suppose une indifférence intérieure, qui dépend de ses idées, & ses idées dépendent des objets; au contraire la liberté de Dieu suppose une indifférence purement extérieure; & il n'y a rien hors de lui qui puisse déterminer sa volonté à agir. Dieu est déterminé par lui-même.

& par sa propre nature, parcequ'il est indépendant; il n'y a point dans lui, comme dans l'homme, d'indétermination, parcequ'elle suppose de la dépendance, qui répugne à la souveraine perfection.

On voit clairement par ce qui vient d'être dit, que la liberté de l'homme est bien différente de la liberté de Dieu à laquelle l'immutabilité est essentielle. La manière neuve & lumineuse dont nous concilions l'immutabilité avec la liberté, n'est pas sujette à la difficulté qui naît de la réponse fondée sur la distinction du *sens composé* & du *sens divisé* des Scholastiques. *Un homme qui pleure, peut rire*; cela est vrai, disent-ils, dans un sens divisé, mais non pas dans un sens composé; c'est-à-dire, qu'il peut rire quand il ne pleure pas, mais qu'il ne peut pas rire quand il pleure. Cette réponse paroît dire que l'on n'a pas la puissance de ne point faire ce que l'on fait, & qu'en le faisant on le fait nécessairement & sans liberté. L'acte est à la vérité contraire au *non-acte*; mais il n'est pas contraire à la puissance de

ne pas agir, qui est essentielle à la liberté. Avant l'action libre, on a la puissance de ne pas agir; cette puissance n'est pas détruite par l'action; elle reste dans son entier, quoique pour lors elle ne puisse pas avoir son effet: d'où il résulte évidemment qu'il répugne qu'une vraie puissance puisse toujours être réduite à l'acte.

CINQUIÈME PROPOSITION.

La science de Dieu est infinie.

DÉMONSTRATION.

DIEU connoît le passé, le présent, l'avenir & tout ce qui est possible; s'il ignoroit quelque chose, sa science ne seroit pas parfaite; ce qui répugne à la nature d'un Être infiniment parfait, dont toutes les perfections sont nécessairement infinies: donc la science de Dieu est infinie: ce qu'il falloit démontrer.

On objecte contre la science de Dieu , qu'elle détruit la liberté de l'homme , qui consiste dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Il est impossible que ce que Dieu a prévu , n'arrive pas nécessairement , parcequ'il ne sçauroit se tromper ; il répugne que sa science puisse être fautive , & elle pourroit l'être , si ce qu'il a prévu n'arrivoit pas nécessairement , & pouvoit ne pas arriver comme il l'a prévu. Si ce qu'il a prévu n'arrivoit pas , sa science seroit fautive : donc elle pourroit être fautive , si ce qu'il a prévu pouvoit ne pas arriver. On peut supposer ce qui est possible ; par conséquent , s'il est possible que ce que Dieu a prévu n'arrive pas , on peut le supposer ; & en faisant cette supposition , sa science seroit fautive. Il est donc évident que Dieu pourroit se tromper , si ce qu'il a prévu n'arrivoit pas nécessairement : il faut donc reconnoître que l'homme n'est pas libre , si Dieu a connu de toute éternité l'avenir ; ou avouer que Dieu ne connoît pas ce que les hommes doivent faire librement. L'existence de la liberté de l'homme est bien évidemment prouvée par le

sentiment intérieur : nous sentons parfaitement que nos actions sont souvent faites avec une pleine liberté, & que nous pouvons faire ou ne pas faire bien des choses. Dieu ne connoît donc pas de toute éternité ce que les hommes font librement : il y a donc de l'ignorance dans Dieu ; il ne connoît pas tout : sa science n'est donc pas infinie : il n'est donc pas un Etre infiniment parfait ; disent les Athées : l'existence de l'Etre qu'on appelle *Dieu*, est donc une chimère.

Lorsque deux vérités sont bien clairement démontrées, nous ne devons jamais en nier une, parceque nous ne pouvons pas comprendre les rapports qu'elle a avec l'autre. Nous sommes certains de notre liberté par l'expérience, & par le sentiment intérieur : nous sçavons aussi que Dieu connoît tout ; c'est une conséquence très-évidente de l'existence de sa souveraine perfection, qui a été démontrée par les raisons les plus convaincantes & les plus lumineuses : pour obéir à la saine raison, il faut donc reconnoître la liberté de l'homme & la *toute-science* de

de Dieu , malgré l'incompatibilité apparente qu'il y a entre ces deux vérités. Cette règle est si certaine qu'on ne sçauroit s'en écarter sans s'égarer ; mais l'obligation de la suivre est bien plus évidemment indispensable , quand il s'agit de l'infini & de l'infiniment parfait , auquel notre esprit ne peut jamais atteindre que très-imparfaitement.

On peut concilier la préscience de Dieu avec la liberté de l'homme , de la même manière que nous avons concilié la liberté de Dieu avec son immutabilité. Tout ce que Dieu a prévu , n'arrive pas nécessairement , parceque Dieu prévoit l'avenir tel qu'il est. Parmi les choses futures il y en a de libres , comme sont les actions de l'homme , que Dieu prévoit devoir être faites librement : elles arrivent infailliblement comme Dieu les a prévues , mais elles n'arrivent pas nécessairement : elles peuvent absolument ne pas arriver. La puissance que l'homme a de ne pas faire ce que Dieu a prévu qu'il ferait , ne peut à la vérité être réduite à l'acte , supposé qu'il l'ait pré-

vu, parcequ'il ne ſçauroit ſe tromper : néanmoins cette puissance a tout ce qui eſt eſſentiel à une vraie & parfaite puissance ; la ſcience de Dieu ne lui ôte rien de ce qui lui appartient en qualité de puissance. De ce que la puissance que l'homme a de ne pas faire ce que Dieu a connu de toute éternité qu'il feroit, ne peut pas être réduite à l'acte, il ſ'enſuit bien que la ſcience de Dieu eſt infaillible ; mais l'on n'en peut pas conclure que l'homme le fait néceſſairement : cette puissance eſt en tout ſemblable à celle qu'il conſerue de ne pas agir quand il agit. N'eſt-il pas évident que ſon action ne détruit pas la puissance qu'il avoit de ne pas agir, & qu'elle n'eſt point contraire à cette puissance eſſentielle à la liberté, qui reſte dans ſon entier lorsqu'il agit ? Cependant cette puissance ne peut pas pour lors être réduite à l'acte, parcequ'il ne peut agir en même temps & ne pas agir. L'homme agit donc librement en faiſant ce que Dieu a prévu qu'il feroit ; quoique la puissance qu'il a de ne pas le faire ne puiſſe pas être réduite à l'acte.

La Métaphysique. 211

La science de Dieu lui représente les choses comme elles sont ; elle les lui rend toutes également présentes ; elle peut être regardée comme un miroir qui ne change rien dans les objets qu'il représente. De ce que l'homme peut ne pas faire ce que Dieu a prévu qu'il ferait librement, il ne s'ensuit pas qu'on puisse supposer qu'il ne le fera pas ; on ne peut point faire en même temps deux suppositions contradictoires. La préscience que Dieu a d'une chose, suppose que cette chose arrivera ; on ne peut donc pas supposer qu'elle n'arrivera pas quand Dieu l'a prévue, ni supposer que la puissance que l'homme a de ne pas faire ce que Dieu a prévu, soit réduite à l'acte après la prévision infallible de Dieu.

Il y a une autre difficulté à résoudre touchant la préscience des actions de l'homme ; cette difficulté consiste en ce que, si Dieu a prévu de toute éternité les actions des hommes, il est inutile que la justice humaine propose des récompenses pour les gens de bien, & des punitions pour les méchants ; parcequ'il n'est pas en leur pouvoir de faire autre

chose que ce que Dieu a prévu de toute éternité qu'ils feroient, sa présience & sa providence étant infaillibles.

Les punitions & les récompenses sont comprises dans la présience & dans la providence de Dieu, dont l'infaillibilité n'empêche pas qu'elles ne soient des causes qui déterminent le libre-arbitre à bien agir dans les rencontres particulières. Les loix ont très-sagement ordonné, par exemple, qu'on fît mourir publiquement ceux qui commettent de grands crimes; parceque l'idée de cette mort infâme se présentant ensuite à l'esprit de ceux qui ont vu ces spectacles, détourne leur volonté des mauvaises actions que les passions leur eussent pu faire commettre. Les récompenses, les louanges, les préceptes & les exemples sont aussi très-utiles pour porter les hommes à la pratique de la vertu. Quoique la présience & la providence soient infaillibles, les conseils, les exhortations, le blâme, les punitions, & les récompenses ne laissent pas d'être très-salutaires, & très-propres à porter les hommes à remplir leur devoir.

Les faux raisonnemens & les sophismes que l'on fait sur la préscience & la providence, viennent, pour l'ordinaire, de ce qu'on ne considère pas le rapport que la cause première a avec les causes secondes, qui sont souvent en très-grand nombre, & tellement disposées que les effets ne dépendent de la première que par la seconde, ni de la seconde que par la troisième, & ainsi de suite jusqu'à la dernière. La préscience & la providence n'ont rien d'opposé au mérite ni au démerite des hommes, ni rien de contraire à leur liberté: elles comprennent l'ordre & la suite des causes secondes, qui exécutent dans le temps ce que Dieu a prévu & résolu de toute éternité. Un laboureur, par exemple, se tromperoit beaucoup en disant: Il est inutile que je laboure la terre: si Dieu a prévu & résolu que je ferai une bonne récolte, je la ferai infailliblement; & s'il a prévu & résolu le contraire, je ne la ferai pas. N'est-il pas certain que le laboureur ne peut faire une bonne récolte sans cultiver la terre? S'il ne la cultive pas, il ne peut imputer à la préscience de Dieu le dé-

faut de récolte , il ne doit l'attribuer qu'au manque de culture. Si Dieu a prévu & résolu que le laboureur fera une bonne récolte , il a aussi prévu & résolu qu'il la fera en cultivant la terre.

SIXIÈME PROPOSITION.

*L'immensité de Dieu n'est point une
immensité d'étendue.*

DÉMONSTRATION.

DIEU n'est point étendu ; il est un Etre intelligent , immatériel , qui pense. Un Etre *pensant* n'a point de parties ; il est nécessairement indivisible. Tout Etre étendu a des parties , est divisible : la preuve de ces deux vérités se trouve dans la quatrième démonstration de l'existence de Dieu. Il est évident qu'une même chose ne peut être divisible & indivisible ; cela implique contradiction : il est donc absolument impossible qu'un Etre *pensant* , soit étendu ,

& que l'immenfité de Dieu foit une immenfité d'étendue.

L'étendue & la penfée ne peuvent en aucune façon convenir au même fujet ; elles ne peuvent être deux attributs effentiels , ni deux modes , ni un attribut & un mode d'une même fubftance.

1°. Elles ne peuvent être deux attributs effentiels de la même fubftance ; car l'un feroit premier & l'autre fecond , ou l'un & l'autre ne feroient que feconds attributs. Tout fecond attribut découle néceffairement du premier ; or la penfée ne découle point néceffairement de l'étendue , ni l'étendue de la penfée ; il eft abfurde de dire que l'une des deux eft une fuite néceffaire de l'autre : donc l'étendue & la penfée ne fçauroient être deux attributs effentiels , l'un premier & l'autre fecond , de la même fubftance. Elles ne peuvent pas non plus être deux attributs feconds ; parcequ'elles n'en fupposent aucun d'où elles découlent néceffairement : tous ceux que l'on conçoit font l'étendue & la penfée , ou des fuites de l'une ou de l'autre : elles ne font

donc pas deux attributs seconds de la même substance : elles ne sont donc point deux attributs essentiels d'une même chose. Tous les attributs essentiels d'une chose sont inséparables ; il n'y en a aucun qui puisse exister sans tous les autres : par conséquent tout ce qui est étendu , penseroit , si l'étendue & la pensée étoient des attributs essentiels de la même substance ; & la pensée seroit essentielle au corps , qui est nécessairement étendu. Dire que tout corps pense , c'est le comble de l'extravagance : il est donc évident que la pensée & l'étendue ne sont point deux attributs essentiels de la même substance.

2°. La pensée & l'étendue ne peuvent être deux modes du même sujet. Tous les modes d'un sujet supposent nécessairement l'attribut qui est l'essence de ce sujet , & qui le rend susceptible des modes qu'il peut avoir ; mais l'étendue & la pensée bien loin de supposer quelque autre attribut , elles sont les principes de tous ceux dont nous avons une idée ; nous n'en concevons aucun qui ne soit fondé sur l'étendue ou sur la pen-

fée : elles ne peuvent donc point être deux modes du même sujet.

3°. Enfin , l'étendue & la pensée ne peuvent convenir à une même chose, comme un attribut essentiel & un mode. Tout mode suppose l'attribut qui constitue l'essence de son sujet , comme on l'a déjà prouvé ; or la pensée & l'étendue ne supposent aucun attribut commun , & la pensée ne suppose point l'étendue , ni l'étendue , la pensée ; le sujet de l'une est divisible , & le sujet de l'autre est indivisible : donc l'étendue & la pensée ne peuvent convenir à une même chose comme un attribut & un mode : donc l'étendue & la pensée ne peuvent en aucune façon convenir au même sujet : donc un Être *pensant* ne sçauroit être étendu : Dieu qui est un Être pensant n'est donc point étendu : donc son immensité n'est point une immensité d'étendue : *ce qu'il falloit démontrer.*

L'immensité de Dieu est incompatible avec l'existence de Dieu en tout lieu. Dieu ne peut être que là où est toute son essence ; l'étendue de chaque lieu

étant limitée , l'immensité d'étendue qui lui est essentielle , ne sçauroit s'y trouver : donc Dieu n'est pas par-tout , si son immensité est une immensité d'étendue.

Il est impossible de réfuter parfaitement toutes les raisons des Spinosistes , des autres Athées , & des Matérialistes , sans démontrer que l'étendue & la pensée ne peuvent être dans un même sujet , ni appartenir à la même substance ; tout autre moyen est insuffisant pour les forcer dans leurs derniers retranchemens.

Tous les Philosophes Païens ont cru que de rien il ne se fait rien ; ceux mêmes qui ont pensé que le monde avoit eu un commencement , ont été persuadés que la matière dont il avoit été formé , étoit éternelle & avoit toujours existé. C'est cette matière qu'Ovide appelle le *caos* , & Epicure les *atômes*. Les Péripatéticiens , les Epicuriens , les Stoïciens ont nié la création de la matière ; ils s'accordoient sur ce point ; ils ont tous soutenu que Dieu étoit matériel ; ils n'ont disputé entre eux que du temps

où l'ordre que nous voyons dans l'Univers avoit commencé. Les uns ont enseigné que cet arrangement étoit l'effet d'une première cause intelligente, coéternelle avec la matière. Les autres ont prétendu que le concours fortuit des atomes avoit produit la disposition que nous admirons aujourd'hui. Aristote a affirmé constamment l'éternité du monde tel que nous le voyons ; il se moquoit de ceux qui croyoient le contraire. Parmi ceux qui ont pensé comme lui, il y en a eu qui ont dit que les corps dont le monde est composé, faisoient un tout animé par une force répandue dans la matière, & qui en vivifioit les parties. Ce système a eu de célèbres partisans chez les Romains ; il a été renouvelé par Spinoza, qui n'admet qu'une substance, dont l'étendue & la pensée sont des modifications.

Platon est le seul des anciens Philosophes qui ait connu que Dieu n'étoit pas matériel. Cicéron examinant leurs opinions sur la divinité, regarde celle de Platon comme inintelligible, malgré

la grande estime qu'il avoit pour ce Philosophe instruit par Socrate. Les belles choses que Platon a dites sur la nature divine sont mêlées d'absurdités ; il prétend que le monde a été créé par des Dieux inférieurs au Dieu souverain.

Le sentiment de ceux qui admettent une étendue nécessaire , éternelle , infinie , compatible avec la pensée , est plus commun que jamais ; il a pris une nouvelle faveur depuis le règne du *Newtonianisme*. Ce qu'il y a de fâcheux , c'est que les Spinosistes , les autres Athées & les Matérialistes profitent de cette opinion philosophique pour accréditer leurs systêmes impies. Je sçais que les Philosophes Chrétiens qui soutiennent l'opinion dont il s'agit , sont bien éloignés de vouloir fournir des armes aux Incrédules ; je sçais qu'ils ont de l'horreur pour les conséquences que les Athées en tirent : mais n'est-il point à craindre qu'ils n'énervent contre leur intention , les preuves les plus fortes & les plus convaincantes de l'existence de Dieu, en admettant une telle étendue ?

Pour prouver l'existence d'une étendue nécessairement éternelle, l'on suppose un triangle existant sans aucune autre étendue créée : les défenseurs de cette étendue disent qu'on conçoit nécessairement une étendue au-delà de ce triangle, qui ne peut être une étendue bornée, sans être privé d'une étendue ultérieure. L'étendue qu'on conçoit nécessairement au-delà du triangle, est une étendue éternelle & nécessaire ; car si elle pouvoit ne pas exister, on ne la concevroit pas nécessairement. L'existence de cette même étendue est encore prouvée par la nécessité de reconnoître une étendue qui ne peut être anéantie. Si Dieu anéantissoit tout ce qu'il y a dans une salle, en conservant les murs & les planchers dans la situation où ils étoient, il est évident qu'ils seroient distans les uns des autres ; il y auroit donc entre eux un espace ou une étendue réelle & positive, qui ne peut être anéantie : il y a donc une étendue nécessairement existante & éternelle, puisqu'on en conçoit nécessairement une qui ne peut être anéantie.

Cette étendue est aussi nécessairement immense & infinie. L'étendue du monde ne peut être bornée sans qu'il y ait une étendue ultérieure. Si le monde n'avoit point de bornes, il faudroit nécessairement reconnoître une étendue préexistante dans laquelle Dieu l'auroit mis en le créant, & qui subsisteroit si Dieu anéantissoit tout ce qu'il a créé : l'étendue nécessaire est donc nécessairement immense & infinie.

Cette même étendue est immobile ; elle est le lieu dans lequel les corps existent, qui est nécessairement immobile. On peut supposer que tous les mobiles soient en mouvement ; pour lors le lieu ne seroit pas mu avec eux, parceque s'il étoit participant de leur mouvement, les mobiles ne changeroient pas de place : ce qui est contradictoire avec la supposition qu'on vient de faire. L'étendue nécessairement existante est donc immobile. De ce qu'elle est immobile il s'ensuit évidemment qu'elle est indivisible ; la division suppose nécessairement le mouvement, & la divisibilité est inséparable de la mobilité.

Enfin l'étendue éternelle est pénétrable ; si elle étoit impénétrable , Dieu n'auroit point pu créer le monde ; parceque l'étendue de la matière n'auroit pu pénétrer celle du lieu où elle est , & où Dieu l'a mise en la créant. Voilà toutes les plus fortes raisons des plus zélés défenseurs de l'existence de l'étendue nécessaire , éternelle , immense , mises dans leur plus grand jour ; voici la réponse.

