



John Adams
Library.



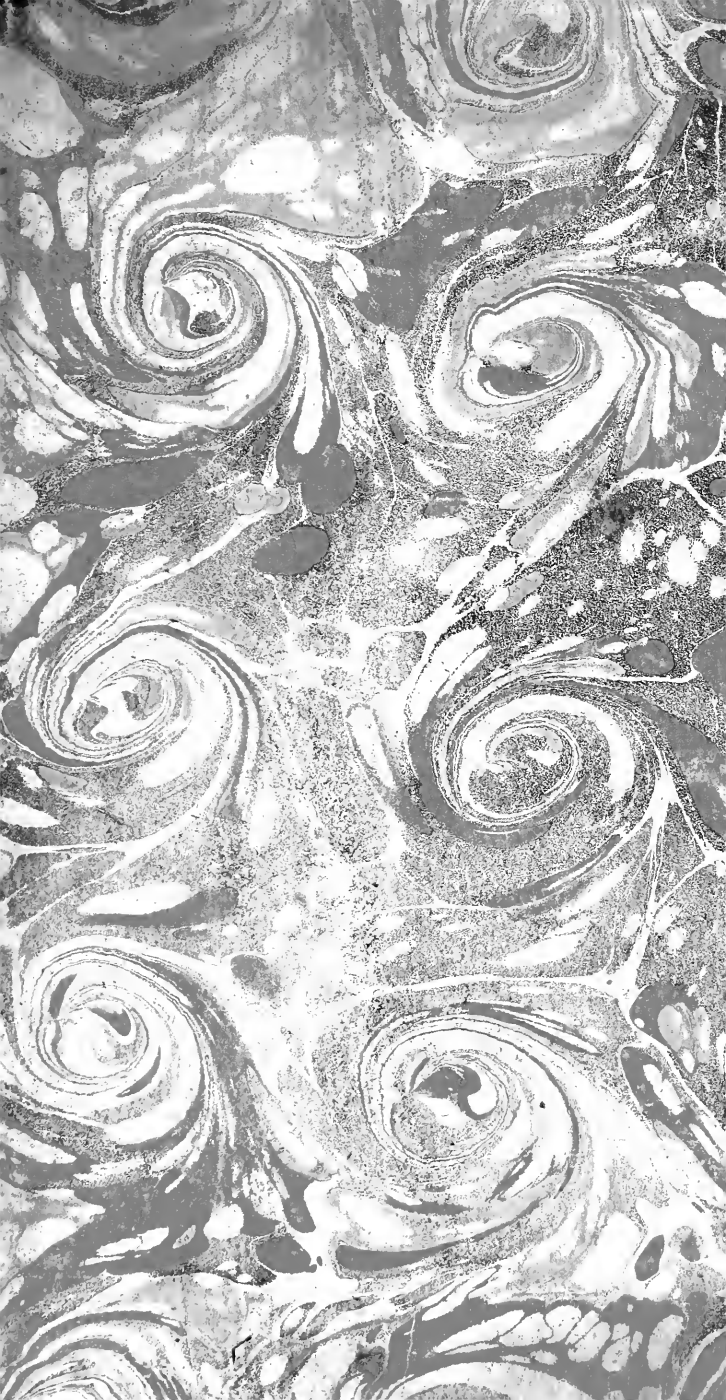
IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

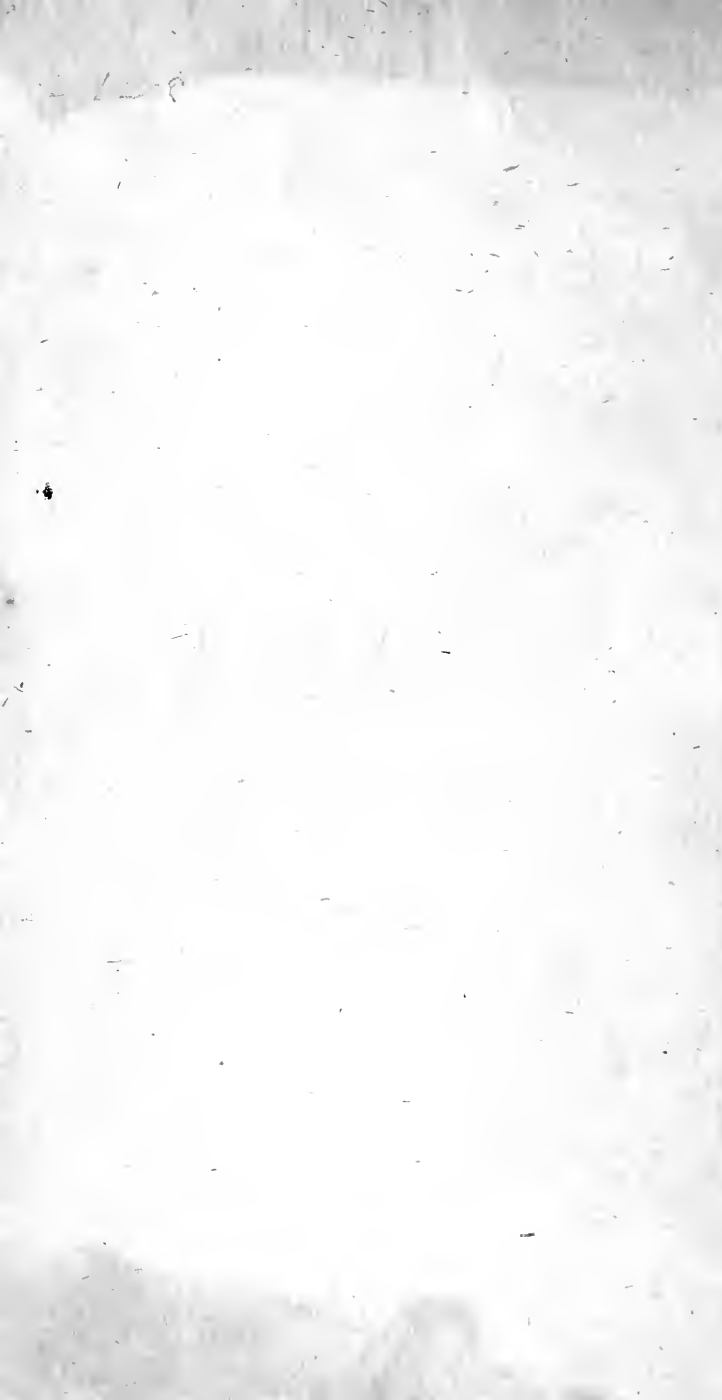


SHELF N^o:

ADAMS

2248









T R A I T É

D E S

S Y S T È M E S.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

TRAITÉ DES SYSTÈMES,

OU L'ON EN DÉMÈLE

LES INCONVÉNIENTS ET LES AVANTAGES.

*Par M. l'Abbé de CONDILLAC,
de l'Académie Française.*



A AMSTERDAM, & A LEIPSICK;
Chez ARKSTÉE & MERKUS, Libraires;
Et se vend, A PARIS,
Chez JOMBERT pere, Libraire du Roi;
rue Dauphine,

M. DCC. LXXI.

1848

NOV 23 1848

NOV 23 1848

ADAMS 2248

NOV 23 1848

NOV 23 1848

NOV 23 1848

NOV 23 1848

NOV 23 1848

NOV 23 1848



T R A I T É
D E S
S Y S T È M E S.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'on doit distinguer trois sortes de Systèmes.

UN système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, & où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent *principes*, & le système est d'autant plus parfait,

A

que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul.

On peut remarquer dans les ouvrages des Philosophes trois sortes de principes , d'où se forment trois sortes de systèmes.

Les principes que je mets dans la première classe , comme les plus à la mode , sont des maximes générales ou abstraites. On exige qu'ils soient si évidents , ou si bien démontrés , qu'on ne les puisse révoquer en doute. En effet s'ils étoient incertains , on ne pourroit être assuré des conséquences qu'on en tireroit.

C'est de ces principes que parle l'Auteur de l'art de penser , quand il dit (a) : « Tout le monde demeure
» d'accord qu'il est important d'avoir
» dans l'esprit plusieurs axiomes &
» principes , qui étant clairs & indu-
» bitables , puissent nous servir de
» fondement pour connoître les choses
» les plus cachées. Mais ceux que l'on

(a) Part. 4 , chap. 7.

„ donne ordinairement, font de si
 „ peu d'usage, qu'il est assez inutile
 „ de les savoir. Car ce qu'ils appellent
 „ le premier principe de la connois-
 „ sance, *il est impossible que la même*
 „ *chose soit & ne soit pas*, est très clair
 „ & très certain ; mais je ne vois
 „ point de rencontre où il puisse ja-
 „ mais servir à nous donner aucune
 „ connoissance. Je crois donc que
 „ ceux-ci pourront être plus utiles ».

Il donne ensuite pour premier prin-
 cipe ; *tout ce qui est renfermé dans l'i-
 dée claire & distincte d'une chose, en
 peut être affirmé avec vérité* : pour
 second ; *l'existence au moins possible
 est renfermée dans l'idée de tout ce que
 nous concevons clairement & distincte-
 ment* : pour troisieme ; *le néant ne
 peut être cause d'aucune chose*. Il en a
 imaginé jusqu'à onze. Mais il est inu-
 tile de rapporter les autres ; ceux-là
 suffiront pour servir d'exemple.

La vertu que les Philosophes attri-
 buent à ces sortes de principes, est si
 grande, qu'il étoit naturel qu'on tra-
 vaillât à les multiplier. Les Métaphy-

siciens se sont en cela distingués. Descartes, Mallebranche, Leibnitz, &c. chacun à l'envi nous en a prodigué, & nous ne devons plus nous en prendre qu'à nous-mêmes, si nous ne pénétrons pas *les choses les plus cachées*.

Les principes de la seconde espece sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne sauroit d'ailleurs rendre raison. Si les suppositions ne paroissent pas impossibles, & si elles fournissent quelque explication des phénomènes connus, les Philosophes ne doutent pas qu'ils n'aient découvert les vrais ressorts de la nature. Seroit-il possible, disent-ils, qu'une supposition qui seroit fautive donnât des dénouements aussi heureux ? De là est venue l'opinion que l'explication des phénomènes prouve la vérité d'une supposition, & qu'on ne doit pas tant juger d'un système par ses principes, que par la maniere dont il rend raison des choses. On ne doute pas que des suppositions, d'abord arbitraires, ne deviennent incontestables par l'adresse avec laquelle on les a employées.

C'est l'insuffisance des maximes abstraites qui a obligé d'avoir recours à ces sortes de suppositions. Les Métaphysiciens ont été aussi inventifs dans cette seconde espece de principes que dans la premiere; & par leurs soins la Métaphysique n'a plus rien rencontré qui pût être un mystere pour elle. Qui dit métaphysique, dit, dans leur langage, la science des premieres vérités, des premiers principes des choses. Mais il faut convenir que cette science ne se trouve pas dans leurs ouvrages.

Les notions abstraites ne sont que des idées formées de ce qu'il y a de commun entre plusieurs idées particulieres. Telle est la notion d'animal: elle est l'extrait de ce qui appartient également aux idées de l'homme, du cheval, du singe, &c. Par-là une notion abstraite sert en apparence à rendre raison de ce qu'on remarque dans les objets particuliers. Si, par exemple, on demande pourquoi le cheval marche, boit, mange; on répondra très philosophiquement, en disant

que ce n'est que parcequ'il est un animal. Cette réponse, bien analysée, ne veut cependant dire autre chose, sinon que le cheval marche, boit, mange, parcequ'en effet il marche, boit, mange. Mais il est rare que les hommes ne se contentent pas d'une première réponse. On diroit que leur curiosité les porte moins à s'instruire d'une chose, qu'à faire des questions sur plusieurs. L'air assuré d'un Philosophe leur en impose. Ils craindroient de paroître trop peu intelligents s'ils insistoient sur un même point. Il suffit que l'oracle rendu soit formé d'expressions familières, ils auroient honte de ne les pas entendre : ou s'ils ne pouvoient s'en cacher l'obscurité, un seul regard de leur maître paroîtroit la dissiper. Peut-on douter, quand celui à qui on donne toute sa confiance, ne doute pas lui-même ? Il n'y a donc pas de quoi s'étonner si les principes abstraits se sont si fort multipliés, & ont de tout temps été regardés comme la source de nos connoissances.

Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connoissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. Mais de s'imaginer qu'elles soient faites pour conduire à des connoissances particulières, c'est un aveuglement d'autant plus grand, qu'elles ne se forment elles-mêmes que d'après ces connoissances. Quand je blâmerai les principes abstraits, il ne faudra donc pas me soupçonner d'exiger qu'on ne se serve plus d'aucune notion abstraite; cela seroit ridicule: je prétends seulement qu'on ne les doit jamais prendre pour des principes propres à mener à des découvertes.

Quant aux suppositions, elles sont d'une si grande ressource pour l'ignorance, si commodes: l'imagination les fait avec tant de plaisir, avec si peu de peine: c'est de son lit qu'on crée, qu'on gouverne l'univers. Tout cela ne coûte pas plus.

qu'un rêve , & un Philosophe rêve facilement.

Mais il n'est pas aisé de bien consulter l'expérience, de recueillir une grande quantité de faits , & de discerner celui qui doit expliquer tous les autres. Aussi les principes qui ne sont que des faits bien constatés, sont-ils rares , ou peut-être en avons-nous beaucoup plus que nous ne pensons ; mais par le peu d'habitude d'en faire usage, nous ignorons la maniere de les appliquer. Nous avons vraisemblablement dans nos mains l'explication de plusieurs phénomènes , & nous l'allons chercher bien loin de nous.

C'est sur les principes de cette dernière espèce que sont fondés les vrais systèmes , ceux qui mériteroient seuls d'en porter le nom. Car ce n'est que par le moyen de ces principes que nous pouvons rendre raison des choses dont il nous est permis de découvrir les ressorts. J'appellerai systèmes abstraits ceux qui ne portent que sur des principes abstraits ; & hypothèses ceux qui n'ont que des suppositions

pour fondement. Par le mélange de ces différentes sortes de principes, on pourroit encore former différentes sortes de systêmes : mais comme ils se rapporteroient toujours plus ou moins à l'une des trois que je viens d'indiquer, il est inutile d'en faire de nouvelles classes.

Voilà tout ce qu'on a pu imaginer pour faire des progrès dans la recherche de la vérité. On n'a pris tant de travers à l'occasion des systêmes que parcequ'on n'a pas démêlé les inconvénients & les avantages des principes sur lesquels on les établit. L'objet de cet ouvrage est d'essayer d'y suppléer.



C H A P I T R E I I.*De l'inutilité des Systèmes
abstraits. (1)*

LES Philosophes qui croient aux principes abstraits vous disent : considérez avec attention les idées qui approchent davantage de l'universalité des premiers principes ; formez-en des propositions, & vous aurez des vérités moins générales : considérez ensuite les idées qui approchent le plus par leur universalité des découvertes que vous venez de faire, faites-en de nouvelles propositions, continuez de la sorte, n'oubliez pas d'appliquer vos premiers principes à chaque proposition que vous découvrez, & vous descendrez par degrés des principes généraux aux connoissances les plus particulières.

(1) J'en ai déjà traité par occasion dans mon Essai sur l'origine des connoissances humaines, Part. 1, sect. I, chap. 7.

Suivant ces Philosophes , Dieu en créant nos ames , se contente d'y graver certains principes généraux ; & les connoissances que nous acquérons par la suite ne sont que des déductions que nous faisons de ces principes innés. Nous ne savons que notre corps est plus grand que notre tête , que parcequ'aux idées de *corps* & de *tête* nous appliquons ce principe , *le tout est plus grand que sa partie*. Mais afin que nous ne soyons pas surpris de faire cette application sans nous en appercevoir , on avertit qu'elle se fait par une opération secrete , & que l'habitude où nous sommes de réitérer souvent les mêmes jugements , nous empêche d'en remarquer la véritable source. Suivant ces Philosophes , les principes abstraits sont donc si certainement l'origine de nos connoissances , que si on nous les enleve ils ne conçoivent pas que parmi les vérités les plus évidentes il y en ait quelque une à notre portée. Mais ils renversent l'ordre de la génération de nos idées.

C'est aux idées plus faciles à préparer l'intelligence de celles qui le sont moins. Or chacun peut connoître par sa propre expérience que les idées sont plus faciles à proportion qu'elles sont moins abstraites, & quelles se rapprochent davantage des sens; qu'au contraire elles sont plus difficiles à proportion qu'elles s'éloignent des sens, & qu'elles deviennent plus abstraites. La raison de cette expérience, c'est que toutes nos connoissances viennent des sens. Une idée abstraite veut donc être expliquée par une idée moins abstraite, & ainsi successivement jusqu'à ce qu'on arrive à une idée particulière & sensible.

D'ailleurs le premier objet d'un Philosophe doit être de déterminer exactement ses idées. Les idées particulières sont déterminées par elles-mêmes, & il n'y a qu'elles qui le soient: les notions abstraites sont au contraire naturellement vagues, & elles n'offrent rien de fixe qu'elles n'aient été déterminées par d'autres. Mais sera-ce par des notions encore

plus abstraites ? Non sans doute , car ces notions auroient elles-mêmes besoin de l'être. Ce sera donc par des idées particulières. En effet , rien n'est plus propre à expliquer une notion que celle qui l'a engendrée. Par conséquent on a bien tort de vouloir que nos connoissances aient leur origine dans des principes abstraits. (1)

Mais d'ailleurs quels seroient ces principes ? Seroient-ce des maximes si généralement reçues que personne ne les ose contester ? *Il est impossible*

(1) Locke a connu que les maximes abstraites ne sont pas la source de nos connoissances. Il en donne des raisons que je ne rapporte pas , parceque son ouvrage est entre les mains de tout le monde. Voyez Essai sur l'entendement humain, liv. 4 , chap. 7 , §. 9 & 10. Mais à la fin du §. 11 du même chap. l'autorité des Mathématiciens lui en impose , & il approuve que les principes abstraits soient employés comme préliminaires pour exposer des vérités connues. Je crois avoir démontré l'inutilité & l'abus qu'il y a à en faire cet usage. Voyez Essai sur l'origine des connoissances humaines, Part. 1 , section 2 , chap. 7. Voyez aussi la 2 part. sect. 2 , ch. 4.

qu'une chose soit & ne soit pas en même temps ; tout ce qui est , est ; & autres semblables ? On cherchera longtemps des Philosophes qui aient tiré de là quelques connoissances. Dans la spéculation , ils conviennent tous à la vérité que les premiers principes sont ceux qui sont universellement adoptés : leur méthode a même quelque chose de séduisant par la manière avec laquelle elle se présente d'abord. Mais il est curieux de les suivre dans la pratique , de voir comment ils se séparent bientôt , & avec quel mépris les uns rejettent les principes des autres. Il me semble qu'on ne sauroit entrer dans cette recherche, sans s'apercevoir que ces sortes de propositions ne suffisent pas pour conduire à quelques connoissances.

Si les principes abstraits sont des propositions générales , vraies dans tous les cas possibles , ils sont moins des connoissances qu'une manière abrégée de rendre plusieurs connoissances particulières , acquises avant même qu'on eût pensé aux principes.

Le tout est plus grand que sa partie , signifie ; mon corps est plus grand que mon bras ; mon bras , que ma main ; ma main , que mon doigt , &c. En un mot , cet axiome ne renferme que des propositions particulières de cette espèce ; & les vérités auxquelles on s' imagine qu'il conduit étoient connues avant qu'il le fût lui-même.

Cette méthode seroit donc tout-à-fait stérile , si elle n'avoit pour fondement que de semblables maximès. Aussi a-t-on deux moyens pour lui donner une fécondité apparente. Le premier consiste à partir des propositions qui étant vraies par bien des endroits , sur-tout par ceux qui frappent davantage , donnent lieu de supposer qu'elles le sont dans tous les cas. A la vérité si on les apprécioit , & qu'on n'en tirât que des conséquences exactes , il est visible qu'il en seroit comme des principes dont nous venons de parler. Mais on s'en donne bien de garde : au contraire on les suppose vraies à bien des égards où elles sont tout-à-fait fausses. Dès-

lors on peut les appliquer à des choses où elles ne sont point applicables, & en tirer des conséquences qui paroîtront d'autant plus nouvelles, qu'elles n'y étoient pas renfermées. Tel est le principe des Cartésiens : *on peut affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire que nous en avons.* Car je ferai voir qu'il n'est pas toujours vrai. (1)

Cette maniere de donner une espece de fécondité à un systême abstrait est la plus adroite : la seconde est assez grossiere, mais elle n'en est pas moins en usage.

Elle consiste à imaginer une chose qu'on ne conçoit pas, d'après une chose dont les idées sont plus familières ; & quand par ce moyen on s'est fait une certaine quantité de rapports abstraits & de définitions frivoles, on raisonne sur l'une comme on raisonneroit sur l'autre. C'est ainsi que le langage qu'on emploie pour les corps, sert à bien des Philosophes pour ren-

(1) Chap. 6, art. 2.

dreraison de ce qui se passe dans l'âme. Il leur suffit d'imaginer quelques rapports entre ces deux substances. Nous en verrons des exemples.

Il y a donc trois sortes de principes abstraits en usage. Les premiers sont des propositions générales exactement vraies dans tous les cas. Les seconds sont des propositions vraies par les côtés les plus frappants, & que pour cela on est porté à supposer vraies à tous égards. Les derniers sont des rapports vagues qu'on imagine entre des choses de nature toute différente. Cette analyse suffit pour faire voir que parmi ces principes, les uns ne conduisent à rien, & que les autres ne mènent qu'à l'erreur. Voilà cependant tout l'artifice des systèmes abstraits.

Si les réflexions précédentes ne suffisent pas pour se convaincre de l'inutilité de ces principes, qu'on donne à quelqu'un ceux d'une science qu'il ignore, pourra-t-il l'approfondir avec un si foible secours? Qu'il médite ces maximes ; *le tout est égal à toutes ses*

parties ; à des grandeurs égales ajoutez des grandeurs égales , les tous seront égaux ; ajoutez-en d'inégales , ils seront inégaux : aura-t-il là de quoi devenir un profond Géometre ?

Mais afin de rendre la chose plus sensible , je voudrois bien qu'on arrachât à son cabinet ou à l'école un de ces Philosophes qui apperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux , & qu'on lui offrît le commandement d'une armée , ou le gouvernement de l'Etat. S'il se rendoit justice , il s'excuseroit sans doute sur ce qu'il n'entend ni la guerre ni la politique : mais ce seroit pour lui la plus petite excuse du monde. L'art militaire & la politique ont leurs principes généraux , comme toutes les autres sciences. Pourquoi donc ne pourroit-il pas , si on les lui apprend , ce qui n'est l'affaire que de peu d'instants , en découvrir toutes les conséquences , & devenir après quelques heures de méditation , un Condé , un Turenne , un Richelieu , un Colbert ? Qui l'empêcheroit de choisir entre ces

grands hommes ? On sent combien cette supposition est ridicule , parcequ'il ne suffit pas pour avoir la réputation de bon Ministre & de bon Général , comme pour avoir celle de bon Philosophe , de se perdre en vaines spéculations. Mais peut-on exiger moins d'un Philosophe pour bien raisonner , que d'un Général ou d'un Ministre pour bien agir ? Quoi ! il faudra que ceux-ci aient percé , ou qu'au moins ils aient étudié avec soin les détails des emplois subalternes ; & un Philosophe deviendra tout-à-coup un homme savant , un homme pour qui la nature n'a point de secrets , & cela par le charme de deux ou trois propositions !

Une autre considération bien propre encore à démontrer l'insuffisance des systèmes abstraits , c'est qu'il n'est pas possible qu'une question y soit envisagée suivant toutes ses faces. Car les notions qui forment ces principes n'étant que des idées partielles , on n'en sauroit faire usage qu'on ne fasse abstraction de bien des considérations

essentielles. Voilà pourquoi les matières un peu compliquées, ayant mille biais par où on les peut prendre, donnent lieu à grand nombre de systèmes abstraits. On demande, par exemple, quelle est l'origine du mal. Bayle établit sa réponse sur les principes de la bonté, de la sainteté & de la toute-puissance de Dieu : Mallebranche préfère ceux de l'ordre, de la sagesse : Leibnitz croit qu'il ne faut que la raison suffisante pour expliquer tout : les Théologiens emploient les principes de la liberté, de la providence générale & de la chute d'Adam (1) : les Sociniens nient la préscience divine : les Origénistes assurent que les peines ne seront pas éternelles : Spinoza n'admet qu'une aveu-

(1) Les principes dont Bayle, Mallebranche, Leibnitz, & les Théologiens se servent sont autant de vérités : c'est l'avantage qu'ils ont sur ceux des Sociniens, des Origénistes & des autres. Mais aucune de ces vérités n'est assez féconde pour nous donner la raison de tout. Bayle ne se trompe point lorsqu'il dit que Dieu est saint, bon, tout-puissant : il se

gle & fatale nécessité : enfin les Manichéens ont de tout temps entassé principes sur principes, absurdités sur absurdités. Je ne parle pas des Philosophes païens, qui, en raisonnant sur des principes différents, sont tombés dans quelques-uns de ces systèmes, ou dans d'autres, tels que la métempsychose.

On voit, par cet exemple, combien il est impossible d'élever sur des principes abstraits un système qui embrasse toutes les parties d'une question. Cependant les Philosophes ne balancent pas. Dans ces sortes de cas chacun a son système favori, auquel il veut que tous les autres cedent. La raison a peu de part au choix qu'ils font ; d'ordi-

trompe sur ce qu'en croyant ces *données-là* suffisantes, il veut faire un système. J'en dis autant des autres. Le petit nombre de vérités que notre raison peut découvrir, & celles qui nous sont révélées, font partie d'un système propre à résoudre tous les problèmes possibles ; mais elles ne sont pas destinées à nous le faire connoître, & l'Eglise n'approuve point les Théologiens qui entreprennent de tout expliquer.

naire les passions décident toutes seules. Un esprit naturellement doux & bienfaisant , adoptera les principes qu'on tire de la bonté de Dieu, parcequ'il ne trouve rien de plus grand , de plus beau , que de faire du bien : ainsi ce doit être là le premier caractère de la divinité, celui auquel tout doit se rapporter. Un autre dont l'imagination est grande , & les idées sont relevées , aimera mieux les principes qu'on emprunte de l'ordre & de la sagesse , parceque rien ne lui plaît davantage qu'un enchaînement de causes à l'infini , & une combinaison admirable de toutes les parties de l'univers , le malheur de toutes les créatures dût-il en être une suite nécessaire. Enfin un caractère sombre , mélancolique , misanthrope , odieux à lui & aux autres, aura du goût pour ces mots *destin, fatalité, nécessité, hasard* ; parcequ'inquiet , mécontent de lui & de tout ce qui l'environne, il est obligé de se regarder comme un objet de mépris & d'horreur , ou de se persuader qu'il n'y a ni bien ni mal , ni ordre ni

désordre. Peut-il hésiter ? Sagesse, honneur, vertu, probité ; voilà de vains sons : destin, fatalité, hasard, nécessité ; voilà son système.

Ce seroit trop présumer que de penser pouvoir corriger tous les hommes sur ce sujet. Quand la curiosité se trouve jointe à un peu d'imagination, on veut aussi-tôt porter la vue au loin, on veut tout embrasser, tout connoître. Dans ce dessein on néglige les détails, les choses à notre portée ; on vole dans des pays inconnus, & on bâtit des systèmes. Il est cependant constant que pour se faire une vue générale & étendue, qui soit fixe & assurée, il faut commencer par se rendre familières les vérités particulières. Peut-être que tel qui s'est trouvé dans les premières places, n'a été un esprit médiocre, que parcequ'il avoit négligé cette étude. Peut-être eût-il mérité les éloges dus aux plus grands hommes, s'il eût donné plus de soin à acquérir jusqu'aux moindres connoissances nécessaires aux emplois auxquels il se destinoit. Une sage

conduite multiplieroit les talents & développeroit les génies.

Quelques Physiciens commencent à sentir l'impossibilité où l'on est de faire de bons systêmes. Ils s'attachent uniquement à recueillir des phénomènes, parcequ'ils ont reconnu qu'il faut embrasser les effets de la nature, & en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser des principes qui les expliquent. L'exemple de leurs prédécesseurs leur a servi de leçon; ils veulent au moins éviter les erreurs où la manie des systêmes a entraîné. Qu'il seroit à souhaiter que le reste des Philosophes les imitât!

Mais jusqu'ici on n'a travaillé qu'à augmenter le nombre des principes abstraits. Descartes, Mallebranche, Leibnitz & beaucoup d'autres ont vu dans bien des maximes une fécondité que personne n'avoit remarquée avant eux. Qui fait même si quelque jour de nouveaux Philosophes ne donneront pas naissance à de nouveaux principes? Combien de systêmes n'a-t-on pas faits? combien n'en fera-t-on pas encore?

encore ? Si du moins on en trouvoit un qui fût reçu à peu près uniformément par tous les partisans ! Mais quel fonds a-t-on pu faire sur des systèmes qui souffrent mille changements , en passant par mille mains différentes ; qui , jouets du caprice , paroissent & dispaeroissent de la même manière ; & qui se soutiennent si peu , que souvent on les peut également employer à défendre le pour & le contre ?

Que des hommes au sortir d'un profond sommeil, se voyant au milieu d'un labyrinthe , posent des principes généraux pour en découvrir l'issue ; quoi de plus ridicule ? Voilà pourtant la conduite des Philosophes. Nous naissons au milieu d'un labyrinthe , où mille détours ne sont tracés que pour nous conduire à l'erreur : s'il y a un chemin qui mène à la vérité , c'est précisément celui qui paroît mériter le moins notre confiance. Nous ne saurions donc prendre trop de précaution. Avançons lentement , examinons soigneusement tous les lieux par où nous passons , & connoissons-les si

bien , que nous soyons en état de revenir sur nos pas. Il est plus important de ne nous trouver qu'où nous étions d'abord , que de nous croire trop légèrement hors du labyrinthe. Les Chapitres suivants en feront la preuve.

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

Des abus des Systèmes abstraits.

SI je voulois réduire en système une matiere dont j'aurois approfondi tous les détails , je n'aurois qu'à remarquer les rapports de ses différentes parties , & à saisir ceux où elles seroient dans une si grande liaison , que les premieres connues suffiroient pour rendre raison des autres. Dès lors j'aurois des principes dont l'application seroit si bien déterminée , qu'il ne seroit pas possible de les restreindre , ni de les étendre à des cas d'une nature différente. Mais quand on veut bâtir un système sur une matiere dont

les détails sont totalement inconnus, comment fixer l'étendue des principes ? Et quand les principes sont vagues, comment les expressions auront-elles quelque précision ? Si cependant, bien prévenu que je ne puisse acquérir des connoissances que par cette voie, je m'y livre tout entier ; si je pose principes sur principes, si je tire conséquences sur conséquences, bientôt m'en imposant à moi-même, j'admirerai la fécondité de cette méthode ; je m'applaudirai de mes prétendues découvertes ; & je ne douterai pas un instant de la solidité de mon système : les principes m'en paroîtront naturels, les expressions simples, claires & précises, & les conséquences parfaitement bien tirées. Ainsi le premier abus des systèmes, celui qui est la source de beaucoup d'autres, c'est que nous croyons acquérir de véritables connoissances, lorsque nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de sens déterminé.

Bien plus, c'est que prévenus par la facilité & par la fécondité de cette

méthode , nous ne songeons pas à rappeler à l'examen les principes sur lesquels nous avons raisonné. Au contraire , bien persuadés qu'ils sont la source de toutes nos connoissances , plus nous les employons , moins nous avons de scrupule. Si nous en osions douter, à quelle vérité pourrions nous prétendre ? Voilà ce qui a consacré cette maxime singuliere , *qu'il ne faut pas mettre les principes en question* : maxime d'un abus d'autant plus grand , qu'il n'y a point d'erreur où elle ne puisse entraîner.

Cet axiome, tout déraisonnable qu'il est, une fois adopté , il est naturel de penser qu'on ne doit plus juger d'un systême que par la maniere dont il rend raison des phénomènes. Fût-il fondé sur les idées les plus claires & les plus sures , s'il manque par cet endroit , il le faut rejeter ; & on doit adopter un systême absurde , lorsqu'il explique tout. Tel est l'excès d'aveuglement où l'on est tombé : j'en donnerai pour exemple ce que Bayle a écrit sur le Manichéisme.

„ Les idées , dit-il , (1) les plus *sû-*
 „ *res* (2) & les plus *claires* de l'ordre
 „ nous apprennent qu'un Etre qui
 „ existe par lui-même , qui est néces-
 „ saire , qui est éternel , doit être uni-
 „ que , infini , tout-puissant , & doué
 „ de toutes sortes de perfections. Ainsi
 „ en consultant ces idées on ne trouve
 „ rien *de plus absurde* que l'hypothese
 „ de deux principes éternels & indé-
 „ pendants l'un de l'autre , dont l'un
 „ n'ait aucune bonté & puisse arrêter
 „ les desseins de l'autre. Voilà ce que
 „ j'appelle les raisons *a priori*. Elles
 „ nous conduisent nécessairement à
 „ rejeter cette hypothese , & à n'ad-
 „ mettre qu'un principe de toutes cho-
 „ ses. S'il ne falloit que cela pour la
 „ bonté d'un systême , le procès seroit
 „ vidé à la confusion de Zoroastre
 „ & de tous ses Sectateurs. Mais il n'y
 „ a point de systême qui , pour être
 „ bon , n'ait besoin de ces deux cho-

(1) Manichéens.

(2) Je mets en italique les expressions qu'il faut principalement remarquer.

» ses ; l'une , que les idées en soient
» distinctes ; l'autre , qu'il puisse ren-
» dre raison des phénomènes «.

Ces deux choses sont en effet également essentielles. Si les idées claires & sûres ne suffisent pas pour expliquer les phénomènes , on n'en fauroit faire un système ; on doit se borner à les regarder comme des vérités qui appartiennent à une science dont on ne connoît encore qu'une petite partie. Si des idées sont absurdes , rien ne seroit moins raisonnable que de les prendre pour principes ; ce seroit vouloir expliquer des choses qu'on ne comprendroit pas par d'autres dont on concevrait toute la fausseté. De là il faudroit conclure qu'en supposant que le système de l'unité de principe ne suffise pas pour l'explication des phénomènes , ce n'est pas une raison d'admettre comme vrai celui des Manichéens : il lui manque une condition essentielle.

Mais Bayle raisonne bien différemment. Dans le dessein de faire conclure qu'il faut recourir aux lumières

de la révélation pour ruiner le systême des Manichéens, comme s'il étoit nécessaire de la révélation pour détruire une opinion qu'il convient être contraire aux idées les plus claires & les plus sures, il feint une dispute entre Melissus & Zoroastre, & fait ainsi parler ce dernier.

» Vous me surpassez dans la beauté
 » des idées & dans les raisons *a prio-*
 » *ri*, & je vous surpasse dans les ex-
 » plications des phénomènes & dans
 » les raisons *a posteriori*; & puisque
 » le principal caractère du bon systê-
 » me est d'être capable de donner rai-
 » son des expériences, & que la seule
 » incapacité de les expliquer est une
 » preuve qu'une hypothèse n'est point
 » bonne, quelque belle qu'elle paroisse
 » d'ailleurs, demeurez d'accord que
 » je frappe au but en admettant deux
 » principes, & que vous n'y frappez
 » pas, vous qui n'en admettez qu'un«.

Bayle en supposant que le principal caractère d'un systême est de rendre raison des phénomènes, adopte un préjugé des plus généralement reçus,

& qui est une suite du principe, *qu'il ne faut pas mettre les principes en question*. Il est aisé de donner à Melissus une réponse plus raisonnable que l'argument de Zoroastre.

» Si les raisons *a priori* de deux sys-
 » tèmes, lui ferois-je dire, étoient
 » également bonnes, il faudroit don-
 » ner la préférence à celui qui expli-
 » queroit les phénomènes. Mais si l'un
 » est fondé sur des idées claires & su-
 » res, & l'autre sur des idées absur-
 » des, il ne faut pas tenir compte au
 » dernier de rendre raison des phé-
 » nomènes; il ne peut devoir cet avan-
 » tage qu'à ce qu'il y a de défectueux
 » dans ses principes. Par conséquent
 » toutes les explications qu'il donne
 » sont également défectueuses. L'ab-
 » surdité des principes est donc une
 » preuve qu'une hypothèse n'est point
 » bonne. Il est donc démontré que
 » vous ne frappez pas au but «.

» Quant à ce que vous dites qu'une
 » supposition est mauvaise par la seule
 » incapacité d'expliquer les phéno-
 » mènes, je distingue : elle est mau-

» vaife , si cette incapacité vient du
» fond de la supposition même , en
» sorte que par sa nature elle soit in-
» suffisante à l'explication des phéno-
» menes. Mais si son incapacité vient
» des bornes de notre esprit , & de ce
» que vous n'avons pas encore acquis
» assez de connoissances pour la faire
» servir à rendre raison de tout , il
» est faux qu'elle soit mauvaise. Par
» exemple , je ne reconnois qu'un pre-
» mier principe , parceque de votre
» aveu c'est l'idée la plus claire &
» la plus sûre : mais incapable de pé-
» nétrer les voies de cet Etre suprê-
» me , mes lumieres ne me suffisent
» point pour rendre raison de ses ou-
» vrages. Je me borne à recueillir les
» différentes vérités qui viennent à
» ma connoissance , & je n'entreprends
» pas de les lier & d'en faire un systê-
» me qui explique toutes les contra-
» dictions que vous vous imaginez
» voir dans l'univers. Quelle néces-
» sité en effet , pour la vérité du sys-
» tême que Dieu s'est prescrit , que
» je le puisse comprendre ? Convenez

» donc que de ce qu'avec un seul prin-
» cipe je ne puis pas rendre raison des
» phénomènes , vous n'êtes pas en
» droit de conclure qu'il y en ait
» deux «.

Il faudroit être bien prévenu , pour ne pas sentir combien le raisonnement de Melillus est plus solide que celui de Zoroastre.

Les Physiciens n'ont pas peu contribué à donner cours à ce principe , *qu'il suffit pour un système de rendre raison des phénomènes*. On ne peut en effet leur en demander davantage, parcequ'il ne leur est pas possible de connoître évidemment , ni même probablement, par quelles voies Dieu a créé & conserve l'univers. Mais si l'on en veut conclure que , pour faire un système , on peut poser toutes sortes de principes , prendre les plus absurdes comme les plus évidents , & faire une complication de causes sans raison : quel mérite peut il y avoir dans des ouvrages de cette espece ? méritoient-ils même d'être réfutés , s'ils

n'étoient défendus par des Auteurs dont le nom peut imposer ?

Cependant quelque sensible que soit un pareil abus, il suffit d'être versé dans la lecture des Philosophes, pour être convaincu du peu de précaution qu'ils apportent à l'éviter. Voici comment se conduisent ceux qui veulent faire un système : & qui n'en veut pas faire ? Prévenus pour une idée souvent sans trop savoir pourquoi, ils prennent d'abord tous les mots qui paroissent y avoir quelque rapport. Celui, par exemple, qui veut travailler sur la Métaphysique se saisit de ceux-ci : *Etre, substance, essence, nature, attribut, propriété, mode, cause, effet, liberté, éternité*, &c. Ensuite, sous prétexte qu'on est libre d'attacher aux termes les idées qu'on veut, il les définit suivant son caprice ; & la seule précaution qu'il prenne, c'est de choisir les définitions les plus commodes pour son dessein. Quelque bizarres que soient ces définitions, il y a toujours entre elles

des rapports : le voilà donc en droit d'en tirer des conséquences & de raisonner à perte de vue. S'il repasse sur la chaîne des propositions qu'il s'est forgée par ce moyen, il aura de la peine à se persuader que des définitions de mots puissent mener aussi loin ; d'ailleurs il ne sauroit soupçonner qu'il ait médité en pure perte. Il conclut donc que les définitions de mot sont devenues des définitions de chose, & il admire la profondeur des découvertes qu'il croit avoir faites. Mais il ressemble, comme le remarque Locke en pareil cas, à des hommes qui sans argent & sans connoissance des especes courantes compteroient de grosses sommes avec des jettons, qu'ils appelleroient louis, livre, écu. Quelques calculs qu'ils fissent, leurs sommes ne seroient jamais que des jettons : quelque raisonnement que fasse un Philosophe, tel que celui dont je parle, ses conclusions ne seront jamais que des mots.

Voilà donc la plupart, ou plutôt

tous les systêmes abstraits qui ne roulent que sur des sons. Ce sont pour l'ordinaire les mêmes termes par-tout ; mais parceque chacun se croit en droit de les définir à sa maniere, il arrive que des mêmes principes on tire des conséquences bien différentes. « Par
 » exemple, que l'homme soit le sujet sur lequel on veut démontrer
 » quelque chose par le moyen de ces premiers principes, & nous verrons que tant que la démonstration
 » dépendra de ces principes, elle ne sera que verbale, & ne nous fournira aucune proposition certaine,
 » véritable & universelle, ni aucune connoissance de quelque être existant hors de nous. Premièrement
 » un enfant s'étant formé l'idée d'un homme, il est probable que son
 » idée est justement semblable au portrait qu'un Peintre fait des apparences visibles, qui, jointes ensemble,
 » constituent la forme extérieure d'un homme ; de sorte qu'une telle compilation d'idées unies dans son entendement, constitue cette particu-

» liere idée complexe qu'il appelle
» *homme* ; & comme le *blanc* ou la
» *couleur de chair* fait partie de cette
» idée , l'enfant peut démontrer en
» vertu de ce principe , *il est impossi-*
» *ble qu'une chose soit & ne soit pas* ,
» qu'un *negre* n'est pas un *homme* ,
» sa certitude étant fondée sur la per-
» ception claire & distincte qu'il a
» des idées de *noir* & de *blanc* , qu'il
» ne peut confondre. Vous ne sauriez
» non plus démontrer à cet enfant
» ou à quiconque a une telle idée
» qu'il désigne par le nom d'*homme* ,
» qu'un *homme* ait une *ame* , parce-
» que son idée d'*homme* ne renferme
» en elle-même aucune telle notion ;
» & par conséquent c'est un point qui
» ne peut lui être prouvé par le prin-
» cipe , *ce qui est , est* ; mais qui dé-
» pend de conséquences & d'observa-
» tions , par le moyen desquelles il
» doit former son idée complexe , dé-
» signée par le mot *homme* ».

» En second lieu , un autre qui en
» formant la collection de l'idée com-

» plexe qu'il appelle *homme*, est allé
 » plus avant, & qui a ajouté à la for-
 » me extérieure le *rire* & le *discours*
 » *raisonnable*, peut démontrer que
 » les enfants qui ne font que de naître,
 » & les imbécilles, ne font pas des
 » hommes, par le moyen de cette ma-
 » xime, *il est impossible qu'une chose*
 » *soit & ne soit pas*. Et en effet il m'est
 » arrivé de discourir avec des person-
 » nes fort raisonnables, qui m'ont
 » nié que les enfants & les imbécilles
 » fussent hommes. »

» En troisieme lieu, peut-être qu'un
 » autre ne compose son idée com-
 » plexe qu'il appelle *homme*, que des
 » idées de corps en général, & de la
 » puissance de parler & de raison-
 » ner, & en exclut entièrement la
 » forme extérieure (1). Et un tel hom-
 » me peut démontrer qu'un homme

(1) « Je puis bien concevoir un homme
 » sans mains, sans pieds; & je le concevrois
 » même sans tête, si l'expérience ne m'ap-
 » prenoit que c'est par-là qu'il pense. C'est
 » donc la pensée qui fait l'être de l'homme,

„ peut n'avoir point de mains &
 „ avoir quatre pieds , puisqu'aucune
 „ de ces deux choses ne se trouve ren-
 „ fermée dans son idée d'*homme* : &
 „ dans quelque corps ou figure qu'il
 „ trouve la faculté de parler jointe à
 „ celle de raisonner , c'est là un hom-
 „ me à son égard , parcequ'ayant une
 „ connoissance évidente d'une telle
 „ idée complexe , il est certain que *ce*
 „ *qui est , est* (1) „.

J'ai rapporté au long cet exemple
 de Locke, parcequ'il montre sensible-
 ment combien l'usage des principes
 abstraits est ridicule. Ici il est aisé de
 s'en convaincre , parcequ'on les ap-
 plique à des choses qui nous sont fami-

„ & fans quoi on ne peut le concevoir. Pen-
 „ sées de Pascal, chap. 23, n°. 1. „

(1) Locke, Essai sur l'entendement humain,
 livre 4, chapitre 7, §. 16, 17 & 18. On voit
 que ce Philosophe a connu un des principaux
 abus des principes abstraits. Voilà à quoi peut
 se réduire tout ce qu'il dit à ce sujet. Il eût
 été à souhaiter qu'il eût entrepris de démêler
 tout l'artifice des systêmes qui portent sur ces
 sortes de principes.

lières. Mais quand il s'agit des idées abstraites de la Métaphysique, des expressions peu déterminées dont cette science est remplie, qu'on juge des contradictions & des absurdités où ils font tomber. Pour moi, il me paroît que parmi les Méthaphysiciens tout n'est que dispute de mots; & que qui-conque sauroit déterminer ses idées, dissiperoit tout le chaos de la Métaphysique.

Mais la méthode que je blâme est trop accréditée pour n'être pas encore long-temps un obstacle aux progrès de l'art de raisonner. Propre à démontrer à notre choix toutes sortes d'opinions, elle flatte également toutes les passions. Elle éblouit l'imagination par la hardiesse des conséquences où elle conduit : elle séduit l'esprit, parcequ'on ne réfléchit pas quand l'imagination & les passions s'y opposent : & par des suites nécessaires, elle fait naître & nourrit l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, l'amour pour la dispute, l'aigreur avec laquelle on la soutient, l'éloignement

pour la vérité , ou le peu de sincérité avec laquelle on la recherche. Enfin , si on se trouve un esprit de critique , on commence à appercevoir les incertitudes où elle jette. Alors persuadé qu'il ne peut pas y avoir de meilleure méthode , on n'adopte plus aucun système, on tombe dans une autre extrémité , & on assure qu'il n'est point de connoissances auxquelles il nous soit permis de prétendre.

Si les Philosophes ne s'appliquoient qu'à des matieres de pure spéculation, on pourroit s'épargner la peine de critiquer leur conduite. C'est bien la moindre chose qu'on permette aux hommes de déraisonner , quand leurs erreurs ne tirent pas à conséquence. Mais il ne faut pas s'attendre à les trouver plus sages , lorsqu'ils ont à méditer sur des sujets de pratique. Les principes abstraits sont une source abondante en paradoxes , & les paradoxes sont d'autant plus intéressants qu'ils se rapportent à des choses d'un plus grand usage. Quels abus , par conséquent , cette méthode n'a-t-elle

pas dû introduire dans la morale & dans la politique !

La morale est l'étude de peu de Philosophes , c'est peut-être un bonheur. La politique est la proie d'un plus grand nombre d'esprits, soit parcequ'elle flatte l'ambition , soit parceque l'imagination se plaît davantage dans les grands intérêts qui en sont l'objet. D'ailleurs il y a peu de citoyens qui ne prennent quelque part au Gouvernement. Malheureusement pour les peuples , cette science devoit donc avoir plus de principes abstraits qu'aucune autre.

L'expérience n'apprend que trop combien les maximes politiques , qui ne sont vraies que dans certaines circonstances , deviennent dangereuses , lorsqu'on les prend pour regle générale de conduite ; & personne n'ignore que les projets de ceux qui gouvernent , ne sont défectueux que parcequ'ils portent sur des principes où l'on ne saisit qu'une partie de ce qu'on devroit embrasser en entier. L'histoire instruit des abus de ces systèmes.

C H A P I T R E I V.

*Premier & second exemple sur l'abus
des Systèmes abstraits.*

LES Philosophes doivent plus leur réputation à l'importance des sujets dont ils s'occupent , qu'à la maniere dont ils les traitent. Peu de personnes sont en droit d'avoir du mépris pour l'aveuglement qui leur fait faire si fréquemment des tentatives au-dessus de leurs forces ; & le commun des hommes doit les croire grands , parcequ'ils s'appliquent à de grands objets. Dans cette prévention on écarte tous les soupçons qu'on pourroit avoir sur leurs lumieres , & on rejette sur la profondeur des matieres l'obscurité de leurs écrits. D'ailleurs il faut tant d'attention pour être en garde contre une notion vague , contre un mot vide de sens , contre une équivoque , qu'on a bien plutôt fait d'admirer

que de critiquer. Aussi plus les questions que les Philosophes agitent sont difficiles , plus leur réputation est à l'abri. Ils le sentent eux-mêmes , & sans trop s'en rendre raison , ils sont portés , comme par instinct , à fouiller parmi les choses que la nature s'efforce de nous cacher. Mais retirons-les pour quelques moments de ces abîmes , où ils ne peuvent que se perdre ; appliquons leur manière de raisonner à des objets familiers , les défauts de leur conduite deviendront sensibles. Dans cette vue , j'ai choisi pour ce chapitre deux exemples dont le ridicule sautera aux yeux de tout le monde. Les préjugés les plus populaires m'en fourniront pour le suivant. Dans un autre je rapporterai des erreurs qu'il semble que le peuple & les Philosophes se disputent. Enfin j'exposerai des opinions qui , pour n'appartenir qu'à ces derniers , n'en sont ni moins fausses , ni moins ridicules. Mon objet , dans ce plan , est de faire sentir que le Philosophe & l'homme du peuple s'égarent

par les mêmes causes. Ce sera une confirmation de ce que j'ai déjà prouvé ailleurs (1). J'apporterai un grand nombre d'exemples, parceque rien ne me paroît plus important que de détruire la prévention où l'on est pour les systêmes abstraits.

Un aveugle né, après bien des questions & bien des méditations sur les couleurs, crut enfin appercevoir dans le son de la trompette l'idée de l'écarlate. Sans doute il ne falloit que lui donner des yeux pour lui faire connoître combien sa confiance étoit mal fondée.

Si nous voulons rechercher la maniere dont il avoit raisonné, nous y reconnoîtrons celle des Philosophes. J'imagine que quelqu'un lui avoit dit que l'écarlate est une couleur brillante & éclatante ; & il fit ce raisonnement. J'ai l'idée d'une chose brillante & éclatante dans le son de la trompette.

(1) Essai sur l'origine des connoissances humaines, seconde partie, section 2, ch. 1.

L'écarlate est une chose brillante & éclatante. Donc j'ai l'idée de l'écarlate dans le son de la trompette.

Sur ce principe, cet aveugle auroit également pu se former des idées de toutes les autres couleurs, & établir les fondemens d'un système, dans lequel il auroit démontré, 1°. qu'on peut exécuter des airs avec des couleurs, comme avec des sons; 2°. qu'on peut faire un concert avec des corps différemment colorés, comme avec des instrumens; 3°. qu'on peut voir des airs, comme on les peut entendre; 4°. qu'un sourd peut danser parfaitement en mesure; & peut être encore mille choses toutes plus nouvelles & plus curieuses les unes que les autres.

Il ne manqueroit pas de faire valoir son système par les avantages qu'on en pourroit retirer; il exagéreroit l'inconvénient du défaut d'oreille dans ceux qui font profession de danser & de chanter; il n'oublieroit à ce sujet aucun lieu commun,

& il nous apprendroit comment nous pourrions faire suppléer les yeux aux oreilles. Que ne diroit-il pas sur la maniere de mêler ces deux harmonies , sur l'art d'apprécier le rapport des couleurs aux sons , & sur les effets merveilleux que devrait produire une musique qui iroit tout à la fois à l'ame par deux sens ? Avec quelle sagacité ne conjecturerait-il pas qu'on en trouvera vraisemblablement une qui arrivera encore à elle par un plus grand nombre ? & avec quelle modestie ne laisserait-il pas à de plus habiles que lui le succès de cette découverte ? Il admireroit , sans doute , qu'il n'eût été donné qu'à lui de découvrir des choses échappées à tous ceux qui voient. Il se confirmeroit dans ses principes , en considérant les conséquences qu'il en auroit tirées , & il ne manqueroit pas d'être regardé comme un génie par ceux qui , comme lui , seroient privés de la vue : mais son triomphe ne seroit que pour des aveugles.

Il y a de l'harmonie dans les couleurs, c'est-à-dire que les sensations que nous en avons se font avec certains rapports & certaines proportions agréables. Par cette raison il y en a aussi dans les choses du toucher, de l'odorat & du goût : mais quiconque voudroit faire des airs pour chacun de ces sens, feroit connoître qu'il s'attache plus au son d'un mot qu'à sa signification.

En vérité l'établissement d'un pareil système auroit à peine de quoi surprendre. On a toujours été porté à supposer une véritable musique, partout où l'on a pu faire usage du mot *harmonie*. N'est-ce pas sur ce fondement qu'on a cru que les astres forment par leur mouvement un concert parfait ? On ne manqueroit pas même de raisons propres à confirmer cette vision, pour peu qu'on voulût appliquer son imagination à découvrir quelques rapports entre les éléments de la musique & les parties de ce monde. Je le vais faire, & je tirerai de là mon second exemple.

C'est une chose évidente, remar-

querai-je d'abord, que s'il y a sept tons dans la musique, il y a aussi sept planetes. En second lieu, je puis supposer que qui appercevroit la grandeur de ces planetes, leurs distances, ou d'autres qualités, trouveroit entre elles une proportion semblable à celle qui doit être entre sept corps sonores qui sont dans l'ordre diatonique. Cela posé, (car on peut supposer tout ce qui n'est pas impossible : & qui d'ailleurs pourroit prouver le contraire ?) rien n'empêcheroit de reconnoître que les corps célestes forment un concert parfait.

Nous devrions même être d'autant plus portés à recevoir cette proposition pour vraie, qu'elle deviendroit un principe riche & fécond, qui nous meneroit à des découvertes où sans ce secours nous n'aurions osé aspirer.

Tout le monde convient que les étoiles fixes sont autant de soleils : je n'ai garde de rien avancer qu'on puisse me contester. Or il seroit sans doute curieux de savoir combien chaque étoile fixe éclaire de planetes. On avouera

avec moi que jusqu'ici aucun Astronome ni Physicien n'a pu être capable de résoudre cette question : mais dans mon système la chose s'expliqueroit d'une façon toute simple & toute naturelle. Car s'il y a une harmonie parfaite parmi les corps célestes, & s'il n'y a que sept tons fondamentaux dans la musique, il ne doit y avoir que sept planetes fondamentales autour de chaque étoile.

Que si quelque esprit inquiet, & peu accoutumé à saisir & à goûter ces sortes de vérités, s'avisoit de penser qu'il peut y en avoir davantage, je lui réponds que ce qu'il prend pour des planetes fondamentales, ne sont que des satellites.

Au reste, pour qui seroit cette musique ? Je vois ici qu'il y a des créatures dont la taille est prodigieusement au-dessus de la nôtre. Sans doute que celles qui sont destinées à jouir de cette harmonie céleste ont des oreilles proportionnées à ces concerts, & par conséquent plus grandes que les nôtres, plus grandes que celles d'aucun

Philofophe. Heureufe découverte ! Mais encore leurs oreilles font en proportion avec les autres parties de leur corps. La taille de ces créatures furpaffe donc la nôtre , autant que les cieux furpaffent les falles de nos concerts. Quelle taille immense ! Voilà où *l'imagination s'étonne*, voilà où elle *fe perd* : preuve convaincante qu'elle n'a point de part aux découvertes que je viens de faire. Elles font l'ouvrage de l'entendement pur , ce font des vérités toutes spirituelles (1).

(1) Je joins ici les conjectures d'un homme célèbre fur les habitants des planetes ; elles prouvent qu'il n'y a rien d'exagéré dans le ridicule des systêmes que je viens d'imaginer.

L'analogie fait juger que les planetes font habitées. On fait avec quelle grace cet argument est développé dans la *pluralité des mondes*. Mais M. de Fontenelle est trop philofophe pour tirer d'un principe des conféquences auxquelles il ne conduit pas. Messieurs Huyghens & Wolf n'ont pas été auffi sages. Selon eux les astres font peuplés d'hommes comme nous , & le dernier croit même avoir de bonnes raisons pour déterminer jufqu'à la

Raillerie à part , car je ne fais si l'on me pardonnera ce badinage dans un Ouvrage aussi sérieux, ce n'est qu'avec beaucoup de précaution que les hommes devroient se servir d'expressions métaphoriques. Bientôt on ou-

taille de leurs habitants. *Il est à mon égard (dit-il, élément. astron. Genev. 1735, part. II), presque hors de doute que les habitants de Jupiter sont beaucoup plus grands que ceux de la terre ; il faut que ce soit des géants. En effet la prunelle se dilate ou se rétrécit suivant que la lumière est plus vive ou plus foible. Or la lumière dans Jupiter est, à la même hauteur du soleil, plus foible que sur la terre ; car Jupiter est beaucoup plus éloigné du soleil. Par conséquent les habitants de cette planète doivent avoir la prunelle plus grande que ceux de la terre. Or l'expérience montre sensiblement que la prunelle est en proportion avec l'œil, & l'œil avec le reste du corps ; en sorte que les animaux qui ont de plus grandes prunelles, ont de plus grands yeux ; & qu'ayant de plus grands yeux, ils ont le corps plus grand. Les habitants de Jupiter sont donc plus grands que nous. Je ne manque pas même de raisons pour prouver qu'ils sont de la taille d'Og, Roi de Bazan, dont le lit, au rapport de Moïse, avoit en longueur neuf coudées & quatre en largeur. Car la distance de Jupiter au soleil est à la distance de*

blie que ce ne sont que des métaphores, on les prend à la lettre, & on tombe dans des erreurs ridicules.

En général rien n'est plus équivoque que le langage que nous employons pour parler de nos sensations.

la terre au soleil comme 26 à 5. La quantité de la lumière solaire dans Jupiter est donc à la quantité de la lumière solaire sur la terre comme 5 fois 5 à 26 fois 26. Mais l'expérience apprend que la prunelle se dilate à proportion moins que la quantité de la lumière ne diminue; autrement un objet éloigné & un plus proche pourroient paroître également éclairés, le premier cependant le paroît beaucoup moins. Il faut donc que la prunelle des habitants de Jupiter, dans le plus grand récrécissement comme dans la plus grande dilatation, soit moins grande par rapport à celle des habitants de la terre, que 26 fois 26 ne l'est par rapport à 5 fois 5 (j'ai étendu un peu ici le raisonnement de l'auteur, parcequ'il ne m'a pas paru assez bien développé); d'où il s'ensuit que le diamètre de la prunelle des habitants de Jupiter sera moins grand, par rapport à celui de la prunelle des habitants de la terre, que 26 ne l'est par rapport à 5; car les grandeurs des prunelles sont comme les carrés des diamètres.

Imaginons donc que le rapport des deux diamètres soit celui de 10 à 26, ou de 5 à 13

Le mot *doux*, par exemple, ne présente rien de précis. Une chose peut être douce en bien des manières; à la vue, au goût, à l'odorat, à l'ouïe, au toucher, à l'esprit, au cœur, à l'imagination. Dans tous ces cas c'est un sens si différent, qu'on ne sauroit juger de l'un par l'autre. Il en est de même du mot *harmonie* & de beaucoup d'autres.

cela posé, la taille des habitants de la terre étant ordinairement de cinq pieds Parisiens $\frac{7}{32}$ ou de 7515 particules, dont le pied Parisien en contient 1440 (je me trouve de cette grandeur-là), on verra que la taille ordinaire aux habitants de Jupiter doit être de 19539 particules, ou de 13 pieds $\frac{819}{1440}$. Or, suivant M. Eifenschmid, la coudée Hébraïque contient 2389 particules du pied Parisien: la longueur du lit du géant dont parle Moïse, est donc de 21456 particules. Retranchons-en un pied, ou 1440 particules, il en reste pour la taille d'Og 20016, ou 13 pieds $\frac{1296}{1440}$. On voit combien approche de cette mesure la taille des habitants de Jupiter, puisqu'elle est de 13 pieds $\frac{819}{1440}$.