Pour concevoir un triangle existant sans aucune autre étendue créée , il n'est point nécessaire qu'on conçoive une étendue au-delà du triangle. La figure d'un corps ne dépend point du-tout de l'étendue qui l'environne , & qui lui est étrangère ; elle ne dépend que de celle qui lui est propre , & de l'arrangement de ses parties. Pour qu'une étendue soit ronde , par exemple , il suffit qu'elle ait un point , d'où toutes les lignes menées aux parties au-delà desquelles il n'y a rien qui appartienne à ce corps , soient égales. Dire qu'une étendue est bornée , s'est affirmer qu'elle a un rapport déter-

miné avec les mesures dont on se sert ; qu'elle est , par exemple , de dix toises ; pour cela il n'est point nécessaire qu'elle soit bornée par une étendue ultérieure qui lui soit contiguë ; il suffit qu'elle contienne dix toises , de façon que ces dix toises étant ôtées , il ne reste rien.

Si Dieu anéantissoit tout ce qui est dans une salle , en conservant les murs & les planchers dans la même situation , il est certain qu'ils seroient distans comme auparavant ; mais leur distance ne consisteroit pas en ce qu'il y auroit pour lors entre eux une étendue réelle & positive : il n'y auroit rien du-tout ; ils seroient néanmoins distans comme auparavant , parceque Dieu pourroit y mettre une quantité de matière égale à celle qui auroit été anéantie. Deux corps se touchent quand il est impossible qu'il y ait quelque chose entre eux ; mais ils ne se touchent pas quand il n'y a rien , si Dieu peut y mettre quelque chose. L'étendue immense n'est pas différente de l'étendue éternelle ; l'une & l'autre sont également sappées par ce qui vient d'être dit. L'on

On voit clairement par les réponses précédentes, que rien n'est plus frivole que les raisons sur lesquelles l'existence d'une étendue nécessaire, éternelle, infinie, est fondée; il s'agit présentement de faire voir que rien n'est plus chimérique qu'une étendue immobile, indivisible, & pénétrable.

Le lieu n'est point absolument immobile; il est *intérieur*, ou *extérieur*. Le lieu *intérieur* d'un corps est l'étendue de la matière qui lui est propre. Le lieu *extérieur*, est la surface des corps qui l'environnent; on le nomme lieu *propre*, si cette surface l'environne immédiatement, & lieu *commun*, si elle ne l'environne pas immédiatement. Les douves d'un tonneau sont le lieu propre du vin dont il est rempli, & la cave est le lieu commun. Quand on dit qu'un corps change de lieu, cela s'entend toujours du lieu extérieur; nos Adversaires ne peuvent l'entendre autrement. L'étendue de l'espace ou de l'immensité de Dieu n'a rien de sensible; elle ne sçauroit servir à déterminer le lieu, ni le changement de lieu, ni l'espace parcouru par le corps

en mouvement : les partisans de cette étendue sont obligés d'avoir recours aux corps environnans, que l'on considère comme étant en repos pour fixer le lieu d'un corps.

Les bords d'un vase qu'on remplit successivement d'eau & de vin, gardent toujours la même situation ; c'est pourquoi l'on est porté à croire qu'il y a toujours entre eux la même étendue, que cette étendue est immobile, & différente de l'étendue propre à la liqueur qu'ils contiennent. On dit que le vin a pris la place de l'eau ; cette façon de parler autorisée par l'usage, nous induit aussi en erreur. Quand l'eau sort du vase, elle emporte avec soi son lieu intérieur ; & le vin apporte le sien en y entrant. Les bords du vase sont le lieu extérieur que l'eau & le vin occupent successivement. Lorsqu'on dit qu'un corps occupe le lieu d'un autre, cela signifie que ce corps touche immédiatement les mêmes corps que touchoit celui dont il a pris la place ; par conséquent cela s'entend du lieu extérieur. Il résulte évidemment de tout ce qui vient d'être dit, que le lieu n'est

point absolument immobile. Il n'y a point de corps qui ne soient participans de quelques mouvemens, que souvent nous ne connoissons pas. Une pierre qui tombe du haut d'une tour paroît ne parcourir qu'une ligne égale à la hauteur de la tour; mais si la terre tourne, comme il est très-vraisemblable, la pierre fait en tombant beaucoup plus de chemin qu'elle ne paroît en faire. L'étendue nécessairement immobile, est une vraie chimère.

L'étendue indivisible n'a pas plus de réalité que l'étendue immobile. Il est de l'essence de toute étendue d'avoir des parties les unes hors des autres, indépendantes les unes des autres, réellement distinguées, qui peuvent par conséquent être séparées, & exister séparément: donc toute étendue est nécessairement divisible, & ne peut se trouver que dans un sujet divisible. En vain dit-on que l'étendue infinie, éternelle, n'est qu'une modification de Dieu; elle lui est aussi essentielle, selon nos Adversaires, que tout autre attribut. N'est-il pas absurde de dire que ce qui est nécessairement composé de parties existantes les unes hors

des autres , & indépendamment les unes des autres , réellement distinguées , par conséquent séparables les unes des autres , peut être essentiel à un sujet indivisible ? Le lieu où est Paris est très-distant de celui où est Rome ; l'un est très-réellement distingué de l'autre ; si le lieu n'est qu'une modification de Dieu , le sujet dans lequel existe l'étendue qui est le lieu de Paris , est distant & réellement distingué du sujet dans lequel existe l'étendue qui est le lieu de Rome. L'étendue indivisible n'est donc pas moins chimérique que l'étendue immobile.

Enfin l'étendue pénétrable répugne. Il est impossible que deux étendues se pénètrent , sans que l'une des deux soit anéantie ; si elles se pénétraient , les deux n'occuperoient pas plus d'espace après la pénétration qu'une seule avant la pénétration : l'une des deux seroit donc détruite , & ne pénétreroit pas l'autre. Un pied d'étendue , par exemple , est tellement cette quantité déterminée , qu'un autre pied d'étendue ne peut en aucune façon lui être ajouté , sans qu'ils fassent ensemble une quantité de deux pieds.

Si une sorte d'étendue est pénétrable, toute sorte d'étendue est pénétrable, & il n'y a point d'étendue impénétrable. Si l'étendue de l'espace ou de l'immensité de Dieu est pénétrable, l'étendue de la matière & des corps est aussi pénétrable. L'étendue de l'espace ou de l'immensité de Dieu n'est pénétrable que parceque l'étendue des corps la pénètre; mais est-il possible que l'étendue des corps pénètre l'étendue de l'espace, sans que l'étendue de l'espace pénètre l'étendue des corps? Tout le monde avoue l'impénétrabilité de la matière; l'on ne peut donc sans se contredire admettre une étendue pénétrable. De ce qu'il n'y a point d'étendue pénétrable, il s'ensuit évidemment que Dieu n'auroit pu créer le Monde, si de toute éternité une étendue infinie avoit existé.

On peut juger par toutes les réponses aux raisons qui servent de fondement au sentiment de nos Adversaires, ce qu'on en doit penser. N'est-il pas évident que l'existence d'une étendue nécessaire, éternelle, infinie, jointe à la

pensée dans le même sujet , immobile , indivisible , pénétrable , est tout-à-fait infoutenable ? Peut-on raisonnablement se flater de pouvoir saper les fondemens du systême de Spinoza , & les principes des autres Athées , & des Matérialistes , en admettant une telle étendue ? Il n'y a qu'une prévention extrême qui puisse empêcher de sentir les dangereuses conséquences de cette opinion , & de se soumettre à l'évidence des raisons qui la combattent.

SEPTIÈME PROPOSITION.

L'immensité de Dieu est une immensité de puissance & de perfection.

DÉMONSTRATION.

IL est certain que l'immensité est un des attributs de Dieu ; il est nécessairement immense , & substantiellement présent par-tout : il répugne à sa nature qu'il soit limité , & fixé à un lieu plutôt

qu'à un autre. La présence de Dieu en tout lieu , n'est pas une présence locale. La présence locale n'est autre chose que le rapport des parties d'un corps avec les parties des corps qui l'environnent médiatement ou immédiatement ; cette présence ne peut convenir qu'à un Etre fini , étendu & corporel. Dieu est un Etre infiniment parfait , un Etre pensant , qui ne peut être ni corporel ni étendu ; nous l'avons démontré , & nous avons prouvé qu'en attribuant à Dieu quelque chose qui convient aux créatures , c'étoit toujours dans un sens équivoque : il faut donc bien distinguer la présence qui convient à Dieu , de celle sur-tout qui convient aux créatures corporelles. Le cercle n'est pas plus essentiellement rond , que Dieu est immense en puissance & en perfection. Il a produit & il conserve tout ce qui existe. Rien ne peut exister que par lui ; & il peut donner l'existence à tout ce qui n'est pas absolument impossible. Il est substantiellement présent par-tout par sa toute-puissance & sa souveraine perfection : donc son immensité est une im-

mensité de puissance & de perfection :
ce qu'il falloit démontrer.

Voici le sommaire des principales raisons de ceux qui sont assez aveugles & assez malheureux pour nier l'immensité de puissance & de perfection de Dieu.

L'Être tout-puissant , infiniment bon & souverainement parfait n'a pu créer l'homme , qui par sa désobéissance devoit être sujet aux misères & aux maux inséparables de cette vie. Les maladies aiguës , celles de langueur , la faim , la soif , le chaud , le froid , les douleurs , les chagrins , l'esclavage des passions & la mort sont l'apanage de l'humanité , & rendent l'homme malheureux. Il répugne qu'une telle créature soit l'ouvrage d'un Être tout-puissant & infiniment parfait. Un libre-arbitre dont Dieu sçavoit que l'homme feroit un mauvais usage , est un présent indigne de sa toute-puissance & de sa souveraine bonté. Etant souverainement puissant , ne pouvoit-il pas empêcher qu'il ne se rendît coupable des péchés & des crimes dont il le punit ? Etant infiniment bon , ne devoit-

il pas le fixer constamment dans la pratique de la vertu ? Ne conçoit-on pas clairement que sa bonté seroit plus parfaite , s'il ne permettoit pas que ses créatures commissent des fautes dont les suites sont si funestes ? La bonté infinie ne sçauroit produire une créature intelligente avec une inclination au mal ; la toute-puissance ne peut donner l'existence à une créature dont la chute est certaine , ni la souveraine sainteté à une créature criminelle.

Il est aisé de prouver l'immensité de puissance & de perfection de Dieu ; mais il n'est pas facile de résoudre les objections des Athées d'une manière qui ne laisse rien à désirer ; c'est néanmoins ce que nous allons tâcher de faire par la réponse suivante. Pour la rendre plus claire & plus satisfaisante , il est nécessaire de réfuter chacune de leurs raisons en particulier.

Dieu ne produit pas le mal physique qui consiste dans la destruction des modes ; son action très-réelle & très-positive ne se termine qu'à la production de quelque Etre réel & positif : si elle

se trouve accompagnée de la destruction de quelque mode , ce n'est que par accident , en tant que la matière ne peut avoir en même temps deux modes contraires.

Dieu ne fait pas plus de mal en produisant un mode aux dépens d'un autre , qu'un Musicien en détruisant un accord pour en former un nouveau. La succession des modes n'est pas moins essentielle à la perfection de l'Univers, que la succession des accords à l'excellence d'une pièce de musique.

Dieu n'est point l'auteur des défauts naturels , c'est-à-dire , du mal physique qui n'est autre chose qu'une privation , une disconvenance que les Etres ont avec nous indépendamment de notre choix. Il produit à la vérité un homme qui a , par exemple , trois bras , & trois jambes ; mais ce n'est pas lui qui est la cause que ces trois bras & ces trois jambes disconviennent à cet homme ; ce défaut vient immédiatement de ce que cet homme est de telle nature qu'il ne sçauroit être parfait & avoir trois bras & trois jambes.

Dieu n'a pu dans l'état présent exempter l'homme de la douleur, sans lui ôter un moyen absolument nécessaire pour se conserver. Nous ne concevons pas que Dieu ait pu se servir d'un meilleur moyen que la sensation de douleur, pour nous avertir des impressions des objets extérieurs, qui tendent à la destruction de notre corps; cette sensation nous excite à nous garantir promptement de l'effet de ces impressions violentes.

L'homme tel que nous le connoissons depuis le péché, ne peut être exempt de passion. Les passions dépendent absolument du mouvement du sang & des esprits animaux, dont l'ame ne peut déterminer les mouvemens qu'en le voulant; elle ne peut le vouloir qu'en connoissant que cela est bon; elle ne peut connoître que cela est bon qu'à l'occasion de quelque mouvement dans le cerveau, comme il sera démontré dans le traité suivant, en parlant de l'union de l'ame & du corps. Or ce mouvement ne peut être dans le cerveau tandis qu'une passion violente domine; parceque le

mouvement de la passion lui est contraire. Les esprits qui produisent les passions ne peuvent perdre leur mouvement, suivant les règles de la nature, qu'en le communiquant; ils ne peuvent communiquer tout-à-coup leur force. Il s'en suit donc que l'ame ne peut déterminer le mouvement qui cause les passions, si ce n'est qu'elles soient légères: l'expérience nous apprend que lorsqu'elles sont violentes, elle n'en peut être maîtresse qu'après que leur premier effort est passé.

Il n'est pas possible suivant les loix de la nature, que l'homme soit immortel. L'union actuelle de l'ame & du corps, dans laquelle seule consiste son existence, dépend absolument de quelques mouvemens qui se font dans les organes: il faut que ces organes s'usent avec le temps, & deviennent enfin incapables de recevoir ces fortes de mouvemens dont la vie dépend entièrement. Nous devons considérer l'homme, non en lui-même & séparé du reste des créatures, mais comme un membre de l'Univers, à la perfection duquel il contribue.

plus étant mortel que s'il étoit immortel. Si Dieu avoit exempté l'homme de la mort, qui est sans contredit son plus grand défaut dans l'état de nature, nous ne verrions plus cette suite de générations infinies, qui est une des principales beautés de l'Univers : la terre seroit trop petite pour contenir tous les hommes ; ce qui seroit dans le monde un beaucoup plus grand défaut que la mort même. Nous sommes accoutumés à ne juger des choses que par rapport à nous ; celles qui passent pour moins parfaites, ne sont telles qu'à notre égard : tout est également parfait à l'égard de l'Univers ; parceque la plus grande perfection de chaque chose à cet égard, est d'être ce qu'elle est, & ce que les loix de la nature exigent qu'elle soit. Si nous connoissions parfaitement l'ensemble du monde, nous trouverions que les choses sont bien comme elles sont, & que la réforme de celles qui nous paroissent defectueuses, le gêteroit bien loin de le perfectionner.

Il est évident que Dieu ne peut produire immédiatement ni médiatement

le mal moral pris formellement ; il n'est qu'une privation qui ne peut dépendre d'aucune cause efficiente , immédiate ou médiate , mais seulement d'une cause déficiente , s'il est permis de parler ainsi. Le mauvais usage que l'homme fait de sa liberté en s'attachant à des objets auxquels la raison défend de s'attacher , s'appelle *mal moral* ; il se nomme *péché* quand il est contraire aux loix divines , & *injustice* lorsqu'il n'est pas conforme aux loix humaines ou civiles. Il est vrai que Dieu produit comme cause efficiente première , toutes les affections & toutes les actions de l'homme ; mais il ne concourt qu'à ce qu'il y a de réel & de positif , c'est-à-dire , au matériel , & à cet égard elles n'ont rien de mauvais ; elles ne sont mauvaises qu'en tant qu'elles procèdent de la volonté humaine , qui est la seule cause qui s'écarte de sa règle.

Dieu agit comme cause première ; son principal objet est le bien général qui résulte de chaque action ; il n'y en a aucune qui ne serve comme de lien pour attacher ensemble une infinité d'évène-

mens essentiels à la constitution de l'Univers. La mauvaise action, par exemple, que commirent les freres de Joseph en le jettant dans la fosse, fut la cause de son élévation, & de la venue des enfans d'Israël en Egypte, qui a donné lieu aux miracles les plus éclatans, & à tant d'illustres événemens dont nous sçavons que Dieu s'est servi pour signaler sa puissance. L'homme au contraire agit en qualité de cause seconde, & dans la vûe de son propre bien; il use mal de son libre-arbitre en choisissant des biens apparens qui ne sont pas des biens véritables, & il est la seule & unique cause du défaut de choix & du mal moral pris formellement, auquel la cause première n'a point du-tout de part. Dieu concourt au *matériel* de l'action sans concourir au *formel*; il ne peut refuser à l'homme son concours, sans le priver du pouvoir d'agir qu'il lui a donné, & dans lequel consiste sa liberté.

Les facultés de l'ame & du corps que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes qu'il ait pu lui donner suivant l'ordre de la nature; nous devons

le considérer comme une partie du monde soumise aux loix générales qui s'observent maintenant. L'homme ne doit pas se plaindre de n'être pas assez parfait ; il n'est pas fait pour lui-même , mais pour l'Univers à la perfection duquel il contribue plus tel qu'il est que s'il étoit autrement. La principale perfection de l'homme dépend du bon usage des facultés de connoître & de se déterminer qu'il a reçues de Dieu ; il est en son pouvoir d'en bien user , & il ne doit imputer qu'à lui-même les fautes dont il se rend coupable en prenant le faux pour le vrai , & le mal pour le bien. Il est de l'essence de l'homme d'avoir un entendement borné & une volonté qui ait des limites ; Dieu n'a donc pas dû lui donner un entendement qui connoisse tout ce qu'il y a de connoissable , ni une volonté qui aime tout ce qui mérite d'être aimé. S'il n'a pas la perfection de ne point faillir , il a du moins la puissance de ne donner jamais son consentement aux choses dont la vérité ou la bonté ne lui est pas clairement connue. Croire que Dieu devoit
établir

établir des règles plus avantageuses à l'homme que celles qui s'observent, c'est le comble de la témérité. Nous appartient-il de fonder les devoirs de la toute-puissance & de la perfection infinie de Dieu ? Avons-nous de l'immesité de la sagesse divine une idée assez parfaite pour fixer ses opérations à notre égard ?

Toutes les difficultés qui regardent la contrariété apparente entre les perfections infinies de Dieu & la condition de l'homme, prouvent notre ignorance & rien de plus. Tout ce qui tient de l'infini est nécessairement au-dessus de la foible portée de notre esprit. Notre intelligence est si bornée, qu'elle se perd & s'éblouit dans l'infinité, & demeure accablée sous la multitude des pensées contraires qu'elle fournit. Il n'y a pas moins de folie à prétendre expliquer clairement tout ce qui concerne les perfections immenses de l'Être souverainement parfait, qu'à les nier après qu'elles ont été évidemment démontrées, sous prétexte qu'elles restent environ-

nées de ténèbres. Un Ancien* qui n'étoit éclairé que des simples lumières de la raison, nous apprend qu'il est plus sûr & plus sage de croire les opérations de la Divinité, que de vouloir les approfondir. Tout homme sensé, après avoir bien raisonné sur cette matière, trouvera que les choses sont bien comme elles sont, & sauvera par ce moyen sa raison de l'écueil où celle de Spinoza a fait naufrage. Ce Philosophe ne pouvant accorder les malheurs de la création avec les perfections du créateur, a donné dans l'Athéisme, & formé son monstrueux système sur celui de l'ame du monde qu'il a renouvelé, dont il a conservé le fond, & changé totalement la forme.

De tout ce qui a été démontré dans ce Traité, il s'ensuit évidemment que l'existence d'un Être éternel, spirituel, immuable, souverainement intelligent, infiniment bon, tout-puissant & immense en perfections, est aussi certaine

* Tacite, *de moribus Germanorum.*

que tout ce qu'il y a de plus certain. Je ne suis pas plus assuré de ma propre existence que je le suis de l'existence de Dieu. On conçoit clairement qu'il répugne que tout ce qui émane de lui ne soit pas conforme à sa souveraine perfection, dont nous n'avons qu'une idée très-imparfaite; par conséquent il n'est pas étonnant que dans tout ce qui la concerne, nous trouvions des difficultés que nous ne sçaurions parfaitement éclaircir: mais la saine raison nous apprend que ce que nous ne comprenons pas ne doit point nous faire rejeter ce dont nous connoissons évidemment la vérité.



TROISIÈME PARTIE.***LA PNEUMATOLOGIE.***

LA Pneumatologie est la partie de la Métaphysique, qui traite des Êtres spirituels, pensans, & immatériels; tous ceux que nous connoissons par les lumières de la raison, sont Dieu & l'ame humaine. Ce qui regarde Dieu en tant qu'il peut être connu par les seules lumières de la raison, se trouve dans la Théologie naturelle, où nous avons démontré l'existence de l'Être suprême, & de ses principaux attributs, dont la connoissance est nécessaire pour mieux entendre ce qui concerne la nature de notre ame, de ses facultés, de ses modifications, & principalement de ses idées; c'est de quoi il nous reste à parler dans cette troisième partie de la Métaphysique.

Il nous paroît qu'il faut commencer

par déterminer ce qu'on entend par le mot d'*Esprit* & d'*Ame humaine*, qui sont deux termes synonymes dans le langage ordinaire des Philosophes.

Il y en a qui prétendent que l'ame, *anima*, est le principe de la vie, & l'esprit, *mens*, le principe du raisonnement ; mais le premier n'étant que le principe *vital* que nous avons de commun avec les bêtes, le second qui est un Etre incorporel & immortel, doit être regardé comme la véritable ame de l'homme.

Les Philosophes Païens qui ont distingué l'ame & l'esprit, n'ont point cru que ce fussent deux Etres séparés, & d'une nature différente ; l'esprit est le mouvement de l'ame, ou une modification produite par l'ame, qui selon eux est matérielle. Quoique le nombre des diverses opinions sur la nature de l'ame humaine, égale celui des Sectes des Philosophes, tous néanmoins entendent par le mot d'*esprit* ou d'*ame humaine*, ce qui pense dans l'homme.

Il est inutile de s'arrêter à prouver l'existence de l'ame ; le sentiment inté-

rieur prouve clairement à chaque homme que ce qui pense dans lui, existe : rien n'est donc plus évident que l'existence de l'ame humaine. Si quelqu'un doutoit de l'existence de son ame, son doute même lui démontreroit qu'elle existe ; parceque le doute est une sorte de pensée qui ne sçauroit exister sans l'ame qui en est le principe.

Voici l'ordre que nous suivrons dans ce Traité. Premièrement, nous examinerons la nature de l'ame ; secondement, nous parlerons de ses facultés, de ses modifications & principalement de ses idées ; troisièmement nous démontrerons son immortalité après avoir expliqué son origine.



CHAPITRE PREMIER.

De la nature de l'ame humaine.

PLATON a cru que l'ame de l'homme étoit une partie de la Divinité, comme son corps étoit une portion de la matière. Il y a tout lieu de croire que ce Philosophe a connu les livres de Moïse & de la Religion Judaïque dans les voyages qu'il fit en Egypte.

Thalès a défini l'ame, une nature se mouvant toujours de soi-même. Anaximandre disoit que l'ame étoit une chose composée de terre & d'eau. Empédocle la faisoit consister dans le sang. Quelques Philosophes ont dit qu'elle étoit un feu céleste; d'autres, une harmonie; d'autres, un nombre. Aristote, qui en fait de Philosophie n'a presque jamais que des paroles à la place des choses, définit l'ame, une action qui fait mouvoir le corps.

Lucrece soutient que l'ame est un amas

d'atômes subtils & déliés ; il distingue la nature de l'ame & la nature de l'esprit, mais tous deux, selon lui, sont corporels ; l'esprit est fait de principes très-menus, ainsi que l'ame. Il prétend que tous les Philosophes ont ignoré la nature de l'ame, & qu'ils n'ont pu pénétrer si elle naît avec le corps, si elle meurt avec lui, ou si elle passe dans d'autres, selon le système de ceux qui admettoient la Métempicose.

Il paroît que Platon est le seul des Philosophes anciens qui ait reconnu un Etre immatériel ; selon tous les autres Dieu même étoit matériel, & ils regardoient l'opinion de Platon comme infoutenable & inintelligible. * Est-il probable que ceux qui faisoient Dieu matériel, crussent l'ame immatérielle ? Les Philosophes Païens qu'on prétend avoir distingué l'ame spirituelle & matérielle, n'ont point pensé qu'il y eût dans l'hom-

* *Quod Plato sine corpore Deum esse censet, id quale esse possit, intelligi non potest. Cicero de natura Deorum, lib. I.*

me une substance immatérielle ; par l'esprit incorporel ils n'ont entendu que le mouvement produit par l'ame , qui selon eux étoit matérielle. Le mouvement n'est pas une substance corporelle , considéré en lui-même ; mais il ne sçauroit exister sans quelque chose de corporel.

Pour bien assurer les vérités fondamentales de la Religion & de la Morale , il est très-important de démontrer que l'ame humaine est une substance immatérielle , & que sa spiritualité consiste dans l'immatérialité. Il faut avoir soin d'éviter l'équivoque du mot de *spirituel* , qui sert de subterfuge aux Matérialistes en parlant de l'ame ; il faut dire qu'elle est immatérielle , & ne pas se contenter de la nommer spirituelle.



PREMIERE PROPOSITION.

L'ame est immatérielle.

PREMIÈRE DÉMONSTRATION.

TOUT ce qui est matériel est divisible & composé de parties existantes les unes hors des autres , indépendantes les unes des autres , réellement distinguées & séparables les unes des autres. Il a été prouvé dans la cinquième démonstration de l'existence de Dieu , & dans la démonstration de la sixième proposition des attributs de Dieu , que ce qui pense , est simple & nécessairement indivisible , que l'étendue & la pensée sont des attributs contradictoires & incompatibles. Si ce qui pense dans nous , pouvoit être divisé , chaque homme pourroit dire , je puis , *moi pensant* , être divisé & séparé de moi-même ; ce qui est évidemment absurde. Notre ame n'a ni quart ni moitié ; elle n'est ni octogone ni carrée , ni bleue ni rouge : elle n'est donc pas

matérielle. Pour juger d'un objet, il faut l'appercevoir indivisiblement; si le sujet qui l'apperçoit étoit composé de plusieurs parties, la partie A de l'objet, fraperoit la partie A du sujet appercevant, & la partie B fraperoit la partie B; nulle partie du sujet n'appercevrait indivisiblement tout l'objet; donc l'ame qui apperçoit les objets, n'est point divisible & composée de plusieurs parties: donc elle n'est pas matérielle: ce qu'il falloit démontrer.

SECONDE DÉMONSTRATION.

LEs Matérialistes avouent que la pensée n'est pas essentielle à la matière; elle ne peut donc être qu'une modification accidentelle de la matière. Les modifications de la matière sont répandues dans ses parties comme le mouvement, la figure; & la pensée appartient nécessairement à un sujet simple & indivisible; c'est ce qui a été très-solidement démontré. On ne sauroit concevoir

clairement aucun mode sans la chose dont il est une modification ; n'est-il pas évident que la figure quarrée , par exemple , ne peut point être conçue sans l'étendue dont elle est une modification ? On peut concevoir clairement la pensée sans rien concevoir de matériel. En supposant qu'il n'y ait point de corps , rien de matériel , je conçois clairement que je pense , j'ai une idée claire & distincte de mon ame , qui n'est autre chose que ce qui pense dans moi ; il est impossible que je doute que je pense , puisque le doute même est une sorte de pensée. La pensée ne suppose ni longueur , ni largeur , ni profondeur , ni pluralité de parties , ni rien de ce qui est essentiel au corps & à la matière ; elle n'est donc pas un mode de la matière ; elle ne peut lui appartenir : elle appartient donc nécessairement à une substance distinguée de la matière : l'ame n'est donc pas matérielle : elle est donc immatérielle : ce qu'il falloit démontrer.



TROISIE'ME DEMONSTRATION.

LA pensée est essentielle à l'ame ; nous prouverons qu'elle en est le premier attribut dont tous les autres dépendent nécessairement. Les partisans de la matérialité de l'ame conviennent que l'étendue est essentielle à la matière : il a été démontré que tout ce qui est étendu a des parties réellement distinguées , & que ce qui pense , est simple & indivisible ; que l'étendue & la pensée ne peuvent en aucune façon convenir au même sujet : donc ce qui pense ne peut être étendu : donc l'ame n'est point étendue : donc elle n'est pas matérielle : donc elle est immatérielle : *ce qu'il falloit démon-*
trer.



QUATRIÈME DÉMONSTRATION.

CE qui est corporel ne sçauroit se mouvoir vers soi-même ; une partie de matière peut agir sur une autre, mais elle ne peut agir sur elle-même. La vue ne peut s'appercevoir qu'elle voit. L'ame agit sur elle-même par la réflexion, elle se connoît ; ce qui est au-dessus de toute faculté corporelle. L'ame connoît ce qui est incorporel comme ce qui est corporel, ce qui est infini comme ce qui est fini : elle conçoit les vérités générales de toute grandeur, de toute figure, de toute couleur, & généralement de toute qualité sensible & matérielle. N'est-il pas constant qu'elle ne sçauroit connoître l'infini ni rien de ce qui est immatériel, si elle étoit matérielle ? La disproportion qu'il y a entre les propriétés de la matière & les opérations de l'ame, prouve bien clairement qu'elle n'est pas matérielle. Les parties les plus subtiles & les plus déliées de la matière ne sont capables que de figure, de mouvement lo-

cal , de repos , de solidité , d'impénétrabilité , d'où peuvent naître certains concours , certains arrangemens , des accrochemens , des séparations , des impulsions , des répulsions , qui n'ont point du tout de proportion avec ce qu'on nomme penser , connoître , méditer , réfléchir , raisonner , se souvenir du passé , considérer le présent , prévoir l'avenir , & démontrer les vérités les plus sublimes. Jamais un homme sensé ne se persuadera que toutes ces opérations soient une suite de l'ordre , de l'arrangement , du choc , de l'impulsion & du mouvement de quelques parties très-subtiles & très-déliées de la matière , dont chacune n'a pour tout apanage que la mobilité , la figurabilité , l'impénétrabilité , étant nécessairement incapable d'intelligence , de perception , de sentiment & de toute pensée. Il n'est pas moins absurde qu'un Être pensant soit composé de parties non pensantes , qu'un Être étendu , de parties non-étendues. La matière pensante implique contradiction : donc ce qui pense dans nous , c'est-à-dire , l'ame , n'est pas matérielle : ce qu'il falloit démontrer.

Les ennemis de l'immatérialité de l'ame soutiennent, avec Loke, que Dieu peut communiquer à la matière le don de la pensée, comme il lui communique le mouvement, la végétation; le nier c'est une témérité, c'est borner, selon eux, la puissance de Dieu. Assurer qu'il est impossible à Dieu de donner à des portions de matière organisée le sentiment, la pensée, c'est une absurdité. Il est évident que nous pensons, disent-ils, à proportion de la finesse de nos sens, qui sont les portes & la mesure de nos idées. L'huître à l'écaille a moins d'esprit que l'homme, moins de sensations & de sens, parcequ'ayant l'ame attachée à son écaille, cinq sens lui seroient inutiles. Il y a des animaux qui n'en ont que deux; d'autres en ont trois; nous en avons cinq, ce qui est bien peu de chose. Nous avons tout commun avec les bêtes, organes, nourritures, propagations, besoins, desirs, veilles, repos, sentimens, idées simples, mémoire: nous avons donc quelque principe commun, qui opère tout cela en nous, & dans les bêtes qui n'ont point

point d'ame spirituelle & immatérielle. Il y a bien de l'apparence qu'Archimede & une taupe font de la même espèce, ainsi qu'un chêne & un grain de moutarde. Nous ne devons point attribuer à des causes inconnues ce que nous pouvons attribuer à une cause connue; nous pouvons attribuer au corps la faculté de penser & de sentir: donc nous ne devons pas chercher cette faculté dans un autre Etre appelé *ame*, ou *esprit*, dont nous ne pouvons avoir la moindre idée. Si l'ame étoit immatérielle, elle ne pourroit point connoître ce qui est corporel.

Tout ce qui a été dit dans les démonstrations de l'immatérialité de l'ame, n'est point détruit par ce que disent ceux qui la combattent. Tout ce que contient l'objection précédente, ne donne pas la plus légère atteinte aux raisons par lesquelles il a été prouvé qu'il est impossible qu'un certain amas particulier de parties de matière jointes ensemble, pense. Les difficultés qui regardent une vérité démontrée, ne doivent pas empêcher de la reconnoître, sur tout quand elles lais-

font la démonstration dans son entier , & que les raisons sur lesquelles elle est fondée , conservent toute leur force : nous pourrions donc nous dispenser de répondre aux raisons dont se servent les Matérialistes pour tâcher de rendre douteuse l'immatérialité de l'ame ; mais pour mettre dans un plus grand jour sa spiritualité , il est nécessaire de réfuter clairement & solidement tout ce qu'ils avancent.

Ils reconnoissent que la pensée n'est point essentielle à la matière , que chaque partie de matière , & que tout ce qui est matériel ne pense pas ; mais ils prétendent qu'un certain amas de parties de matière disposées d'une certaine façon , a la faculté de penser , de sentir , de connoître , de raisonner. Il est évident que cette faculté ne peut dépendre uniquement de la disposition particulière de ces parties ; car si elles étoient en repos , l'amas qu'elles composeroient , seroit privé de toute action , & n'auroit aucune qualité de plus qu'une seule partie : il faut donc que la faculté de penser dépende d'un certain mouvement des

parties de cet amas de matière. Chaque partie étant déstituée de la faculté de penser , il est de la dernière évidence qu'elle ne sçauroit régler son mouvement ; il ne peut pas non plus être réglé par les pensées du tout. Si le mouvement est la cause de la pensée , il doit la précéder. Conçoit-on que l'effet puisse régler l'action par laquelle sa cause le produit ? Une particule ne connoitroit donc point son mouvement , ni celui d'une autre particule ; le tout même n'auroit aucune connoissance du mouvement de chaque parcelle dont il seroit composé ; il seroit aussi aveugle que la matière toute brute : par conséquent il ne sçauroit régler ses mouvemens, ni les pensées qui en résulteroient ; la sagesse & la raison n'auroient aucune part à ses actions. D'ailleurs les pensées qui dépendroient du mouvement des particules d'une certaine quantité de matière , seroient bien limitées. Il est impossible que l'étendue des connoissances de l'homme , & le nombre infini de ses pensées résulte des divers mouvemens de quelques parcelles de matière. Il est absurde

d'attribuer à un certain amas de parties de matière disposées d'une certaine façon , les pensées de l'ame humaine. On peut donc sans témérité & sans borner la puissance de Dieu , affirmer que la matière ne sçauroit penser.

Il a été démontré que les sens ne sont point les portes & la mesure de toutes nos idées. Nous connoissons Dieu , l'infini , les vérités générales & plusieurs autres objets qui ne sont point du tout du ressort des sens. Si l'on ne pensoit qu'à proportion de la finesse des organes , les bêtes dont les sens sont beaucoup plus fins que les nôtres , auroient des pensées plus lumineuses , plus étendues & plus sublimes que l'homme ; elles auroient plus de pénétration , plus de sagacité , plus d'industrie que lui ; elles raisonneroient mieux ; elles combineroient plus de choses. L'aigle a les yeux plus vifs & plus perçans que l'homme ; le chien a les sens de l'odorat & de l'ouïe beaucoup plus fins. Ce que nous avons de commun avec les bêtes se réduit à un corps organisé , aux facultés

purement corporelles , & aux fonctions animales qui dépendent du mouvement du sang , & de ses plus subtiles parties qui composent les esprits animaux. Les sens des bêtes ne sont autre chose que la puissance qu'ont les esprits animaux d'être déterminés par la présence des objets à couler par le cerveau & par les nerfs dans certains muscles plutôt que dans d'autres. Leurs passions ne sont que des émotions du cerveau causées par la présence de quelque objet nuisible ou favorable , entretenues & fortifiées par quelque cours particulier des esprits animaux , qui dépend principalement de la disposition que le cœur & les autres viscères mettent dans le sang. Elles n'ont d'autre sentiment que celui qui se fait par le seul mouvement des organes corporels , & d'autre ame que celle qui consiste dans le mouvement du sang & des esprits animaux.

Les facultés corporelles sont jointes dans l'homme à des facultés purement spirituelles , qui appartiennent à l'ame immatérielle & raisonnable , qui lui est

propre , & qui est unie à son corps de la manière qui sera expliquée ensuite. Cette union dure autant de temps que le cœur peut envoyer des esprits animaux vers le cerveau , & celui-ci les renvoyer par les nerfs dans les muscles pour mouvoir le corps. Les idées des choses sensibles & corporelles dépendent immédiatement ou médiatement de quelque mouvement du cerveau , comme de leur cause occasionnelle , tandis que l'ame est unie au corps ; mais l'idée de Dieu , de l'infini , & de tout ce qui n'est point corporel , & qui ne tombe point sous les sens , appartient à l'ame en tant que sa nature est de penser indépendamment de son union avec le corps. La réflexion que l'ame humaine fait sur ses pensées , par laquelle elle connoît qu'elle pense , qu'elle doute , qu'elle raisonne , qu'elle se connoît elle-même , & par laquelle elle reconnoît qu'elle est une substance supérieure à tout ce qui est matériel ; la connoissance qui nous fait juger , en nous regardant dans un miroir , que la partie droite de notre corps est celle qui nous paroît à gauche dans

le miroir , & qu'un bâton à moitié plongé dans l'eau est droit , quoiqu'il paroisse courbé , sont autant de preuves que notre ame n'est point un amas de petits corps durs , solides , arrangés , entrelassés & mus d'une certaine façon ; mais une substance d'une nature différente de celle de l'ame des bêtes , dont toutes les opérations n'ont d'autre principe ni d'autre objet que ce qui est du ressort des sens & de l'imagination.