C H A P I T R E V.

T R O I S I E M E E X E M P L E.

De l'origine & des progrès de la Divination.

L'ESPRIT du peuple est systématique comme celui du Philosophe , mais il n'est pas aussi facile de démêler les principes qui l'égarerent. Ses erreurs s'accroissent en si grand nombre , & se tiennent par des analogies quelquefois si fines , qu'il n'est pas lui-même capable de reconnoître son ouvrage dans les systèmes qu'il a formés. L'histoire de la divination en est un exemple bien sensible. Je vais exposer par quelle suite d'idées tant de superstitions ont pu prendre naissance.

Si la vie de l'homme n'avoit été qu'une sensation non interrompue de plaisir ou de douleur , heureux dans un cas sans aucune idée de malheur ,

malheureux dans l'autre sans aucune idée de bonheur, il eût joui ou souffert; & comme si telle eût été sa nature, il n'eût point regardé autour de lui pour découvrir si quelque être veilloit à sa conservation, ou travailloit à lui nuire. C'est le passage alternatif de l'un à l'autre de ces états qui l'a fait réfléchir qu'il n'est jamais si malheureux que sa nature ne lui permette d'être quelquefois heureux; & qu'aussi il n'est jamais si heureux qu'il ne puisse devenir malheureux. De là l'espérance de voir la fin des maux qu'il souffre, & la crainte de perdre un bien dont il jouit. Plus il remarque cette alternative, plus il voit qu'il ne dispose pas des causes qui la produisent. Chaque circonstance lui apprend la dépendance où il est de tout ce qui l'environne; & quand il saura conduire sa réflexion, pour remonter des effets à leur vrai principe, tout lui indiquera, ou lui démontrera l'existence du premier des êtres.

Parmi les maux auxquels nous som-

mes exposés , il en est dont la cause se manifeste , & d'autres que nous ne savons à quoi attribuer. Ceux-ci furent une source de conjectures pour ces esprits qui croient interroger la nature , lorsqu'ils ne consultent que leur imagination. Cette maniere de satisfaire sa curiosité , encore aujourd'hui si ordinaire , étoit la seule pour des hommes que l'expérience n'avoit point éclairés ; c'étoit alors le premier effort du génie. Tant que les maux ne furent que particuliers , aucune de ces conjectures ne se répandit assez pour devenir l'opinion générale. Mais sont-ils plus communs ? Est-ce la peste , par exemple , qui ravage la terre ? Ce phénomène fixe l'attention de tout le monde , & les hommes à imagination ne manquent pas de faire adopter les systèmes qu'ils se sont faits. Or à quelle cause des esprits encore grossiers pouvoient-ils rapporter les maux dont on étoit accablé , sinon à des êtres qui se trouvent heureux en faisant le malheur du genre humain ?

Cependant il eût été cruel d'avoir toujours à craindre. Aussi l'espérance ne tarda pas à modifier ce système. Elle fit imaginer des êtres plus favorables, & plus capables de contrebalancer la puissance des premiers. On se crut donc l'objet de leur amour, comme on se croyoit l'objet de la haine des autres.

On multiplia ces deux sortes d'êtres suivant les circonstances. L'air en fut rempli, ce furent les esprits aériens & les génies de toute espèce. On leur ouvrit les maisons, ce furent les Dieux Pénates. Enfin on les distribua dans les bois, dans les eaux, par-tout, parce que la crainte & l'espérance accompagnent par-tout les hommes.

Mais ce n'étoit pas assez de peupler la terre d'êtres amis ou ennemis. L'influence du soleil sur tout ce qui existe étoit trop sensible pour n'être pas remarquée. Sans doute cet astre fut mis de bonne heure au nombre des astres bienfaisants. On ne tarda pas non plus à supposer de l'influence à la lune; peu-à-peu on en dispensa à tou-

res les étoiles qu'on eut occasion d'observer plus particulièrement ; ensuite l'imagination donna à son gré un caractère de bonté ou de malignité à cette influence , & dès lors les cieux parurent concerter le bonheur ou le malheur du genre humain. Il ne s'y passa plus rien qui ne devînt intéressant ; on étudia les astres , & on rapporta à leurs différentes positions des effets différents. On ne manqua pas d'attribuer , par exemple , les plus grands événements , les famines , les guerres , la mort des Souverains , &c. aux phénomènes les plus rares & les plus extraordinaires, tels que les éclipses & les comètes : l'imagination suppose volontiers un rapport entre ces choses.

Si les hommes avoient pu considérer que tout est lié dans l'univers ; & que ce que nous prenons pour l'action d'une seule de ses parties , est le résultat des actions combinées de toutes ensemble depuis les corps les plus grands jusqu'aux moindres atomes , ils n'auroient jamais songé à regarder

une planète ou une constellation comme le principe de ce qui leur arrivoit, ils auroient senti combien il étoit peu raisonnable de n'avoir égard, dans l'explication d'un événement, qu'à la moindre partie des causes qui y ont contribué. Mais la crainte, premier principe de ce préjugé, ne permet pas de réfléchir : elle montre le danger, elle le grossit, & on se croit trop heureux de le pouvoir rapporter à une cause quelconque. C'est une espèce de soulagement aux maux qu'on souffre : restât-il quelque doute, on se garde bien de l'écouter.

L'influence des astres fut donc reconnue, & il ne fut plus question que de partager entre eux la dispensation des biens & des maux. Voici sur quel fondement on fit ce partage.

Les hommes, familiarisés avec le langage des sons articulés, s'imaginèrent que rien n'avoit été plus naturel que de donner aux choses les noms qui leur avoient d'abord été donnés. Ces sons leur parurent avoir un si

grand rapport avec ce que les objets font en eux-mêmes , qu'ils jugerent que les Dieux seuls en avoient pu enrichir les langues ; les Philosophes mêmes , trop prévenus ou trop vains pour soupçonner les bornes de l'esprit humain , ne doutoient pas que les premiers inventeurs des langues n'eussent connu la nature des êtres. L'étude des noms devoit donc paroître un moyen très propre à découvrir l'essence des choses.

Une autre raison a contribué à cette erreur. Les premiers noms ne furent pas toujours absolument arbitraires : comme le besoin les faisoit imaginer, on les choisit toutes les fois qu'on le put , relativement aux effets qu'on avoit à craindre ou à espérer de la part des objets. Dans ce cas le nom indiquoit le caractère qu'on croyoit être celui de l'objet : c'est ce qu'on voit encore sensiblement dans les mots composés dont nous connoissons les racines. Tels sont *Thermometre* , *Barometre* , & plusieurs autres termes

d'art. Mais cela ne peut avoir lieu que par rapport aux choses d'usage , parceque ce sont les seules dont l'expérience apprenne à connoître l'action. Par la suite on jugea précipitamment qu'il en étoit de même dans tous les cas ; on chercha dans les noms qui avoient été donnés au hasard , s'ils n'avoient point rapport à quelque effet , & on décida de la nature des êtres sur les rapports les moins fondés.

Ces préjugés généralement répandus , il n'étoit pas difficile de déterminer l'influence qu'on pouvoit attribuer à chaque planete.

Des hommes qui s'étoient rendu célèbres avoient été mis au rang des Dieux , & on leur avoit conservé après leur apothéose le même caractère qu'ils avoient eu sur la terre. Soit que de leur vivant on eût par flatterie donné leurs noms à des astres , soit qu'on ne l'eût fait qu'après leur mort & pour marquer le lieu destiné à les recevoir , les mêmes noms furent communs aux divinités & aux étoiles.

Il ne falloit donc plus que consulter le caractere de chaque Dieu pour deviner l'influence de chaque planete. Ainsi Jupiter signifia les dignités, les grands soins, la justice, &c. Mars, la force, le courage, la vengeance, la témérité, &c. Vénus, la beauté, les graces, la volupté, l'amour du plaisir, &c. En un mot, on jugea de chaque planete par l'idée qu'on s'étoit formée du Dieu dont elle portoit le nom. Quant aux signes, ils durent leur vertu aux animaux d'après lesquels ils avoient été nommés.

On ne s'arrêta pas là. Une vertu étant une fois attribuée aux astres, il n'y avoit plus de raison pour borner leur influence. Si cette planete produit tel effet, pourquoi ne produirait-elle pas cet autre qui a quelque rapport avec le premier ? pourquoi pas encore un troisieme qui en a également avec le second ? L'imagination des Astrologues passant de la sorte d'une analogie à l'autre, il n'est plus possible de découvrir les différentes

liaisons d'idées dont se sont formés leurs systêmes. Il faudra enfin que la même planete produise des effets tout différens , & que les planetes les plus contraires en produisent de tout-à-fait semblables. Ainsi tout sera confondu par la même maniere de raisonner , qui avoit d'abord départi à chaque astre une vertu particuliere.

On ne pouvoit pas accorder indifféremment de l'influence à toutes les parties des cieux. Il étoit naturel de croire que celles où l'on ne remarquoit point de variation , n'influent pas , ou que si elles influent , elles tendent à conserver toujours les choses dans le même état. C'est pourquoi les Astrologues bornant tout aux révolutions du Zodiaque , n'ont communément attribué de l'influence qu'aux douze signes & aux planetes qui les parcourent.

Chaque planete ayant dans ce systême une vertu qui lui est propre , il étoit naturel d'inférer qu'elles temperent mutuellement leur action , sui-

vant le lieu du ciel qu'elles occupent, & les rapports où elles se trouvent.

De là on eût dû conclure que la vertu d'une planète change à chaque instant : mais il n'eût plus été possible de déterminer cette vertu, & l'astrologie fût devenue impraticable.

Ce n'étoit pas le compte des Astrologues qui avoient intérêt à abuser de la simplicité des peuples, ni même de ceux qui agissant de bonne foi étoient les premiers trompés. On établit donc que, pour juger de l'influence des planètes, il n'étoit pas nécessaire de les observer dans tous les points du Zodiaque ; & on se borna aux douze lieux principaux qui avoient été partagés entre les signes.

Un autre obstacle fut levé de la même manière. Ce n'étoit pas assez d'avoir déterminé la constellation où l'on doit observer chaque astre, il falloit encore décider si l'on doit avoir égard au lieu que nous occupons sur la terre. Quel fondement auroit-on pour supposer qu'une planète produit

de semblables effets sur un Chinois & sur un François , puisque la direction de ses rayons n'est pas la même pour l'un & pour l'autre ? Mais tant d'exactitude eût rendu les calculs trop embarrassants. Dans la distance où la terre est des cieux , on la considéra comme un point , & il fut arrêté que la différente direction des rayons est si peu de chose , qu'on doit la compter pour rien.

Mais ce qui pouvoit sur-tout embarrasser les Astrologues, c'est que dans leur systême les astres devroient influer sur un animal à chaque instant , c'est-à-dire, depuis celui où il est conçu jusqu'à celui où il cesse de vivre : ils ne voyoient pas de raisons pour suspendre cette action jusqu'à un certain temps marqué après la conception , ni pour l'arrêter entièrement avant le moment de la mort.

Or les planetes passant alternativement d'un état où elles exercent toute leur puissance , à un état où elles ne peuvent rien , elles auroient donc dé-

truit successivement l'ouvrage l'une de l'autre ; nous aurions éprouvé toutes les vicissitudes que ce combat n'eût pas manqué de produire , & la suite des événements eût été à-peu-près la même pour chaque homme. S'il y eût eu quelque différence , ce n'eût été qu'autant que les astres dont on auroit d'abord éprouvé l'influence , eussent fait des impressions si profondes qu'elles n'auroient jamais pu être entièrement effacées. Alors , pour déterminer cette différence, il eût fallu s'assurer du moment de la conception , il eût même fallu remonter plus haut : car pourquoi n'eût-on pas dit que l'action des astres préparoit le germe longtemps avant que l'animal fût conçu ?

On ne devine pas comment les Astrologues auroient surmonté ces difficultés , si un préjugé ne fût venu à leur secours. Heureusement pour eux on a de tout temps été persuadé que nous ne sommes dans le cours de la vie , que ce que nous sommes nés. En conséquence ils établirent pour prin-

cipe , qu'il fuffiſoit d'observer les af-
tres par rapport au moment de la
naiffance. On ſent combien cette ma-
xime les mit à leur aife.

Cependant il étoit encore bien dif-
ficile de connoître exactement le mo-
ment de la naiffance d'un homme.
L'Aſtronyme le plus exact l'eût-il ob-
ſervé, on ne pouvoit pas ſ'affurer qu'il
n'y eût quelque erreur. Or une erreur
d'une minute , d'une ſeconde, ou de
quelque choſe de moins, ſuffit pour
que l'influence ne ſoit pas la même.
Mais les Aſtrologues n'avoient garde
de rechercher une précision qui au-
roit rendu leur art impraticable ; &
ceux qui les conſultoient , curieux
qu'on leur dît l'avenir , étoient con-
tents pourvu qu'on leur prédît quel-
que choſe. On ſe bernoit donc ordi-
nairement au jour & à l'heure de la
naiffance , comme ſi les événements
devoient être les mêmes pour tous
ceux qui ſont nés le même jour & à la
même heure. Ceux qui ſe piquent d'être
plus exacts , ne le ſont pas davan-
tage , ils n'ont que plus d'oſtentation.

A mesure que ce systême d'astrologie se formoit, on faisoit des prédictions. Dans le grand nombre quelques-unes furent confirmées par l'événement, on s'en prévalut ; les autres ne porterent point coup à l'astrologie. On rejettoit tout sur les Astrologues, qu'on supposoit ignorants; ou s'ils passaient pour habiles, on les excusoit en attribuant à quelque méprise de calcul ce qui provenoit du vice même de l'art, ou même on n'y faisoit point d'attention. Quand une fois les hommes se livrent à la superstition, ils ne font plus de pas que pour aller d'égarements en égarements. Sur mille observations, neuf cents quatre-vingt-dix-neuf pourroient les tirer d'erreur ; ils n'en font qu'une, & c'est celle qui les y retient. Ainsi la simplicité des uns, la mauvaise foi des autres, tout contribuoit à accréditer l'Astrologie.

Il y a un artifice qui a souvent réussi aux Astrologues, c'est de rendre leurs oracles d'une maniere obscure & équivoque, & de laisser à l'événement

ment le soin de les éclaircir. Mais ils n'ont pas besoin toujours de tant d'adresse, & quelquefois ils n'attendent l'accomplissement de leurs prophéties, que de l'imagination de ceux qui en font l'objet. Celles qui menacent de quelques malheurs, s'accomplissent plus communément que les autres, parceque la crainte a bien plus d'empire sur nous que l'espérance. Les exemples en sont communs.

Il y a donc du danger à faire tirer son horoscope quand on croit à l'astrologie. J'ajoute qu'il y a même de l'imprudencé quand on n'y croit pas. Si on me prédit des choses désagréables, qui aient quelque liaison avec les différentes circonstances où me fait naturellement passer le genre de vie que j'ai embrassé, chacune de ces circonstances me les rappellera malgré moi. Ces images tristes me troubleront plus ou moins, à proportion de la vivacité avec laquelle elles se retraceront. L'impression sera grande, sur-tout si dans l'enfance j'ai cru à l'astrologie : car l'imagination conser-

vera sur moi devenu raisonnable ; l'empire qu'elle avoit quand je ne l'étois pas. En vain me dirai-je, il y a de la folie à m'inquiéter : assez philosophe pour connoître combien mon inquiétude est peu fondée , je ne le ferai point assez pour la dissiper.

J'ai lu quelque part qu'un jeune homme destiné par sa naissance & par ses talents à avoir part au Gouvernement de sa République , commençoit à y jouir de quelque considération. Par complaisance il accompagna deux ou trois de ses amis chez une devine-resse. On le pressoit de se faire à son tour tirer son horoscope , mais inutilement. Aussi convaincu qu'on peut l'être de la futilité de cet art , il ne répondit que par des railleries sur la sibylle. *Plaisantez , plaisantez , répliqua cette femme piquée , mais je vous apprends , moi , que vous perdrez la tête sur un échafaud.* Le jeune homme ne s'apperçut pas que dans le moment ce propos fit la moindre impression sur lui ; il en rit , & se retira sans trouble. Cependant son imagination
avoit

avoit été frappée , & il fut fort étonné qu'à toute occasion la menace de la devineresse se retracât à lui , & le tourmentât , comme s'il y eût ajouté foi. Il combattit long-temps cette folie ; mais le moindre mouvement de la république la réveillait , & rendoit tous ses efforts inutiles. Enfin il n'y trouva d'autre remede que de renoncer aux affaires , & de s'exiler de sa patrie pour aller vivre dans un gouvernement plus tranquille.

On pourroit conclure de-là que la Philosophie consiste plus à nous méfier assez de nous-mêmes , pour éviter toutes les occasions où notre esprit peut être frappé , qu'à nous flatter que nous serons toujours les maîtres d'écarter les inquiétudes dont l'imagination peut être cause.

A peine les Astrologues purent-ils citer quelques prédictions justifiées par l'événement , qu'ils se vanterent qu'une longue suite d'observations dépositoit en leur faveur.

Je ne m'arrêterai pas à détruire une

pareille prétention , sa fausseté est manifeste. On ne peut disconvenir que l'exactitude des observations astrologiques ne dépende des connoissances acquises en astronomie. Les progrès que les modernes ont faits dans cette dernière science, montrent donc sensiblement pendant combien de siècles les Astrologues ont été dans l'ignorance de bien des choses nécessaires à leur art.

Cependant on n'a pas hésité à faire des systêmes. Les Chaldéens & les Egyptiens avoient chacun leurs principes : les Grecs qui reçurent d'eux cet art ridicule , y firent des changements , comme ils en ont fait à tout ce qu'ils ont emprunté des étrangers : les Arabes , à leur tour , traiterent l'astrologie des Grecs avec la même liberté , & transmirent aux modernes des systêmes auxquels chacun ajoute & retranche comme il lui plaît. Les Astrologues ne conviennent plus que sur un point , c'est qu'il y a un art pour connoître l'avenir par l'inspection des astres. Quant aux loix qu'on

doit suivre , chacun en prescrit qui lui sont particulieres , & condamne celles des autres.

Le peuple cependant qui ne voyoit pas combien il regnoit peu d'intelligence parmi eux , croyoit que toutes les fables qu'on lui débitoit , étoient autant de vérités qu'une longue expérience avoit confirmées. Il ne doutoit point , par exemple , que les planetes ne se fussent partagé les jours , les nuits , les heures , les pays , les plantes , les arbres , les minéraux , & qu'enfin chaque chose étant sous la domination de quelque astre , le ciel ne fût un livre , où l'on pouvoit lire tout ce qui devoit arriver aux empires , aux royaumes , aux provinces , aux villes & aux particuliers. On peut voir dans les ouvrages d'astrologie que ce partage n'a d'autre fondement , que quelque rapport imaginaire entre le caractère qu'on a donné aux astres , & les choses qu'on a voulu mettre sous la protection de chacun d'eux.

C'étoit beaucoup que d'avoir pourvu de la sorte au gouvernement du

monde : mais il restoit encore un inconvénient , grand sans doute aux yeux des Astrologues , c'est que les astres bienfaisants trouvoient quelquefois des obstacles à nous faire éprouver l'effet de leur influence. On songea à y remédier ; & comme on croyoit que les astres étoient des Dieux , ou qu'au moins ils étoient animés par des intelligences auxquelles le soin de notre monde étoit confié , on imagina qu'il n'y avoit qu'à appeler à nous , & qu'à faire descendre ces esprits sur la terre : c'est ce qu'on nomma *évocation*.

On fit donc réflexion que les astres se plaissent d'avantage dans les lieux d'où ils exerçoient une plus grande puissance , & qu'ils avoient une inclination particulière pour les objets qui étoient sous leur protection. En conséquence on les invoqua au nom de ces choses ; & pour prier avec plus de vivacité , on se saisit d'une baguette avec laquelle on en traça les figures autour de soi , dans l'air , sur la terre , sur les murs , &

sur les objets pour lesquels on imploroit le secours de ces intelligences. Telle est, je pense, la première origine de la magie. Cette superstition ayant vraisemblablement pris naissance dans un temps où le langage d'action étoit très familier, il a été naturel qu'on attachât à certains mouvements toute la vertu magique.

On fit plus : on considéra que s'il étoit important de pouvoir évoquer ces êtres, il l'étoit encore plus d'avoir toujours sur soi quelque chose qui nous assurât d'en éprouver continuellement les bienfaits. On raisonna sur les mêmes principes qu'on avoit eus jusqu'alors, & on conclut qu'il suffisoit de graver les mêmes figures qu'on avoit coutume de tracer pour les évoquer, & les prières qu'on prononçoit. On ne douta point que cet artifice ne réussît, pourvu qu'on eût la précaution de choisir la pierre & le métal sympathiques à la planète dont on vouloit avoir continuellement le secours, de les graver le jour & l'heure qui lui sont consacrés, & de

prendre sur-tout le moment qu'elle est dans l'endroit du ciel où elle jouit de toute sa puissance, Telle est l'origine des Abraxas & des Talismans.

Une autre cause contribua encore beaucoup à entretenir & à répandre de plus en plus ces préjugés.

L'établissement des lettres alphabétiques ayant entièrement fait oublier la signification des Hiéroglyphes, il fut aisé aux prêtres de faire passer aux yeux du peuple ces caracteres pour des choses sacrées, qui cachent les plus grands mysteres. Ils leur attribuerent donc telle vertu qu'il leur plut, & on eut d'autant moins d'éloignement à les croire, qu'on ne doutoit point que les Dieux ne fussent les auteurs de la science hiéroglyphique, c'est-à-dire, d'une science qui devoit tout renfermer, par cette seule raison qu'on ne savoit pas ce qu'elle renfermoit. Par là tous les caracteres hiéroglyphiques passerent peu-à-peu dans la magie, & ce système n'en devint que plus fécond.

De cette magie réunie avec la science

mystérieuse des hiéroglyphes , naquirent d'autres superstitions.

Les hiéroglyphes renfermoient des traits de toute espece : il n'y eut donc plus de ligne qui ne devînt un signe. Ainsi les magiciens, au lieu de consulter le ciel , n'eurent plus qu'à observer la main des personnes qui s'adressoient à eux ; & ils purent leur promettre une bonne ou une mauvaise fortune , suivant le caractère des lignes qui y étoient gravées. Mais parceque leurs principes ne permettoient pas qu'il arrivât rien sans l'influence des astres , chaque ligne fut consacrée à quelqu'une des planetes. C'en fut assez pour lui attribuer les mêmes présages , & cet art n'en devint que plus facile à pratiquer. On lui donna le nom de *chiromancie*.

D'un côté, dans l'écriture hiéroglyphique , le soleil , la lune & les étoiles servoient à représenter les Etats , les Empires , les Rois , les Grands ; l'éclipse & l'extinction de ces lumineux marquoient des défastres temporels ; le feu & l'inondation signi-

soient une désolation produite par la guerre ou par la famine ; un serpent indiquoit maladie ; une vipere , de l'argent ; des grenouilles , des imposteurs ; des perdrix , des personnes impies ; une hirondelle , affliction , mort : en un mot , il n'y avoit point d'objet connu qui ne servît à désigner quelque chose.

D'un autre côté l'imagination des hommes n'agit jamais dans le sommeil que pour faire différentes combinaisons des choses qui leur sont connues. Elle ne peut donc leur retracer que les mêmes objets qui étoient employés dans l'écriture hiéroglyphique. Cependant on ne pouvoit pas encore soupçonner que les songes fussent l'ouvrage de l'imagination. Quand il n'étoit question que des mouvements que nous faisons avec connoissance & réflexion , on disoit , *ils sont les effets de notre volonté* , & on croyoit avoir tout expliqué. Mais les mouvements involontaires paroissoient se passer en nous sans nous : à qui par conséquent

les attribuer , si ce n'est à un Dieu ? Voilà donc les Dieux également auteurs des hiéroglyphes & des songes ; & on ne put pas douter qu'ils ne voulussent pendant le sommeil nous faire connoître leur volonté , lorsqu'ils tenoient avec nous le même langage qu'ils avoient établi pour l'écriture. Telle est l'origine de l'*Onéirocritie* , ou de l'interprétation des songes (1).

Ce préjugé reçu, que les Dieux sont le principe de tous les mouvements involontaires , on voit combien les hommes trouverent en eux de motifs de crainte & d'espérance. Un geste fait sans dessein , un pied avancé avant l'autre , un éternuement , &c. devinrent pour eux d'un bon ou d'un mauvais présage (2).

(1) M. Warburthon donne à cet art la même origine. Essai sur les hiéroglyphes. §. 43.

(2) C'est peut-être de là que vient l'usage de saluer ceux qui éternuent. On aura voulu leur montrer la part qu'on prenoit à un bon augure , ou prier les Dieux d'éloigner les maux dont un mauvais les menaçoit. C'est une explication que j'ai vue quelque part.

Parmi les figures hiéroglyphiques il y avoit des oiseaux qui dirigeoient leur vol vers différentes parties du monde , ou qui paroissoient chanter. Dans les commencemens c'étoit là une écriture dont on se servoit pour signifier des choses toutes naturelles, telles que les changements de saison, les vents , &c. Mais quand les hiéroglyphes furent devenus des choses sacrées , on crut qu'il y avoit du mystere ; & c'est vraisemblablement d'après ce préjugé que les augures imaginèrent de découvrir l'avenir par le vol & par le chant des oiseaux.

Les Dieux, toujours occupés à éclairer les hommes sur l'avenir , devoient l'être encore plus particulièrement dans le temps des sacrifices : il étoit même naturel de penser qu'ils frappoient la victime , & imprimoient jusques dans son sein des marques de colere ou de faveur. Il ne put donc pas être indifférent d'observer les circonstances des sacrifices , & sur-tout de fouiller dans les entrailles des animaux qu'on avoit immolés. Tels fu-

rent les fondemens de l'art des Aruspices.

Quoiqu'on ne révoquât en doute aucune de ces manieres de connoître l'avenir , on étoit trop curieux pour n'en pas sentir souvent l'insuffisance. On souhaita quelque chose de plus précis , & on fut favorisé par des circonstances qui donnerent lieu à des oracles. Quelques paroles échappées sans dessein à celui qui présidoit aux sacrifices , se trouverent par hasard avoir rapport au motif qui faisoit avoir recours aux Dieux ; on les prit pour une inspiration. Ce succès donna occasion à plus d'une distraction de cette espece ; & parceque moins on paroissoit maître de ses mouvements , plus ils sembloient venir d'un Dieu , on crut souvent ne devoir rendre des oracles qu'après être entré en fureur. C'est pourquoi on ne manqua pas de bâtir des temples dans les lieux où les exhalaisons de la terre avoient la propriété d'aliéner l'esprit. Ailleurs on employa d'autres moyens pour inspirer la fureur ; enfin

le peuple devenu de plus en plus superstitieux, ne demanda pas qu'on prît tant de précautions ; & les prophéties faites de sang froid devinrent fort ordinaires (1).

Il ne manquoit plus que de faire mouvoir & parler les statues des

(1) Les oracles ont pu devoir leur naissance à différentes causes, suivant les divers pays. Voici à ce sujet une conjecture également naturelle & philosophique.

« Il y avoit sur le Parnasse un trou, d'où
 » il sortoit une exhalaison qui faisoit danser
 » les chevres, & qui montoit à la tête. Peut-
 » être quelqu'un qui en fut entêté, se mit à
 » parler sans savoir ce qu'il disoit, & dit
 » quelque vérité. Aussi-tôt il faut qu'il y ait
 » quelque chose de divin dans cette exhalai-
 » son, elle contient la science de l'avenir,
 » on commence à ne plus approcher de ce
 » trou qu'avec respect, les cérémonies se
 » forment peu-à-peu. Ainsi naquit apparem-
 » ment l'oracle de Delphes ; & comme il
 » devoit son origine à une exhalaison qui en-
 » têtait, il falloit absolument que la Pythie
 » entrât en fureur pour prophétiser. Dans la
 » plupart des autres oracles la fureur n'étoit
 » pas nécessaire. Qu'il y en ait une fois un
 » d'établi, vous jugez bien qu'il va s'en éta-

Dieux. En cela la fourberie des Prêtres contenta la superstition des peuples. Les statues rendirent des oracles (1).

L'imagination va vite quand elle s'égaré, parceque rien n'est si fécond qu'un faux principe. Il y a des Dieux par-tout : ils disposent de tout. Donc il n'y a rien qui ne puisse servir à faire

» blir mille. Si les Dieux parlent bien là ,
 » pourquoi ne parleroient-ils point ici. Les
 » peuples frappés du merveilleux de la chose,
 » & avides de l'utilité qu'ils en esperent , ne
 » demandent qu'à voir naître des oracles en
 » tous lieux , & puis l'ancienneté survient
 » à tous ces oracles , qui leur fait tous les
 » biens du monde. » *Histoire des Oracles ,*
dissertation 1 , chap. 11. Je ne touche que
 légèrement à cette partie de la divination,
 parceque M. de Fontenelle a parfaitement
 démêlé tout ce qui la concerne.

(1) La chose s'explique encore en disant que les démons rendoient eux-mêmes des oracles : mais cette cause est surnaturelle , & c'est aux Théologiens à qui il appartient plus particulièrement de la développer. Le Philosophe se borne aux causes naturelles ; mais pour passer les autres sous silence , il ne les rejette pas.

connoître le destin qui nous attend. Par ce raisonnement les choses les plus connues, comme les plus rares, tout devint, suivant les circonstances, d'un bon ou d'un mauvais augure. Les objets qui inspiroient de la vénération, ayant par là quelque liaison avec l'idée qu'on a de la divinité, parurent sur-tout les plus propres à satisfaire la curiosité des hommes. C'est ainsi, par exemple, que le respect pour Homere fit croire qu'on trouveroit des prophéties dans ses ouvrages.