Il faut être bien aveuglé pour ne pas voir la différence immense de la nature de l'ame humaine , & de l'ame des bêtes. Les bêtes ne se perfectionnent que très-peu ou point du tout. Les hirondelles , par exemple , font aujourd'hui leur nid comme elles l'ont toujours fait. Les opérations des bêtes de la même espèce sont marquées à un coin d'uniformité , qui prouve bien qu'elles n'ont d'autre principe que la structure des organes , qui est semblable dans les animaux de la même espèce. On voit clairement que les bêtes sont tellement attachées à la matière dans leurs opérations les plus relevées , que rien n'est plus dé-

raisonnable que de croire que leur ame est immatérielle. Les bêtes ne s'élevent jamais à ces hautes & sublimes pensées des hommes qui ont inventé les arts , qui ont fait & font encore tous les jours de si belles découvertes , qui cultivent les sciences avec tant de succès , qui parviennent à connoître des vérités qui paroissent au-dessus de la portée d'un esprit borné & fini. Ils mesurent exactement la distance de la terre au Soleil & aux autres planètes , la surface , la solidité de ces corps célestes , la vitesse avec laquelle ils sont mus , la route qu'ils tiennent dans leur mouvement , comme le prouve évidemment la prédiction des éclipses. Les bêtes ne s'attachent point comme les hommes à la recherche des premiers principes ; elles ne méditent point & ne raisonnent point comme eux ; elles ne réfléchissent point sur leurs propres actions ; elles ne sont point touchées des sentimens de Religion ; elles n'abandonnent jamais le bien sensible pour suivre le bien honnête. Penser qu'Archimede & une taupe sont de la même espèce , comme un chêne &

un grain de moutarde , c'est le comble de l'extravagance ; il n'y a que le délire qui puisse faire avancer une si grande absurdité.

On peut conclure de tout ce qui vient d'être dit , que quoique notre ame , tandis qu'elle est unie au corps , dépende dans l'exercice de ses fonctions de cent choses corporelles , du boire , du manger , de la chaleur naturelle , du sang , des esprits animaux , de la bonne disposition des organes , &c. comme de certaines conditions , & non pas comme de ses causes totales & absolues , on ne peut point inférer de-là que la faculté de penser appartienne au corps , & que l'ame ne soit qu'une certaine quantité de matière organisée d'une façon particulière. Il a été clairement démontré qu'il est impossible que l'intelligence , le raisonnement & la pensée puissent résulter du mélange , de la tiffure & du mouvement local de quelques particules de matière.

Il est certain que tous les Etres , soit corporels , soit incorporels , sont l'objet

de l'entendement humain. Notre ame connoît Dieu , l'infini , sa pensée , les vérités générales & métaphysiques , qu'elle ne pourroit jamais connoître si elle étoit matérielle ; elle n'auroit d'autres idées que celles des choses qui peuvent faire impression sur les organes. Les Matérialistes avouent que nous connoissons plusieurs objets corporels ; il est donc constant que les Êtres , soit corporels , soit incorporels , sont du ressort de la faculté de connoître propre à l'ame humaine. L'exercice de cette faculté dépend à la vérité des sens à l'égard des objets sensibles & corporels ; l'ame ne les apperçoit qu'à l'occasion des impressions faites sur les organes du corps auquel elle est unie ; mais on ne peut refuser de reconnoître son immatérialté , & sa spiritualité , sans préférer la conjecture à la certitude , les ténèbres à la clarté , & l'erreur à la vérité. Nier l'immatérialité de l'ame , c'est se mettre dans l'impossibilité de démontrer son immortalité , & de réfuter solidement Spinoza , & les autres Athées qui soutiennent que Dieu n'est autre chose qu'un Être matériel pensant.

Pour entendre la démonstration de la proposition suivante, il faut se souvenir que l'on appelle *attribut*, tout ce qui convient à une chose, soit qu'il lui convienne essentiellement, soit qu'il ne lui convienne que par accident.

SECONDE PROPOSITION.

La pensée constitue l'essence de l'ame.

DÉMONSTRATION.

LE premier attribut d'une chose constitue son essence. La pensée est le premier attribut de l'ame; tous les autres attributs la supposent & ne peuvent être conçus sans elle; mais elle n'en suppose aucun autre.

Premièrement, la pensée ne suppose aucun autre attribut. Tous les attributs se réduisent à la pensée & à l'étendue, ou aux propriétés & modes de la pensée & de l'étendue. Il est évident que

la pensée ne suppose point l'étendue ni rien de ce qui lui appartient ; puisqu'il a été démontré qu'elle exclut l'étendue, qui est un attribut incompatible avec la pensée. La pensée ne suppose pas non plus ses propriétés ni ses modes ; les propriétés & les modes d'une chose supposent la chose qu'on peut concevoir sans ses propriétés & ses modes ; mais on ne sçauroit concevoir ses propriétés ou ses modes sans elle : donc la pensée ne suppose point ses propriétés ni ses modes : il a aussi été prouvé qu'elle ne suppose point l'étendue, ni rien de ce qui lui appartient : donc elle ne suppose aucun autre attribut.

Secondement, tous les attributs de l'ame supposent la pensée. Les attributs de l'ame lui sont essentiels ou accidentels, ils sont ses propriétés ou ses modes ; or les propriétés & les modes de l'ame supposent la pensée. L'ame est ce qui pense dans nous, & il a été démontré qu'elle est une substance immatérielle & pensante. On peut concevoir la substance pensante sans les propriétés & les modes de la pensée ; mais l'on ne sçau-

roit concevoir les propriétés & les modes de la substance pensante sans la pensée : donc les propriétés & les modes de l'ame supposent la pensée : donc tous les attributs de l'ame supposent la pensée qui n'en suppose aucun autre : donc la pensée constitue l'essence de l'ame : *ce qu'il falloit démontrer.*

Tous ceux qui soutiennent que la matière peut penser, se récrient contre la proposition qui vient d'être démontrée. Loke dans son *Essai Philosophique sur l'entendement humain*, Livre II. Chapitre premier, page 65. de la seconde Edition in-4°. dit, que nous sçavons que l'ame pense toujours dans un homme éveillé, parceque c'est ce qu'emporte l'état d'un homme éveillé ; mais de sçavoir s'il ne peut pas convenir à tout homme, y compris l'ame aussi-bien que le corps, de dormir sans avoir aucun songe, c'est une question qui vaut la peine d'être examinée par un homme qui veille ; car il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser, & ne point sentir qu'elle pense. Que si l'ame pense dans un homme qui dort,

sans en avoir aucune perception actuelle, je demande si pendant qu'elle pense de cette manière, elle sent du plaisir ou de la douleur, si elle est capable de félicité ou de misère ? Pour l'homme, je suis bien assuré qu'il n'en est pas plus capable dans ce temps-là, que le lit ou la terre où il est couché.... Il est certain que Socrate dormant & Socrate éveillé, n'est pas la même personne, & que l'ame de Socrate lorsqu'il dort, & Socrate qui est un homme composé de corps & d'ame lorsqu'il veille, sont deux personnes ; parceque Socrate éveillé n'a aucune connoissance du bonheur ou de la misère de son ame, qui y participe toute seule pendant qu'il dort. Les Matérialistes prétendent qu'il n'est pas plus nécessaire à l'ame de penser toujours, qu'au corps d'être toujours en mouvement. Quelques Philosophes soutiennent que la pensée n'est pas le premier attribut de l'ame, parcequ'elle en suppose un autre qui est la puissance de penser.

La question dont il s'agit, est de la dernière importance. Il n'est pas indif-

fèrent , pour établir solidement l'immaterialité & l'immortalité de l'ame , de croire que son essence consiste dans la pensée actuelle , ou seulement dans la puissance de penser. Il est certain que les Matérialistes , & tous ceux qui enseignent que la matière peut penser , font consister l'essence de l'ame dans la puissance de penser ; ils regardent la pensée comme une modification de la matière ; c'est pourquoi ils disent qu'il n'est pas plus nécessaire à l'ame de penser toujours , qu'au corps d'être toujours en mouvement.

On ne sçauroit concevoir une puissance sans un attribut qui soit le fondement de cette puissance. Toute puissance suppose la substance à laquelle elle appartient ; par conséquent elle suppose aussi l'attribut qui constitue l'essence de cette substance. La puissance , par exemple , qu'a la matière de recevoir le mouvement , la figure ronde , quarrée , &c. suppose nécessairement l'étendue : la puissance de penser est donc fondée sur l'attribut qui constitue l'essence de l'ame.

Que nos Adversaires disent quel est cet attribut ? Tous les attributs que nous concevons ; sont l'étendue & la pensée , ou les propriétés & les modes de l'étendue & de la pensée. Si la puissance de penser suppose quelque propriété ou quelque mode de la pensée ; elle suppose aussi la pensée sans laquelle ses propriétés & ses modes ne peuvent exister , & sans laquelle on ne sçauroit les concevoir. Si la puissance de penser suppose l'étendue ou quelque propriété ou quelque mode de l'étendue , l'ame n'est point une substance distinguée de la matière ; la pensée n'est qu'une modification de la matière comme le mouvement ; tous les attributs essentiels de la matière conviennent à l'ame , parcequ'il a été prouvé que tout ce qui est étendu , est divisible , mobile , impénétrable. Rien n'est si conforme au système de Spinoza & des autres Athées , que de dire que ce qui pense dans nous est divisible , mobile , impénétrable. Les conséquences que l'on peut tirer de l'opinion qui fait consister l'essence de l'ame dans la puissance de penser , favorisent donc

donc manifestement non seulement le Matérialisme , mais encore l'Athéisme.

Il est absurde de dire que la puissance de penser précède nécessairement la pensée ; Dieu n'a jamais eu la puissance de penser avant que de penser. L'ame qui auroit la puissance de penser avant que de penser en effet , ne seroit point différente de la substance en général , qui est capable de recevoir la pensée ; le genre , selon tous les Philosophes , est susceptible des différences qui le divisent : la pensée est une des différences spécifiques de la substance. Si l'essence de l'ame consistoit dans la puissance de penser , il faudroit la définir une substance capable de penser , & non pas une substance pensante ; il faudroit aussi définir le triangle , une figure capable d'avoir trois angles : les trois angles du triangle ne supposent pas moins la puissance de les avoir , que la pensée suppose la puissance de penser.

L'opinion de nos Adversaires est évidemment contraire à l'immortalité de l'ame , dont la vie consiste dans la pensée. Si l'ame reste plusieurs heures de

suite sans penser, & sans se connoître elle-même dans un sommeil semblable à celui du corps, pourquoi ne pourrat-elle pas, ainsi que lui, trouver un jour une mort éternelle, puisqu'elle est sujette à une mort momentanée? Si l'essence de l'ame consiste dans la puissance de penser, l'on ne sçauroit prouver son immortalité que par la révélation. Affirmer qu'on ne peut connoître par les seules lumières de la raison l'immortalité de l'ame, c'est donner beau jeu aux Incrédules, qui prétendent qu'il est impossible de concevoir qu'une chose qui a eu un commencement ne doive point avoir de fin.

On est si accoutumé à considérer l'étendue & la pensée comme deux attributs d'une même substance, qu'on se sent très-porté à croire que c'est la même substance qui pense & qui est étendue. Nous avons levé cette difficulté, en démontrant que ces deux attributs sont incompatibles, & que l'esprit & le corps ne conviennent que dans les attributs essentiels de la substance, qui sont de sub-

sister en soi-même , & d'être le sujet de plusieurs modes ; d'où il s'ensuit visiblement qu'ils diffèrent , & qu'ils sont opposés dans toutes les autres propriétés qui ne leur appartiennent pas en qualité de substance , mais en qualité de corps ou d'esprit.

L'ame n'étant point étendue , ne peut être dans le corps auquel elle est unie , comme dans un lieu ; elle n'y est qu'à cause qu'elle pense par le moyen du corps dont elle dirige quelques mouvemens par sa volonté. C'est aussi en ce sens que Dieu est par-tout , parcequ'il conserve & meut tout par sa volonté toute-puissante ; il y a cependant cette différence entre Dieu & l'ame , que l'ame est dans le corps , non seulement à cause qu'elle en dirige les mouvemens par sa volonté , mais encore parcequ'elle est étroitement conjointe avec lui , à raison de la dépendance qu'elle a de ses mouvemens ; ce qui ne peut convenir à Dieu , qui est indépendant des corps dont il produit tous les mouvemens. Le lieu étant un attribut essentiel du corps , qui ne sçauroit exister sans être dans un lieu ,

l'on est naturellement porté à croire qu'il est un attribut essentiel de tout Être créé & fini, & que l'ame est dans le corps auquel elle est unie, comme le corps est dans un lieu; mais il ne faut pas attribuer à l'Être en général une propriété qui ne convient qu'au corps en particulier. En parlant de l'immensité, nous avons prouvé, & bien clairement démontré, que le lieu n'est propre qu'aux Êtres corporels.

L'ame n'est dans le corps, qu'à cause qu'elle pense par le moyen du corps; & n'étant pas moins étroitement unie au corps d'un enfant dans le sein même de sa mere, qu'elle l'est quand il est adulte, il est évident qu'elle a des pensées & des sensations, lors même qu'il est dans le sein de sa mere. Il y a pourtant tout lieu de croire que l'ame ne médite pas dans le sein de la mere, & qu'elle n'est occupée qu'à sentir par le sens de l'attouchement, le plaisir ou la douleur qui résulte des mouvemens excités dans les nerfs; comme les parties du cerveau sont alors fort molles, ces mouvemens l'ébranlent avec tant de vio-

lence , que l'ame ne peut être attentive qu'à la sensation qui résulte de cet ébranlement.

Quoique l'ame sente toujours en quelque manière , nous croyons quelquefois ne sentir pas ; parcequ'étant éveillés , nous sentons tout à la fois un si grand nombre de choses , que nous n'en sentons aucune distinctement , ou parcequ'étant endormis , nous avons des sentimens si légers , que les traces qu'ils laissent dans le cerveau ne sont point assez profondes pour nous en faire souvenir quand nous sommes éveillés. La substance du cerveau d'un enfant dans le sein de sa mere , & pendant les premières années de sa vie , est trop molle pour que les traces imprimées pour lors par les pensées & les sensations , subsistent encore quand il est adulte ; c'est pourquoi il n'est pas possible qu'il s'en souvienne. Afin de mettre dans le plus grand jour tout ce qui a été dit , il est nécessaire d'expliquer en quoi consiste l'union de l'ame & du corps.

De l'union de l'ame & du corps.

LEIBNITS a imaginé un systême bien singulier sur la manière dont l'ame est unie au corps ; il fait consister cette union dans une prétendue harmonie préétablie. L'ame , selon lui , n'a aucun commerce avec le corps ; ce sont deux horloges que Dieu a faites , & qui vont un certain temps dans une correspondance parfaite ; l'une montre les heures , l'autre sonne. L'horloge qui montre l'heure , ne la montre pas parceque l'autre sonne , mais Dieu a établi leur mouvement de façon que l'aiguille & la sonnerie se rapportent continuellement. Ainsi l'ame de Virgile produisoit l'Eneïde , & sa main écrivoit l'Eneïde , sans que cette main fût dirigée par l'auteur ; Dieu avoit réglé de tout temps , que l'ame de Virgile feroit des vers , & qu'une main attachée au corps de Virgile les mettroit par écrit.

Ce systême extraordinaire est dénué de tout fondement , & de toute vraisem-

blance. On ne sçauroit concilier la liberté de l'homme avec cette harmonie préétablie, dans laquelle Leibnits fait consister l'union de l'ame & du corps. Quand les plus grands Philosophes entendirent parler de cette opinion, ils marquerent pour elle un aussi grand mépris, que si Leibnits n'en avoit pas été l'auteur; ils ne lui répondirent qu'en riant. Ce sentiment est contraire au fameux principe de la raison suffisante, prise du fond des choses, sans laquelle rien ne se fait, selon Leibnits. Quelle est la raison de l'union de deux substances aussi infiniment différentes que l'ame & le corps, & dont l'une n'influe en rien sur l'autre? Le systême de l'harmonie préétablie révolte la raison, & il est inutile d'en faire une plus ample réfutation.

Le mot d'*union* est très-équivoque. Toute véritable union suppose des choses réellement distinctes. Nous ne connoissons que deux sortes de substances, qui sont l'esprit & le corps. Deux substances ne peuvent être unies que par une certaine dépendance selon leurs attributs.

relatifs, en vertu de laquelle on les considère comme ne faisant qu'un même tout à quelque égard. L'union de deux substances ne peut être qu'entre deux corps, ou entre deux esprits, ou entre un corps & un esprit.

Deux esprits sont unis, lorsqu'il y a un tel rapport entre eux, qu'ils ont les mêmes pensées & les mêmes volontés dépendamment l'un de l'autre.

Deux corps sont unis, quand l'un est tellement adhérent à l'autre, qu'on ne peut les séparer facilement, & que l'un ne peut être mu sans l'autre; cette union dure tandis que cette dépendance mutuelle subsiste.

Un corps & un esprit sont unis autant qu'ils le peuvent être, quand il y a des mouvemens du corps qui dépendent des pensées de l'esprit, & des pensées de l'esprit qui dépendent des mouvemens du corps. On ne peut connaître cette union, ou la dépendance réciproque des pensées de l'ame & des mouvemens du corps, que par l'expérience.

Dieu est l'auteur de l'union de l'ame

& du corps. Il n'est pas au pouvoir de l'ame de conserver son union avec le corps, ni au pouvoir du corps de conserver son union avec l'ame; elle ne dépend pas non plus de l'esprit & du corps pris ensemble, parceque ne leur étant pas essentielle, elle doit procéder d'une cause extérieure, qui ne peut être que Dieu, qui veut que mon corps se meuve diversement selon le desir de mon ame, & que mon ame pense aussi diversement selon les différens mouvemens de mon corps. J'éprouve que je sens de la chaleur en m'approchant du feu, & du froid en touchant la glace; il n'est pas nécessaire que je sçache comment & pourquoi cela se fait: je sçais donc par expérience, qu'il y a une dépendance actuelle des pensées de mon ame de quelques mouvemens de mon corps, & de quelques mouvemens de mon corps, de quelques pensées de mon ame; par conséquent l'expérience m'apprend que mon ame est unie à mon corps.

L'expérience m'apprend aussi, que quoique l'ame soit unie à toutes les par-

ties du corps, les nerfs sont les principaux organes des sens; car je suis insensible dans les endroits du corps où il n'y a point de nerfs, & même dans ceux où il s'en trouve, s'ils sont tellement disposés qu'ils ne puissent transmettre jusqu'au cerveau le mouvement qu'ils ont reçu des objets extérieurs. Certaines maladies qui attaquent le cerveau sans blesser les autres parties du corps, empêchent que les mouvemens produits dans le corps par les objets extérieurs, n'excitent dans l'ame quelque sensation; d'où je suis obligé de conclure, que les nerfs ne sont pas les organes immédiats de l'ame, & qu'ils servent seulement à transmettre au cerveau les mouvemens qu'ils ont reçus des objets extérieurs, & que les sensations dépendent immédiatement de certains mouvemens du cerveau.

De ce qui vient d'être dit, il s'ensuit évidemment, que tout mouvement excité dans le cerveau par les esprits animaux, qui ressemblera à un autre mouvement qui aura été causé par l'impres-

sion des objets extérieurs faite sur les nerfs, fera renaître la même sensation, & la même idée. On peut facilement par ce moyen expliquer les songes, & comment l'ame se représente les choses absentes qu'elle a déjà connues. Lorsque les mouvemens sont contraires à la constitution naturelle du corps, l'ame sent de la douleur; & quand les mouvemens sont propres à la conservation du corps, elle sent du plaisir. L'ame sent un penchant qui la porte à fuir ou à rechercher un objet dont elle a l'idée, suivant qu'il lui paroît bon ou mauvais; de-là naissent les passions. Les idées qui regardent la conservation du corps, telles que sont celles qui sont accompagnées de sentiment & de passion, sont suivies du mouvement des esprits animaux, le plus propre pour l'exécution des volontés de l'ame, & pour le bien du corps. La crainte, par exemple, est accompagnée d'un mouvement des esprits qui porte à fuir ce que l'on craint; le desir au contraire, est accompagné d'un mouvement des esprits qui porte à rechercher ce qu'on desire.

Toutes les idées des corps particuliers & toutes les connoissances des choses sensibles & corporelles dépendent médiatement ou immédiatement de quelque mouvement du cerveau ; mais l'idée de Dieu , de l'infini , & généralement de tout ce qui est spirituel & immatériel , n'en dépend point ; toutes les idées des choses spirituelles & incorporelles n'appartiennent pas à l'ame en tant qu'elle est unie au corps , mais en tant que sa nature est de penser.

S'il arrive pendant le sommeil , que les esprits animaux qui sont dans le cerveau , en ébranlent quelques parties , de la même manière que si un objet agit sur les organes des sens , pour lors l'ame éprouve une sensation qu'on appelle un songe. On ne songe presque jamais en dormant qu'aux choses qu'on a senties étant éveillé , parceque les parties du cerveau qui ont déjà été ébranlées par l'action de quelque objet extérieur , sont bien plus aisées à être ébranlées que celles qui sont toujours demeurées en repos.

Quoique les impressions faites sur les

organes pendant le sommeil , n'excitent aucune sensation , l'ame n'est pas moins unie au corps dans cet état , que dans celui de la veille. Le sommeil est causé par une disette d'esprits animaux , qui fait que les pores du cerveau , par où les esprits coulent dans les nerfs , n'étant plus tenus ouverts par le passage fréquent des esprits , se bouchent d'eux-mêmes. Ensuite de cette obstruction , les esprits animaux qui étoient dans les nerfs , se dissipent , & il n'en passe point d'autres ; les filets des nerfs deviennent lâches & incapables de transmettre jusqu'au cerveau l'impression qu'un objet fait sur quelque endroit de notre corps ; c'est pourquoi il n'en résulte aucune sensation. Les muscles qui sont aussi pour lors vuides d'esprits , ne sçauroient plus servir à remuer les parties du corps où ils sont inférés , & dont le mouvement dépend de l'action de ces muscles.

Il est rare qu'il y ait une suite réglée dans les songes ; parceque les esprits animaux remuent pour l'ordinaire sans ordre les parties du cerveau qui ont été ébranlées par la présence des objets. On

conçoit aisément que les parties qui ont été remuées dans différens temps par divers objets , peuvent l'être en même temps par les esprits ; & que celles qui l'ont été ensemble , peuvent l'être successivement & avec une diversité infinie , qui cause la variété immense qui se trouve dans les songes.

Le sommeil cesse de deux manières : premièrement , par une impression sur quelqu'un des organes si forte qu'elle parvient jusqu'au cerveau ; secondement , quand les esprits animaux qui se produisent pendant le sommeil , sont assez abondans pour avoir la force d'ouvrir les entrées des nerfs , & pour les remplir de façon qu'ils puissent transmettre jusqu'au cerveau les ébranlemens produits par les objets qui touchent le corps. Il y a aussi deux causes qui tiennent les orifices des nerfs tendus & ouverts ; la première est le *jaillissement* ou l'impulsion des esprits sortans du cerveau ; la seconde est le *rebondissement* de ces mêmes esprits contre le cerveau. Dans le repos la seconde cause manque , par conséquent la pre-

mière est plus facilement vaincue ; c'est pourquoi l'on s'endort plus facilement dans le silence , quand rien ne frappe les oreilles ; durant la nuit , quand la lumière ne pénètre point les paupières ; quand on est assis ou couché , & quand le corps & l'esprit sont tranquilles. Néanmoins un léger frottement , le murmure des eaux , ou quelque petit bruit continu & uniforme , ou quelque son doux & agréable, provoquent le sommeil ; parceque le doux & continu rebondissement qui se fait pour lors , détournant celui qui se feroit par secouffes & à diverses reprises , ne peut pas empêcher long-temps l'affaïsement des nerfs.

L'usage des alimens & des médicamens froids & humides , provoque le sommeil , soit parceque ces choses froides & humides n'engendrent que peu d'esprits , soit parcequ'elles portent toujours quelque sérosité à l'origine des nerfs. L'opium & les autres somnifères , soit qu'on les avale , soit qu'on les applique par dehors , provoquent aussi le sommeil , en humectant , en refroidissant , ou en portant dans le sang des

parties glutineuses & visqueuses, propres à boucher les orifices des nerfs, jusqu'à ce que l'abondance des esprits dissipe & écarte l'humeur, & r'ouvre les entrées des nerfs & les tiennent tendus.

L'expérience prouve ce qui vient d'être dit. Ceux qui ont le cerveau froid & humide, comme les enfans & les vieillards, s'endorment aisément, & sont presque toujours assoupis; nous voyons au contraire, que ceux qui par leur constitution naturelle, par maladie, ou autrement, l'ont extrêmement sec & chaud, sont sujets à l'insomnie, qui est toujours causée par le flux & reflux continuel & excessif des esprits animaux dans les organes internes & externes du corps. Tout ce qui est capable d'agiter fortement & d'émouvoir puissamment les esprits animaux, produit l'insomnie. Il y a des vieillards qui dorment peu; parceque les pores de leur cerveau ayant été ouverts, & trop élargis par le passage des esprits depuis un fort grand nombre d'années, ils y passent & repassent si facilement, que quoique ces esprits soient d'ailleurs tranquilles, ils ne laissent pas de tenir
les

les vieillards éveillés par leur mouvement perpétuel.

Le détail qu'on vient de faire des causes de la veille & du sommeil, nous a paru nécessaire pour rendre plus lumineuse la réfutation du raisonnement par lequel Loke tâche de prouver que l'ame ne pense pas quand nous dormons, & que Socrate dormant & Socrate éveillé sont deux personnes.

La volonté de Dieu est la cause efficiente de l'union de l'ame & du corps; les parties organiques en sont les causes secondes générales; enfin les causes secondes particulières, desquelles dépend principalement la diversité des mœurs & des inclinations, sont les conditions particulières qui se rencontrent dans le corps de chaque homme, soit à raison de son tempérament, ou de la conformation, ou du mouvement du sang & des esprits; soit à raison du changement que le père & la mère & les autres corps étrangers y peuvent apporter.



C H A P I T R E I I :

Des facultés de l'ame , & de ses principales modifications.

APRE'S avoir expliqué la nature de l'ame , & avoir démontré qu'elle est une substance spirituelle & immatérielle , dont l'essence est de penser ; pour en donner une connoissance plus parfaite , il est nécessaire d'examiner quelles sont ses facultés , & ses principales modifications. Nous diviserons ce Chapitre en deux Articles. Dans le premier , nous traiterons des facultés de l'ame ; & dans le second , nous parlerons de ses principales modifications.



ARTICLE PREMIER.

Des facultés de l'ame.

L'AME qui est un esprit uni à un corps, a autant de facultés qu'il y a de manières différentes dont elle pense. Toutes ses fonctions se peuvent rapporter à deux facultés générales, qui sont la puissance de connoître, qu'on appelle *entendement*, & la puissance de vouloir, qu'on nomme *volonté*; elle n'est qu'une suite de la première. Il est évident que la puissance de vouloir est une propriété de l'ame, & qu'elle dépend de celle de connoître; l'expérience nous apprend que nous voulons, ou ne voulons pas les choses, selon qu'elles nous sont représentées comme bonnes ou mauvaises.

Les facultés de connoître & de vouloir ne sont pas réellement distinctes de l'ame; elles ne sont que l'ame même, à laquelle on donne le nom d'*entendement*, en tant qu'elle connoît, & celui de *volonté*, en tant qu'elle se détermi-

ne. L'ame est une substance simple, dont l'essence & la nature prouvent qu'il n'y a tout au plus qu'une distinction de raison entre elle & ses facultés, qui ne sont que l'ame même, considérée comme ayant la puissance de penser en plusieurs manières.

De l'Entendement.

L'ENTENDEMENT en général n'est autre chose que la puissance qu'a l'ame de connoître, de quelque manière qu'elle connoisse; l'on donne à cette puissance différens noms, en vertu des différentes manières dont nous connoissons. Toutes les manières dont nous connoissons, peuvent se réduire à cinq, que l'on exprime par cinq noms différens, qui sont *la conception, l'imagination, les sens, la mémoire & les passions*, qu'on appelle communément *passions de l'ame*.

La *conception* ou la faculté de concevoir, n'est autre chose que la puissance qu'a l'ame de connoître tout ce

qui est spirituel & immatériel , comme Dieu , soi-même , les autres ames , ses propres opérations & celles des autres ames.

L'ame a reçu de Dieu dans l'instant qu'il l'a créée , l'idée qui le lui représente ; étant unie au corps elle conserve cette idée , qui est néanmoins rendue obscure & confuse par cette union , qui est la cause que l'attention de l'ame est continuellement employée à la considération des choses matérielles. L'ame unie au corps ne pense à Dieu , que lorsqu'il y a quelque chose qui la détourne de la contemplation des objets matériels , & qui la fait rentrer en elle-même , pour y considérer l'idée innée qu'elle a de l'Être souverainement parfait.

Comme l'ame n'est jamais sans penser & sans sentir en quelque sorte , & qu'elle ne peut penser , ni sentir sans s'appercevoir qu'elle pense & qu'elle sent , elle fait par ce moyen un perpétuel usage de la faculté de concevoir. Elle connoît non seulement qu'elle est une substance pensante , mais encore

qu'elle est unie à un corps , dont ses sensations dépendent. Quoiqu'elle apperçoive nécessairement ses idées & ses sensations , elle croit souvent ne pas les connoître : parcequ'elle est si appliquée à les considérer , par rapport à leurs objets , qu'il ne lui reste plus assez d'attention pour les considérer par rapport à elle-même.

L'ame connoît les autres ames par les rapports qu'elles ont aux corps avec lesquels elles sont unies. En parlant aux autres hommes , nous voyons qu'ils répondent de telle sorte , que nous avons lieu de croire qu'ils ont des idées semblables à celles que nous avons nous-mêmes , & qu'ils ont une ame qui pense comme la nôtre , dépendamment d'un corps qu'elle anime.

L'imagination , ou la faculté d'imaginer , n'est autre chose , que la puissance qu'a l'ame de connoître les corps particuliers , & les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre eux.

Par *les sens* , ou la faculté de sentir , on entend la puissance qu'a l'ame de

connoître les divers rapports que les objets extérieurs ont avec elle , selon les différentes impressions qu'ils font sur le corps auquel elle est unie.

Par *la mémoire* , on entend la puissance qu'a l'ame de concevoir , de sentir & d'imaginer ce qu'elle a déjà connu , senti & imaginé.

Par *les passions* , on entend la puissance qu'a l'ame de concevoir , de sentir & d'imaginer avec quelque émotion particulière des esprits animaux.

Il est nécessaire de se souvenir de ce qui a été dit de l'union de l'ame & du corps , pour comprendre la manière particulière dont l'imagination , les sens , la mémoire & les passions agissent. Quand un corps agissant sur les nerfs , qui sont les organes des sens , excite dans le cerveau un mouvement particulier , l'ame imagine & sent un certain corps. L'ébranlement des nerfs peut commencer par les bouts qui se terminent dans le cerveau , ou par ceux qui se terminent aux parties extérieures du corps.

Quand l'agitation des nerfs commen-

ce par les bouts extérieurs , alors l'ame sent & imagine ; elle sent par l'impression que l'objet fait sur certaine partie extérieure du corps , & elle imagine par l'impression qui est portée jusqu'aux bouts intérieurs. Quand l'agitation commence par les bouts intérieurs , & qu'elle n'a pas la force de se continuer jusqu'aux bouts extérieurs , alors l'ame imagine seulement ; mais si cette agitation s'étend jusqu'aux bouts extérieurs , l'ame imagine & sent tout-à-la-fois , & l'on croit voir & toucher ce qu'on ne voit , ni ne touche.

Imaginer , à proprement parler , n'est autre chose , qu'avoir l'idée d'un corps particulier , causée par le seul cours des esprits animaux qui ébranlent les bouts intérieurs des fibres des nerfs , de la même manière qu'ils ont été auparavant ébranlés par la présence de l'objet qu'on imagine. L'ame ne sent rien pour l'ordinaire , quand les objets sont absens , elle se souvient seulement de ce qu'elle a senti , comme l'expérience le démontre.

L'ame connoît souvent par *accommo-*

dation, en se servant de l'idée d'une chose qu'elle a vue, pour s'en représenter une autre qui n'est pas tombée sous les sens. On est si accoutumé à connoître de cette façon, qu'on se sert non seulement de l'idée des corps qu'on a vus, pour s'en représenter d'autres qu'on n'a jamais vus; mais on se sert encore de l'idée des corps pour se représenter les esprits: on conçoit l'ame, par exemple, comme une matière subtile; ce qui est la source de beaucoup d'erreurs.

Quand l'ame a connu certaines choses, elle peut facilement en imaginer d'autres par *composition*, en joignant ensemble des choses dont elle a des idées séparées; par *ampliation*, en faisant, par exemple, de l'idée d'un homme d'une grandeur ordinaire, l'idée d'un géant, & par *diminution*, en faisant de l'idée d'un géant, l'idée d'un pigmée.

Nous ne dirons rien de plusieurs questions qu'on a coutume de traiter dans la Métaphysique; il nous paroît plus à propos de les renvoyer à la Physique, à laquelle seule il appartient d'expliquer

la structure des organes , qu'il faut connoître pour entendre ce qui concerne plusieurs fonctions de l'ame , considérées particulièrement par rapport au corps.

De la volonté.

LA volonté en général , est la puissance qu'a l'ame de se déterminer aux choses qu'elle connoît , de quelque manière qu'elle s'y détermine. L'expérience prouve bien évidemment , que nous avons cette faculté , à laquelle on rapporte tout ce qu'il y a de vrai & de faux dans nos jugemens , & tout ce qu'il y a de bon & de mauvais dans nos affections.

La volonté n'est point réellement distincte de l'ame ; elle n'est que l'ame même , considérée en tant qu'elle se détermine à affirmer ou à nier ce qu'elle connoît comme vrai ou faux , & à fuir ou embrasser ce qu'elle connoît comme

bon ou mauvais. La vérité & la bonté font l'objet de la volonté. Il n'y a qu'une action de la volonté à l'égard de la vérité : cette action est celle par laquelle nous affirmons , qu'il y a un certain rapport d'égalité ou d'inégalité entre les choses que nous connoissons ; mais à l'égard de la bonté , il y a deux actions de la volonté , l'une par laquelle nous affirmons que les choses nous conviennent , ou ne nous conviennent pas , & l'autre , par laquelle nous nous unissons à elles par l'amour , ou nous nous en séparons par la haine.

La puissance d'agir propre à l'ame , peut être considérée de cinq manières , & divisée en cinq espèces , qui sont l'*intelligence* , la *raison* , le *jugement* , la *volonté* proprement dite , & le *libre-arbitre*.

L'*Intelligence* considérée comme une simple faculté , est la puissance qu'a l'ame de joindre ou de séparer deux ou plusieurs choses , suivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité nécessaires , & connus par eux-mêmes. Affirmer

que le tout est égal à ses parties prises ensemble , & nier que la partie soit égale au tout dont elle est partie , sont des fonctions de l'intelligence ; le rapport d'égalité entre le tout & ses parties prises ensemble , & le rapport d'inégalité entre la partie & le tout dont elle est partie , sont deux rapports nécessaires & connus par eux-mêmes.

La *Raison* est la puissance qu'a l'ame de joindre ou de séparer deux ou plusieurs choses , suivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité nécessaires , mais qui ne sont pas connus par eux-mêmes. Toutes les conclusions des syllogismes sont des fonctions de la raison.

Le *Jugement* considéré comme une faculté de l'ame , est la puissance qu'elle a de joindre ou de séparer deux ou plusieurs choses , suivant qu'elles ont des rapports d'égalité ou d'inégalité contingens , & non nécessaires. Affirmer que Pierre est sçavant , & nier que Paul est sage , sont des fonctions du jugement , parceque le rapport d'égalité entre la science & Pierre , & le rapport d'inéga-

lié entre la sagesse & Paul ne sont que contingens.

La *Volonté* proprement dite, est la puissance qu'a l'ame de se joindre aux choses qui ont avec elle des rapports nécessaires de convenance, & de se séparer de celles qui ont avec elle des rapports nécessaires de disconvenance. L'amour, par exemple, pour le bonheur, & l'aversion pour la misère, sont des fonctions de la volonté proprement dite, parceque les rapports de convenance & de disconvenance que le bonheur & la misère ont avec nous, sont nécessaires.

Le *Libre-arbitre* est la puissance qu'a l'ame de se joindre aux choses qui ont avec elle des rapports contingens, & non nécessaires de convenance, & de se séparer de celles qui ont avec elle des rapports contingens de disconvenance. L'amour du travail, & la haine du jeu, sont des fonctions du libre-arbitre.