Les opinions des Philosophes contribuerent à entretenir une partie de ces préjugés. Notre ame, selon eux, n'étoit qu'une portion de l'ame du monde. Enveloppée dans la matiere, elle ne participoit plus à la divinité de cette substance, dont elle avoit été séparée. Mais dans les songes, dans la fureur, & dans tous les mouvements faits sans réflexion, son commerce avec son corps étoit interrompu : elle rentroit pour lors dans le sein de la Divinité, & l'avenir se manifestoit à elle.

Les magiciens furent encore se prévaloir des connoissances que la médecine leur procura. Ils profiterent de la superstition qui attribue toujours à des causes surnaturelles, les choses dont l'ignorance ne permet pas de rendre raison.

Enfin la politique favorisa la divination des prêtres ; car on n'entreprenoit rien de considérable sans consulter les augures, les aruspices ou les oracles.

C'est ainsi que tout a concouru à nourrir des erreurs si grossières. Elles ont été si générales que les lumières de la Religion n'ont pas empêché qu'elles ne se répandissent, du moins en partie, chez les Juifs & chez les Chrétiens. On a vu parmi eux des hommes se servir, pour invoquer le diable & les morts, de cérémonies à peu près semblables à celles des Païens pour l'évocation des astres & des démons : on en a vu chercher dans l'Écriture sainte des découvertes de Physique & tout ce qui pouvoit satisfaire leur curiosité ou leur cupidité.

Tel est le systême de la divination des astrologues , des magiciens , des interpretes de songes , des augures , des aruspices ; &c. Si l'on pouvoit suivre tous ceux qui ont écrit pour établir ces extravagances , on les verroit tous partir du même point , & s'en écarter , suivant que chacun est guidé par son imagination. On les verroit même s'en éloigner si fort & par des routes si bizarres , qu'on auroit bien de la peine à reconnoître ce qui a été la premiere occasion de leurs égarements. Mais c'en est assez pour faire voir combien il étoit naturel que les peuples adoprasent ces préjugés , & combien cependant il étoit ridicule d'y croire.



CHAPITRE VI.

QUATRIÈME EXEMPLE.

*De l'origine & des suites du préjugé
des idées innées.*

JE ne fais à qui du peuple ou des Philosophes appartient davantage le système des idées innées : mais je ne puis pas douter qu'il n'ait mis de grands obstacles aux progrès de l'art de raisonner. On reconnoîtra si j'ai raison , pour peu qu'on observe l'origine & les suites de ce préjugé.

ARTICLE PREMIER.

*De l'origine du préjugé des idées
innées.*

Ceux qui les premiers se sont appliqués à la recherche de la vérité , n'ont pu partir que des connoissances

grossières qu'ils partageoient avec le reste des hommes : c'étoient là , pour parler le langage des Géometres, toutes leurs données : il ne leur restoit à se distinguer que par l'adresse à les employer. Ils n'y regardoient pas de près , & ils se contentoient des notions les moins exactes. L'expérience n'avoit point encore appris le danger qu'il y a à mal commencer ; à peine même en est-on instruit de nos jours. Les Philosophes vouloient-ils expliquer une chose ? ils cherchoient quels rapports elle pouvoit avoir avec les notions communes , ils faisoient une comparaison , se faisoient d'une expression métaphorique , & bâtissoient des systêmes. Ils remarquerent , par exemple , que les objets se peignent dans les eaux , & ils imaginèrent l'ame comme une surface polie, où sont tracées les images de toutes les choses que nous sommes capables de connoître.

L'image qu'une glace réfléchit , représente exactement l'objet. On ne douta point que celles qui sont dans

notre esprit ne fussent aussi toujours conformes aux choses extérieures. On en conclut qu'on pouvoit en toute sûreté juger des objets sur la manière dont elles les représentent. On donna à ces images les noms d'*idées*, de *notions*, d'*archétypes*, & plusieurs autres bien moins savants que propres à se faire illusion à soi-même, & à faire croire qu'on avoit sur ce sujet des connoissances supérieures. Enfin on les regarda comme des réalités, qui expriment, pour ainsi dire, les êtres extérieurs. Comment en effet auroit-on balancé là-dessus? N'étoit-on pas fondé en principes? Les idées éclairent l'esprit, elles ont plus ou moins d'étendue, on les peut comparer les unes avec les autres, les considérer par différents côtés, trouver entre elles des rapports de toute espèce. Or le néant peut-il avoir tant de propriétés (1)? Que de motifs pour

(1) C'est la manière dont à ce sujet raisonnent les Cartésiens mêmes.

réaliser jusqu'aux notions les plus abstraites ! Mais d'où peut provenir ce grand nombre d'idées dont l'âme jouit ? Pour s'appercevoir qu'elles viennent des sens , il auroit fallu remonter jusqu'à leur origine , en développer la génération , & saisir par quelles transformations les idées les plus sensibles deviennent en quelque sorte spirituelles. Mais cela demandoit une pénétration & une sagacité dont on ne pouvoit encore être capable. Combien même aujourd'hui de Philosophes qui ne peuvent comprendre cette vérité ! D'ailleurs il y a des idées abstraites qui paroissent si éloignées de leur origine , qu'il n'étoit pas possible de conjecturer alors ce qu'on a démontré de nos jours. Enfin les idées , suivant la supposition reçue , étant des réalités , comment les sens auroient-ils contribué à augmenter l'être de l'âme ? On dit donc , comme plusieurs s'obstinent encore à le dire , que les idées sont innées , & on les regarda comme des réalités qui font partie de chaque substance spiri-

tuelle. En effet ne pouvant expliquer comment elles auroient été acquises, il étoit naturel de juger que nous les avons toujours eues. On ne pouvoit pas balancer, sur-tout lorsqu'on faisoit attention à ces idées, qui ayant été connues avant l'âge de raison, n'ont pas permis de remarquer le temps où on les a eues pour la première fois.

Les images qui se peignent dans les eaux, ne paroissent que quand les objets sont présents; & elles ne peuvent être à notre imagination le modèle de ces idées qu'on suppose nées avec notre ame, & s'y conserver indépendamment de l'action des objets. Il fallut donc avoir recours à une nouvelle comparaison. (Les comparaisons sont pour bien des Philosophes d'une grande ressource.) On se représenta l'ame comme une pierre sur laquelle ont été gravées différentes figures, & on crut s'expliquer clairement en parlant d'idées ou d'images gravées, imprimées, empreintes dans l'ame. Parceque l'air & le temps altèrent les meilleures gravures, on s'i-

magina que les passions & les préjugés alterent aussi nos idées. Cependant , quoiqu'il y ait des gravures assez peu profondes , ou faites sur des pierres si tendres que le temps les efface entièrement, il semble qu'on n'ait pas voulu pousser jusques-là la comparaison , & qu'on ait pensé que nos idées n'étoient pas empreintes assez superficiellement , ou que nos ames n'étoient pas assez molles pour que les impressions que Dieu a faites en elles pussent entièrement s'effacer.

Pour appercevoir combien une opinion est peu raisonnable , il n'est pas toujours nécessaire d'entrer dans de grands détails ; il suffiroit d'observer comment on y a été conduit. On verroit qu'à peu de frais on passe pour philosophe , puisque c'est souvent assez d'avoir imaginé une ressemblance telle quelle entre les choses spirituelles & les corporelles ; & si l'on considéroit que les peuples ne parlent qu'en supposant cette ressemblance , on découvreroit dans les préjugés les plus populaires le fondement de bien des systèmes philosophiques.

Ce n'est pas que je blâme les hommes d'avoir cherché dans les choses sensibles le moyen de se communiquer ce qui se passe dans leur ame. Qu'on ait inventé un langage métaphorique pour la vie civile, cela étoit nécessaire, parcequ'il n'est pas possible d'en avoir d'autre. Qu'il soit sur-tout en usage parmi les Orateurs, parmi les Poëtes, il devient chez eux une source d'agrémens. Mais que les Philosophes croient y voir l'évidence, & qu'ils s'imaginent faire par ce moyen connoître jusqu'aux choses dont la nature nous est le plus cachée, c'est ce qui est tout-à-fait déraisonnable, & ce qui met sans doute bien des personnes dans l'impossibilité de rien comprendre à leurs ouvrages.

Les idées innées étant établies sur de pareils fondemens, il ne fut plus question que d'en déterminer le nombre.

Quelques-uns n'ont pas fait difficulté d'en admettre une infinité, & de dire que nous n'avons point d'idées qui ne soient nées avec nous,

ne concevant pas comment on pourroit sans cela appercevoir chaque objet particulier. Mais ceux dont la vue porte trop loin pour être arrêtée par un si petit obstacle , ont trouvé un heureux dénouement dans les systêmes à la mode. Ayant fait réflexion que tout y dépend de certains principes féconds, ils ont dit qu'il n'y avoit d'inné que ces principes ; que c'est dans les notions générales que nous voyons les vérités particulières , & que le fini même ne nous est connu que par l'idée de l'infini.

Mais qu'est-ce que ces notions générales qui seroient seules imprimées dans nos ames ? Que les Philosophes s'adressent à un Graveur , & qu'ils le prient de graver un homme en général. Ce ne seroit pas demander l'impossible, puisqu'il y a, selon eux, une si grande conformité entre nos idées & les images empreintes sur les corps, puisqu'ils conçoivent si bien comment l'image d'un homme en général est imprimée en nous. Que ne lui disent-ils
que

que s'il ne fait graver un homme en général, il ne gravera jamais un homme en particulier, parce que celui-ci ne lui est connu que par l'idée qu'il a de celui-là. Si, malgré l'évidence de ce raisonnement, le Graveur avoue son incapacité, ils seront sans doute en droit de le traiter comme un homme qui ignore jusqu'aux premiers principes des choses, & de conclure qu'on ne sauroit être bon Graveur sans être bon Philosophe.

Mais faisons tous nos efforts pour découvrir dans leur langage les connoissances qu'ils croient avoir; nous ne verrons avec eux que des images gravées, imprimées, empreintes, des images qui s'alterent, qui s'effacent: expressions qui offrent un sens clair & précis quand on parle des corps, mais qui appliquées à l'ame & à ses idées, ne sont que des métaphores, des termes sans exactitude, où l'esprit se perd en vaines imaginations.

Locke a fait au sentiment des idées innées bien de l'honneur par le nombre & la solidité des réflexions qu'il

lui a opposées. Il n'en falloit pas tant pour détruire un fantôme aussi vain (1). Si j'imaginerois un système dans la vue de prouver qu'il y a au monde des êtres dont je ne saurois rendre raison, il seroit bien plus naturel de me conseiller de me faire des idées des choses que je veux soutenir, que de me réfuter sérieusement. Voilà précisément où l'on en est par rapport à tous les systèmes abstraits. On les réfute mieux avec quelques questions, que par de longs raisonnemens. Demandez à un Philosophe ce qu'il entend par tel ou tel principe; si vous le pressez, vous dé-

(1) Locke a employé tout le premier livre de son Essai sur l'entendement humain à combattre cette opinion. Ses raisons, pour la plupart, me paroissent bonnes; mais il me semble qu'il ne prend pas la voie la plus courte pour dissiper cette erreur. Pour moi j'ai cru devoir me borner à en montrer l'origine. Si j'avois voulu l'attaquer avec d'autres armes, je n'aurois presque pu les prendre que dans Locke; j'aime mieux renvoyer le Lecteur à ce Philosophe.

couvrirez bientôt l'endroit foible, vous verrez que son systême ne roule que sur des métaphores, des comparaisons éloignées; & pour lors il vous sera tout aussi aisé de le renverser que de l'attaquer.

ARTICLE SECOND.

Des suites du préjugé des idées innées.

Si quelques Philosophes ont disputé à des idées particulieres le privilege d'être innées, c'est qu'il est aisé de remarquer par quel sens elles se transmettent jusqu'à l'ame. La difficulté de faire la même observation sur les notions abstraites a empêché d'en porter le même jugement. A chaque terme abstrait qu'on a imaginé, il n'y a eu personne qui n'ait cru qu'on avoit fait la découverte d'une nouvelle idée innée, c'est à-dire, d'une idée qui ayant été gravée en nous par un être qui ne peut tromper, est claire, distincte & tout-à-fait conforme

à l'essence des choses. Imbus de ce préjugé , plus les Philosophes ont cherché la connoissance de la nature dans des idées éloignées des sens , plus ils se sont flattés que le succès répondroit à leurs soins. Ils ont multiplié à l'infini les définitions vagues, les principes abstraits ; & grace aux termes d'*être* , *substance* , *essence* , *propriété* , &c. ils n'ont rien rencontré , dont ils ne se soient imaginé rendre raison.

Ce qui les a encore fait tomber davantage dans l'abus des termes abstraits , c'est le succès avec lequel on s'en sert en géométrie. Comme ce langage suffit pour déterminer l'essence des grandeurs *abstraites* , ils ont cru qu'il suffisoit aussi pour déterminer celles des substances. Ma conjecture est d'autant plus vraisemblable , que lorsqu'ils veulent expliquer leurs essences, embarrassés d'en tirer des exemples de la métaphysique , ils les empruntent de la géométrie. Mais je leur conseille de rapprocher leurs idées de celles que se font les géomètres : cette

seule comparaison leur fera voir qu'ils sont aussi loin de connoître l'essence des substances, qu'on est à portée de connoître celle des figures.

L'entêtement où ils sont pour leur méthode les empêche de suivre ce conseil, & les embarrasse dans un langage où ils ne s'entendent plus eux-mêmes. Cela est au point qu'ils parlent d'idées & ne savent ce que c'est; d'évidence, ils n'ont point de signes pour la reconnoître; de regles, de principes, ils ignorent où ils doivent les prendre. Ce sont trois inconvénients où ils ne pouvoient manquer de tomber. En voici la preuve.

Dans le système que toutes nos connoissances viennent des sens, rien n'est plus aisé que de se faire une notion exacte des idées: car elles ne sont que des sensations ou des portions extraites de quelque sensation, pour être considérées à part; ce qui produit deux sortes d'idées; les sensibles & les abstraites. En partant de la sorte de ce qu'on sent, on part de quelque chose de déterminé. La même pré-

cision pourra donc se communiquer à toutes les notions dont on voudra faire l'analyse. Mais dans le système des idées innées on ne peut commencer que par quelque chose de vague. Par conséquent il ne sera pas possible de déterminer exactement ce qu'il faut entendre par idée. Aussi un Cartésien célèbre a-t-il pris le parti de dire que ce mot est du nombre de ceux qui sont si clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres (1); & comme s'il eût voulu aussi-tôt prouver par son exemple qu'il n'en n'est point qui en puissent développer le sens, il ajoute une explication tout au moins inintelligible (2). Descartes fait bien des efforts, mais rien n'est plus embarrassé, ni quelquefois plus absurde que ce

(1) Art de penser, p. 7.

(2) « Je ne donne pas ce nom, dit-il, »
 « (part. 1.) à des images peintes en la fantai- »
 « sie, mais à tout ce qui est dans notre es- »
 « prit, lorsque nous pouvons dire avec vé- »
 « rité que nous concevons une chose, de »
 « quelque maniere que nous la concevions. »

qu'il imagine. Pour Mallebranche, on fait quelles ont été à ce sujet les visions qu'il s'est faites.

Quant à l'évidence, puisqu'elle est fondée sur les idées, on voit bien qu'elle ne peut être connue tant que les idées ne le sont pas elles-mêmes. Les tentatives des Philosophes pour indiquer un signe auquel on la puisse reconnoître, en sont la preuve. Ils n'ont que des conseils vagues à donner. Evitez, dira Descartes, la prévention, la précipitation, & que vos jugements soient toujours clairs & distincts. Consultez, dit Mallebranche, le Maître qui vous enseigne intérieurement; & ne donnez votre consentement que quand vous ne le pourrez refuser sans sentir une peine intérieure & des reproches secrets de votre conscience,

Voyez aussi ce qu'il dit au même endroit, où, comparant la vérité à la lumière, il assure qu'on la reconnoît à la clarté qui l'entourne. Voyez encore (*part. 4, chap. 1*) combien sont vagues les signes auxquels il veut qu'on reconnoisse l'évidence.

car c'est par-là que ce Maître vous répond.

Les mêmes raisons qui empêchent de s'affurer de l'évidence, font cause que les Philosophes ne peuvent se faire des regles qui soient de quelque utilité dans la pratique. En effet, les raisonnements sont composés de propositions; les propositions de mots; & les mots sont les signes de nos idées. Les idées, voilà donc le pivot de tout l'art de raisonner; & tant qu'on n'a pas développé ce qui les concerne, tout est de nul usage dans les regles que les Logiciens imaginent pour faire des propositions, des syllogismes & des raisonnements.

Ici les exemples se présentent en foule, mais je me bornerai à examiner le principe qu'on regarde comme le premier de tous. Il est de Descartes. Je n'en sache point qui ait été mieux reçu; il a en effet de quoi séduire. Le voici.

Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.

En premier lieu, des Philosophes tels que les Cartésiens, ne sachant pas ce que c'est qu'une idée, ne sauront pas mieux ce qui la rend claire & distincte. Il paroît dans leur langage qu'elle n'est telle, que parcequ'on voit clairement & distinctement qu'elle est conforme à son objet. Leur principe se réduit donc à dire, *qu'on peut affirmer d'une chose tout ce qu'on voit clairement & distinctement lui convenir.* En ce cas il est vrai, mais quelle en sera l'utilité ?

Je dis, en second lieu, que ce principe est d'un dangereux usage.

Nous avons un grand nombre d'idées qui ne sont que partielles ; soit parceque les choses renferment souvent mille propriétés que nous ne connoissons pas, soit parceque les propriétés que nous leur connoissons, étant en trop grand nombre pour les embrasser toutes à la fois, nous les divisons en différentes idées que nous considérons chacune à part. Dans la suite, familiarisés avec ces idées partielles, nous les prenons pour autant

d'idées completes ; & nous supposons dans la nature autant d'objets qui leur répondent parfaitement , & qui ne renferment rien de plus que ce qu'elles représentent. Si dans ces occasions nous nous servons du principe des Cartésiens , il ne fera que nous confirmer dans l'erreur. Voyant que plusieurs idées partielles sont claires & distinctes , & ignorant qu'elles n'appartiennent qu'à une même chose , nous nous croirons autorisés à multiplier les êtres suivant le nombre de nos idées. J'en donnerai un exemple que les Cartésiens ne pourront pas contester.

Les Philosophes qui admettent le vide , se fondent sur le principe de Descartes. Nous avons ; disent-ils , l'idée d'une étendue divisible , mobile & impénétrable ; nous avons encore l'idée d'une étendue indivisible , immobile & pénétrable. Or il est clairement & distinctement renfermé dans ces idées que l'une n'est pas l'autre ; donc nous pouvons affirmer qu'il y a hors de nous deux étendues toutes

différentes , dont l'une est le vide , & l'autre une propriété du corps.

Quoique ce raisonnement ne soit pas bien difficile à renverser , je ne vois pas que les Cartésiens y aient encore répondu solidement , ni même qu'ils le puissent. Ceux qui sont un peu versés dans la lecture des ouvrages des Philosophes , & sur-tout des Méthaphysiciens , remarqueront aisément combien ce principe a produit de chimères.

Il est vrai que la première fois que Descartes en fait usage , il lui donne toute la clarté qu'on peut désirer , parcequ'il l'applique à un cas particulier , où on ne peut ignorer ce que c'est qu'une idée claire & distincte. Ce Philosophe après avoir fait ses efforts pour douter de tout , reconnoît comme une première vérité , qu'il est une chose qui pense. Cherchant par quel motif il adhère à cette proposition , il trouve en lui une perception claire & distincte de son existence & de sa pensée , & il en infere qu'il peut établir pour regle générale , que tout

ce qu'il apperçoit clairement & distinctement est vrai.

Ici l'idée ou la perception claire & distincte n'est que la conscience de notre existence & de notre pensée : conscience qui nous est si intimement connue , que rien n'est plus évident. Il faudra donc toutes les fois que nous voudrons faire usage de la regle , examiner si l'évidence que nous avons égale celle de notre existence & de notre pensée. La regle ne fauroit s'étendre à des cas différents de l'exemple qui l'a fait naître.

Si les Cartésiens n'avoient pas franchi ces limites , on ne pourroit se refuser à la clarté de leur principe. Mais ils le rendent bientôt obscur par les applications qu'ils en font , & leurs idées claires & distinctes ne sont plus qu'un je ne fais quoi qu'ils ne peuvent définir.

Concluons que les Philosophes , en partant de la supposition des idées innées , ont trop mal commencé pour pouvoir s'élever à de véritables connoissances. Leurs principes appliqués

à des expressions vagues ne peuvent enfanter que des opinions ridicules , & qui ne se défendront de la critique que par l'obscurité qui doit les environner.

CHAPITRE VII.

CINQUIÈME EXEMPLE

Tiré de Mallebranche.

ON peut conclure des Chapitres précédents , que , pour bâtir un système , il ne faut qu'un mot , dont la signification vague puisse se prêter à tout. Si on en a plus d'un , le système en fera plus étendu & plus digne de ces Philosophes qui ne pensent pas qu'il y ait rien hors de la portée de leur esprit. De pareils fondements sont peu solides , mais l'édifice en est plus hardi , plus extraordinaire , & par-là , plus fait pour plaire à l'imagination. Peut-être me soupçonnera-t-on

d'avoir cherché à rendre les Philosophes ridicules : mais leurs propres raisonnemens vont montrer si j'ai exagéré les défauts de leur méthode. Je commencerai par Mallebranche , parceque c'est un Méthaphysicien que la beauté de son esprit a rendu des plus célèbres. Voyons comment il se conduit pour se faire des idées de l'entendement , de la volonté , de la liberté , & des inclinations. Ces choses sont tout-à-fait du ressort de la Méthaphysique, & elles méritoient bien d'être traitées comme beaucoup d'autres.

« L'esprit de l'homme , dit ce Phi-
 » losophe (1) , n'étant point matériel
 » ou étendu , est sans doute une sub-
 » stance simple , & sans aucune com-
 » position de parties : mais cependant
 » on a coutume de distinguer en lui
 » deux facultés , savoir , *l'entende-*
 » *ment & la volonté* , lesquelles il
 » est nécessaire d'expliquer d'abord ,
 » pour attacher à ces deux mots une
 » notion exacte ; car il semble que

(1) Recherche de la vérité, liv. 1, chap. 1.

» les notions ou les idées qu'on a de
 » ces deux facultés , ne sont pas assez
 » nettes ni assez distinctes. »

Il semble que les Cartésiens soient faits pour remarquer l'inexactitude des idées des autres , ils ne réussissent pas également à s'en faire eux mêmes d'exactes. Mallebranche va en être la preuve.

« Mais parceque ces idées sont fort
 » abstraites , & qu'elles ne tombent
 » point sous l'imagination , il semble
 » à propos de les exprimer par rapport
 » aux propriétés qui conviennent à la
 » matiere , lesquelles se pouvant faci-
 » lement imaginer , rendront les no-
 » tions qu'il est bon d'attacher à ces
 » mots , *entendement & volonté* , plus
 » distinctes & même plus familières. »

Plus familières , cela est vrai : *plus distinctes* , la suite fera voir que Mallebranche se trompe. Ainsi il a manqué le point le plus essentiel. La philosophie n'a que trop de notions qui ne sont que familières ; car il est difficile d'accoutumer à des idées exactes des hommes qui ont contracté l'habi-

tude de se servir des mots, sans se mettre en peine d'en déterminer le sens autrement que par quelques comparaisons assez disparates. Aussi les préjugés ne prennent-ils nulle part de plus profondes racines, que dans la tête d'un Philosophe.

« Il faudra seulement prendre garde
 » que ces rapports de l'esprit & de la
 » matiere ne sont pas entièrement jus-
 » tes, & qu'on ne compare ensemble
 » ces deux choses, que pour rendre
 » l'esprit plus attentif, & faire com-
 » me sentir aux autres ce que l'on veut
 » dire ».

Quoi ! au moment que Mallebranche fait attention que ces idées ne sont pas assez nettes ni assez distinctes, & qu'il se propose de les rendre exactes, il emploie un moyen qui, de son aveu, au lieu de donner des notions justes de ce qu'il veut dire, le fera seulement comme sentir ! Les comparaisons ne donnent point d'idées des choses, elles ne sont propres qu'à nous familiariser avec celles que nous avons.

Mais il est assez ordinaire de prendre pour des notions exactes, des notions qui ne sont que familières. Malbranche s'y est laissé tromper lui-même. Il promet à la vérité des idées nettes & distinctes, & cependant il ne tâche qu'à nous rendre familières les idées vagues qu'il se fait de l'entendement & de la volonté. A peine aura-t-il fini sa comparaison de l'esprit avec la matière, qu'il croira avoir tenu tout ce qu'il a promis ; & on le verra se servir des mots de *volonté* & d'*entendement* avec la même sécurité que s'il avoit parfaitement démêlé tout ce qui concerne la nature de ces facultés. On voit que le défaut de ce Philosophe est celui que je reproche en général à tous ceux qui font des systèmes abstraits. Il veut se faire l'idée d'une chose d'après l'idée d'une autre dont la nature est toute différente. C'est là un des moyens qui, comme je l'ai dit (1), contribue à la fécondité de ces sortes de systèmes.

(1) Chapitre 2.

« La matiere ou l'étendue renferme.
 » en elle deux propriétés ou deux fa-
 » cultés. La premiere faculté est celle
 » de recevoir différentes figures, &
 » la seconde est la capacité d'être mue.
 » De même l'esprit de l'homme ren-
 » ferme deux facultés : la premiere
 » qui est l'entendement, est celle de
 » recevoir plusieurs idées, c'est-à-
 » dire d'appercevoir plusieurs choses :
 » la seconde qui est la volonté, est
 » celle de recevoir plusieurs inclina-
 » tions, ou de vouloir différentes
 » choses ».

Ce début offre-t-il donc des idées si nettes & si distinctes ? Peut-on bien se rendre raison de ce qu'on voit, quand on se représente la faculté qu'a l'ame de recevoir différentes idées & différentes inclinations, par la propriété qu'a la matiere de recevoir différentes figures & différents mouvements ? Mais la suite me paroît encore plus inintelligible. Mallebranche va d'abord expliquer les rapports qu'il trouve entre la faculté de recevoir différentes idées, & la faculté de recevoir différentes figures.

« L'étendue est capable de recevoir
 » de deux sortes de figures. Les unes
 » sont seulement extérieures, comme
 » la rondeur à un morceau de cire :
 » les autres sont intérieures, & ce
 » sont celles qui sont propres à toutes
 » les petites parties dont la cire est
 » composée ; car il est indubitable
 » que les petites parties qui compo-
 » sent un morceau de cire, ont des
 » figures fort différentes de celles qui
 » composent un morceau de fer. J'ap-
 » pelle donc simplement *figure* celle
 » qui est extérieure, & j'appelle *confi-
 » guration* la figure qui est intérieure,
 » & qui est nécessaire à toutes les par-
 » ties dont la cire est composée, afin
 » qu'elle soit ce qu'elle est.

» On peut dire de même que les
 » perceptions que l'ame a des idées
 » sont de deux sortes. Les premières
 » que l'on appelle perceptions pures
 » sont, pour ainsi dire, superficiel-
 » les à l'ame ; elles ne la pénètrent &
 » ne la modifient pas sensiblement.
 » Les secondes qu'on appelle sensi-
 » bles, la pénètrent plus ou moins vi-

» vement. Telles sont le plaisir & la
 » douleur, la lumière & les couleurs,
 » les saveurs, les odeurs, &c. Car on
 » fera voir dans la suite, que les sen-
 » sations ne sont rien autre chose
 » que des manières d'être de l'esprit ;
 » & c'est pour cela que je les appelle-
 » rai des modifications de l'esprit ».

Dans les premières éditions de la Recherche de la vérité, le rapport des idées aux figures est exprimé d'une autre manière. Après avoir distingué de deux sortes de figures, dont l'une est intérieure, & appartient à toutes les petites parties dont un corps est composé, & l'autre est extérieure, on y remarque que les idées de l'ame sont de deux sortes. Les premières représentent quelque chose hors de nous, comme un carré, une maison, &c. Les secondes représentent ce qui se passe en nous, comme nos sensations, la douleur, le plaisir (1).

(1) C'est ainsi qu'il s'exprime encore dans la quatrième édition.

Sans doute Mallebranche sentit dans la suite quelque inquiétude, & craignit de n'avoir pas donné des idées assez exactes. En effet, quel rapport y a-t-il entre la figure extérieure d'un corps & une idée qui représente ce qui est hors de nous ; entre les figures intérieures propres aux petites parties d'un corps, & les idées qui représentent ce qui se passe en nous-mêmes ? Il a donc cru mieux marquer ce rapport en considérant les idées comme étant, pour ainsi dire, superficielles à l'ame, & les sensations comme la pénétrant plus vivement. Mais en vérité qu'est-ce que les idées & les sensations, quand on les imagine de la sorte ?

Mallebranche s'efforce de mettre entre les idées & les sensations plus de différence qu'il n'y en a. Il n'a garde de penser que les idées soient des modifications de l'ame ; comme si les mêmes sensations qui modifient l'esprit ne suffisoient pas pour représenter les choses qui sont hors de nous. L'entêtement des Cartésiens à

ce sujet vient de leur ignorance sur l'origine des idées, & on ne sauroit croire combien il a contribué à embrouiller toute la métaphysique.

» La première & la principale des
 » convenances qui se trouvent entre
 » la faculté qu'a la matière de rece-
 » voir différentes figures & différen-
 » tes configurations, & celle qu'a
 » l'ame de recevoir différentes idées
 » & différentes modifications, c'est
 » que de même que la faculté de re-
 » cevoir différentes figures & diffé-
 » rentes configurations dans le corps
 » est entièrement passive & ne ren-
 » ferme aucune action : ainsi la fa-
 » culté de recevoir différentes idées
 » & différentes modifications dans
 » l'esprit est entièrement passive, &
 » ne renferme aucune action ; & j'ap-
 » pelle cette faculté ou cette capacité
 » qu'a l'ame de recevoir toutes ces
 » choses, *entendement* «.