Il est évident par la nature du libre-arbitre, & du jugement, que l'ame est toujours libre dans les fonctions de ces deux facultés, qui sont deux sortes de volonté. La liberté des actions humai-

nes qui appartiennent à ces deux facultés , consiste en ce que l'ame affirme ou aime de telle sorte , qu'elle retient toujours la puissance de ne pas affirmer ou aimer , ou d'affirmer & d'aimer le contraire de ce qu'elle affirme , ou de ce qu'elle aime. Les rapports qui sont l'objet du jugement & du libre-arbitre , étant contingens , il répugne que ces deux facultés n'agissent pas librement. Quand je vois , par exemple , qu'un corps est borné par quatre côtés égaux , j'affirme qu'il est quarré ; de même quand je sens que quelque chose me fait du bien , je l'aime , mais je ne l'aime pas nécessairement ; elle peut cesser de me convenir , & je puis cesser de l'aimer ; ce qui seroit impossible si je l'aimois nécessairement.



De la Liberté.

LA Liberté est la puissance que l'ame a de se déterminer ou de ne se pas déterminer à quelque chose ; elle a plus d'étendue que le libre-arbitre , en ce qu'elle embrasse la vérité & la bonté des choses , & que le libre-arbitre ne regarde que la bonté. La liberté doit être attribuée à l'ame , & non pas à la volonté qui est une de ses facultés , à laquelle il ne convient pas d'attribuer la liberté qui est aussi une faculté.

L'existence de la liberté dans l'homme , est si clairement démontrée par l'expérience , qu'il n'est pas possible d'avoir le moindre doute raisonnable sur cet article. La liberté consiste dans la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir. Toutes les actions dont nous avons quelque idée , se réduisent à ces deux , *mouvoir & penser*. Il n'y a personne qui ne trouve en soi-même la puissance d'arrêter ou de continuer , de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvemens du

corps , où quelqu'une de ses propres pensées , selon qu'il le juge à propos. L'homme est un agent libre à l'égard de tous les mouvemens & de toutes les pensées dont le commencement & la cessation dépendent de son choix , & de la détermination de son esprit.

Une action peut être volontaire sans être libre ; pour être libre , il faut qu'il soit au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir , & que ces deux choses dépendent de la préférence de son esprit. Dans un paralytique , par exemple , qui préfère d'être assis à changer de place , c'est une chose volontaire de demeurer assis , mais ce n'est pas une chose libre ; parcequ'il n'a pas la puissance de changer de place. *Volontaire* n'est pas opposé à *Nécessaire*.

Spinoza & Hobbes prétendent que la liberté qu'on attribue à l'homme , est une chimère , & que ses actions sont aussi nécessaires que les mouvemens d'une pendule. Tous les argumens dont ils se sont servi pour le prouver , peuvent être réduits à deux.

Premièrement ,

Premièrement , ils disent que l'ame humaine ne se détermine point elle-même , en vertu d'une faculté qui lui soit inhérente ; mais que sa détermination lui vient d'une cause externe , qui est déterminée à son tour par une autre , celle-ci par une troisième , & ainsi à l'infini ; de même que tout corps qui est mu , est mu par un autre corps , ce second par un troisième , & ainsi à l'infini.

Secondement , ils soutiennent que l'ame est matérielle , & que toutes les pensées ne sont que des modifications de la matière , qui n'a pas le pouvoir de commencer le mouvement , ou de se donner à elle-même la moindre détermination.

Ce que ces Auteurs alleguent contre la liberté de l'homme , attaque également la liberté de Dieu , & Spinoza l'avoue. Nous avons dit dans le Traité précédent , en parlant de l'immutabilité de l'Être suprême , en quoi sa liberté diffère de la liberté humaine. De tout ce qui a été démontré dans la Théologie naturelle , il résulte évidemment , que rien

n'est plus absurde , ni plus contradictoire , que de dire , que tout ce qui arrive , arrive nécessairement , en vertu d'une chaîne de causes dépendantes , & d'effets à l'infini , sans cause indépendante & première. Nous avons prouvé par les argumens les plus lumineux , & les plus victorieux , l'existence d'un Etre éternel , indépendant , souverainement puissant , créateur , & cause première de tous les autres Etres finis ; parmi lesquels il y en a qui sont des Etres pensans , qui ont reçu de lui le pouvoir de se déterminer , de vouloir , d'agir , & de vouloir même quelquefois , sans autre raison que leur volonté. Il n'y a aucun homme sur la terre , qui ne sente quelquefois qu'il possède cette liberté. Si nous sentons que nous avons le pouvoir de choisir dans certains cas , de commencer le mouvement , & de le commencer du côté que nous voulons ; comment peut-on après cela affurer que nous ne l'avons pas ?

Nous avons aussi démontré dans le *Traité de Dieu* , & dans celui-ci en par-

lant de la nature de l'ame , que ce qui pense , est nécessairement immatériel. Toutes les raisons des Matérialistes contre la liberté , fondées sur les propriétés de la matière , tombent nécessairement , & ne font que de vains sophismes , quand il est démontré que l'ame est spirituelle , & réellement distinguée de la matière. Il est plus absurde de dire , que le mouvement , la figure , & certain arrangement des parties de la matière peuvent produire la pensée , ou la connoissance , que de soutenir que le triangle peut être un son , & le cercle une couleur.

Les argumens par lesquels Hobbes & Spinoza tâchent d'anéantir le dogme de la liberté de l'homme , sont suffisamment réfutés par tout ce que nous avons dit de l'existence de Dieu , de ses principaux attributs , de la nature & de l'essence de l'ame humaine. Il est inutile de répéter toutes les raisons qui sappent les fondemens de tout ce que ces deux Philosophes ont osé avancer contre la raison & l'expérience , pour prouver que l'homme n'a pas le pouvoir de penser ,

de réfléchir, de se déterminer, & de se mouvoir lui-même.

On objecte encore contre la liberté, qu'elle est incompatible avec la certitude de la prescience divine, & que la volonté de l'homme est nécessairement déterminée par le dernier *dictamen* de l'entendement.

En parlant de la prescience dans le Traité de Dieu, nous avons démontré que la certitude n'est point contraire à la liberté des actions de l'homme; elle est fondée elle-même sur la réalité de leur existence. Il étoit hier, & de toute éternité aussi certainement vrai, que ce qui existe aujourd'hui, existeroit, qu'il est maintenant certain qu'il existe. La prescience toute seule n'influe point sur la certitude de chaque événement futur. La prescience en Dieu, est la même chose que la connoissance; toutes choses lui sont également présentes: par conséquent, comme la connoissance n'influe en rien sur les choses qui sont actuellement, la prescience ne peut aussi avoir aucune influence sur celles qui sont à venir. Il n'est pas nécessaire que

nous puissions expliquer comment Dieu prévoit les actions des agens libres , pour être certains que la simple prescience ne peut ni altérer , ni diminuer la liberté d'une action , qui à tous autres égards seroit libre.

Il est faux que la volonté soit toujours déterminée par le dernier *dictamen* de l'entendement , qui n'est autre chose que la détermination finale d'un homme , qui après avoir délibéré , se résout à choisir une chose , ou à ne la pas choisir ; cette détermination est l'effet de sa liberté. Son choix est libre , parcequ'il est accompagné de la puissance de ne pas choisir le parti qu'il prend. Avant qu'il se fût déterminé , il avoit certainement le pouvoir de ne pas choisir la chose qu'il a préférée ; l'acte ne détruit point dans ce cas la puissance , qui est la cause qui le produit. Un effet prouve évidemment l'existence de sa cause ; il la détruit à la vérité quelquefois , comme il arrive dans un homme qui se donne la mort ; mais dans le cas dont il s'agit , l'acte n'ayant rien de contraire à la puissance dont il émane , elle subsiste après

qu'il a été produit ; l'existence de cet acte , bien loin d'anéantir celle de la puissance de qui il la tient , sert au contraire à la manifester évidemment.

Quand l'homme aime une chose , il l'aime de telle sorte , qu'il retient la puissance de la haïr ; & il la haïra en effet , lorsque l'entendement la lui représentera comme mauvaise ; ce qui est possible , comme l'expérience le prouve. L'entendement humain est de telle nature , qu'il peut représenter comme mauvais , les objets qu'il a représentés comme bons. Si l'homme qui aime une chose , retient toujours la puissance de la haïr , il retient à plus forte raison la puissance de ne pas l'aimer ; il est donc bien évident qu'en l'aimant , il l'aime librement , & que par le dernier *dictamen* de l'entendement , sa volonté n'est pas déterminée nécessairement.



ARTICLE I I.

Des modifications de l'Ame.

LEs pensées sont les modifications de l'ame. La pensée est du nombre des choses qui sont si clairement connues par le sentiment intérieur, qu'on les obscurcit en voulant les éclaircir.

Les principales manières de penser, auxquelles on rapporte toutes les autres, se réduisent à quatre, qui sont *concevoir, juger, raisonner & arranger*; c'est pourquoi on distingue ordinairement quatre sortes de pensées, sçavoir l'*idée*, le *jugement*, le *raisonnement* & la *méthode*, dont nous avons traité dans la Logique. Nous nous bornerons dans cet article, à parler de la nature, des causes & des propriétés de l'idée qu'on ne sçauroit expliquer à fond, sans avoir auparavant une connoissance de la nature de l'ame & de son union avec le corps, qui ont été bien développées dans le Chapitre précédent; il ne s'agit donc que d'ajouter

ici , ce qui n'a pas été dit de l'idée dans la Logique.

Ceux qui ne conçoivent rien au-delà de la matière , regardent les idées dans l'entendement , à peu près comme l'impression du cachet sur la cire. Les Philosophes qui prétendent que l'ame est matérielle , & que la matière peut penser , expliquent la nature des idées de diverses manières ; mais toutes ces diverses opinions sont démontrées fausses & absurdes , par les raisons que nous avons rapportées en démontrant l'immatérialité de l'ame , & en prouvant , qu'il n'y a rien dans la matière qui soit capable de la rendre pensante & intelligente.

L'ame ; selon Leibnits , est une *concentration* , un *miroir vivant* de tout l'Univers , qui a en soi toutes les idées confuses de toutes les modifications de ce monde , présentes , passées & futures. Il admet quatre espèces de *Monades* , qui sont des Etres simples , dont tous les autres sont composés ; ces quatre sortes de *Monades* sont , 1°. les *Monades* qui sont les élémens de la ma-

rière , 2°. les *Monades* dont les bêtes font composées , 3°. les *Monades* des esprits finis , 4°. la *Monade* de Dieu.

Chaque Etre créé , selon ce célèbre Auteur , est sujet au changement , sans quoi il seroit Dieu ; mais ses altérations , ses déterminations successives , ne peuvent venir du dehors , par la raison que cet Etre est simple , *intangible* , & n'occupe point de place ; il a donc la source de tous ses changemens en lui-même , à l'occasion des objets extérieurs ; il a donc des idées. Chaque Etre simple a un rapport nécessaire avec toutes les parties de l'Univers ; il a donc des idées relatives à tout l'Univers.

Les *Monades* qui font les élémens de la matière , n'ont aucune pensée claire. Les *Monades* des bêtes ont quelques idées claires , mais aucunes distinctes. Les *Monades* des esprits finis , ont des idées claires , des idées distinctes , & des idées confuses. La *Monade* de Dieu n'a que des idées adéquates.

L'ame est un Etre simple , créé ; il ne peut donc rester dans un même état , dit Leibnits. Les corps étant composés ,

ne peuvent faire aucune altération dans un Etre simple ; il faut donc que les changemens de l'ame prennent leur source dans sa propre nature ; ses changemens sont donc des idées successives des choses de cet Univers. L'ame a quelques idées claires ; mais toutes les choses de cet Univers sont tellement liées entre elles à jamais , & tellement dépendantes l'une de l'autre , selon le même Auteur , que si l'ame a une idée claire d'une de ces choses , elle a nécessairement des idées confuses & obscures de tout le reste.

Ce systême fourmille d'absurdités. Quand même il seroit possible que Dieu eût fait tout ce que Leibnits imagine , faudroit-il le croire sur une simple possibilité ? Par tous les efforts qu'il a faits pour prouver son systême , il a marché méthodiquement vers l'erreur , avec le flambeau même destiné à nous éclairer. En voulant suivre le principe de la raison suffisante , il a heurté le grand principe de la contradiction. La matière , selon Leibnits , est divisible à l'infini ; comment donc veut-il qu'elle soit com-

posée d'Êtres simples ? Est il possible qu'un composé n'ait rien de semblable à ce qui le compose ? Il y a une contradiction manifeste entre un Être simple & un Être étendu. Conçoit-on que l'un puisse être fait de l'autre ? Tout ce que cet Auteur dit de ses prétendues *Monades* choque le bon sens. Celui qui diroit que l'or n'est qu'un composé de parties de fer , & que le sucre est formé des parties constituantes de la coloquinte , diroit-il quelque chose de plus révoltant , que ce que dit Leibnits en soutenant , que les Êtres pensans & les Êtres corporels , les Êtres simples & les Êtres composés , sont faits des mêmes élémens ? Si les *Monades* qui sont les élémens de la matière , ont des idées , la matière est donc composée d'Êtres pensans. Est-il rien de plus absurde qu'un pareil sentiment ? Il est solidement réfuté par tout ce qui a été démontré de la nature de Dieu & de notre ame ; il est donc inutile d'entrer dans une plus ample discussion.

Tous les Philosophes entendent par idée , ce qui représente un objet à notre

esprit. Il y en a qui définissent l'idée ; l'objet de la perception de l'esprit ; les autres divisent l'idée en idée *objective* , & idée *formelle*.

L'idée *formelle* , est une modification de l'esprit , par laquelle un objet est rendu présent à l'esprit ; cette idée est aussi appelée , *perception*.

L'idée *objective* , est l'objet représenté à l'esprit. Quand j'aperçois un triangle , par exemple , sans rien affirmer , ni rien nier , la pensée qui me représente le triangle , est l'idée *formelle* , & le triangle représenté par cette pensée , est l'idée *objective*.

Sentiment du Pere Malebranche.

JE crois , dit cet Auteur , Chapitre I. seconde Partie , Livre troisième de la nature des idées , *que tout le monde tombe d'accord , que nous n'apercevons point les choses qui sont hors de nous par elles-mêmes. Nous voyons le soleil , les étoiles , & une infinité d'autres ob-*

jets hors de nous ; & il n'est pas vraisemblable que l'ame sorte du corps , & qu'elle aille , pour ainsi dire , se promener dans les Cieux , pour y contempler toutes ces choses : elle ne les voit donc point par elles-mêmes , & l'objet immédiat de notre esprit , lorsqu'il voit le soleil , par exemple , n'est pas le soleil , mais quelque chose qui est intimement unie à notre ame ; & c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot idée , je n'entens ici autre chose , que ce qui est l'objet immédiat , ou le plus proche de l'esprit , quand il apperçoit quelque chose.

Le Pere Malebranche prétend que notre ame apperçoit ses propres pensées , & tout ce qui est dans elle , sans idées. A l'égard des choses qui sont hors d'elle , si elles sont spirituelles , elle peut les voir par elles-mêmes , & sans idées , quoique d'une manière fort imparfaite ; mais elle ne peut voir les corps , que par des idées qui les représentent. *Le soleil , dit-il , que l'on regarde , n'est pas celui que l'on voit , mais celui qui est immédiatement uni à*

l'ame , & je pourrois le voir quoiqu'il n'existât pas. Selon cet Auteur , nous voyons toutes choses en Dieu , dans qui il admet une étendue *intelligible* & infinie , qui est celle que nous appercevons , quand nous regardons les corps ; cette étendue est l'objet immédiat de l'esprit ; elle est , pour ainsi dire , le miroir qui nous représente toutes les choses corporelles & sensibles. Toutes les parties de l'étendue intelligible peuvent servir à représenter le Soleil , un cheval , un arbre , & être , dit le Pere Malebranche , soleil , arbre , cheval du monde intelligible.

Il est évident que cet Auteur entend par *idée* , l'objet immédiat de l'esprit , quand il apperçoit quelque chose ; & cet objet est distingué de la modification de l'ame & de ce qui frappe les sens. L'objet immédiat de l'esprit n'est autre chose , que l'étendue intelligible qu'il admet dans Dieu , & dans laquelle il soutient que nous voyons les corps , qui ne sçau-roient être apperçus par eux-mêmes , soit parcequ'ils ne peuvent être immédiate-

ment unis à l'ame , soit parcequ'on les apperçoit quoique distans d'elle ; on peut même les appercevoir sans qu'ils existent : donc les corps ne sont point apperçus par eux-mêmes ; ce que l'on apperçoit , étant présent à l'esprit , doit exister réellement.

Pour réfuter solidement cette opinion , il suffit de prouver 1°. , qu'on peut appercevoir ce qui n'existe pas réellement , 2°. que pour appercevoir les corps , il n'est pas nécessaire qu'il y ait quelque chose qui nous les représente , & qui soit différente de la modification de l'ame qui apperçoit , & de l'objet apperçu.



PREMIERE PROPOSITION.

Pour appercevoir un objet , il n'est pas nécessaire qu'il existe réellement.

DÉMONSTRATION.

DIEU a connu la matière & tous les corps de l'univers avant qu'il eut créé le monde ; il ne l'a point pu créer , fans le connoître ; il n'a point connu la matière & les corps en ne connoissant que l'étendue intelligible , qui est éternelle , nécessaire , indivisible , immobile : elle ne sçauroit représenter l'étendue matérielle , qui est créée , divisible , mobile & d'une nature bien différente. Dieu a donc connu la matière avant qu'il l'eut créée : une chose qui n'existe pas réellement , peut donc être connue. Nous connoissons le triangle en général ; il n'existe cependant point réellement ; tout triangle réellement existant , est déterminé ; il répugne que ses angles & ses côtés soient d'une grandeur indéterminée : pour apper-
cevoir

cevoir un objet, il n'est donc pas nécessaire qu'il existe réellement : *ce qu'il falloit démontrer.*

On objecte que le rien ne peut être l'objet immédiat de l'esprit, & que tout ce qui n'existe pas réellement, n'est rien. Ce que l'on apperçoit, est présent à l'esprit ; la présence d'une chose suppose son existence : on ne peut donc appercevoir ce qui n'existe pas réellement.

Cette objection est des plus frivoles. Le *rien* proprement dit, est ce qui répugne, qui implique contradiction, qui ne sçauroit exister, & qui est absolument impossible. Il ne faut pas confondre ce *rien* avec ce qui peut exister, quoiqu'il n'existe pas actuellement, auquel on donne quelquefois le nom de *rien*. Il est certain qu'on ne peut appercevoir ce qui est absolument impossible ; mais tout ce qui n'existe pas actuellement, peut être apperçu, s'il ne répugne pas, & s'il est possible qu'il existe. Le monde n'existoit pas avant que Dieu l'eut créé, néanmoins il le connoissoit : ce qui n'existe pas réellement peut donc être l'objet immédiat de

l'esprit, & lui être présent ; cette présence n'est pas une présence réelle & indépendante de la pensée ; c'est une présence qu'on nomme *objective*, qui ne suppose que la possibilité de l'existence réelle, & indépendante de la pensée. Avant que Dieu eut créé le monde, il lui étoit objectivement présent, parcequ'il étoit l'objet de la connoissance qu'il en avoit, & tout ce que l'on connoît, est objectivement présent à l'esprit.

SECONDE PROPOSITION.

Pour appercevoir les corps, il n'est point nécessaire qu'il y ait quelque chose qui les représente ; & qui soit distingué de l'objet apperçu, & de la modification de l'esprit.

DÉMONSTRATION.

IL ne faut point admettre ce qui est inutile & inintelligible ; tels sont les Etres représentatifs des corps. Première.

ment , ils sont inutiles ; car en les admettant , l'esprit ne peut appercevoir les corps sans la perception , qui est une modification de l'ame ; & cette perception ne dépend point de l'existence réelle de son objet , puisque Dieu a connu la matière avant qu'il l'eut créée : il est donc inutile d'admettre un Etre représentatif de l'objet connu , distingué de cet objet & de la perception ou modification de l'ame.

Secondement , ce qui représente les corps est inintelligible ; c'est , selon le Pere Malebranche , une étendue éternelle , nécessaire , indivisible , immobile : nous avons démontré , en parlant de l'imensité de Dieu , qu'une telle étendue répugne & implique contradiction. N'est-il pas évident que cette étendue n'ayant rien de semblable à l'étendue matérielle , qui est contingente , divisible , mobile , elle ne sçauroit jamais la représenter ? l'étendue que le Pere Malebranche appelle *intelligible* , est réellement *inintelligible* ; d'ailleurs elle est inutile : donc il ne faut pas l'admettre , ni la regarder comme ce qui nous représente les corps. Les *simu-*

lucres qui nous font appercevoir les corps, selon les Epicuriens, supposent que l'ame est matérielle ; & les espèces *impresses* & *expresses*, dont se servent les Péripatéticiens pour expliquer comment nous appercevons les choses matérielles & sensibles, ne sont pas moins ridicules, ni moins absurdes que l'étendue intelligible : donc pour appercevoir les corps, il n'est point nécessaire qu'il y ait quelque chose qui les représente, & qui soit distingué de l'objet apperçu & de la modification de l'esprit : *ce qu'il falloit démontrer.*

Il est constant, par tout ce que nous avons dit en parlant de l'immortalité de Dieu, & de la nature de notre ame, qu'il n'y a point d'étendue éternelle, nécessaire, indivisible, immobile, & immatérielle. Tout ce qu'a dit le Pere Malebranche pour prouver son sentiment sur la nature des idées, suppose l'existence d'une étendue dans Dieu, qui soit immatérielle, indivisible, immobile, incréée & éternelle ; par conséquent toutes les raisons dont il s'est servi, sont fappées par les fondemens, & il est inutile de s'arrê-

ter à les réfuter en détail. L'ame n'a besoin, ni de l'étendue intelligible du Pere Malebranche, ni des simulacres des Epicuriens, ni des espèces des Péripatéticiens, ni d'aucune sorte d'image qui lui représente les corps; pour les appercevoir, il suffit qu'elle soit modifiée d'une certaine façon; & l'idée considérée du côté de l'ame, n'est autre chose que cette modification qu'on nomme aussi *perception*.

Il nous reste à parler de la cause efficiente de l'idée, & à prouver qu'il faut nécessairement reconnoître l'existence des idées innées.

De ce qui vient d'être démontré de la nature de l'idée, il s'ensuit évidemment que les corps ne peuvent être la cause efficiente de l'idée; elle est une modification de l'ame qui est une substance spirituelle & immatérielle: elle ne peut donc être l'effet d'une substance corporelle. Il n'est pas moins évident que l'ame ne produit pas ses idées; elle en a souvent qu'elle ne voudroit pas avoir, & nous ne sentons dans nous aucune action par la-

quelle notre ame forme ses idées : Dieu est donc la cause efficiente de nos idées.

Les idées que Dieu a données à notre ame en la créant , s'appellent *innées*. Quoique l'existence de ces idées ait été démontrée au commencement de la Théologie naturelle , en parlant de l'idée que nous avons de Dieu ; nous allons tâcher de mettre cette vérité dans un plus grand jour , en répondant aux raisons de ceux qui prétendent que toutes nos idées nous viennent par les sens , & en faisant sentir tout le danger des conséquences qui suivent nécessairement de cette opinion , que bien des Philosophes adoptent faute d'en voir les suites.

On ne peut rejeter les idées innées sans fournir des armes victorieuses aux ennemis des vérités les plus importantes de la Religion & de la Morale. Il n'est pas étonnant que Loke qui combat avec tant d'acharnement l'existence de ces idées , prétende qu'il n'y a aucune notion du bien & du mal commune à tous les hommes. S'il avoit été persuadé qu'il y a des idées innées , il n'auroit pas cru si légèrement ce que disent certains Voya-

geurs , qui rapportent que dans certains pays , la coutume est de manger les enfans , & de manger aussi les meres , quand elles ne peuvent plus engendrer ; il n'auroit pas manqué de tenir leur relation pour suspecte. Il n'ignoroit pas , que de Siam jusqu'au Mexique , la vérité , la reconnaissance , l'amitié sont en honneur. Il sçavoit parfaitement , que rien n'est si commun parmi les hommes , que de mal voir , de mal rapporter ce qu'on a vu , de prendre , sur-tout dans une Nation dont on ignore la langue , l'abus d'une loi pour la loi même ; & enfin de juger des mœurs de tout un peuple , par un fait particulier , dont on ignore encore les circonstances.

De ce que certains Voyageurs disent , qu'il y a des Sauvages qui mangent leurs peres & leurs meres , il n'en faut pas conclure , qu'ils n'ont aucune notion du bien & du mal. En supposant la vérité du fait , qui est fort douteux , il y a tout lieu de croire , que c'est une façon barbare de marquer leur tendresse , un abus horrible de la loi naturelle. Cette cou-

rumes, toute effroyable qu'elle est, vient pourtant de la bonté du cœur; car on ne tue son père & sa mère, que pour les délivrer, ou des incommodités de la vieillesse, ou des fureurs de l'ennemi, & on leur donne un tombeau dans le sein filial, au lieu de les laisser manger par des vainqueurs. Le Barbare qui en use ainsi, souhaite que son fils le traite de même en cas pareil.

Le défaut d'idées innées entraîne nécessairement la privation de toute connoissance du bien & du mal commune à tous les hommes; cette opinion enlève à la raison la preuve la plus forte & la plus convaincante de l'existence de la loi naturelle. Si l'ame, avant toute action des sens, n'est qu'une table rase, *tabula rasa*, comme le prétend Loke, comment peut-il se faire qu'on connoisse dans tout l'Univers cette loi, *fais ce que tu voudrois qu'on te fit*? La loi de traiter son prochain comme soi-même, qui se fait entendre tôt ou tard au cœur de tous les hommes, est une loi de la nature, qui découle d'une idée innée du bien & du mal; en conséquence de laquelle,

dans toute société on appelle du nom de *vertu* , ce qu'on croit utile au bien commun.

Il y a dans l'homme une disposition naturelle à vivre en société , & un sentiment d'humanité généralement répandu , qui le porte naturellement à la compassion , & que le Christianisme perfectionne , & tourne en vraie charité. Il est certain que la règle naturelle varie à l'infini ; mais qu'en conclure , sinon qu'elle existe sous des formes différentes en divers pays ? Les diverses formes que reçoit la matière , n'empêchent pas qu'elle ne retienne par tout sa nature.

On tâche en vain de prouver qu'il n'y a point de règle naturelle , en disant qu'à Lacédémone le larcin étoit ordonné ; ce n'est là qu'un abus des mots. La même chose que nous appellons *larcin* , n'étoit point commandée à Lacédémone ; mais dans une ville où tout étoit en commun , la permission qu'on donnoit de prendre habilement ce que des particuliers s'approprioient contre la loi , étoit une manière de punir l'esprit de

propriété défendu chez ces peuples. Le *tien* & le *mien* étoit un crime, dont ce que nous appellons *larcin* étoit la punition.

C H A P I T R E I I I.

De l'origine & de l'immortalité de l'ame.

C'EST qui concerne l'origine & l'immortalité de l'ame, suppose ce qui a été dit dans le premier Chapitre de cette troisième Partie de la Métaphysique, où nous avons expliqué quelle est la nature & l'essence de l'ame. Nous diviserons ce Chapitre en deux articles, dans le premier, nous examinerons qu'elle est l'origine de l'ame, & dans le second nous traiterons de son immortalité.



ARTICLE PREMIER.

De l'origine de l'ame.

ON peut réduire les origines des choses à deux espèces, qui sont la *création* & la *génération*. Tout ce qui est formé de quelque chose qui existoit auparavant, tire son origine de la *génération*; & tout ce qui existe, sans avoir été formé de quelque matière préexistante, a pour origine la *création*. Les Athées nient la possibilité de la *création*; le contraire a été bien solidement & bien clairement prouvé dans la Théologie naturelle, où nous avons démontré que Dieu est Créateur de tous les Etres *pensans* & *non-pensans*, spirituels & corporels: cette vérité a été mise dans la plus grande évidence.

Il n'y a point de contradiction dans la *création*. Créer, c'est donner l'existence à une chose qui ne l'avoit point auparavant; cela n'est pas plus contradictoire que de dire, qu'un Etre qui

avoit une certaine forme , en reçoit une nouvelle. Il est vrai qu'étant accoutumés à ne voir que des productions par voie de génération , & n'ayant jamais vu de création , nous sommes portés à nous faire une idée de la création toute semblable à celle de la génération , qui est une production d'une chose formée d'une matière préexistante.

Les Philosophes qui disent que l'ame est matérielle , prétendent qu'elle tire son origine des peres & des meres , comme le corps , & qu'elle se perfectionne peu-à-peu , à mesure que le corps acheve de s'organiser dans le sein de la mere ; la principale raison dont ils se servent pour prouver leur sentiment , est que tous les animaux & toutes les plantes sont évidemment des effets de la génération , de même que toutes les autres productions de la nature.

Ce sentiment est suffisamment réfuté par ce qui a été démontré de la nature & de l'essence de l'ame. Il répugne qu'un Etre simple , indivisible & pensant , soit formé & composé de particules qui exis-

roient auparavant. De ce que toutes les productions de la nature se font par voie de génération, l'on n'en sçauroit conclure qu'une substance spirituelle & immatérielle, telle que l'ame, est produite de la même manière, puisqu'il est impossible que ce qui pense soit matériel.

Quelques Philosophes ont soutenu, que l'ame humaine n'est d'abord que végétative, & semblable à celle d'une plante, qu'ensuite elle devient sensitive en se perfectionnant, & qu'enfin elle est rendue raisonnable par la coopération de Dieu.

Cette opinion suppose la matérialité de l'ame. Si l'ame raisonnable est la même que la végétative & la sensitive, mais plus épurée; n'est-il pas évident qu'elle est nécessairement matérielle? Conçoit-on qu'une chose corporelle puisse devenir incorporelle? La succession de ces trois ames est d'ailleurs contraire à la manière simple dont Dieu agit.

La connoissance que nous avons de la nature de l'ame, nous manifeste évidem-

ment son origine. Il est de la dernière évidence, qu'étant immatérielle, simple & sans parties, elle ne peut être faite d'une matière préexistante; il faut donc nécessairement qu'elle soit produite par création, & qu'elle ne tire son origine d'aucune chose préexistante, dont elle soit composée.

Platon, Pythagore & les Philosophes Chaldéens ont cru, que toutes les ames avoient été créées au commencement du monde, sans avoir été unies à des corps, & que l'union de l'ame au corps, est la punition du péché qu'elle a commis en faisant un mauvais usage de sa liberté, & en contrevenant à la volonté de son créateur. Ces Philosophes prouvoient leur sentiment, en disant qu'il étoit contraire à la justice divine, que des ames innocentes fussent sujettes à tous les maux inséparables de cette vie. Cette raison est plus spécieuse que convaincante, pour ceux qui ne sont éclairés que des seules lumières naturelles, & qui ignorent ce que la foi nous enseigne touchant le péché originel. Peut-on dire qu'il est contraire à la justice de Dieu, de vouloir

que les créatures intelligentes ne parviennent à la félicité éternelle , qu'il ne leur doit point , qu'après l'avoir en quelque sorte méritée par des souffrances temporelles , qui n'ont aucune proportion avec les biens éternels , dont il récompense les maux qu'elles ont supportés patiemment ?

Les Platoniciens prétendoient , que nous ne sçavons rien que par réminiscence , & que toute la science des hommes n'est qu'un souvenir de quelques-unes des connoissances que leur ame avoit avant qu'elle fût unie au corps , & dont Dieu permet qu'elle se souviennne , après les avoir oubliées dans le moment de son union avec le corps.

Ce sentiment est insoutenable. Il répugne que l'ame se souviennne de quelques-unes des connoissances qu'elle a eues , dans l'état où elle étoit avant que d'être unie au corps , & qu'elle n'ait aucun souvenir de cet état. Est-il possible que quelqu'un se souviennne de ce qu'il a vu à Rome , par exemple , sans se souvenir d'avoir été à Rome , & sans avoir

aucune idée de la ville de Rome ? Y a-t-il quelqu'un qui se souvienne de ce qui a précédé la vie présente ? Il est donc ridicule de dire que l'ame a existé avant le corps , qu'elle a été créée avec le monde , & que notre science n'est qu'une reminiscence de certaines connoissances qu'elle a eues avant qu'elle fût unie au corps , & dont elle a été privée dans l'instant de cette union.

A R T I C L E I I.

De l'immortalité de l'ame.

LE mot d'*immortel* est très-équivoque : il signifie quelquefois ce qui existe nécessairement & indépendamment de tout autre ; dans ce sens-là , il n'y a que Dieu qui soit immortel.

Un Etre peut être immortel par rapport à sa substance , ou par rapport à quelqu'un de ses modes. Il est immortel , quant à la substance , lorsqu'il existera toujours ; telle est la matière. Il est

immortel

immortel quant au mode , lorsqu'il doit toujours exister d'une certaine manière , c'est-à-dire toujours vivre , comme Dieu & l'ame humaine. La question n'est pas de sçavoir si l'ame est immortelle quant à la substance , mais quant au mode ; c'est-à-dire , si elle meurt avec le corps.

Il faut bien distinguer l'être absolu de l'ame , de son être relatif. L'ame est ce qui pense dans l'homme ; ce qui pense dans nous peut être considéré en lui-même , & selon son être absolu , ou seulement du côté du corps , & selon son être respectif , qui est le rapport de l'esprit au corps avec lequel il est uni. Quand on demande si l'ame est immortelle , il ne s'agit pas de ce rapport , qui dépend essentiellement de l'union de l'esprit & du corps ; il est constant que cette union cesse quand l'homme meurt : ce rapport périt entièrement pour lors , & l'esprit cesse d'animer le corps.

La question de l'immortalité de l'ame regarde uniquement l'ame considérée en elle-même , & selon son être absolu.

Quand on dit que l'ame est immortelle, on entend simplement qu'elle ne meurt pas avec l'homme, & qu'elle ne perd pas par cette mort toutes ses facultés comme le corps.

L'ame considérée selon son être absolu, dépend de Dieu qui l'a créée, & qui lui conserve à chaque instant l'existence qu'il lui a donnée par la création; il peut absolument la faire rentrer, pour ainsi dire, dans le néant d'où il l'a tirée: mais cette dépendance n'a rien de contraire à l'immortalité qui lui convient selon son être absolu; elle consiste en ce qu'elle continuera toujours d'exister avec les facultés qui lui sont propres, & qui ne dépendent pas de son union au corps; sans qu'il soit possible de concevoir qu'elle puisse être détruite par aucune substance créée, ni par aucune cause naturelle: c'est ce qu'il s'agit de prouver, pour démontrer qu'elle est immortelle.



P R O P O S I T I O N .

L'ame est immortelle.

PREMIÈRE DE'MONSTRATION.

SI l'ame ne meurt pas avec le corps , si elle n'est pas dépouillée de toutes ses facultés par la mort de l'homme ; s'il est impossible qu'elle périsse par la dissolution de ses parties , & qu'elle soit détruite par quelque substance créée , & par quelque cause naturelle , il est constant qu'elle est immortelle ; or l'ame ne meurt pas avec le corps , elle n'est pas dépouillée de toutes ses facultés par la mort de l'homme ; elle ne sçauroit périr par la dissolution de ses parties , ni être détruite par quelque substance créée , ou par quelque cause naturelle.

Premièrement , l'ame ne meurt point avec le corps , elle n'est pas dépouillée de toutes ses facultés par la mort de l'homme. Elle est immatérielle ; son essence & sa vie consistent dans la pensée , qui

est totalement indépendante du corps. Les facultés de l'ame sont les diverses manières dont elle peut penser ; on les rapporte toutes à deux générales , qui sont l'*entendement* ou la puissance de connoître , & la *volonté* ou la puissance de vouloir , qui est une suite de la première. Nous avons démontré qu'il répugne que la matière ou le corps pense , & que ce qui pense soit matériel ou corporel ; la pensée qui est l'essence & la vie de l'ame est donc tout-à-fait indépendante de la matière & du corps. L'entendement & la volonté ne sont que l'ame même , en tant qu'elle connoît & qu'elle veut , qui sont deux manières de penser : donc les facultés de l'ame sont aussi indépendantes du corps. Elle ne perd par la mort du corps de l'homme , que les facultés qui dépendent de son être relatif , c'est-à-dire , de son union avec le corps , & qui ne sont pas essentielles à son être absolu , à la nature de l'esprit & de la substance pensante ; telles sont les facultés de sentir , d'imaginer , d'avoir des passions , de mouvoir le corps : elle n'a ces facultés durant cette vie , que

parcequ'il a plu à Dieu de les lui accorder , suivant les loix de son union avec le corps. L'ame séparée du corps retient son essence , sa vie , & toutes les facultés indépendantes de cette union ; elle conserve , par exemple , les facultés de connoître & d'aimer Dieu , de se connoître & de s'aimer soi-même , & généralement toutes celles qui sont une suite nécessaire de la nature de l'esprit & de la substance pensante.

La mort détruit tout ce qu'il y a de modal dans l'homme , sans toucher à ce qu'il y a de substantiel , qui est essentiellement incorruptible , qui tient son existence de la création , & qui ne peut périr que par l'anéantissement. La mort détruit l'homme , en détruisant le composé dans lequel consiste l'essence de l'homme qui résulte de l'union de l'esprit & du corps , en détruisant le rapport que l'esprit avoit avec le corps , & toutes les modifications qui rendoient le corps vivant , & propre à être uni avec l'esprit ; mais elle ne touche point à l'esprit ni au corps considérés en eux-mêmes. L'étendue qui est l'attribut essen-

tiel du corps , subsiste après la mort de l'homme ; par conséquent , l'on est obligé de reconnoître que la pensée , qui est l'attribut essentiel de l'esprit , la vie de l'ame , & le principe de ses facultés , ne perd pas l'existence par la mort du corps de l'homme : donc l'ame ne meurt pas avec le corps de l'homme , & n'est pas dépouillée par cette mort de toutes ses facultés.