L'esprit ne forme donc par lui-même aucunes idées, elles viennent à lui toutes faites. Voilà les conséquences qu'on adopte, quand on ne rai-

fonne que d'après des comparaisons : mais quand on voudra consulter l'expérience , on verra que l'entendement n'est passif que par rapport aux idées qui viennent immédiatement des sens , & que les autres sont toutes son ouvrage. C'est ce que je crois avoir prouvé ailleurs (1).

» L'autre convenance entre la fa-
 » culté passive de l'ame & celle de la
 » matiere , c'est que comme la matie-
 » re n'est point véritablement chan-
 » gée par le changement qui arrive
 » à sa figure ainsi l'es-
 » prit ne reçoit point de changement
 » considérable par la diversité des
 » idées qu'il a «.

C'est sans doute parcequ'il ne change que dans sa superficie. Mais seroit-ce à dire que l'esprit de Mallebranche, après s'être instruit de tout ce qu'il a mis dans la recherche de la vérité , étoit à-peu-près le même qu'auparavant ?

(1) Essai sur l'origine des connoissances humaines.

„ De plus , comme l'on peut dire
 „ que la matiere reçoit des change-
 „ ments considérables lorsque la cire
 „ perd la configuration propre à ses
 „ parties pour recevoir celle qui est
 „ propre au feu & à la fumée
 „ ainsi l'on peut dire que l'ame re-
 „ çoit des changements fort considé-
 „ rables lorsqu'elle change ses modi-
 „ fications , & qu'elle souffre de la
 „ douleur après avoir senti du plai-
 „ sir “.

L'ame change autant par le passage
 d'une ignorance parfaite à une véri-
 table science , que par celui du plaisir
 à la douleur.

„ Il faut conclure que les percep-
 „ tions pures sont à l'ame à - peu-
 „ près ce que les figures sont à la ma-
 „ tiere, & que les configurations sont
 „ à la matiere à-peu-près ce que les
 „ sensations sont à l'ame “.

Il ajoute dans les dernières édi-
 tions :

„ Mais il ne faut pas s'imaginer
 „ que la comparaison soit excte. . . “.
 Il est assez singulier qu'après avoir
 blâmé

blâmé les autres de n'avoir pas donné de l'entendement une notion assez nette ni assez distincte, il n'entreprenne d'y suppléer que par une comparaison qu'il avertit bien de ne pas prendre pour exacte. Il n'appartient qu'à l'imagination de se représenter les idées par les figures, & les sensations par les configurations. Si on veut concevoir nettement les choses, chacun sent que cette méthode n'en fournit pas les moyens. Cependant Mallebranche ne voit rien à ajouter à ce qu'il a dit, & il passe à la seconde faculté de l'ame pour la comparer avec la seconde faculté de la matiere.

» De même que l'Auteur de la nature est la cause universelle de tous les mouvements qui se trouvent dans la matiere, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits : & de même que tous les mouvements se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères & par-

» ticulieres qui les déterminent , &
 » qui les changent en des lignes cour-
 » bes par leur oppositions ; ainsi tou-
 » tes les inclinations que nous avons
 » de Dieu sont droites , & elles ne
 » pourroient avoir d'autre fin que la
 » possession du bien & de la vérité ,
 » s'il n'y avoit une cause étrangere
 » qui déterminât l'impression de la
 » nature vers de mauvaises fins «.

Qu'auroit fait Mallebranche , si cette expression métaphorique, *des inclinations droites*, n'avoit pas été françoise ? Sa comparaison auroit sans doute beaucoup perdu ; le mouvement des corps en ligne droite est certainement une image bien sensible & bien nette des inclinations droites des esprits. Aussi ce Philosophe va-t-il substituer le mot de *mouvement* à celui d'*inclination* ; c'est apparemment pour plus d'exactitude.

» Il y a une différence fort confi-
 » dérable entre l'impression ou le
 » mouvement que l'Auteur de la na-
 » ture produit dans la matiere , &

„ l'impression ou le mouvement vers
 „ le bien en général que le même
 „ Auteur imprime sans cesse dans
 „ l'esprit. Car la matiere est toute
 „ sans action ; elle n'a aucune force
 „ pour arrêter son mouvement & le
 „ détourner d'un côté plutôt que d'un
 „ autre. Son mouvement , comme
 „ l'on vient de dire , se fait toujours
 „ en ligne droite ; & lorsqu'il est em-
 „ pêché de se continuer en cette ma-
 „ niere , il décrit une ligne circulaire
 „ la plus grande qu'il est possible , &
 „ par conséquent la plus approchante
 „ de la ligne droite , parceque c'est
 „ Dieu qui lui imprime son mouve-
 „ ment & qui regle sa détermination.
 „ Mais il n'en est pas de même de la
 „ volonté. On peut dire en un sens
 „ qu'elle est agissante , parceque no-
 „ tre ame peut déterminer diverse-
 „ ment l'inclination & l'impression
 „ que Dieu lui donne. Car quoi-
 „ qu'elle ne puisse pas arrêter cette
 „ impression , elle peut en un sens la
 „ déterminer du côté qu'il lui plaît ,

» & causer ainsi tout le dérèglement
 » qui se rencontre dans ses inclina-
 » tions, & toutes les miseres qui sont
 » des suites nécessaires & certaines
 » du péché ».

Dieu seul regle les déterminations du mouvement de la matiere, parcequ'elle est sans force & sans action : les esprits au contraire déterminent eux-mêmes le mouvement qui leur est imprimé. Il y a donc en eux une force, une action. Mais qu'est-ce que cette force & cette action, demandera-t-on à Mallebranche ? N'est-ce que le mouvement qui vient de Dieu ? L'esprit n'agit donc pas plus que la matiere, & le mouvement demeure tel que Dieu l'aura lui-même déterminé. Est-ce quelque chose de différent de ce mouvement ? Il y a donc dans l'ame une force, une action qui ne viennent pas de Dieu.

En suivant les comparaisons que fait Mallebranche, il n'est pas possible d'expliquer pourquoi l'ame auroit plutôt que la matiere le pouvoir de

déterminer l'impression que Dieu lui donne. En vain a-t-il recours au sentiment intérieur & à la foi (1) pour s'en convaincre. Plus il prouvera par là que nous sommes maîtres de nos déterminations, plus il fera voir que ses principes sont défectueux, si au lieu de rendre raison de la chose, ils jettent dans des absurdités. Voyons donc les explications que donne ce Philosophe.

Quand l'ame détermine le mouvement qu'elle reçoit de Dieu, ce n'est pas, selon lui, qu'elle fasse quelque chose; c'est qu'elle s'arrête, se repose, & qu'elle ne suit pas toute l'impression de ce mouvement. Il y a en elle un acte, mais il est d'une nature toute singulière. « C'est un acte » immanent qui ne produit rien de » physique dans notre substance; un » acte qui dans ce cas n'exige pas » même de la vraie cause quelque » effet physique en nous, ni idées ni » sensations nouvelles; c'est-à-dire,

(1) Eclaircissement I.

» en un mot , un acte qui ne fait
 » rien , & ne fait rien faire à la
 » cause générale , en tant que générale.
 » rale. . . . (1) ».

Qui l'auroit cru , qu'il y eût des actes qui consistent à se reposer , à ne rien faire ? Mais quand l'ame est occupée de son inaction , qu'elle agit sans rien faire , le mouvement que Dieu lui donne diminue-t-il ? Point du tout ; Dieu la pousse toujours vers lui d'une égale force , & cela conduit à découvrir une différence merveilleuse entre le mouvement de l'ame & celui de la matière. *Le mouvement de l'ame ne cesse pas même par le repos dans la possession du bien , comme le mouvement du corps cesse par le repos* (2).

» J'avoue , ajoute Mallebranche ,
 » que nous n'avons pas d'idée claire ,
 » ni même de sentiment intérieur de
 » cette égalité d'impression ou de mou-

(1) Eclaircissement 1.

(2) Eclaircissement 1.

» vement naturel vers le bien ». Il faut qu'il soit bien prévenu en faveur de ses principes , pour soutenir une chose dont , de son aveu , il n'a point d'idée , & dont il n'a pas même conscience. Mais tous ceux qui font des systêmes abstraits en sont réduits là.

Dans la matiere tout se fait par le mouvement. L'idée du mouvement est donc une des plus familières. Ainsi il étoit naturel que Mallebranche l'employât pour expliquer ce qui se passe dans l'ame. Mais les difficultés où il s'embarrasse font voir combien les idées qu'il se fait sont peu exactes.

Le mouvement tel qu'il appartient à la matiere n'est autre chose à notre égard que le passage d'un corps d'un lieu à un autre. Mallebranche définira-t-il de même le mouvement qu'il attribue à l'ame ? non sans doute. Quelle idée en donnera-t-il donc (1) ? L'ame sent les besoins de

(1) Il ne définit nulle part ce qu'il entend par le mouvement de l'ame.

fon corps , elle sent le mouvement qui le porte vers les objets destinés à sa conservation. Il arrive de là que le mouvement du corps n'est point sans le sentiment de l'ame. Voilà pourquoi on les a confondus sous un même nom : mais ce mot est bien éloigné de faire connoître la nature de ce sentiment.

Pour passer aux différentes inclinations , à la volonté & à la liberté , voici les principes que Mallebranche établit (1).

Dieu ne peut avoir d'autre fin principale que lui-même. Il a pour fin moins principale les créatures , il veut leur conservation , il les aime , mais c'est pour lui , & il ne peut proprement y avoir en lui d'autre amour que l'amour de lui-même. Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créés & qui les conserve ,

(1) Liv. 4 , chap. 1.

il est, ce me semble, nécessaire, dit Mallebranche, que ces inclinations soient entièrement semblables à celles de leur créateur & de leur conservateur. De ce principe où il y a un *ce me semble*, il conclut positivement que Dieu n'imprime en nous qu'un amour, qui est celui du bien en général. Mais pourquoi substituer l'amour du lieu en général à l'amour de Dieu ? Il me paroît que pour l'exactitude de la conséquence, il falloit dire que Dieu n'imprime en nous que l'amour de lui-même ; sans doute que Mallebranche a mieux aimé être peu conséquent, que de contredire trop visiblement l'expérience.

Ce mouvement vers le bien en général est selon lui le principe de toutes nos inclinations, de toutes nos passions, & de tous nos amours (1). Pour le comprendre il suffit d'imaginer que l'ame le détermine vers des

(1) Liv. 4, chapitre, 1.

objets particuliers ; de là ce Philo-
 phe tire les idées qu'il se fait de la
 volonté & de la liberté. « Par ce mot
 » de *volonté*, dit-il (1), je prétends
 » désigner *l'impression ou le mouvement*
 » *naturel qui nous porte vers le bien in-*
 » *déterminé & en général ; & par celui*
 » de *liberté*, je n'entends autre
 » chose que *la force qu'a l'esprit de*
 » *détourner cette impression vers les*
 » *objets qui nous plaisent, & faire ainsi*
 » *que nos inclinations naturelles soient*
 » *terminées à quelque objet particu-*
 » *lier, lesquelles étoient auparavant*
 » *vagues & indéterminées vers le*
 » *bien en général ou universel, c'est-*
 » *à-dire, vers Dieu qui est le seul*
 » *bien en général, parcequ'il est le*
 » *seul qui renferme tous les biens* ».

Premièrement, est-il raisonnable,
 sous prétexte que Dieu renferme tous
 les biens, de le confondre avec quel-
 que chose d'aussi vague, d'aussi indé-
 terminé, & d'aussi abstrait que le bien
 en général ?

(1) Liv. I, chap. I.

En second lieu, quelle idée peut-on se faire de la volonté, si par ce mot on entend un mouvement qui porte l'ame vers un bien indéterminé? Il seroit à souhaiter que Mallebranche eût trouvé un corps mu vers un point en général. Ce Philosophe ne comprend pas qu'il pût y avoir en nous des amours particuliers, si nous n'étions mus vers le bien en général. Il me paroît au contraire qu'il n'y a point en nous d'amour qui ne se borne à des objets bien déterminés. Ce qu'on appelle amour du bien en général, n'est pas proprement un amour, ce n'est qu'une maniere abstraite de considérer nos amours particuliers. Mallebranche, prévenu pour les principes abstraits, qu'il regardoit comme la source de nos connoissances, a cru que nos amours devoient avoir la leur dans un amour abstrait. Mais on voit ici bien sensiblement combien cette maniere de raisonner est peu solide.

Tel est le système que Mallebranche s'est fait pour expliquer la nature

de l'entendement & de la volonté. Le fondement sur lequel il porte , se réduit proprement à ce principe : *les idées & les inclinations sont à l'ame ce que les figures & le mouvement sont à la matiere* : principe qu'il doit à la comparaison qu'il fait de deux substances toutes différentes. Il ne faut donc pas s'étonner s'il a si peu réussi à se faire des idées exactes. Ces notions influent dans bien des endroits de ses ouvrages , mais il seroit trop long d'en suivre toutes les conséquences. Pour montrer sensiblement où elles peuvent conduire , je me bornerai à les faire servir de principes à une proposition évidemment fausse , mais dont je donnerai une démonstration géométrique , comme les Métaphysiciens en donnent.

T H É O R È M E ,

ou proposition à prouver.

L'amour & la haine ne sont qu'une même chose.

DÉFINITION PREMIÈRE.

L'amour est un mouvement qui nous porte vers un objet.

DÉFINITION II.

La haine est un mouvement qui nous éloigne d'un objet.

AXIOME PREMIER.

Ce qui est porté vers un point, s'éloigne par le même mouvement d'un point diamétralement opposé.

AXIOME II.

L'objet de l'amour & celui de la haine sont diamétralement opposés: car l'objet de l'amour est le bien ou l'être, & celui de la haine est le mal ou le néant.

Démonstration du Théorème.

La haine est le mouvement qui nous éloigne d'un objet, par la seconde définition; & par la première, l'amour est le mouvement qui nous

porte vers un objet. Or on ne s'éloigne point d'un objet qu'on ne soit porté par le même mouvement vers un objet diamétralement opposé, par le premier axiome ; & l'objet de l'amour & celui de la haine , par le second axiome, sont diamétralement opposés. Donc c'est par un seul & même mouvement que nous aimons & haïssons. Donc l'amour & la haine ne sont qu'un même mouvement, qu'une même chose.

Mallebranche dit lui-même (1) ; que *le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour ; mais, ajoute-t-il, le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour. . . Les mouvements sont des actions de la volonté : les sentiments sont des modifications de l'esprit.* Voilà donc l'amour & la haine comme actions de la volonté, qui ne sont qu'une même chose, c'est-à-dire qui ne sont proprement qu'une même chose, car on ne s'est

(1) Liv. 5, chap. 3.

jamais avisé de considérer l'amour & la haine autrement que comme actions de la volonté. On pourroit donc aimer & hair indépendamment de ce sentiment qui vient modifier l'esprit ; & si Mallebranche a reconnu quelque différence dans le sentiment de ces deux passions, c'est qu'il y a été contraint par sa propre expérience qui lui apprenoit assez qu'il ne faisoit pas la même chose quand il haïssoit, que quand il aimoit.

J'aurois pu apporter pour exemple d'un système abstrait celui de Mallebranche sur les idées, mais il eût été long à exposer. D'ailleurs il a peu de partisans, & l'inexactitude des principes que je viens de critiquer n'est peut-être pas si généralement reconnue.

Mallebranche étoit un des plus beaux esprits du dernier siècle : mais malheureusement son imagination avoit trop d'empire sur lui. Il ne voyoit que par elle, & il croyoit entendre les réponses de la sagesse incréée, de la raison universelle, du

Verbe. A la vérité quand il faisoit le vrai , personne ne lui peut être comparé. Quelle sagacité pour démêler les erreurs des sens , de l'imagination , de l'esprit & du cœur ! Quelles touches , quand il peint les différents caracteres de ceux qui s'égarerent dans la recherche de la vérité ! Se trompe-t-il lui-même ? C'est d'une maniere si séduisante , qu'il paroît clair jusques dans les endroits où il ne peut s'entendre.

Il connoissoit l'homme ; mais il le connoissoit moins en philosophe qu'en bel esprit. Deux principes étoient la cause de son ignorance à cet égard : l'un , que nous voyons tout en Dieu ; l'autre , que nous n'aimons rien que par l'amour que nous avons pour Dieu ou pour le bien en général. En effet , avec de tels principes il n'étoit pas possible de remonter à l'origine des connoissances & des passions humaines , ni d'en suivre le développement dans tous leurs progrès.

On compare ordinairement Mallebranche & Locke , sans doute parce-

qu'ils ont tous deux écrit sur l'entendement humain. D'ailleurs on ne peut pas se ressembler moins. Locke n'avoit ni la sagacité, ni l'esprit méthodique, ni les agréments de Mallebranche; mais aussi il n'en avoit pas les défauts. Il a connu l'origine de nos connoissances, mais il n'en développe pas les progrès dans un détail assez étendu & assez net. Il est dans le chemin de la vérité comme un homme obligé de se le frayer le premier. Il trouve des obstacles, il ne les surmonte pas toujours, il se détourne, il chancelle, il tombe, & il fait bien des efforts pour reprendre son chemin. La route qu'il ouvre est souvent si escarpée qu'on a autant de peine à aller à la vérité sur ses traces, qu'à ne pas s'égarer sur celles de Mallebranche. Il raisonne avec beaucoup de justesse; souvent même à l'occasion des choses les plus communes il fait des observations très fines; mais il ne me paroît pas réussir également sur les matières difficiles. Moins bel esprit

que Philosophe , il instruit plus dans son Essai sur l'entendement humain , que Mallebranche dans la Recherche de la vérité.



CHAPITRE VIII.

SIXIÈME EXEMPLE.

Des Monades.

LEIBNITZ n'a exposé son système que fort sommairement. Pour en avoir la clef, il faut chercher dans plusieurs de ses ouvrages s'il ne lui est rien échappé qui soit propre à l'éclaircir. Quelquefois il paroît avoir dessein de s'envelopper, & craignant de choquer les opinions reçues, il se rapproche des façons de parler ordinaires, & fait entendre le contraire de ce qu'il veut dire. Peut être aussi que pour avoir traité les différentes parties de son système à diverses reprises, il a été contraint de varier son langage à mesure qu'il a développé ses idées. Selon lui, par exemple, le plein ne doit pas avoir plus de réalité que le vide; ce n'est qu'un phé-

nomene, une apparence ; cependant à voir la maniere dont il en parle , on croiroit que peu d'accord avec ses principes , il le prenne pour quelque chose de réel.

Quant à M. Wolf , le plus célèbre de ses disciples , outre qu'il n'en a pas adopté toutes les idées , il suit une méthode si abstraite , & qui entraîne tant de longueurs , qu'il faut être bien curieux du systême des monades , pour avoir le courage de s'en instruire par la lecture de ses ouvrages (1). Pour moi , dans la vue de l'exposer avec toute la netteté que permet une matiere qui n'en est pas toujours susceptible , je vais présenter par quelle suite d'idées j'imagine qu'il s'est formé dans la tête de Leibnitz. Pour abréger, je ferai parler ce Philosophe ; mais je ne lui ferai rien dire qu'il n'ait dit , ou qu'il n'eût dit s'il eût lui-même entrepris d'expliquer

(1) Je ne prétends parler que de ceux qu'il a écrits en latin ; car ce sont les seuls qui me soient connus.

son systême dans toute son étendue & sans détours. Voilà le sujet de la première Partie de ce Chapitre : dans la seconde , je combattrai Leibnitz.

PREMIERE PARTIE.

Exposition du Systême des Monades.

ARTICLE PREMIER.

De l'existence des Monades.

IL y a des composés : donc il y a des êtres simples ; car il n'y a rien sans raison suffisante. Or la raison de la composition d'un être ne peut pas se trouver dans d'autres êtres composés , parcequ'on demanderoit encore d'où vient la composition de ceux-ci : cette raison se trouve donc ailleurs , & par conséquent elle ne peut être que dans des êtres simples.

En effet tout ce qui est , est un , ou collection d'unités. Donc ce qui est

un, n'est pas lui-même collection; autrement il y auroit des collections d'unités, quoiqu'il n'y eût point d'unités, ce qui se contrediroit visiblement. Or l'unité proprement dite, c'est-à-dire celle qui n'est pas collection, ne peut convenir à un être composé, c'est-à-dire qui est collection. Donc il y a des êtres qui sont simples, un: pour cette raison je les appellerai *monades*.

Pendant un temps j'ai adopté les atomes, mais dans la suite je m'aperçus qu'on n'y pouvoit pas trouver le principe d'une véritable unité: car l'attachement invincible de leurs parties les unes hors des autres ne détruit pas leur diversité. Je vis donc qu'il n'y a que les atomes formels, c'est-à-dire les unités réelles & absolument destituées de parties, qui puissent êtres les principes de la composition des choses.

Les monades étant simples n'ont point de parties; sans parties, elles sont sans étendue; sans étendue, elles sont sans figure, ne peuvent occuper

d'espace , ou être dans un lieu ; n'occupant point d'espace , elles ne sauroient se mouvoir.

Des êtres réellement étendus peuvent être distingués par la différence du lieu qu'ils occupent. Il n'en est pas de même des monades. Pour être distinguées , il faut donc qu'elles aient des propriétés tout-à-fait différentes. Si deux monades étoient semblables en tout , elles seroient deux par supposition , & ne seroient qu'une dans le vrai.

Si l'étendue , la figure , le lieu , le mouvement ne conviennent à aucune monade en particulier , ils ne conviennent pas d'avantage à un assemblage de monades. Une collection de choses inétendues ne sauroit faire de l'étendue : il faut raisonner de même sur le lieu , la figure , le mouvement. L'univers , ou l'assemblage de toutes les monades , n'occupe donc pas un espace plus réel qu'un seul être simple , & il n'y a proprement en cet assemblage ni étendue , ni figure , ni mouvement ; en un mot , il n'y a rien de

ce qu'on entend communément par corps. Il ne faut donc pas considérer ces choses comme autant de réalités : ce ne sont que des phénomènes , des apparences , ainsi que les couleurs & les sons. C'est ce dont je dois avertir pour prévenir les méprises que pourroit occasionner mon langage, lorsque je ferai obligé d'employer les mots d'étendue , de figure , de mouvement & de corps.

A R T I C L E I I.

De l'étendue & du mouvement.

Si nous pouvions pénétrer la nature des êtres , jusqu'à démêler distinctement tout ce qu'ils renferment , nous les verrions tels qu'ils sont. Les apparences ne viennent donc que de la manière imparfaite dont nous voyons les choses ; & ce fera assez de considérer comment nous appercevons les objets , pour découvrir l'artifice qui produit les phénomènes.

Nous nous appercevons , & nous
avons

avons des perceptions qui produisent à notre égard les apparences de plusieurs choses, que nous distinguons de nous, & que nous distinguons entr'elles. Mais nos perceptions ne peuvent nous faire distinguer les choses de la sorte, qu'autant qu'elles nous les représentent comme étant hors de nous, & hors les unes des autres; & elles ne sauroient nous les montrer sous cette apparence, qu'aussi-tôt nous ne pensions voir de l'étendue. Ce phénomène ne suppose donc pas qu'il y ait des êtres réellement les uns hors des autres & réellement étendus. Il suppose seulement que nous avons des perceptions qui nous représentent une multitude d'êtres distincts.

Une fois que nos perceptions ont produit le phénomène de l'étendue, elles suffiront pour produire tous les phénomènes qui en dépendent. Nous verrons différentes parties dans l'étendue; nous y remarquerons toutes sortes de figures; les unes nous paroîtront proches, les autres éloignées; &c.

Les êtres que nos perceptions nous représentent les uns hors des autres, elles peuvent nous les représenter constamment dans le même ordre, ou elles peuvent varier cet ordre; en sorte qu'un être qui paroïssoit immédiatement hors d'un autre, en paroïtra séparé par un second, ensuite par un troisieme, & ainsi successivement. Dans le premier cas le phénomène du repos a lieu, dans le second c'est le phénomène du mouvement.

Il n'y a rien sans une raison suffisante: par conséquent l'ordre dans lequel nos perceptions nous représentent les êtres, a sa raison dans l'ordre qui est entre les êtres mêmes. La réalité des choses fourniroit donc à celui qui la connoîtroit l'explication la plus détaillée de la génération de chaque phénomène. Mais l'ignorance où nous sommes à cet égard nous oblige de prendre une route différente. Au lieu d'expliquer les phénomènes par la réalité des choses, nous jugerons de la réalité par les phénomènes; & nous imaginerons dans les êtres quelque

chose d'analogue aux apparences que les perceptions produisent. En conséquence voici comment je raisonne.

Les phénomènes nous représentent des composés, ou des tous dont les parties ont entre elles des rapports plus immédiats qu'avec toute autre chose. Les êtres simples se combinent donc de façon que plusieurs ayant ensemble des rapports immédiats, ils forment quelque chose d'analogue à des composés; c'est ce que j'appelle des collections, ou des agrégats de Monades.

Les phénomènes nous font voir des composés qui se touchent, qui forment un continu, & d'autres qui sont éloignés. Il y a donc entre les agrégats des rapports propres à produire ces apparences. Que, par exemple, l'agrégat A ait un rapport immédiat avec B; B avec C; C avec D: A, B, C, D produiront le phénomène d'un continu, dont A & D paroîtront des points distants.

Enfin en considérant comment nos

perceptions conservent entre les choses le même ordre ou le varient, nous jugerons qu'il y a réellement entre les agrégats de monades un ordre qui varie ou demeure le même. Voilà où se trouve la première raison des phénomènes du mouvement & du repos.

Dans la réalité des choses l'étendue n'est donc que l'ordre qui est entre les monades & les agrégats, & qui fait que nos perceptions nous les représentent existants les uns hors des autres (1). Le repos est cet ordre conservé sans altération; le mouvement est le changement qui y survient.

Quand les rapports changent entre plusieurs agrégats, la raison peut s'en trouver dans un seul ou dans tous. Si elle ne se trouve que dans un, il paroît seul se mouvoir: si au contraire elle se rencontre dans tous, ils paroissent tous en mouvement. Le

(1) C'est là ce qu'entend Leibnitz, quand il dit que l'étendue n'est que l'ordre des coexistants.

phénomène du mouvement a donc sa raison dans l'aggrégat où le changement de rapport a son principe. Quand je marche, par exemple, c'est mon corps qui se meut, & non pas le lieu où je passe, parceque c'est en lui que se trouve la raison des changements de rapports qu'il a avec ce lieu.

Au reste, nous ne pouvons remarquer le mouvement, que lorsque nos perceptions nous représentent si bien les changements de rapports, que nous les distinguons exactement les uns des autres : mais si elles les représentent si confusément qu'il ne nous soit pas possible de les distinguer, ils deviennent nuls à notre égard, & le phénomène du repos continue. Ainsi quand nous remarquons du mouvement, il faut que dans la réalité les êtres changent leurs rapports; & quand nous n'en remarquons pas, il faut que, si les rapports ne demeurent pas les mêmes, nos perceptions ne représentent du moins les changements que d'une manière fort confuse.

A R T I C L E I I I.

De l'Espace & des Corps.

Il n'est pas possible d'appercevoir des changements, sans imaginer quelque chose de fixe à quoi on les rapporte. Nous ne saurions, par exemple, nous représenter une étendue qui se meut, que nous ne nous représentions une étendue qui ne se meut point. Nous considérons ensuite l'étendue immobile & l'étendue mobile comme deux choses différentes, & la première nous donne l'idée de l'espace, la seconde celle du corps. Ces idées ont même été si fort distinguées, qu'on a demandé s'il y a un espace vide, une étendue sans corps, ou si tout est plein. Mais il n'y a proprement ni vide ni plein, puisque l'étendue elle-même n'est qu'un phénomène.

Les corps paroissent se mouvoir dans une étendue que nous jugeons

immobile, nous imaginons cette étendue pénétrable. L'espace emporte donc l'idée de pénétrabilité avec celle d'immobilité : il semble recevoir les corps, & par là il devient le lieu de chacun d'eux.

Les corps au contraire nous doivent paroître impénétrables. Comme mobiles, nous concevons bien qu'ils peuvent se succéder dans un même espace ; mais comme portions d'étendue, nous nous les représentons nécessairement les uns hors des autres, & par conséquent ne pouvant en même temps occuper le même lieu, c'est-à-dire, se pénétrer.

Remarquez que quand on dit que les corps sont impénétrables, c'est qu'on les compare les uns aux autres. Par rapport à l'espace où ils se meuvent, ils sont pénétrables ; car puisqu'ils le pénètrent, ils en sont pénétrés, cela est réciproque. Nous concevons également les parties de l'espace les unes nécessairement hors des autres, & par conséquent comme ne pouvant se pénétrer ; mais nous les

jugeons pénétrables , quand nous les considérons comme le lieu où les corps se meuvent.

Ainsi le corps & l'espace ne sont proprement que l'étendue , c'est-à-dire , des agrégats d'êtres simples considérés les uns hors des autres : mais l'étendue prise comme immobile & pénétrable , c'est l'espace ; & prise comme mobile & impénétrable , c'est le corps.

Un corps n'est donc pas une substance étendue , composée à l'infini de substances toujours étendues ; il n'y a pas même , à proprement parler , d'autres substances que les êtres simples , & un corps n'est qu'un agrégat , une collection de substances. Quand je l'appellerai substance , ce ne sera que pour me conformer à l'usage : il ne faudra pas prendre ce terme à la rigueur.

Ces principes posés , il est aisé de résoudre la question , s'il y a des corps. Il n'y en a point , si prenant ce mot au sens vulgaire on entend par corps quelque chose de réellement étendu ;

il y en a , si on entend quelque chose qui n'est étendu qu'en apparence ; c'est-à-dire , si on prend un corps pour une collection d'êtres simples , qui , par la maniere dont nous les appercevons , produisent à notre égard le phénomène de l'étendue.

Les corps n'étant que des aggrégats de monades , ils ont une essence différente suivant les êtres simples dont ils sont formés , & les combinaisons qu'il s'en fait. Or toutes les monades different essentiellement les unes des autres : il n'y a donc pas deux corps parfaitement semblables. Nous verrons plus bas comment tous les corps sont organisés , comment il n'en est point qui n'ait une monade dominante , à laquelle toutes les autres sont subordonnées ; comment enfin il ne se passe rien dans le corps qui ne soit en harmonie avec ce qui arrive à la monade dominante , & réciproquement.



A R T I C L E I V.

*Que chaque monade a des perceptions ,
& une force pour les produire.*

J'ai supposé des rapports entre les monades , parcequ'en effet plusieurs êtres ne peuvent exister sans en avoir. D'ailleurs , il y en a entre les corps , donc il y en a entre les monades ; car les corps n'étant que des aggrégats , la raison de leurs propriétés doit se trouver dans les êtres simples dont ils sont composés. En un mot , il faut imaginer qu'il y a parmi les monades des rapports & des changements de rapports , comme parmi les phénomènes , & que de part & d'autre tout se fait dans les mêmes proportions.

Jusqu'ici nous savons ce que les monades ne sont pas , mais ce n'est pas assez pour se faire une idée des rapports qui sont entre elles. Si nous n'en pouvions assurer autre chose , sinon qu'elles ne sont ni étendues , ni figurées , ni mobiles , &c. il s'ensui-

vroit qu'elles ne seroient rien à notre égard. La privation des qualités fait le néant ; & pour être , il faut avoir quelque chose de positif.

Les monades sont des substances simples. La notion de notre ame peut donc servir de modele à l'idée que nous en voulons former. Nous n'avons qu'à imaginer dans chaque monade quelque chose d'analogue au sentiment & à ce qu'on nomme en général perception. Voilà ce qu'elle aura de positif ; elle éprouvera des changements lorsqu'elle aura des perceptions différentes.

Mais quel sera le principe de ces perceptions ? D'un côté on ne conçoit pas qu'une monade puisse être altérée , ou éprouver dans l'intérieur de sa substance quelques changements par l'action d'une autre créature : car étant simple , rien ne peut s'échapper de sa substance pour agir au dehors , & rien n'y peut entrer pour la faire pâtir. Les monades n'agissent donc point les unes sur les autres , il n'y a point entre elles d'action ni de pas-

sion réciproques , & par conséquent les changements qui leur arrivent, n'ont pas pour principe quelque chose qui soit au-dehors.

D'un autre côté, si nous consultons l'essence des monades, nous n'y trouverons pas non plus la raison des changements qui leur arrivent. L'essence ne détermine dans un être que ce qui lui appartient constamment; elle détermine, par exemple, la possibilité des changements: mais de ce qu'un changement est possible, il n'est pas actuel. Il faut donc reconnoître dans chaque substance une autre raison par où on puisse comprendre pourquoi & comment tel changement devient actuel plutôt que tout autre. Or cette raison, c'est ce que j'appelle *force*. Il y a donc dans chaque monade une force qui est le principe de tous les changements qui lui arrivent, ou de toutes les perceptions qu'elle éprouve; & on peut définir la substance, ce qui a en soi le principe de ses changements.

Quoique la notion de la force soit

du ressort de la métaphysique, elle n'en est pas moins intelligible. Car chacun peut remarquer en lui même un effort continuel toutes les fois qu'il veut agir. Si, par exemple, je veux écrire, & que quelqu'un me retienne la main, je fais continuellement effort, & cet effort produit l'action dès qu'on rend la liberté à ma main; en sorte que tant que l'effort continue, je continue d'écrire, & sitôt qu'il cesse, je cesse d'écrire. La force consiste donc dans un effort continuel pour agir.

Ainsi quand je parle de la force des monades, je veux dire qu'il y a en elles un effort, une tendance continue à l'action, c'est-à-dire, à produire en elles un changement en produisant une nouvelle perception. Car les changements d'état n'étant que des perceptions, la force qui tend à changer l'état ne tend qu'à produire de nouvelles perceptions (1).

(1) Cette force, cette tendance à l'action, Leibnitz l'appelle encore *appétit*.

Mais puisque chaque être simple est un, sa force est une également. Elle ne trouve donc rien qui résiste à l'effort qu'elle fait continuellement pour agir. Elle doit par conséquent produire sans cesse de nouveaux changements. L'état des monades change donc continuellement; elles éprouvent donc sans cesse de nouvelles perceptions.

A R T I C L E V.

De l'harmonie préétablie.

Les phénomènes nous représentent de la liaison entre toutes les parties de l'univers, il y en a donc entre les êtres simples dont l'univers est formé. Si ces êtres agissoient les uns sur les autres, ce seroit assez pour faire imaginer de la liaison entre eux. Mais cela n'est pas : chacun a en particulier une force qui lui est propre, & cette force produit en lui une suite de changements tout-à-fait indépendante des suites qui ont lieu dans les

autres. Les monades dans ce système paroissent donc comme autant d'êtres isolés, & qui n'ont point de liaison. Les corps par conséquent n'en ont pas davantage entre eux, ni avec les monades dominantes, avec lesquelles je ferai voir qu'ils sont unis.

Cependant rien n'empêche que les suites de changement n'aient des rapports entre elles & ne se combinent pour tendre à une fin commune, dans le même ordre que si les êtres agissoient réellement les uns sur les autres. Dès lors on conçoit entre toutes les parties de l'univers une harmonie qui en fait toute la liaison.

Mon ame, par exemple, ou la monade qui domine sur mon corps, éprouve successivement différentes perceptions, & elle les éprouveroit également & dans le même ordre, quand elle ne seroit unie à aucun corps. Mon corps, sans en recevoir aucune influence, change aussi continuellement d'état, & ses changements ne sont que l'effet de son mécanisme. En un mot, tout se fait

dans l'ame, comme s'il n'y avoit point de corps ; & tout se fait dans le corps, comme s'il n'y avoit point d'ame. Mais il y a de l'harmonie entre ces deux substances, parceque leurs changements se répondent aussi exactement que si elles veilloient à leur conservation mutuelle, en agissant l'une sur l'autre.

Dieu seul est la cause de cette harmonie, parcequ'il l'a préétablie. Ce n'est pas qu'il ait lui-même déterminé les changements de l'une de ces deux substances, pour les faire accorder avec ce qui devoit se passer dans l'autre : mais il a consulté ce qui devoit arriver à chaque substance possible, en vertu de la force qui lui est propre ; & il a uni celles où cet accord devoit se rencontrer. Supposez un habile Artisan, qui prévoyant tout ce que vous ordonnerez demain à votre valet, fasse un automate qui exécutera vos ordres à point nommé. La même chose arrive dans le système de l'harmonie préétablie. Quand Dieu choisit le corps pour l'ame, le corps,

par une suite de son mécanisme, exécute exactement les ordres. Quand l'ame est choisie pour le corps, elle paroît obéir à son tour, quoiqu'elle n'éprouve que les changements que produit en elle la force qui lui est propre.

On imaginera l'harmonie de tout l'univers, si on se représente entre toutes ses parties la même correspondance qu'entre mon corps & mon ame. Mais pour rendre la chose plus sensible, réalisons avec les Cartésiens le phénomène du plein. Dans cette hypothese le moindre mouvement doit se communiquer à toute distance; & l'action d'un corps sur un de nos organes ne peut se borner à être seulement une impression de ce corps, elle doit encore être une impression de tous les corps de l'univers. Par là toutes les parties du monde coexistent & se succèdent de maniere que les modifications de chaque corps sont déterminées par le monde entier, c'est-à-dire qu'aucun corps n'a une certaine figure, ni une certaine quantité de

mouvement, que parcequ'il s'en trouve une raison suffisante dans l'état actuel de l'univers. Sans cela ce corps ne seroit pas lié avec les autres, il ne seroit pas partie de ce monde.

Or le phénomène du plein est parfaitement analogue à la réalité des choses, il en est la figure. Tout est donc lié dans la réalité comme tout le paroît dans le plein.

Mais il faut bien se souvenir que cette liaison ne suppose pas une dépendance réelle entre les substances; elle ne la suppose qu'idéale, & ce n'est que dans le sens populaire & en suivant les apparences qu'on peut dire qu'elles dépendent les unes des autres. C'est ainsi qu'on dit avec le peuple, *le soleil se leve, se couche*, quoiqu'on pense avec Copernic que la terre tourne.

Les monades, étant indépendantes les unes des autres, existent dans le vrai une à une. Il n'y a donc rien dans la réalité des choses qui soit composé, ni rien par conséquent qui mérite le nom de tout non plus que celui de

partie. Ce qu'on appelle *tout* & *partie*, sont des phénomènes renfermés dans la notion du corps, & qui résultent uniquement de l'harmonie préétablie entre les monades.

Transportez-vous dans un concert, & considérez les sons comme répandus dans l'air & existants indépendamment les uns des autres, vous ne concevez point de liaison entre eux. Considérez-les ensuite par le rapport qu'ils ont à votre organe, aussi-tôt vous les voyez se lier & former des sons harmoniques. Il en est de même de tous les phénomènes de l'univers,

ARTICLE VI.

De la nature des Êtres.

La force particulière à un être simple, je l'appelle la nature de cet être : tous les changements qui arrivent à un être sont donc une suite de sa nature. Ainsi que de l'aggrégat de plusieurs monades naît le phénomène du corps ; des forces combinées de ces mêmes monades résulte un autre phénomène, c'est celui de la force motrice.

ce. Cette force est donc la nature du corps, c'est-à-dire qu'elle est le principe de tous les changements qui se font dans le phénomène de l'étendue mobile & impénétrable.

Cette force se conserve toujours la même dans chaque corps, le repos même ne peut l'altérer. Car un corps ne sauroit être un instant sans réunir toutes les forces des êtres simples dont il est l'aggrégat. Il y a donc toujours dans l'univers une même quantité de force.

Quoique les forces de tous les corps tendent à une même fin, elles n'y tendent pas toutes également. Elles paroissent se faire obstacle les unes aux autres, & c'est là ce qui produit le phénomène de la force d'inertie ou de résistance.

Ainsi, pour rendre la notion du corps complete, il faut ajouter aux idées d'étendue, de mobilité & d'impénétrabilité celle de force motrice & d'inertie. Un corps est donc un aggrégat d'êtres simples, qui, par l'ordre qu'ils conservent entre eux, produi-

sent les phénomènes de l'étendue, de la mobilité, de l'impénétrabilité, de la force motrice & de la force d'inertie.

Si on fait abstraction de la force motrice, on aura l'idée de la matière, c'est-à-dire, d'une substance étendue, mobile, impénétrable, & douée d'une force d'inertie.

Enfin considérons la réunion de toutes les forces motrices, & nous aurons la nature universelle, c'est-à-dire, le principe de tous les phénomènes de l'univers.

Le système des Cartésiens est peu philosophique. Au lieu d'expliquer les choses par des causes naturelles, ils font à chaque instant descendre Dieu dans la machine, & chaque effet paroît produit comme par miracle. Ici Dieu s'en tient à créer & à conserver les êtres simples, il abandonne le reste à la nature. C'est la nature qui dans chaque monade, dans chaque corps, dans l'univers entier, est le principe de tout. Elle est comme un ouvrier qui travaille sur la matière qu'il trouve toute créée. Dieu donne sans

cesse l'actualité aux êtres simples, & sans cesse la nature produit l'étendue, le mouvement & les autres phénomènes.

A R T I C L E V I I.

Comment chaque Monade est représentative de l'Univers.

L'état actuel d'une monade est relatif à l'état actuel de toutes les autres. C'est là ce qui entretient l'harmonie de tout l'univers. Chaque état d'une monade exprime & représente donc les rapports qui sont entre elle & le reste des monades; & puisqu'elle change continuellement, elle passe continuellement par de nouveaux états représentatifs. Or les perceptions qui se succèdent dans une monade, & les différents états par où elle passe, ne sont qu'une même chose. Chaque perception est donc représentative; & puisqu'elle est l'effet de la force de la monade, on ne la peut mieux définir qu'en disant qu'elle est un acte par lequel une substance se représente quelque chose.

Mais tout étant lié il n'y a pas de raison pour borner cette représentation. Elle embrasse donc tout, elle tend à l'infini : ainsi chaque perception représente l'état actuel de tout l'univers ; & parceque cet état est lié avec le passé dont il est l'effet, & avec l'avenir dont il est gros (1), la même perception représente le passé, le présent & l'avenir. Par conséquent on se feroit l'idée la plus exacte & la plus détaillée de l'univers, si on connoissoit parfaitement l'état actuel d'une seule monade (2).

Cependant toutes les monades ne représentent pas l'univers de la même manière. Chacune le représente suivant le rapport où elle est avec le reste des êtres, & par conséquent sous un point de vue différent. Elle ne représente pas immédiatement

(1) *Le présent est gros de l'avenir.* C'est l'expression de Leibnitz.

(2) C'est ce qui a fait dire à Leibnitz que chaque substance, chaque monade est un miroir vivant, une concentration de l'univers.

des choses qui n'ont avec elle qu'un rapport éloigné. Un corps , par exemple , fort composé n'est pas représenté immédiatement dans un être simple , mais il l'est dans un corps moins composé que lui , celui-ci dans un autre encore moins , & ainsi successive-ment ; en sorte que la représentation se faisant de l'un à l'autre par les passages les plus petits , parvient de proche en proche jusqu'aux plus petits corps possibles , & se termine dans un être simple.

Cela doit être de la sorte par le principe de la raison suffisante. Car si la représentation passoit d'un corps à un autre qui n'auroit pas avec lui le rapport le plus prochain , il y auroit une espece de saut dont on ne pourroit rendre raison. De là il faut conclure qu'il y a dans chaque portion de matiere une infinité de corps tous plus petits les uns que les autres , & qui décroissent par des différences infiniment petites , jusqu'à celui qui a le rapport le plus immédiat avec l'être simple. C'est la seule hypothese où les passages

passages brusques n'aient pas lieu. Une monade ne peut donc représenter l'univers qu'elle ne soit unie à un corps infiniment petit ; & puisqu'il est de la nature de chaque monade de le représenter toujours , il est aussi de sa nature de ne pouvoir jamais être séparée de son corps.

ARTICLE VIII.

*Des différentes sortes de perceptions ,
& comment chacune en renferme une
infinité d'autres.*

On demandera peut-être comment une substance peut avoir des perceptions , c'est-à-dire , agir , & produire en elle des changements qui lui représentent quelque chose , sans avoir conscience de ses perceptions , ni de ce qu'elle se représente. C'est , répondrai-je , que ses perceptions sont totalement obscures. Donnez de la clarté à quelques-unes , aussi-tôt elle en aura conscience ; donnez en à quelques-autres , sa conscience s'é-

tendra encore, & ainsi de plus en plus, à mesure qu'un plus grand nombre aura de la clarté.

Quand, par exemple, j'entends le bruit de la mer, j'entends aussi celui de chaque vague. Mais le bruit total est une perception claire dont j'ai conscience, & le bruit de telle ou telle vague est une perception obscure qui vient se confondre dans la totale : je ne l'en saurois discerner, & je n'en ai point conscience.

Si le bruit d'une vague se faisoit entendre tout seul, la perception n'en seroit plus confondue avec aucune autre, elle seroit claire & j'en aurois conscience. Mais le bruit de cette vague est lui-même composé de celui que fait chaque particule d'eau ; c'est donc encore ici une perception qui résulte de beaucoup d'autres, dont je n'ai pas conscience. Si on décomposoit de la sorte toutes nos perceptions, il n'en est point qu'on ne vît se résoudre en plusieurs autres, qui, par l'impuissance où nous étions de les démêler, se confondoient en une seule.

La perception totale qui résulte de la confusion de plusieurs autres, je l'appelle confuse. Une perception peut donc être claire & confuse en même temps. Elle est claire par la conscience que j'en ai ; elle est confuse, parceque je ne discerne pas les perceptions particulières dont elle est le résultat. Enfin elle devient distincte à mesure que j'y démêle un plus grand nombre de perceptions particulières. La perception d'un arbre, par exemple, est distincte, parceque j'y distingue un tronc, des branches, des feuilles, &c.

Mais nous avons beau décomposer nos perceptions, nous n'arriverons jamais à des perceptions absolument simples. Chacune est comme un point où une infinité de sentiments viennent se réunir & se confondre. La sensation d'une couleur, par exemple, ne peut représenter l'objet coloré, qu'autant qu'elle se forme des perceptions obscures qui représentent les mouvements & les figures, qui sont les causes physiques de cette couleur.

Ces dernières perceptions ne peuvent représenter ces mouvements & ces figures, qu'autant qu'elles résultent aussi des perceptions obscures qui représentent les déterminations qui sont le principe des mouvements & des figures; & ainsi de suite, jusqu'aux premières déterminations des monades. Par conséquent la sensation d'une couleur résulte d'une multitude infinie de perceptions qui se confondent en une seule. Si nous les pouvions distinguer successivement, d'abord la couleur disparaîtroit, & nous ne verrions plus que certaines parties d'étendue figurées & mues diversément; bientôt après, les phénomènes des figures & du mouvement s'évanouiroient à leur tour, & il ne resteroit que les différentes déterminations des êtres simples. C'est ainsi qu'une couleur s'évanouit, quand le microscope nous fait appercevoir les couleurs dont le mélange l'a formée (1).

(1) Mélez deux poudres fort fines & de

On voit que dans ce système les perceptions représentent l'état réel des objets, & ne le représentent pas. Elles le représentent par cette multitude infinie de sentiments dont on n'a point conscience. Mais si on n'a égard qu'à ce qu'on y démêle, elles ne le représentent pas, elles ne sont que des phénomènes ou des apparences.

ARTICLE IX.

Des différentes sortes de monades ; suivant les différentes sortes de perceptions dont elles sont capables.

Par l'article précédent nos perceptions peuvent se confondre ou se distinguer à l'infini, suivant que nous sommes plus ou moins capables de les discerner. Si elles se confondent toutes au point qu'on n'y puisse rien

couleurs différentes, il en résultera une troisième couleur : mais un microscope fera paroître les deux premières.

démêler, elles font totalement obscures, & on n'a conscience d'aucune; c'est ce qui nous arrive dans le sommeil. Si au contraire elles se distinguent si fort qu'on les remarque chacune en particulier, alors on les distingue toutes, & il n'en est point dont on n'ait conscience. Un être qui n'a que de ces sortes de perceptions, voit distinctement tout ce qui est.

Cet état ne convient qu'à Dieu: il n'est point de créature qui n'en soit infiniment éloignée. Nos sensations ne représentent rien que confusément; & si quelquefois nous disons qu'elles sont distinctes, il ne faut pas l'entendre à la rigueur, comme si nous démêlions tout ce qu'elles renferment: cela signifie seulement que nous en démêlons une partie.

Depuis l'état où toutes les perceptions sont totalement obscures, jusqu'à celui où il n'en est point qui ne soit claire & distincte, on peut imaginer une suite de degrés qui représenteront tous les états possibles où les monades peuvent se trouver. Elles

ne s'élevent au-dessus du premier état, qu'à mesure que leurs perceptions se développent, deviennent plus claires & plus distinctes; & c'est là tout ce qui met de la différence entr'elles. Ainsi les différentes sortes de perceptions déterminent les différentes classes des êtres. Dans les uns les perceptions sont totalement obscures, je les appelle *entéléchies*; dans les autres, elles commencent à avoir quelque degré de clarté, & à être accompagnées de conscience, ce sont les ames; ailleurs elles se développent assez pour élever les monades à la connoissance des vérités nécessaires, & elles en font des ames raisonnables; enfin elles deviendront encore plus distinctes, & feront passer les ames raisonnables à un état supérieur à celui où elles sont aujourd'hui.

ARTICLE X.

Des transformations des animaux.

Un corps organisé est celui dont les parties ont entr'elles une harmonie

qui les fait toutes concourir à une même fin dans un ordre où elles ne paroissent agir que dépendamment les unes des autres. Le corps humain, par exemple, est organisé, parceque tout y est dans une proportion propre à transmettre en apparence à l'ame des perceptions quelquefois obscures & confuses, d'autres fois claires & distinctes jusqu'à un certain degré. Or chaque monade est unie à un corps par lequel elle se représente l'univers : chaque monade a donc un corps organisé ; elle a un agrégat d'êtres simples, qui lui sont tous subordonnés. A cet égard je l'appelle *entéléchie dominante*.

Par là on conçoit que rien n'est mort dans la nature : tout y est sensible, animé ; & chaque portion de matiere est un monde de créatures, d'ames, d'entéléchies, & d'animaux d'une infinité d'especes. Parmi tant d'êtres vivants, il en est peu qui soient destinés à paroître sur ce grand théâtre, où nous jouons tant de rôles différents ; mais par-tout la scene est la même, ils naissent, se multiplient & périssent comme nous.

Cependant il n'y a nulle part ni naissance ni mort proprement dite. Puisqu'il est de la nature de la monade de représenter l'univers, chacune a été unie à un corps, pour n'en être jamais séparée. La conception, la génération, la destruction ne sont que des métamorphoses & des transformations qui font passer les animaux d'une espèce à l'autre. C'est de la sorte qu'une chenille devient papillon. Par conséquent une machine naturelle n'est jamais détruite, quoique par la perte de ses parties grossières elle soit réduite à une petiteffe qui n'échappe pas moins aux sens, que celle où étoit l'animal avant ce que nous appellons sa naissance. Par différentes transformations elle se dépouille quelquefois d'une partie des êtres dont elle étoit l'aggrégat, & d'autres fois elle en acquiert de nouveaux : par-là elle paroît tantôt étendue, tantôt resserrée, & comme concentrée quand on la croit perdue ; mais elle continue toujours d'être un corps organisé. Chaque monade demeure donc unie au corps dont elle

est l'entéléchie dominante. Par ce moyen les animaux subsistent comme les ames, & sont indestructibles comme elles.

Dans ces transformations tout tend vraisemblablement à la perfection non seulement de l'univers en général, mais encore de chaque créature en particulier. Ainsi les corps ne se développent que pour transmettre aux entéléchies dominantes des perceptions toujours plus claires & plus distinctes, & pour les faire passer d'une classe à une classe supérieure.

Nos ames ne sont donc pas créées au moment de la conception ; elles l'ont été avec le monde, & sont devenues raisonnables, lorsque leurs corps ont été suffisamment développés pour leur transmettre des perceptions dans un certain degré de clarté. Elles ne sont pas non plus détruites à la mort ; mais chacune continuant à être unie à son premier corps, elles conservent leur personnalité, & passent à un état plus parfait que celui qu'elles quittent. D'autres monades

qui ne sont encore que de pures entéléchies, éprouveront à leur tour de pareilles transformations (1), & ces métamorphoses continueront pendant toute l'éternité.

Tel est le système des monades, il n'est rien dont il ne rende raison, & des difficultés insolubles dans tout autre, s'expliquent ici de la manière la plus intelligible (2). On doit donc le regarder comme quelque chose de mieux qu'une hypothèse.

(1) Gottlieb Hanschius rapporte dans un commentaire qu'il a fait sur les principes de Leibnitz, que ce Philosophe lui avoit dit, en prenant du café, qu'il y avoit peut-être dans sa tasse une monade qui deviendrait un jour une ame raisonnable.

(2) Parmi les raisons sur lesquelles Leibnitz établit son système, il appuie beaucoup sur ce que dans les autres hypothèses, on ne sauroit expliquer les phénomènes.



S E C O N D E P A R T I E.

Réfutation du système des monades.

J'AI cru devoir exposer au long le système des monades , soit parce qu'il est assez curieux pour mériter qu'on le fasse connoître , soit parce que c'étoit un moyen propre à m'en assurer à moi-même l'intelligence. Si j'avois voulu me borner aux seuls principes que je me propose de critiquer , je n'aurois pas combiné , autant que je l'ai fait , les différentes parties de ce système , & je me serois souvent écarté de la pensée de son auteur. C'est ce qui arrive ordinairement à ceux qui entreprennent de réfuter les opinions des autres. M. Justi en est un exemple. Il expose à la vérité le principe qui sert de fondement à tout le système de Leibnitz ; mais parcequ'il n'a pas eu la précaution de sui-

vre ce Philosophe dans l'usage qu'il en fait , il lui suppose des idées qu'il n'a jamais eues , & fait une critique qui ne tombe point sur le systême des monades (1).

(1) En voici un exemple. Après avoir remarqué avec raison, §. 5, que les êtres simples ne peuvent point remplir d'espace, il fait dire à Leibnitz, §. 8, qu'il faut une raison suffisante pour qu'un être simple soit dans un endroit plutôt que dans un autre ; que chacun d'eux, §. 14, occupe un point dans l'espace, que par-là plusieurs ensemble remplissent l'espace, & produisent l'étendue.

Un être simple ne remplit point d'espace, dit-il ensuite, §. 49, *mais plusieurs ensemble remplissent un espace. Peut-on se contredire plus manifestement ?* Il emploie plusieurs paragraphes pour prouver que cela est contradictoire. Pense-t-il donc que Leibnitz ait pu tomber dans une absurdité aussi grossière ? Il faudroit être bien sûr de son fait avant d'attribuer de pareilles méprises à un homme d'autant d'esprit, & qui à tous égards fait beaucoup d'honneur à l'Allemagne. Pour moi, plus j'étudie le systême des monades, plus je vois que tout y est lié. Il peche, mais c'est par des endroits que M. Justi n'a pas

ARTICLE PREMIER.

Sur quels principes de ce système la critique doit s'arrêter.

Il y a deux inconvénients à éviter dans un système ; l'un de supposer les phénomènes qu'on entreprend d'ex-

relevés. L'exposition que j'en ai donnée suffit pour faire évanouir toutes les contradictions que ce critique croit y appercevoir. Il ne paroît pas avoir apporté assez de soin pour saisir toujours la pensée de Leibnitz ; & quand il la saisit , il la combat avec des raisons qui ne me semblent ni assez claires ni assez solides.

Pour réfuter , par exemple , ce principe ; *il y a des composés ; donc il y a des êtres simples*, il fait, §. 22, 23, 24, un raisonnement dont voici le précis. Le simple est une notion géométrique , le composé est une notion métaphysique. Or l'objet de la géométrie est imaginaire, celui de la métaphysique est réel. Donc la conclusion de Leibnitz mêle quelque chose d'imaginaire à quelque chose de réel. Donc elle est fautive. *En considérant avec*

pliquer, l'autre d'en rendre raison par des principes qui ne se conçoivent pas mieux que les phénomènes. Les Cartésiens tombent dans le premier, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parcequ'elle est composée de substances étendues : mais les Leibnitiens tombent dans le second, si, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parcequ'elle est l'ag-

attention l'explication du composé, dit-il §. 25 ; on ne peut penser à rien qui pourroit nous mener à l'idée du simple. Les êtres composés sont des êtres qui ont des parties. La première conclusion ne peut donc être que celle-ci : là où il y a des composés il y a aussi des parties. Or l'idée de partie ne nous conduit point encore à l'idée du simple. Les êtres simples sont des êtres qui n'ont point de parties : donc pour aller plus loin, il faudroit conclure : là où il y a des parties il n'y a point de parties ; ce qui feroit une contradiction manifeste.

L'essence du composé, dit-il encore §. 30 ; consiste nécessairement dans la composition. Ce qui se présente le premier à notre esprit quand nous réfléchissons sur une chose, & ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est, c'est son essence. Rien que la composition se présente le premier à notre

grégat de plusieurs substances inétendues , ils ne conçoivent pas mieux la substance inétendue , que celle qu'on suppose réellement étendue. En effet seroit-on plus avancé de dire avec eux que le phénomène de l'étendue a lieu , parceque les premiers éléments des choses sont inétendus , que de dire avec les Cartésiens qu'il y a de l'étendue , parceque les premiers éléments des choses sont étendus ?

Je conviens que le composé , toujours composé jusques dans ses moindres parties , ou plutôt jusqu'à l'infini , est une chose où l'esprit se perd.

pensée quand nous considérons des composés ; & c'est la composition uniquement qui en fait des êtres composés. Donc l'essence des composés consiste dans la composition. C'est de pareils raisonnemens que M. Justi infere qu'on peut rendre raison des composés sans avoir recours à des êtres simples. Au reste , je crois devoir avertir que cet auteur a écrit en Allemand, & que je ne puis juger de sa dissertation que par la traduction que l'Académie de Berlin a fait imprimer à la suite.

Plus on analyse cette idée, plus elle paroît renfermer de contradictions. Remonterons-nous donc à des êtres simples ? mais comment les imaginons nous ? Sera-ce en niant d'eux tout ce que nous savons du composé ? En ce cas il est évident que nous ne les concevons pas mieux que le composé. Si on ne conçoit pas ce que c'est qu'un corps, on ne conçoit pas davantage un être dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'aucune qualité du corps ne lui appartient. Il faut donc, pour concevoir les monades, non seulement savoir ce qu'elles ne sont pas, il faut encore savoir ce qu'elles sont. Leibnitz a bien senti que c'étoit une obligation pour lui de remplir ce double objet. Aussi a-t-il fait tous les efforts dont il étoit capable, dans la vue de faire connoître ses monades par quelques qualités positives. Il a cru y découvrir deux choses, une force & des perceptions dont le caractère est de représenter l'univers. S'il donne une idée de cette force & de ces percep-

tions, il fera concevoir ses monades ; & il sera fondé à s'en servir pour l'explication des phénomènes. Mais si cette force & ces perceptions sont des mots qui n'offrent rien à l'esprit, son système devient tout-à-fait frivole. Il se réduit à dire qu'il y a de l'étendue, parcequ'il y a quelque chose qui n'est pas étendu ; qu'il y a des corps, parcequ'il y a quelque chose qui n'est pas corps, &c. Je vais donc me borner à examiner ce que disent les Leibnitiens pour établir la force & les perceptions des êtres simples.

A R T I C L E I I.

Qu'on ne sauroit se faire d'idée de ce que Leibnitz appelle la force des monades.