Secondement , il est impossible que l'ame périsse par la dissolution de ses parties , & qu'elle soit détruite par quelque substance créée , & quelque cause naturelle. L'ame est une substance immatérielle , qui n'est point composée de parties. Il est évident que ce qui ne peut être divisé , ne peut se corrompre , ni se résoudre en vapeurs , ou en fumée , ni périr par la dissolution de ses parties. Il n'est pas moins évident que ce qui est simple & spirituel , ne peut être détruit par quelque substance créée , & par quelque cause naturelle. Rien n'est détruit par quelque cause naturelle , que ce qui est divisible ; les causes créées & naturelles ne détruisent rien , sans dis-

foudre la rissure des parties de la matière qui subsiste après cette dissolution : elles ne détruisent que les modes , & la substance reste après cette destruction ; comme lorsqu'on brise une horloge , il n'y a point de substance détruite , quoiqu'on dise que l'horloge est détruite. L'ame étant indivisible , elle ne peut être détruite par aucune cause créée & naturelle. Toutes les causes créées & naturelles , que nous connoissons par les lumières de la raison , se réduisent à la substance spirituelle & à la substance corporelle. L'ame étant immatérielle , simple & sans parties , elle ne peut être détruite que par l'anéantissement. L'ame ne peut s'anéantir elle-même , ni être anéantie par une autre ame , ou par quelque corps. Le passage de l'être au néant est aussi impossible aux forces ordinaires de la nature , que celui du néant à l'être. N'est-il pas de la dernière évidence , qu'il n'y a point de cause créée & naturelle qui puisse tirer une chose du néant. La substance existe en elle-même , & il est de son essence d'exister indépendamment de toute autre substance créée. Quand l'hom-

me meurt , Dieu n'anéantit point la matière du corps , il n'anéantit pas non plus l'ame ; tout ce qu'il y avoit de substantiel dans l'homme , reste après sa mort. Il est donc constant , que l'ame ne sçau- roit périr par la dissolution de ses parties , ni être détruite par quelque substance créée & naturelle ; il n'est pas moins constant , qu'elle ne meurt point avec le corps , & que par cette mort elle n'est point dépouillée de toutes ses facultés : donc elle est immortelle : *ce qu'il fal- loit démontrer.*

SECONDE DÉMONSTRATION.

LA destruction d'une substance n'em- porte pas la destruction de l'autre , sur-tout quand elles sont d'une nature tout-à-fait différente , comme l'ame & le corps. L'expérience nous apprend que l'ame a ses intérêts séparés de ceux du corps , dans le temps même qu'elle lui est unie ; ce qui l'amuse & lui plaît , nuit quelquefois au corps. Un homme , par

exemple , qui dérange sa fanté par une étude trop assidue , contente son esprit ; ce qui est une marque visible de la possibilité de la désunion de ces deux substances. Cicéron , dans son excellent Traité de la vieillesse , dit , que *quand on voit ce qu'il y a d'activité dans nos esprits , de mémoire du passé , de prévoyance de l'avenir ; quand on considère tant de sciences , de découvertes où ils sont parvenus , on doit être pleinement persuadé , qu'une nature qui a en soi le fonds de tant de choses , ne sçauroit être mortelle.* D'ailleurs une substance n'est appelée détruite , que par la dissolution de ses parties ; donc la destruction de la substance corporelle n'entraîne pas celle de la substance spirituelle , simple , qui ne sçauroit périr par la dissolution de ses parties. Quand l'homme meurt , la substance de son corps ne périt point entièrement. Toute la matière dont il étoit composé , subsiste après la destruction des modifications qui le rendoient propre à être uni à l'ame , & animé par elle : donc la substance de l'ame n'est pas détruite avec celle du corps : donc l'ame

survit au corps : donc elle est immortelle :
ce qu'il falloit démontrer.

TROISIE'ME DEMONSTRATION.

SI l'immortalité de l'ame est une suite nécessaire de l'existence de Dieu , l'ame est immortelle , parcequ'il a été démontré que Dieu existe ; or l'immortalité de l'ame est une suite nécessaire de l'existence de Dieu. Un Etre infiniment bon , infiniment juste , infiniment puissant , en un mot , souverainement parfait , peut-il avoir créé l'homme pour le rendre malheureux ? Ne lui auroit-il donné le desir de la félicité & de l'immortalité qu'il a gravé dans son cœur, que pour le tromper ? Si l'ame humaine n'est pas immortelle , les créatures destituées de raison , qui jouissent du présent sans inquiétude sur l'avenir , ne sont-elles pas plus heureuses mille fois que les créatures intelligentes ? La raison , la prévoyance , le discernement du bien & du mal , & toutes les autres facultés qui élèvent

si fort les hommes au-dessus des bêtes ne servent qu'à remplir leur vie d'amertume par le chagrin, l'incertitude, la crainte & l'inquiétude qu'elles leur donnent pour des choses qui n'arriveront jamais. Le sort des méchans n'est-il pas préférable à celui des hommes vertueux ? Quel avantage peuvent-ils tirer de l'observation exacte des règles de l'équité, de la justice, de la bonté, de la piété, & de toutes les vertus qui tendent par une conséquence directe & naturelle au bien général ? N'est-il pas de l'essence d'un Être infiniment bon, de vouloir rendre les hommes heureux ? Dira-t-on qu'il ne le peut pas ? Il est tout-puissant, & il peut tout ce qui n'implique point contradiction. Est-il plus difficile de conserver l'ame éternellement, & de ressusciter le corps auquel elle a été unie, que de tirer du néant tout ce qui a été créé ? Il est donc constant que Dieu veut & peut rendre l'ame immortelle. D'ailleurs n'est-il pas évident qu'il répugne, que cet Être défende aux hommes de faire le mal, & leur ordonne de faire le bien, sans récompenser ceux qui font

sa volonté, & sans punir ceux qui violent ses commandemens ? Il n'y a point dans ce monde de distinction suffisante entre le vice & la vertu ; les gens de bien ne reçoivent pas, pour l'ordinaire, la récompense qui leur est due, ni les scélérats la punition qu'ils méritent. La Providence ne paroît presque point s'intéresser pendant cette vie à la protection des justes ; ils sont souvent envelopés dans les mêmes calamités que les coupables. Le bonheur & la prospérité des méchans dans cette vie, est une preuve invincible qu'elle est suivie d'une autre, où Dieu manifeste l'extrême différence que sa justice met entre ceux qui obéissent à ses loix, & ceux qui foulent aux pieds sa volonté. L'état à venir de peines & de récompenses, est évidemment une suite nécessaire de l'existence d'un Etre infiniment juste, infiniment bon, infiniment puissant, & souverainement parfait. Nier l'immortalité de l'ame, c'est tomber de conséquence en conséquence dans le pur Athéisme ; l'immortalité de l'ame est inséparable de l'existence de Dieu, qui a été si clairement & si soli-

dement démontrée dans la seconde Partie de la Métaphysique : donc l'ame est immortelle : *ce qu'il falloit démontrer.*

L'immortalité de l'ame peut encore être prouvée par le consentement des sçavans & des ignorans , des peuples les plus civilisés & les plus barbares de tous les siècles & de tous les pays du monde ; cette tradition est si ancienne & si universelle , qu'il n'est pas possible qu'elle doive son origine à une autre cause qu'à l'auteur même de la nature. Cyrus parlant à ses enfans , quelques heures avant sa mort , dans le beau discours rapporté par Xénophon , dit , *Je ne sçaurois m'imaginer que l'ame vive tandis qu'elle est dans ce corps mortel , & qu'elle cesse de vivre dès le moment qu'elle en est séparée. Je ne sçaurois me persuader que l'ame , lorsqu'elle cesse d'être unie au corps qui n'a point de sentiment , en soit elle-même privée dans le même instant. J'ai au contraire plus de penchant à croire , qu'alors l'esprit devient plus pénétrant.*

Nous n'avons pas encore , dit Pla-

ton, * fait mention des plus considérables récompenses proposées à la vertu ; car qu'y a-t-il qui puisse être véritablement grand , tandis qu'il est renfermé dans les bornes étroites du temps ? La plus longue vie n'est rien en comparaison de l'éternité. Dans un autre endroit du même livre , il dit : Toutes ces choses , soit qu'on en considère le nombre , soit qu'on en considère la grandeur , ne sont rien en comparaison de celles qui sont réservées à l'homme après la mort. Les plus sensés d'entre les Païens , dans l'attente d'un heureux avenir , souffroient patiemment les maux de cette vie , & sur-tout ceux que leur vertu leur attiroit. Dans cette persuasion , dit Cicéron , ** Socrate accusé d'un crime capital , ne se mit pas en peine d'avoir des Avocats pour plaider sa cause , ni d'employer la faveur des Juges : au contraire ayant pu , quelques jours avant sa mort , s'échaper de la prison , il ne voulut

* De Republica , lib. X.

** Tuscul. quest. lib. I.

pas profiter de l'occasion ; & le dernier jour de sa vie fut employé à raisonner sur cette matière.

Le consentement général de toutes les Nations sur une chose , doit être regardé comme une loi de la nature , sur-tout quand il ne tire pas son origine des sens ; or tous les peuples ont toujours reconnu l'immortalité de l'ame ; ils n'ont jamais été partagés , que sur ce qui regarde l'état des ames après cette vie , le lieu qui est destiné pour leur demeure , & les autres circonstances de la vie future , à laquelle tout le monde s'intéresse naturellement. La fatale félicité des méchans , & la fausse sécurité des incrédules se dissipent comme un songe , lorsqu'ils sont prêts à passer de cette vie à l'autre ; ils sentent alors le peu de solidité des argumens qu'ils se faisoient à eux-mêmes , pour se rendre sourds à la voix de la nature , qui cherchoit à les éclairer sur la vérité importante de l'immortalité.

Le desir qu'ont les hommes sages de s'immortaliser , doit être mis au nombre des preuves de l'immortalité de l'ame. Se por-

teroit-elle si fort d'elle-même , & comme par un instinct naturel vers l'immortalité, si elle n'y étoit pas destinée par sa nature ? Peut-on croire , que Dieu ait créé un Être aussi noble , pour remplir les seules fonctions qu'il fait ici-bas ? Il faut vouloir ne point faire usage de la raison , pour croire qu'un Être capable d'examiner toutes les questions que nous avons traitées , ne soit destiné qu'à vivre pendant quelques années un vil morceau de matière organisée.

Comme il ne s'agit que des preuves philosophiques que nous pouvons avoir de l'immortalité de l'ame , l'on ne doit point être surpris , de ne pas trouver ici les argumens victorieux que fournit la révélation. Nous avons principalement en vue les Incrédules , qu'on ne peut subjuguier que par les armes de la raison , & dont la conversion est bien plus difficile que celle des Hérétiques. Pour achever de confondre les partisans de la mortalité de l'ame , il est nécessaire de réfuter les argumens dont ils se servent pour étayer leur incrédulité.

Solution

Solution des objections.

COMME les principales raisons que les ennemis de l'immortalité de l'ame mettent en œuvre pour établir leur opinion , supposent que l'ame est matérielle , elles sont pulvérisées par les démonstrations de son immatérialité ; nous pourrions donc nous dispenser d'y répondre , après avoir si clairement & si solidement prouvé , que l'ame n'est point composée de parties , qu'elle n'a ni longueur , ni largeur , ni profondeur , ni rien de matériel & de corporel : néanmoins pour dissiper tous les nuages qu'ils tâchent de produire dans les esprits , par des objections plus spécieuses que solides , il est important d'en manifester la frivolité.

On objecte , que l'ame naît , croît , prend des forces , s'affoiblit , vieillit avec le corps , & que leur alliance est si étroite , qu'elle les assujétit aux mêmes changemens. L'expérience ne prouve-t-elle

pas , que les maladies du corps troublent l'ame dans ses opérations ? Ce qui arrive dans le délire , dans la léthargie , dans l'ivresse , dans l'épilepsie , ne permet pas de douter de cette vérité. Ne voit-on pas dans la gangrène l'ame mourir peu à peu avec le corps , à mesure que la gangrène fait du progrès ; & quand il est dangereusement malade , l'ame ressent des inquiétudes , qui prouvent que la mort du corps doit entraîner la sienne. Nous devons juger de l'ame séparée du corps , comme de l'œil qui est une partie de l'homme , ainsi que l'ame ; or l'œil meurt quand il est séparé du corps : donc l'ame est mortelle.

L'ame est une substance immatérielle , simple & sans parties , qui ne peut naître , ni croître ; tout ce qui naît & croît , est tiré de la matière , & composé de parties. Nous avons démontré que l'ame ne peut être produite que par création , & qu'elle tient son existence de Dieu immédiatement , qui la lui donne en la tirant du néant. Tous les changemens qui paroissent arriver dans l'ame quand le corps croît , prend des forces , s'affoi-

blit & vieillit, n'arrivent réellement que dans les organes, dont les fonctions de l'ame dépendent tandis qu'elle est unie au corps, comme nous l'avons clairement expliqué en parlant de cette union, qui consiste dans le rapport mutuel des pensées de l'ame & des mouvemens du corps.

De ce que l'ame ne sent rien à l'occasion des parties du corps gangrenées, il est absurde d'en inférer que l'ame meurt petit à petit avec le corps; elle ne sent qu'à l'occasion des mouvemens transmis jusqu'au cerveau, où ils ne peuvent parvenir quand ils sont excités dans des parties gangrenées. D'ailleurs il est évident par ce qui a été dit de la nature de l'ame, qu'elle ne peut périr que par l'anéantissement.

Les inquiétudes de l'ame à l'occasion des grandes maladies du corps, prouvent bien qu'elle craint la mort du corps; mais peut-on en conclure que la mort du corps entraîne la sienne? L'ame ne peut-elle pas être immortelle, & ignorer son immortalité? Ce qui est immatériel peut-il mourir?

Enfin, de ce que l'œil meurt aussitôt qu'il n'est plus uni au corps, il ne s'enfuit pas que l'ame séparée du corps est privée de la vie. L'œil est une partie du corps de l'homme, & sa vie dépend du mouvement continuel du sang dans ses artères & dans ses veines, & des esprits animaux sans cesse répandus dans sa substance; or le sang vient du cœur, & les esprits animaux viennent du cerveau: donc il est impossible que l'œil séparé du corps, vive. L'ame au contraire, n'est point une partie du corps, quoiqu'elle soit une partie de l'homme; sa vie consiste dans la pensée; qui est totalement indépendante du corps, & qui ne peut en aucune façon convenir à la matière.

On objecte contre la troisième démonstration, que la récompense de la vertu; c'est la vertu même, & que le vice est la peine du vice. Est-il un meilleur moyen d'acquérir cette paix de l'ame, & ce contentement de l'esprit inséparables de la vraie félicité, que le bon emploi de toutes nos puissances & de

toutes nos facultés , & l'assujétissement de nos desirs à l'empire de la raison ? La tempérance , par exemple , qui nous enseigne à user avec modération des biens de ce monde , & des plaisirs de la vie , sans franchir les bornes que la saine raison & la simple nature prescrivent , n'est-elle pas le moyen le plus certain , pour conserver la force & la santé du corps ? Est-il rien au contraire , qui altere plus la santé du corps , & qui l'expose à plus d'infirmités & de douleurs , que l'intempérance ? Il y a donc dans cette vie des récompenses attachées à la vertu , & des peines attachées au vice. On ne peut donc pas conclure de la sagesse , de la justice & de la bonté de Dieu , que cette vie doit nécessairement être suivie d'une autre , qui ne finira jamais , & que l'ame est immortelle.

Quoique la vertu soit aimable par elle-même , indépendamment de toute récompense , l'opinion des Stoïciens est insoutenable. Ces Philosophes prétendoient , que la vertu étoit seule suffisante à elle-même , & qu'elle portoit sa récompense dans tous les cas , sans en excep-

ter ceux où les hommes se trouvoient exposés pour l'amour d'elle aux plus grandes calamités. N'est-il pas évident, que dans le triste état de corruption & de désordre qui régné dans le monde, elle n'est pas suffisante pour faire par elle-même le bonheur de ceux qui la pratiquent ? Si elle n'a aucune récompense à attendre après cette vie, peut-on concevoir qu'un homme, par exemple, qui souffre la mort pour l'amour d'elle, soit plus heureux en effet, que celui qui meurt martyr d'une fausse opinion, qu'il soutient par caprice, ou par entêtement ? N'est-il pas constant que rien ne porte plus efficacement les hommes en général à la pratique de la vertu, que l'espoir de la récompense ? Est-il possible que les hommes renoncent aux plaisirs de la vie, pour marcher dans le chemin de la vertu, si l'attachement qu'ils ont pour elle, ne doit jamais leur procurer d'autre avantage que celui qu'ils en retirent dans ce monde ? Ne voit-on pas d'heureux scélérats triompher des gens de bien : les méchans font taire les reproches de leur conscience par leur stupidité, leur inat-

rention , & leur attache aux plaisirs sensuels. La bonté de leur tempérament , & la force de leur constitution les garantissent souvent des maladies , qui devroient être les suites naturelles de leur intempérance , & de leurs débauches. Les calamités qui sont les effets de l'injustice , de la fraude , de la violence , de la cruauté , ne tombent pas moins sur les innocens que sur les coupables. La pratique de la vertu expose souvent les justes aux plus cruelles persécutions. Il est donc bien certain , qu'il n'y a point dans ce monde de récompense attachée à la vertu , qui soit proportionnée à son excellence , ni de peine infligée au vice , qui réponde à son atrocité. Peut-on dire après cela , que Dieu infiniment sage , infiniment juste , infiniment bon , a pu créer les hommes , dont l'apanage est la raison , & leur donner le discernement du bien & du mal , & le desir du vrai bonheur , uniquement dans le dessein de perpétuer des Etres d'une durée aussi courte , condamnés à souffrir tous les maux inséparables de cette vie , & à retourner ensuite pour jamais dans le

néant ? On ne sçauroit donc nier les récompenses & les peines de la vie future, sans nier au moins indirectement l'existence de Dieu. Douter que l'ame soit immortelle, malgré toutes les raisons qui démontrent évidemment cette vérité importante, fondée d'ailleurs sur la révélation, c'est le comble de l'aveuglement de l'esprit humain.

Fin de la Pneumatologie.

A P P R O B A T I O N.

J'AI lû par ordre de Monseigneur le Chancelier un Manuscrit qui a pour titre : *La Métaphysique*. Je n'y ai rien trouvé qui puisse en empêcher l'impression. A Paris ce 18 Septembre 1752.

SALMON, Docteur de la Maison
& Société de Sorbonne.

*Le Privilege se trouve à la fin du Livre de la Clef
des Sciences.*