Pour juger si nous avons l'idée d'une chose, il ne faut souvent que consulter le nom que nous lui donnons. Le nom d'une cause connue la désigne toujours directement : tels sont les

mots de *Balancier*, *Roue*, &c. Mais quand une cause est inconnue, la dénomination qu'on lui donne n'indique jamais qu'une cause quelconque avec un rapport à l'effet produit, & elle se forme toujours des noms qui marquent l'effet. C'est ainsi qu'on a imaginé les termes de force centrifuge, centripète, vive, morte, de gravitation, d'attraction, d'impulsion, &c. Ces mots sont fort commodes; mais pour s'appercevoir combien ils sont peu propres à donner une vraie idée des causes qu'on cherche, il n'y a qu'à les comparer avec les noms des causes connues.

Si je disois : la possibilité du mouvement de l'aiguille d'une montre a sa raison suffisante dans l'essence de l'aiguille; mais de ce que ce mouvement est possible, il n'est pas actuel; il faut donc qu'il y ait dans la montre une raison de son actualité : or cette raison je l'appelle *roue*, *balancier* : si, dis-je, je m'expliquois de la sorte, donnerois-je une idée des res-

sorts qui font mouvoir l'aiguille :

Une substance change. Il y a donc en elle une raison de ses changements. J'en conviens : je consens encore qu'on appelle cette raison du nom de force, pourvu qu'avec ce langage on ne s' imagine pas m'en donner la notion.

J'ai quelque sorte d'idée de ma propre force quand j'agis, je la connois au moins par conscience. Mais lorsque j'emploie ce mot pour expliquer les changements qui arrivent aux autres substances, ce n'est plus qu'un nom que je donne à la cause inconnue d'un effet connu. Ce langage nous fera connoître l'essence des choses, quand les notions imparfaites que j'ai données des *roues*, *balanciers*, &c. formeront des horlogers.

Si notre ame agissoit quelquefois sans le corps, peut-être nous ferions-nous une idée de la force d'une monade : mais toute simple qu'elle est, elle dépend si fort du corps, que son action est en quelque sorte confondue avec celle de cette substance. La

force que nous éprouvons en nous-mêmes, nous ne la remarquons point comme appartenant à un être simple, nous la sentons comme répandue dans un tout composé. Elle ne peut donc nous servir de modèle pour nous représenter celle qu'on accorde à chaque monade.

Mais souvent c'est assez de donner à une chose que nous ne connoissons point le nom d'une chose connue, pour nous imaginer les connoître également. Rien ne nous est plus familier que la force que nous éprouvons en nous-mêmes; c'est pourquoi les Leibnitiens ont cru se faire une idée du principe des changements de chaque substance en lui donnant le nom de force. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils s'embarassent de plus en plus, à proportion qu'ils veulent pénétrer davantage la nature de cette force. D'un côté, ils disent qu'elle est un effort, & de l'autre, qu'elle ne trouve point d'obstacles. Mais par la notion que nous avons de ce qu'on nom-

me effort & obstacle, l'effort est inutile dès qu'il n'y a point d'obstacle à vaincre. Par conséquent, s'il n'y a point de résistance dans les êtres simples, il n'y a point de force; ou s'il y a une force, il y a aussi une résistance.

De tout cela il faut conclure que Leibnitz n'est pas plus avancé de reconnoître une force dans les êtres simples, que s'il s'étoit borné à dire qu'il y a en eux une raison des changements qui leur arrivent, quelle que soit cette raison. Car, ou le mot de force n'emporte pas d'autre idée que celle d'une raison quelconque, ou si on lui veut faire signifier quelque chose de plus, c'est par un abus visible des termes, & on ne sauroit faire connoître les idées qu'on y attache. On voit ici les défauts ordinaires aux systèmes abstraits; des notions vagues, & des choses qu'on ne connoît pas, expliquées par d'autres qu'on ne connoît pas davantage.



ARTICLE III.

Que Leibnitz ne prouve pas que les Monades ont des perceptions.

Notre ame a des perceptions, c'est-à-dire qu'elle éprouve quelque chose quand les objets font impression sur les sens. Voilà ce que nous sentons : mais la nature de l'ame & la nature de ce qu'elle éprouve quand elle a des perceptions, nous sont si fort inconnues, que nous ne saurions découvrir ce qui nous rend capables de perceptions. Comment donc l'idée imparfaite que nous avons de l'ame pourroit-elle nous faire comprendre que d'autres êtres ont des perceptions comme elle ? Pour expliquer la nature des monades par la notion de notre ame, ne faudroit-il pas trouver dans cette notion la nature même de cette substance ?

Les monades & les ames sont des êtres simples : voilà en quoi elles conviennent, c'est-à-dire qu'elles con-

viennent en ce qu'elles excluent également l'étendue & les qualités qui en dépendent, telles que la figure, la divisibilité, &c. Mais de ce que des êtres s'accordent à n'avoir pas certaines qualités, s'enfuit-il qu'ils doivent s'accorder à avoir à d'autres égards les mêmes ? Et cette conséquence seroit-elle bien juste : les monades sont comme nos ames, en ce qu'elles ne sont ni étendues ni divisibles, donc elles ont comme elles des perceptions ?

Concluons que pour décider des qualités communes aux ames & aux monades, ce n'est point assez de concevoir ces substances comme inétendues, il faudroit encore concevoir la nature des unes & des autres. Les explications de Leibnitz sont donc encore ici défectueuses.

A R T I C L E I V.

Que Leibnitz ne donne point d'idée des perceptions qu'il attribue à chaque Monade.

Qu'est-ce qu'une perception ? C'est, comme je viens de le dire, ce que
l'ame

l'ame éprouve quand il se fait quelque impression dans les sens. Cela est vague, & n'en fait point connoître la nature : j'en conviens, & après cet aveu on n'a plus de questions à me faire. Mais veux-je attribuer des perceptions à un être différent de notre ame, on me dira que ce n'est pas assez, pour en donner une idée, de rappeler à ce que nous éprouvons, & qu'il faut encore les faire connoître en elles-mêmes. En effet, tant qu'elles ne sont connues que par la conscience que nous en avons, nous ne saurions être fondés à en attribuer à d'autres êtres qu'à ceux que nous pouvons supposer en avoir conscience.

Si je disois donc avec Leibnitz que les perceptions sont les différents états par où les monades passent, on m'objecteroit que le mot d'état est encore trop vague. Si j'ajoutois, pour en déterminer le sens, que ces états représentent quelque chose, & que par là les monades sont comme des miroirs qui réfléchissent sans cesse de nouvelles images, on insisteroit encore. Quelles

font, me demanderoit-on, les idées que signifient *représenter, miroir, images*, pris dans le propre? Des figures, telles que la peinture & la sculpture en retracent. Mais il ne peut rien y avoir de semblable dans un être simple. Par conséquent, ajouteroit-on, vous ne prenez pas ces mots dans le propre, quand vous parlez des monades; mais si vous leur ôtez la première idée que vous leur avez fait signifier, quelle est celle que vous prétendez y substituer?

En effet, ces termes, en passant du propre au figuré, n'ont plus qu'un rapport vague avec le premier sens qu'ils ont eu. Ils signifient qu'il y a des représentations dans les êtres simples, mais des représentations toutes différentes de celles que nous connoissons, c'est-à-dire, des représentations dont nous n'avons point d'idée. Dire que les perceptions sont des états représentatifs, c'est donc ne rien dire.

Qu'est-ce en effet que représente l'état d'une monade? c'est l'état des autres monades. Ainsi l'état de la mo-

nade A représente ceux des monades B, C, D, &c. Mais je n'ai pas plus d'idée des états de B, C, D, &c. que de celui d'A. Par conséquent dire que l'état d'A représente ceux de B, C, D, &c. c'est dire qu'une chose que je ne connois pas, en représente d'autres que je ne connois pas mieux.

Ce sont proprement les qualités absolues qui appartiennent aux êtres, & qui les constituent ce qu'ils sont. Quant aux rapports que nous y voyons, ils ne sont point à eux; ce ne sont que des notions que nous formons lorsque nous comparons leurs qualités. C'est donc par les qualités absolues qu'il les faut d'abord faire connoître. S'y prendre autrement, c'est avouer tacitement qu'on n'en a aucune notion. On parlera des rapports qu'on suppose entre eux, mais ce ne sera que d'une manière bien vague. C'est ainsi qu'on pourroit prétendre donner l'idée de plusieurs tableaux, en disant qu'ils se représentent réciproquement les uns les autres. Or Leibnitz ne fait pas connoître les monades par ce

qu'elles ont d'absolu. Tous les efforts aboutissent à imaginer entre elles des rapports qu'il ne sauroit déterminer qu'avec le secours des termes vagues & figurés de *miroir*, de *représentation*. Il n'en a donc point d'idée.

La méprise de ce Philosophe en cette occasion, c'est de n'avoir pas fait attention que des termes qui dans le propre ont une signification précise, ne réveillent plus que des notions fort vagues, quand on s'en sert dans le figuré. Il a cru rendre raison des phénomènes, lorsqu'il n'emploie que le langage peu philosophique des métaphores; & il n'a pas vu que quand on est obligé d'user de ces sortes d'expressions, c'est une preuve qu'on n'a point d'idée de la chose dont on parle. Ces méprises sont ordinaires à ceux qui font des systèmes abstraits.

A R T I C L E V.

Qu'on ne comprend pas comment il y auroit une infinité de perceptions dans chaque Monade, ni comment elles représenteroient l'Univers.

Plus Leibnitz fait d'effort pour faire

comprendre ce qu'il croit entendre par le mot de *perception*, plus il embarrasse l'idée qu'il en veut donner.

La liaison qui est entre tous les êtres de l'univers, lui fait juger qu'il n'y a point de raison pour borner les représentations qui se font dans les monades. Chaque représentation tend, selon lui, à l'infini, & chacune de nos perceptions en enveloppe une infinité d'autres. Ainsi dans une monade il y a des infinis d'une infinité d'ordres différents. Dans A il y a une infinité de perceptions pour représenter les perceptions de B, dans B une autre infinité pour représenter celles de C, & ainsi à l'infini. A à son tour est représenté dans B, C, &c. & de même que cette monade représente toutes les autres, elle est représentée dans chacune; en sorte qu'il n'y a pas de portion de matière où elle ne soit représentée une infinité de fois, & qui ne lui fournisse une infinité de perceptions. On voit par là de combien d'infinités de manières les perceptions se combinent dans chaque être.

Il y auroit bien des remarques à faire sur l'infini : pour abrégé je me bornerai à dire que c'est un nom donné à une idée que nous n'avons pas , mais que nous jugeons différente de celles que nous avons. Il n'offre donc rien de positif , & ne sert qu'à rendre le systême de Leibnitz plus inintelligible.

Ce Philosophe a beau appuyer sur la liaison de tous les êtres de l'univers , on ne comprendra jamais qu'ils se concentrent tous dans chacun d'eux , & que le tout soit représenté si parfaitement dans chaque partie , que qui connoîtroit l'état actuel d'une monade , y verroit une image distincte & détaillée de ce qu'est l'univers , de ce qu'il a été & de ce qu'il sera. Si cette représentation avoit lieu , ce ne seroit qu'en vertu de la force que Leibnitz attribue à chaque monade : mais cette force ne peut rien produire de semblable.

Ou les monades agissent réciproquement les unes sur les autres , en sorte qu'il y a entre elles des actions

& des passions réciproques (supposition que quelques Leibnitiens ne rejettent pas (1) ;) ou elles paroissent seulement agir de la sorte.

Dans le premier cas , on voit dans une monade toute la force active qui lui appartient & tout ce qu'elle peut produire , en supposant qu'elle ne trouve point d'obstacle. On voit encore toute la résistance qu'elle oppose à toute action qui viendroit d'un principe externe , mais on n'y fauroit voir l'état & la liaison de tous les êtres. Ces états & cette liaison consistent dans des rapports d'action & de passion. La force d'une monade ne produit pas au-dehors tout l'effet dont elle seroit capable , elle n'y produit qu'un effet proportionné à la résistance qu'elle y trouve. Afin de connoître comment par son action elle est liée avec le reste de l'univers , il ne suffit donc pas de l'appercevoir , il faut encore appercevoir toutes les autres substances. On ne peut donc voir dans

(1) M. Wolf entre autres.

une seule monade l'état & la liaison de toutes les monades, supposé qu'elles agissent ou patissent réciproquement.

On ne le peut pas davantage, si, comme le pense Leibnitz, les actions & les passions ne sont qu'apparentes. Dans cette supposition une monade ne dépend d'aucun être; elle est par elle-même, & par un effet de sa propre force, tout ce qu'elle est, & renferme en elle le principe de tous les changements. Celui qui n'en verroit qu'une, ne devineroit seulement pas qu'il y eût autre chose.

Mais, dira Leibnitz, c'est une suite de l'harmonie préétablie, que chaque monade ait des rapports avec tout ce qui existe. J'en conviens. Donc l'état où elle se trouve exprime & représente ces rapports, donc il représente l'univers entier. Je nie la conséquence.

Si je disois, un côté d'un triangle a des rapports aux deux autres côtés & aux trois angles; donc ce côté représente la grandeur des deux autres, & la valeur de chaque angle en parti-

culier, on verroit sensiblement le faux de cette conséquence. Chacun fait que, pour se représenter pareille chose, la connoissance d'un côté n'est pas suffisante. Je dis également que la représentation de l'univers ne peut être renfermée dans la connoissance d'une seule monade. En vain l'état de cette monade a des rapports avec l'état de toutes les autres ; la suprême Intelligence même, si elle ne connoissoit qu'elle, ne feroit rien découvrir au-delà. Il faut à la connoissance d'un côté ajouter celle de deux angles, si on veut avoir une idée de tout ce qui concerne un triangle ; de même pour pouvoir découvrir l'état actuel de chaque être en particulier, il faut à la connoissance d'une monade joindre celle de l'harmonie générale de l'univers. Une monade ne représente donc pas proprement le monde entier ; mais par la comparaison qu'on feroit de son état avec l'harmonie générale, on pourroit juger de l'état de tout ce qui existe.

Dieu a voulu créer tel monde ; en

conséquence tous les êtres ont été subordonnés à cette fin , & l'état de chacun a été déterminé. Il en est de même si je forme le dessein d'écrire un nombre , celui , par exemple , de 123489 , le choix & la situation des caracteres sont aussi-tôt déterminés. Dieu a donc eu des raisons pour disposer les éléments , comme j'en ai pour arranger mes chiffres. Mes raisons sont subordonnées au dessein d'écrire tel nombre , & quelqu'un qui ignorerait ce dessein , & qui ne verroit que le chiffre 2 , ne connoitroit aucune des autres parties. Les raisons de Dieu sont subordonnées au dessein de créer tel monde , & celui qui ignorerait ce décret ne pourroit jamais avec la connoissance parfaite d'une substance découvrir sûrement , je ne dis pas l'état du monde entier , mais de la moindre de ses parties.

M. Wolf n'a pas jugé à propos d'accorder des perceptions à toutes les monades : il n'en admet que dans les ames. Mais tout est si bien lié dans le systême de Leibnitz , qu'il faut ou tout recevoir ou tout rejeter.

D'un côté le disciple convient avec son maître, que les perceptions de l'ame ne sont que les différents états par où elle passe ; & que ces états sont représentatifs des objets extérieurs, parcequ'on en peut rendre raison par l'état même de ces objets. D'un autre côté il admet dans chaque substance une suite de changements, dont chacun peut s'expliquer par l'état des objets extérieurs. Pourquoi donc ne reconnoît-il pas encore que ces changements sont représentatifs ? pourquoi leur refuse-t-il le nom de perception ? Il a d'autant plus de tort que c'est le même principe qui produit les perceptions de l'ame & les changements des autres êtres : c'est cette force qu'il croit être le propre de chaque substance. Si cette force peut produire dans quelques êtres des changements qui ne soient pas des perceptions, sur quel fondement pourra-t-il assurer, comme il le fait, que l'ame a toujours des perceptions ?

Leibnitz plus conséquent admet des perceptions jusques dans le corps.

Il a en quelque sorte des perceptions, dit-il. *L'en quelque sorte* qu'il ajoute pour adoucir la conséquence ne signifie rien. Ou la force motrice qui agit dans le corps, y produit des changements représentatifs de l'univers, ou non. Dans le premier cas les perceptions ont lieu, dans le second il n'y en a point.

Mais afin que cette représentation se transmette, sans qu'il y ait de saut, il faut que la différence d'un corps à l'autre soit infiniment petite, que chaque corps organisé soit composé de corps organisés; que, jusqu'à l'infini, les moindres parties de matière soient de véritables machines; & qu'enfin chaque corps ait un entéléchie dominante, & chaque monade un corps.

Il ne me paroît pas qu'on puisse ici suivre Leibnitz; je ne saurois surtout comprendre que chaque monade ait un corps. Celles d'où résultent les corps les moins composés, comment pourroient-elles en avoir? Je n'imaginerois la chose qu'en employant les mêmes monades à deux usages, à for-

mer les composés & à les animer. Mais Leibnitz n'a jamais rien dit de pareil.

Ce Philosophe ne donne aucune notion de la force de ses monades ; il n'en donne pas d'avantage de leurs perceptions ; il n'emploie à ce sujet que des métaphores ; enfin il se perd dans l'infini. Il ne fait donc point connoître les éléments des choses, il ne rend proprement raison de rien , & c'est à peu près comme s'il s'étoit borné à dire qu'il y a de l'étendue , parcequ'il y a quelque chose qui n'est pas étendue , qu'il y a des corps , parcequ'il y a quelque chose qui n'est pas corps , &c.

C'est ainsi qu'en voulant raisonner sur des objets qui ne sont pas à notre portée , on se trouve après bien des détours au même point d'où on étoit parti.



 CHAPITRE IX.

SEPTIEME EXEMPLE,

Tiré d'un ouvrage qui a pour titre, de la Prémotion physique, ou de l'action de Dieu sur les créatures.

CE n'est pas assez d'avoir recours à la matiere pour se faire une idée de l'esprit, ou à l'esprit pour se faire une idée de la matiere. Cela pouvoit suffire à Mallebranche & à Leibnitz; mais voici un Philosophe qui se met plus à son aise. Dans la vue de rendre raison de l'origine & de la génération de nos connoissances & de nos amours, il établit trois principes. Par le premier, il prétend que toutes nos connoissances & tous nos amours sont autant d'êtres distincts. Par le second, il veut que nous n'acquérions de nouvelles connoissances, & que nous ne formions de nouveaux amours, qu'au-

tant que Dieu en crée l'être pour l'ajouter à celui de notre ame ; & par le troisieme (imaginé afin de maintenir l'activité de l'ame , que les deux autres paroissent détruire) , il tâche de faire voir que Dieu en créant de nouveaux êtres de connoissance ou d'amour, se sert du premier être de notre ame pour le faire concourir à cette création.

Je ne suivrai pas ces principes dans toutes leurs conséquences, j'examinerai seulement s'ils n'ont pas les défauts ordinaires à tous les principes abstraits. L'Auteur raisonne ainsi pour établir le premier.

La matiere , dit-il , acquiert de nouvelles modalités, sans acquérir de nouveaux degrés d'être. Cette boule de cire devient entre mes doigts triangulaire, ou quarrée. Mais ces figures ne sont pas des êtres différents des parties de la cire , elles n'en sont que les parties disposées différemment. La variété se trouve donc uniquement dans la situation des parties , & les êtres sont toujours les mêmes & en égal nombre.

Mais je ne dois pas raisonner de même de mon ame. Elle est simple, elle n'a point de parties. Ce n'est donc pas le différent arrangement des parties qui fait ses modalités & ses actions différentes, comme il fait les différentes modalités du corps. Il faut, par conséquent, que les modalités de l'ame soient différents degrés d'être; c'est à-dire que Dieu qui ne la conserve que parcequ'il la crée à chaque instant, la produit tantôt avec un certain degré d'être, tantôt avec un autre; & que lorsque sans dépouiller l'ame de ce qu'elle avoit, il lui ajoute de nouvelles modalités, ce sont de nouveaux degrés d'être qu'il lui ajoute.

Quand on passe, dit encore cet Ecrivain, d'une moindre connoissance à une connoissance plus étendue, de l'indifférence à l'amour, de la douleur au plaisir; l'ame ne demeure pas la même, elle ne passe pas du néant au néant, son changement est réel. Cependant puisqu'elle est simple, elle ne peut réellement chan-

ger qu'autant qu'elle reçoit quelque degré d'être nouveau, ou qu'elle perd quelque degré d'être ancien. Car je ne conçois, ajoute-il, des modalités réellement différentes dans un même être qu'en deux manières; l'une par le différent arrangement des parties, ce qui ne convient qu'à la matière; l'autre par des degrés d'être ajoutés ou retranchés, ce qui doit convenir à l'ame.

C'est de ces raisons étendues plus ou moins, que cet Auteur a conclu que toutes nos connoissances, tous nos amours, tous nos degrés de connoissance, tous nos degrés d'amour sont autant d'êtres ou de degrés d'être; ce dont il se sert comme d'un principe incontestable.

Quand je suis bien rempli de ce système, je me fais un vrai plaisir d'ouvrir, de fermer & de rouvrir sans cesse les yeux. D'un clin d'œil je produis, j'anéantis, & je reproduis des êtres sans nombre. Il semble encore qu'à tout ce que j'entends, je sente grossir mon être: si j'apprends,

par exemple , que dans une bataille il est resté dix mille hommes sur la place , dans le moment mon ame augmente de dix mille degrés d'êtres pour chaque homme tué. Si elle n'augmentoit que de neuf mille neuf cents quatre-vingt-dix-neuf degrés , je ne saurois pas qu'il en est péri un dix-millieme : car la connoissance de la mort de ce dix-millieme n'est pas *un néant* , *un rien* , *une chimere* ; *c'est un être* , *une réalité* , *un degré d'être*. Tant il est vrai que dans ce systéme mon ame fait son profit de tout. Il y a là bien de la philosophie.

C'est grand dommage que ce systéme soit inintelligible ; c'est dommage que l'Auteur ne puisse donner aucune idée de ces êtres qu'il fait si fort valoir , & qu'il multiplie avec tant de prodigalité. Comprendons-nous qu'à chaque instant de nouveaux êtres soient ajoutés à notre substance , & ne fassent avec elle qu'un seul être indivisible ? Comprendons-nous qu'on puisse retrancher quelque chose d'une substance qui n'est pas composée , ou

qu'on lui puisse ajouter quelque chose sans qu'elle perde sa simplicité ? Je ne conçois pas, direz-vous, que la chose puisse se faire autrement. Je le veux : mais concevez-vous qu'elle puisse se faire comme vous le dites ? Avez-vous quelque idée de ces entités ajoutées à l'ame, qui, sans lui ôter sa simplicité, l'augmenteroient des millions de fois ? Non sans doute. Il vaudroit donc autant laisser la question sans la résoudre, que de le faire d'une façon où nous ne comprenons rien ni l'un ni l'autre.

Mais passons au second principe. L'Auteur va prouver que c'est Dieu qui crée tous les êtres dont notre ame peut augmenter à chaque instant.

On ne donne point, dit-il, *ce qu'on n'a point, ni par conséquent plus qu'on n'a* ; ou, pour le rendre autrement, *avec le moins on ne fait pas le plus*. De là il infere qu'une intelligence créée n'augmentera jamais toute seule son être ; que n'ayant, par exemple, que quatre degrés d'être dans le moment A, elle ne s'en donnera pas un

cinquieme dans le moment B : car elle se donneroit ce qu'elle n'a point elle donneroit plus qu'elle n'a ; avec le moins elle feroit le plus. Si elle n'a donc dans le moment A que la puissance de connoître & d'aimer , elle ne formera pas toute seule dans le moment B un acte de connoissance ou d'amour , puisque par la supposition cet acte est un être qu'elle n'a pas.

L'Auteur étend & retourne ce raisonnement de mille manieres différentes ; & il lui applique encore ce autre principe, *qu'une cause doit contenir son effet.* Or , un esprit qui n'a pas une connoissance , ne la contient pas ; donc il ne se la donnera pas tout seul. Si , par exemple , il n'a qu'une connoissance , il ne fera jamais tout seul un jugement , ni un raisonnement ; car pour un jugement il faut deux connoissances , & trois pour un raisonnement. Or un ne contient pas deux , il ne contient pas trois. Un esprit qui n'a qu'une connoissance ne s'en donnera donc pas tout seul une seconde ni une troisieme.

Cet Ecrivain raisonne de la même manière sur les différents amours qui aissent dans le cœur humain, & conclut que l'ame n'acquiert une connoissance, & ne forme un acte d'amour, que quand Dieu crée l'être de l'un & de l'autre, & l'ajoute à sa substance.

La première fois que je fis l'extrait de ce système, j'appliquois sans m'en apercevoir, à la puissance, ce que mon Auteur ne dit que de l'acte, & je conclus que l'ame ne peut pas se donner un acte de connoissance ou d'amour. Je ne sus par quelle distraction cette méprise m'étoit échappée, car je croyois avoir lu ce système avec attention. Je travaillai à un nouvel extrait, mais je remarquai qu'il falloit me tenir sur mes gardes pour ne pas retomber dans la même faute. J'en cherchai la cause, & je crus la découvrir, lorsqu'en repassant sur les principes, il me parut aussi naturel d'en inférer que l'ame ne pourroit se donner une connoissance ni un amour, que d'en conclure seulement qu'elle ne se donneroit ni l'un ni l'autre.

tre. Si, disois je, on ne donne pas ce qu'on n'a pas, si on ne donne pas plus qu'on n'a, si avec le moins on ne fait pas le plus, si une cause doit contenir son effet; donc l'ame qui n'a pas une telle connoissance, ni un tel amour, qui a moins que cette connoissance, & que cet amour, qui ne contient ni cette connoissance ni cet amour, ne pourra se donner ni l'un ni l'autre. Si ces principes sont vrais, *on ne donne point ce qu'on n'a point, on ne donne pas plus qu'on n'a, avec le moins on ne fait pas le plus; ceux-ci ne le paroissent pas moins, on ne peut pas donner ce qu'on n'a pas, on ne peut pas donner plus qu'on n'a, avec le moins on ne peut pas faire le plus*: d'où certainement on peut conclure que l'ame ne pourra pas se donner une connoissance ni un amour qu'elle n'a point encore.

Je continuois & je disois: non seulement l'ame ne se donnera toute seule ni l'un ni l'autre, elle ne se les donnera pas même avec le secours de Dieu, elle ne coucourra pas à leur

production. Pour concourir , il ne suffit pas qu'elle produise en partie l'acte de connoissance ou celui d'amour , il faut qu'elle le produise en entier , & qu'elle soit cause totale ainsi que Dieu. Mais si on ne donne point ce qu'on n'a point , comment concourra-t-on à donner en entier ce qu'on n'a point ? Si on ne donne pas plus qu'on n'a , si avec le moins on ne fait pas le plus , comment concourra-t-on à donner en entier ce qu'on n'a qu'en partie ? J'eus recours à l'Auteur , parceque dans la vue d'accorder son système avec l'activité de l'ame , il tâche plusieurs fois de satisfaire à cette difficulté. Il va donc entreprendre de prouver que Dieu en créant en nous un nouvel être de connoissance ou d'amour , se sert des degrés d'être qu'il trouve dans notre ame , & les fait concourir à cette production. C'est son troisieme principe.

« On conçoit , dit-il (1), sans beaucoup de peine que Dieu opérant

(1) Tome I , pages 19 & 25.

„ dans l'ame tout ce qu'elle a d'être,
 „ de connoissance , ou d'amour , met
 „ en œuvre les degrés d'être qui y
 „ sont déjà , & fait en sorte qu'un de
 „ ces degrés influe réellement dans la
 „ production d'un autre ; qu'une an-
 „ cienne connoissance influe dans la
 „ production d'une nouvelle ; que les
 „ degrés qui étoient déjà dans l'ame
 „ cooperent & contribuent avec ce
 „ que Dieu y ajoute , pour former
 „ une nouvelle action ; qu'en un mot
 „ Dieu donnant à l'ame tout ce
 „ qu'elle a de réalité , il fasse néan-
 „ moins que ses actions soient réel-
 „ lement , physiquement , immédia-
 „ tement produites par l'ame même.

Il tâche encore d'expliquer la chose
 de la maniere suivante „ Dieu , dit-
 „ il , tire du fond de notre ame un
 „ nouveau degré de connoissance,
 „ qui s'unit , qui s'incorpore avec
 „ l'ancien , qui le développe , qui le
 „ dilate. Car, ce qui est fort à remar-
 „ quer , ce nouveau degré n'est que
 „ le développement de l'ancien. Mais
 „ ce qui fournit ce nouveau degré ,
 „ c'est

» c'est l'attention actuelle, & la con-
 » noissance réfléchie, qui par là coo-
 » perent & contribuent à cette con-
 » noissance nouvelle.

» La même chose, continue-t-il,
 » se doit dire de l'amour. Lorsque
 » nous aimons un bien comme no-
 » tre fin, & qu'il s'agit d'augmen-
 » ter cet amour, les anciens degrés
 » d'amour contribuent à former le
 » plus grand amour. C'est l'amour ré-
 » fléchi, je veux dire la volonté d'ai-
 » mer, ou l'amour de l'amour, qui
 » fournit & qui fait usage de ces an-
 » ciens degrés ».

-Il apporte pour exemple l'amour
 de Dieu (1), & il fait remarquer
 qu'avant de le former nous trouvons
 en nous l'idée de l'être infiniment
 parfait, & qu'en aimant les créatures
 mêmes, nous aimons plusieurs des
 perfections de la divinité. Nous vou-
 drions, dit-il, posséder les créatures
 véritablement, éternellement, im-
 muablement, infiniment. Nous ai-

(1) Tome 2, page 196.

mons donc la vérité, l'éternité, l'immu-
mutabilité, l'infinité; & il ne nous
manque plus qu'à aimer les autres
perfections de Dieu, telles que sa jus-
tice & sa sainteté. Or pour nous don-
ner ces derniers amours, Dieu ne dé-
truit pas les premiers qui sont bons
en qualité d'êtres. Il s'en sert au con-
traire aussi bien que de l'idée de l'être
infiniment parfait, & il produit par
eux & par cette idée ce qui manque
à ces amours pour devenir l'amour
de Dieu.

Enfin il cherche une dernière solu-
tion à cette difficulté dans l'idée d'
l'être infiniment parfait. Il croit qu'il
suffit de considérer cette idée, pour
appercevoir comment nos premières
connoissances influent dans les der-
nières. « Puisque nous connoissons
» dit-il (1), le fini par l'infini, tou-
» tes nos connoissances se réunissent
» dans celle de l'être des êtres. Ain-
» quand Dieu nous donne une nou-
» velle connoissance, il ne la plac

(1) Tome 2, page 236.

» pas dans l'ame , comme détachée &
 » indépendante de cette idée primi-
 » tive ; il la tire de cette connois-
 » sance fonciere ; il fait que cette idée
 » innée s'étend , se développe , &
 » s'augmente ; & il fait par ce moyen
 » que l'ame est une cause véritable ,
 » réelle & efficiente ».

Ces réponses me donnerent une nouvelle matiere à réflexions. Oui , dis-je , je conçois sans beaucoup de peine qu'une connoissance & un amour peuvent contribuer , & contribuent en effet à une autre connoissance & à un autre amour : mais ce n'est que quand je consulte l'expérience , qui me le rend tous les jours sensible. Au contraire , dans vos principes la chose me paroît tout-à-fait inconcevable.

Mon ame (je le suppose avec vous) n'a que quatre degrés d'être dans le moment A , il s'agit qu'elle en ait cinq dans le moment B. Or elle n'a point ce cinquieme degré , aucun des quatre premiers ne le contient : donc ni elle ni les quatre premiers degrés ne formeront le cinquieme , si Dieu

ne le produit lui-même : vous en convenez. Mais j'ajoute que Dieu en le créant ne fera pas qu'elle se le donne, ou qu'elle concoure à sa production ; car Dieu emploieroit inutilement sa toute-puissance pour me faire donner ce que je n'ai pas. Dieu ne sauroit faire qu'un principe vrai devienne faux, ce qui pourtant arriveroit s'il dépendoit de lui que l'ame se donnât ce qu'elle n'a pas ou plus qu'elle n'a.

Plus je repasse vos paroles, plus je trouve de difficultés. *Dieu, dites-vous, met en œuvre les premiers degrés d'être qui sont déjà dans l'ame.* Ne croiroit-on pas, à ce langage, qu'il n'y a que lui qui agisse & que les premiers êtres sont entre les mains de Dieu comme quelque chose de purement passif, comme l'argille entre les mains du potier. Vous ajoutez que *Dieu fait en sorte que les degrés qui étoient anciennement dans l'ame, coopèrent & contribuent avec ce que Dieu y ajoute pour former une nouvelle action.* Je découvre là trois choses, 1^o. la coopération des anciens degrés d'être,

2°. ce que Dieu ajoute, 3°. l'action qui en résulte. Par là il paroît que ce ne sont plus ici deux causes, dont l'une est subordonnée à l'autre, & qui produisent chacune en entier la même & unique action : ce sont deux causes parelles qui en font chacune une partie. Car la coopération des anciens degrés, & ce que Dieu ajoute, sont deux choses fort distinctes. Or, ou la coopération des anciens degrés produit quelque chose, ou non. Mais que produiroit-elle ? Ce n'est pas ce que Dieu ajoute, Dieu peut seul en être la cause. Sera-ce quelque autre être ? Voilà donc quelque chose qui appartient à la créature & qu'elle produit toute seule. Ne produira-t-elle rien ? Elle ne fait donc rien, elle n'a point de part à l'action.

Ou bien encore les anciens degrés contiennent-ils en entier l'être de l'action ? Leur opération le produira donc toute seule, & il est inutile que Dieu y ajoute du sien. Ne le contiennent-ils pas en entier ? Leur opération ne

le produira donc pas en entier , même avec le secours de Dieu.

Mais bien plus , qu'est-ce que Dieu ajoute , & qui est si distingué de la coopération des anciens degrés ? Est-ce la nouvelle action , en est-ce l'être ? En ce cas le sens de votre phrase (si même elle en a) est au moins fort embarrassé , & voici comment il la faudra rendre. *Dieu fait en sorte que les anciens degrés d'être cooperent avec la nouvelle action qu'il ajoute lui-même pour former cette même action.* Ajouter une action avant de la former ! voilà ce que je n'entends pas. Si elle est ajoutée , elle est formée , & la coopération des anciens degrés devient inutile à sa production.

Enfin ce que Dieu ajoute , sera-ce quelque chose de moins que l'action , que l'être de l'action ? L'action n'en résultera donc jamais ; car , *avec le moins on ne fait pas le plus.* Ou si elle en résulte , les anciens degrés auront produit quelque chose qu'ils ne contenoient pas , ils auront fait quelque

chose sans le secours de Dieu. Qu'est-ce donc, encore un coup, que Dieu ajoute, selon votre système ?

Les autres explications ne sont pas plus heureuses. Dieu tire, selon vous, un nouveau degré d'être du fonds de notre ame, & ce nouveau degré n'est que le développement de l'ancien. Mais on ne tirera jamais du fonds de notre ame que ce qu'elle contient; on aura beau développer un être, il n'en sortira jamais que ce qu'il renferme. L'attention actuelle de mon ame, à laquelle vous avez recours, ou sa connoissance réfléchie, ne fera jamais éclore de son propre fonds le moindre degré de connoissance dès qu'il n'y sera pas. J'en dis autant de votre *amour réfléchi, volonté d'aimer, amour de l'amour*, lui donnassiez-vous encore un plus grand nombre de fois le puissant nom d'*amour*, il n'en auroit pas plus le pouvoir de puiser dans mon ame ce qui, suivant vos principes, ne s'y trouve point. D'ailleurs cette attention actuelle, cette connoissance réfléchie, cet amour de l'amour, selon

vous, font autant d'êtres. Or je demande comment l'ame a contribué à leur création. Aurez-vous encore recours à une attention, à une réflexion & à un amour qui aient précédé ?

Quant à l'exemple que vous allez chercher dans l'amour de Dieu (exemple plus propre à obscurcir votre sujet qu'à l'éclaircir), je vous passe que nous aimions Dieu en aimant les créatures, je veux que nous aimions l'immutabilité, l'éternité, &c. quoique cette maniere de raisonner me paroisse plus recherchée que solide : au moins est-il certain que nous n'aimons pas alors toutes les perfections de la Divinité. Que pouvez-vous donc raisonnablement conclure, sinon que les premiers amours entreront dans la composition de l'amour de Dieu, dès que celui-ci occupera notre cœur ? Mais ce n'est pas assez à votre gré, vous voulez encore que l'amour de l'immutabilité & de l'éternité produise l'amour de la sainteté & de la bonté, quoiqu'il n'en renferme pas la réalité, & qu'une cause, selon vos princi-

pes , doive contenir tout l'être de son effet.

Il ne faut pas , direz-vous , raisonner sur l'esprit comme sur la matiere. Plusieurs parties de matiere entrent dans la composition d'un corps , mais elles n'influent pas les unes dans les autres. Il n'en est pas de même de l'ame , elle est simple , & du nouveau degré de connoissance ou d'amour avec l'ancien il ne se forme qu'un seul être. Mais pourquoi & comment cette simplicité peut-elle faire qu'un premier degré d'être influe dans le second & le produise tout entier ? C'est , répondez-vous , que celui-ci n'est que le développement de celui-là , & qu'il y a un commerce réel & une véritable & substantielle communication de l'un à l'autre.

Voilà des mots qui valent sans doute une démonstration. Je pourrois cependant demander si ce commerce & cette communication se trouvent entre ces êtres avant ou après la production des nouveaux , ou dans le moment même de leur création. Si c'est

avant , comment peut-il y avoir quelque commerce & quelque communication entre des êtres qui existent & des êtres qui n'existent pas ? Si c'est après , les nouveaux sont donc déjà produits. Par conséquent ce commerce & cette communication viennent trop tard pour faire influencer les premiers dans la production des derniers. Enfin , si c'est dans le moment même de la création que vous prétendez établir ce commerce entre les uns & les autres ; bien loin qu'on puisse le regarder comme une influence de la part des anciens , il suppose au contraire les nouveaux produits par un principe étranger à nous. Avoir commerce avec un être , ou contribuer à sa création , sont deux choses bien différentes.

Mais je ne veux pas insister : je ne dirai même rien du principe dont vous vous servez , *que nous connoissons le fini par l'infini* : c'est une erreur qu'a produit le préjugé des idées innées. Je vous ferai seulement remarquer le langage que votre imagina-

tion vous fait tenir. Des êtres simples qui s'étendent , se dilatent , se développent , s'augmentent & s'incorporent ensemble : des créatures spirituelles , qui , n'ayant que quatre degrés d'être , ne peuvent toutes seules s'en donner un cinquième , peuvent cependant en se dilatant , en s'étendant , en se développant , fournir avec ce que Dieu ajoute , ce cinquième degré ; peuvent coopérer par leur attention actuelle , par leur connoissance réfléchie , par leur amour réfléchi , par leur volonté d'aimer , par leur amour de l'amour , à la production entière de ce nouvel être ; peuvent enfin le tirer de leur propre fonds où il n'étoit pas : des êtres simples dont on peut retrancher , & auxquels on peut ajouter sans craindre de nuire à leur simplicité. . . . Il ne vous manquoit plus que de mettre entre les anciens degrés d'être de l'ame & les nouveaux qui y sont produits , un commerce réel & une véritable & substantielle communication des uns aux autres.

C'est ainsi que je raisonnois , & qu'en voyant les embarras , les obscurités & les contradictions de ce systême , je me persuadois de plus en plus que les principes abstraits ne font point propres à éclairer l'esprit , & qu'il vaudroit mille fois mieux convenir qu'on ignore les choses , que de chercher à les connoître par leur moyen.

Je m'arrêtai , & je n'eus garde de suivre l'Auteur de ce systême dans les applications qu'il fait de ses principes à la liberté & à la grace. On ne sauroit croire combien on a imaginé à ce sujet de systêmes différents : tous portent sur des principes abstraits. Pour juger de leurs abus , on n'a qu'à jeter les yeux sur les divisions qu'ils ont causées dans l'Eglise. Que les Théologiens ne se bornent-ils à ce que la foi enseigne, & les Philosophes à ce que l'expérience apprend !



CHAPITRE X.

HUITIÈME ET DERNIER EXEMPLE.

Le Spinofisme réfuté.

UNE substance unique , indivisible , nécessaire , de la nature de laquelle toutes choses suivent nécessairement , comme des modifications qui en expriment l'essence chacune à sa manière : voilà l'univers selon Spinoza.

L'objet de ce Philosophe est donc de prouver qu'il n'y a qu'une seule substance , dont tous les êtres , que nous prenons pour autant de substances, ne sont que les modifications; que tout ce qui arrive est une suite également nécessaire de la nature de la substance unique , & que par conséquent il n'y a point de différence à faire entre le bien & le mal moral.

Je n'entreprends pas de faire un

extrait de l'Ethique de Spinoza ; il seroit difficile , ou même impossible d'y réussir au gré de tous les Lecteurs. Je vais traduire littéralement la première partie , parcequ'elle renferme les principes de tout le systême ; j'en peserai toutes les expressions , j'analyserai toutes les propositions qu'elle renferme. Mon dessein , en faisant des critiques qu'on ne puisse éluder , est de donner un exemple sensible de la maniere dont se font les systêmes abstraits , & des abus où ils entraînent. On reconnoitra qu'il n'y a point d'ouvrage qui y soit plus propre que celui de Spinoza.

Le titre annonce des démonstrations géométriques. Or deux conditions sont principalement essentielles à ces sortes de démonstrations , la clarté des idées & la précision des signes. La question est de savoir si Spinoza les a remplies.



ARTICLE PREMIER.

*Des définitions de la première Partie
de l'Éthique de Spinoza.*

PREMIÈRE DÉFINITION.

» Par ce qui est cause de soi-même,
» j'entends ce dont l'essence renferme
» l'existence, ou ce dont on ne peut
» concevoir la nature, qu'on ne la
» conçoive existante.

Cause de soi-même : l'expression n'est pas exacte. Le mot de *cause* dit relation à quelque chose de distingué de soi, car un effet ne se produit pas lui-même : mais le choix d'un mot est libre. Je ne relève dans le moment Spinoza, que pour faire voir que si par la suite je ne dis rien de bien d'autres façons de parler aussi peu exactes, ce n'est pas qu'elles m'échappent, c'est que je néglige d'entrer dans des détails qui pourroient paroître minutieux. Qu'il entende donc par cause de soi-même ce dont on ne peut con-

cevoir la nature , qu'on ne la conçoive existante : mais qu'il se souviene de ne se servir de cette expression & de sa définition , que lorsqu'il concevra la nature d'une chose , & qu'il verra que l'existence y est renfermée. Il seroit peu raisonnable d'appliquer le titre de cause de soi-même à une chose dont on ne connoîtroit pas la nature.

D É F I N I T I O N II.

„ On dit qu'une chose est finie en
 „ son genre, lorsqu'elle peut être ter-
 „ minée par une autre de même na-
 „ ture. On dit , par exemple , qu'un
 „ corps est fini , parceque nous en
 „ concevons toujours un plus grand.
 „ Ainsi une pensée est terminée par
 „ une autre pensée ; mais un corps
 „ n'est pas terminé par une pensée , ni
 „ une pensée par un corps „.

Qu'entend Spinoza par cette remarque ? *Un corps ne peut pas être terminé par une pensée , ni une pensée par un corps.* Veut-il dire qu'un corps quoi-

que fini dans le genre de corps , parcequ'il peut être terminé par un autre corps , n'est pas fini dans le genre de pensée , parcequ'il ne peut pas être terminé par une pensée ; & qu'une pensée , quoique finie dans le genre de pensée , n'est pas finie dans le genre de corps , parcequ'elle ne peut pas être terminée par un corps ? Quel langage ! Faut-il donc tant d'efforts pour faire connoître ce que c'est qu'une chose finie ?

D'ailleurs que fait à la limitation d'une chose qu'elle soit ou ne soit pas terminée par une autre de même nature ? Quelle nécessité pour juger si un être est fini , d'avoir égard à la nature de ce qui est hors de lui ? Ne suffit-il pas de considérer ce qui lui appartient ? Cette obscurité sera sans doute utile au dessein Spinoza.

Enfin , un corps n'est pas fini , parcequ'on en peut concevoir un plus grand : mais on en peut concevoir un plus grand , parcequ'il est fini.

D É F I N I T I O N III.

„ J'entends par substance ce qui
 „ est en soi , & qui est conçu par soi-
 „ même , c'est-à-dire , ce dont l'idée
 „ n'a , pas besoin pour être formée , de
 „ l'idée d'une autre chose „.

Puisque Spinoza veut prouver qu'il n'y a qu'une seule substance , il est essentiel qu'il donne une idée exacte de la chose qu'il fait signifier à ce mot : autrement tout ce qu'il dira de la substance n'en regardera que le nom , & ne répandra aucun jour sur la nature de la chose. Mais ni lui , ni personne ne peut remplir cette condition.

Je ne veux que le langage des Philosophes pour prouver notre ignorance à cet égard. Quand ils disent : *La substance est ce qui est en soi , &c. Ce qui subsiste par soi-même (1) , ce qui peut être conçu indépendamment de toute autre chose (2) , ce qui con-*

(1) C'est la définition qu'en donnent les Scholastiques.

(2) C'est ainsi que Descartes la définit :

erve des déterminations essentielles & des attributs constants, pendant que les modes y varient & se succèdent (1) ; ces mots ce qui ne paroissent ils pas se rapporter à un sujet inconnu, qui est en soi, qui subsiste par soi-même, qui, &c. Si l'on avoit quelque idée de sa nature, l'indiqueroit on d'une manière si vague ? Les noms qu'on donne aux modifications qui sont connues, portent avec eux la clarté ; pourquoi n'en feroit-il pas de même de celui qu'on donne à ce sujet, s'il étoit connu comme elles ?

Mais, répliquera M. Wolf, rien n'est plus imaginaire que le sujet que vous voulez donner aux déterminations essentielles ; elles sont elles-mêmes ce qu'il y a de premier dans la

Mallebranche s'exprime différemment. *La substance, dit-il, est ce à quoi on peut penser sans penser à autre chose.* Toutes ces définitions ressemblent beaucoup à celle de Spinoza.

(1) Cette définition est de M. Wolf. Nous avons vu ailleurs que Leibnitz définit la substance, *ce qui a en soi le principe de ses changements.*

substance. Trois côtés déterminent tous les attributs du triangle, & si l'on vouloit quelque chose d'antérieur, on le chercheroit inutilement. Les trois côtés sont donc le sujet de tout ce qui peut convenir à cette figure. Il en est de même de la substance; il y a en elle une première détermination essentielle: voilà son *substratum*. Demander quelque chose d'antérieur, c'est visiblement se contredire.

Je réponds premièrement qu'il faut donc changer la définition dont il s'agit, & dire: *la substance est une première détermination essentielle, qui, &c.* & je doute encore qu'elle devienne meilleure. Je conviens, en second lieu, qu'il y a dans la substance une première détermination essentielle; mais c'est là un Protée qui prend plaisir à se présenter à moi sous mille formes différentes, & qui me défie de le saisir sous aucune: je m'explique.

On peut dire des figures comme des substances, qu'elles sont *ce qui conserve des déterminations essentielles*

& des attributs constants, &c. notion si vague, que quelqu'un qui n'en auroit point d'autre n'auroit dans le vrai l'idée d'aucune figure. Cette notion varie : ici c'est une détermination, là une autre ; & le Protée prend par-tout différentes formes. Néanmoins il ne m'échappe jamais, & je puis toujours saisir la détermination essentielle de chaque figure. Mais il est si subtil quand il se joue parmi les substances, qu'il disparoît toujours au moment que je crois le tenir. Aucun Philosophe ne le sauroit fixer, & montrer la détermination essentielle d'une substance quelconque. C'est ainsi qu'un homme, qui ne connoîtroit les figures que par la notion vague que j'en viens de donner, seroit hors d'état d'indiquer la détermination essentielle d'une seule.

Mais pourquoi sortir de la Métaphysique, & aller prendre dans la Géométrie des exemples d'une nature toute différente ? Que ne nous mène-t-on à cette première détermination par des analyses exactes de la sub-

stance ? Les efforts seroient superflus. On ne nous conduira jamais qu'à quelque chose qu'on ne connoît point, & à quoi on donnera les noms d'*essence*, de *détermination essentielle*, de *support*, de *soutien*, de *substance*: mais ce n'est là que faire des mots.

Nous remarquons dans tout ce qui vient à notre connoissance différentes qualités : ces qualités se partagent, se distribuent différemment, se réunissent en différents points, & forment une multitude d'objets distincts: nous leur donnons les noms de *mode*, *modification*, *accident*, *propriété*, *attribut*, *détermination*, *essence*, *nature*, suivant les rapports sous lesquels nous les voyons, ou croyons voir. Mais nous ne saurions découvrir ce qui leur sert de base. Or si par l'idée de la substance, on entend l'idée de quelques qualités réunies quelque part, nous connoissons ce que nous appellons substance: mais si on entend la connoissance de ce qui sert de fondement à la réunion de ces qualités, nous l'ignorons tout à fait.

Cette distinction suffit pour démontrer que ce n'est ici qu'une question de mot ; & si l'on vouloit s'entendre , il n'y auroit plus de dispute. Descartes ne doutoit pas qu'il ne connût la substance ; cependant il avoue son ignorance , quand il prend ce mot dans le sens dans lequel je dis que nous n'en avons pas d'idée (1).

La substance , pour revenir à la définition de Spinoza , ne se conçoit donc pas par elle-même ; elle ne se conçoit même pas , mais on l'imagine pour servir de lien , de soutien

(1) « Parceque nous appercevons, dit-il
 » (*Rép. aux 4 obj.*) , quelques formes ou at-
 » tributs qui doivent être attachés à quelque
 » chose pour exister, nous appellons *sub-*
 » *stance* cette chose à laquelle ils sont atta-
 » chés. Nous pourrions encore parler de la
 » substance après l'avoir dépouillée de tous
 » ses attributs ; mais alors nous détruirions
 » toute la connoissance que nous en avons ,
 » & nous ne concevrions pas clairement &
 » distinctement la signification de nos paro-
 » les ». Il s'exprime encore de la même ma-
 » niere dans la 5^e Définition de ses Médita-
 » tions disposées à la maniere des Géometres.

aux qualités que l'on conçoit ; & l'idée vague qu'en donne l'imagination, n'a pu être formée , qu'on n'ait préalablement connu plusieurs autres choses.

Concluons que Spinoza n'a point donné d'idée de la chose qu'il veut faire signifier au mot *substance*. Par conséquent rien n'est plus frivole que les démonstrations qu'il va donner. Ajoutez que l'ambiguïté de cette expression scholastique, *en soi*, est toute propre au dessein où est Spinoza , de prouver que la substance est de sa nature indépendante.

D É F I N I T I O N I V.

« J'entends par attribut ce que l'entendement se représente comme
 » constituant l'essence de la substance ».

Spinoza dit ailleurs (1) qu'il entend par attribut *tout ce qui est conçu par soi & en soi, en sorte que l'idée qu'on*

(1) Lettre 2 des Œuvres Posthumes, p. 397.
en

en a, ne renferme pas l'idée d'une autre chose. L'étendue, ajoute-t-il, est conçue par elle-même & en elle-même, mais non pas le mouvement, car il est conçu dans un autre, & son idée renferme celle de l'étendue.

Voilà donc la substance & l'attribut qui ne sont qu'une même chose. Spinoza en convient, & dit (1) qu'il ne distingue ce dernier que par rapport à l'entendement qui attribue une certaine nature à la substance.

Le mot *essence* signifie sans doute encore la même chose que celui de *substance*; si ce n'est par rapport à l'entendement qui considère l'essence comme quelque chose, sans quoi la substance ne peut exister ni être conçue (2).

Les signes des Géomètres ont non seulement différentes significations par rapport à l'entendement, mais encore par rapport aux choses: c'est pourquoy tout ce qu'ils démontrent

(1) Let. 27, page 463.

(2) II. Part. Def. 2, p. 40.

de leurs signes , se trouve démontré des objets mêmes, supposé qu'ils existent. Rien ne seroit plus frivole que leurs démonstrations , si leurs termes n'avoient différents sens que par rapport à l'entendement. Que Spinoza invente pour une même chose autant de noms qu'il lui plaira , il ne prouvera rien ; ou il montrera seulement quelle seroit la nature des êtres , si elle étoit telle qu'il l'imagine : ce qui doit peu intéresser son lecteur.

Rien ne fait mieux connoître la faiblesse de l'esprit , que les efforts qu'il fait pour franchir les bornes qui lui sont prescrites. Quoiqu'on n'ait aucune idée de ce qu'on nomme *substance* , on a imaginé le mot *essence* pour signifier ce qui constitue la *substance* ; & afin qu'on ne soupçonnât pas ce terme d'être lui-même vide de sens , on a encore imaginé celui d'*attribut* pour signifier ce qui constitue l'essence. Enfin lorsqu'on peut se passer de ces distinctions , on conviendrait que la substance , l'essence & l'attribut ne sont qu'une même chose. C'

ainsi qu'un labyrinthe de mots sert à cacher l'ignorance profonde des Métaphysiciens.

Si, comme je crois l'avoir prouvé, nous ne connoissons point la substance, & si, comme en convient Spinoza, la substance, l'essence & l'attribut ne sont dans le vrai qu'une même chose; ce Philosophe n'a pas plus d'idée de l'attribut & de l'essence, que de la substance même.

On peut remarquer que les autres Philosophes distinguent l'attribut de l'essence. Ils le définissent, *ce qui découle nécessairement de l'essence.*

DÉFINITION V.

« J'entends par mode, les affections d'une substance, ou ce qui est dans un autre par lequel il est conçu ».

Nous sommes si éloignés de concevoir les modes par un autre, que nous n'avons point d'idée du sujet qui leur sert de soutien, & par lequel, selon cette définition, on les devrait concevoir. Au contraire, nous n'imaginons

le sujet qu'après avoir conçu les modes. Le mouvement, pour apporter un exemple de Spinoza (1), est conçu dans l'étendue, mais il n'est pas conçu par elle ; car sa notion renferme quelque chose de plus que celle de l'étendue.

On l'on se forme l'idée d'un mode par l'impression qu'on reçoit des objets, ou par les abstractions qu'on fait en réfléchissant sur ces impressions. Dans l'un & l'autre cas il est évident que le mode est connu indépendamment de l'idée de son sujet. Proprement les substances ne nous affectent que par leurs modes, elles ne viennent à notre connoissance que par eux. Il est donc bien ridicule de supposer que le mode ne soit conçu que par la substance.

Si Spinoza a défini le mode, *ce qui est conçu par un autre*, ce n'est pas qu'il ait réfléchi à la nature de la chose ; c'est qu'il a voulu opposer le mode

(1) Voyez ce qui vient d'être remarqué sur la définition précédente.

à la substance qu'il avoit définie *ce qui est conçu par soi-même*. Or en opposant l'un à l'autre, il suppose tacitement que la substance existe par sa propre nature. Pourquoi en effet le mode est-il dans un autre par lequel il est conçu? C'est parcequ'il en dépend. Donc la substance étant en elle-même, ne dépend que d'elle; c'est à-dire qu'elle est, selon Spinoza, indépendante, nécessaire, &c. Quand on suppose dans les définitions ce qu'on se propose de prouver, il n'est pas bien difficile de faire des démonstrations.

D É F I N I T I O N VI.

« J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire, une substance qui renferme une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle & infinie.

E X P L I C A T I O N.

» Je dis absolument infini, & non pas en son genre : car on peut nier

» une infinité d'attributs de tout ce
 » qui n'est infini qu'en son genre. Mais
 » quand une chose est absolument in-
 » finie, tout ce qui exprime une es-
 » sence appartient à la sienne, & on
 » n'en peut rien nier ».

Spinoza est bien heureux de manier avec tant de facilité les idées de l'infini. J'avoue que j'ai de la peine à le suivre, & que quand il parle d'un attribut qui exprime une essence éternelle & infinie, je ne trouve dans le mot *exprime*, qu'un terme figuré qui ne présente rien d'exact.

Quant à l'idée qu'il prétend avoir de l'infini, c'est une erreur qui est commune à beaucoup d'autres Philosophes. Il seroit trop long de la détruire; je remarquerai seulement que Spinoza prend bien ses précautions pour pouvoir conclure de sa définition tout ce qui lui sera avantageux; car, selon sa définition, Dieu n'est absolument infini, que parcequ'on n'en peut rien nier, & qu'on en peut tout affirmer.

DÉFINITION VII.

„ Une chose est appelée libre quand
 „ elle existe par la seule nécessité de
 „ sa nature , & qu'elle n'est détermi-
 „ née à agir que par elle-même : mais
 „ elle est nécessaire , ou plutôt con-
 „ trainte , quand elle est déterminée
 „ par une autre à exister & à agir d'une
 „ manière certaine & déterminée „.

Les définitions de mots sont , dit-
 on , arbitraires ; mais il faut ajouter
 pour condition , qu'on n'en abusera
 pas. On verra bientôt que Spinoza a en
 vue de prouver que tout est nécessaire.

DÉFINITION VIII.

„ Par l'éternité, j'entends l'existen-
 „ ce même , en tant que l'on conçoit
 „ qu'elle suit nécessairement de la
 „ seule définition d'une chose éter-
 „ nelle „.

Cette définition est singulière. Ne
 diroit-on pas qu'une chose éternelle
 est mieux connue que l'éternité ? Voici

l'explication que l'Auteur ajoute : elle ne répand pas un grand jour sur la définition.

E X P L I C A T I O N .

» Car une telle existence est con-
 » çue, ainsi que l'essence de la chose,
 » comme une éternelle vérité. C'est
 » pourquoi elle ne peut être expliquée
 » ni par la durée ni par le temps, quoi-
 » que l'on conçoive que la durée ne
 » renferme ni commencement ni fin«.

Voilà les définitions de la première partie de l'Ethique de Spinoza. Bien loin d'être aussi exactes que la géométrie le demande, on voit que ce n'est qu'un jargon accredité chez les Scholastiques.



ARTICLE II.

*Des Axiomes de la premiere partie
de l'Ethique de Spinoza.*

AXIOME PREMIER.

» Tout ce qui est , est en soi ou
» dans un autre «.

L'ambiguité de cet axiome fait craindre qu'on ne confonde les modes, qu'on dit être dans un autre, avec tout ce qui est dépendant ; & la substance , qu'on dit être en elle-même , avec ce qui est indépendant. Alors il ne seroit pas difficile de prouver que les êtres finis ne sont que les modes d'une seule substance nécessaire.

Par le langage de Spinoza cet axiome s'applique naturellement aux choses telles qu'on les suppose dans la nature ; pour le rendre plus exact , il faudroit s'exprimer de façon qu'on ne pût l'entendre que de la maniere dont nous concevons les choses. Si l'on ne prend cette précaution , on courra

risque de substituer ses propres imaginations à la place de la nature. C'est ce dont Spinoza ne cherche point à se garantir. Je dirois donc : *tout ce que nous concevons , nous nous le représentons en soi ou dans un autre , c'est-à-dire , comme sujet , ou qualité d'un sujet.* Mais pour lors l'usage de cet axiome seroit très borné , car nous ne le pourrions raisonnablement appliquer qu'aux choses que nous connoissons. Ainsi il deviendroit inutile au dessein de Spinoza.

A X I O M E I I.

» Ce qui ne peut être conçu par un
 » autre , doit être conçu par soi-même
 » me «.

Cela seroit vrai , s'il n'y avoit pas des choses que nous ne concevons ni par elles-mêmes ni par d'autres.

Autant que je le puis comprendre , une chose est conçue par elle-même quand on en a l'idée immédiatement ; & elle l'est par une autre , quand l'idée en est renfermée dans celle d'une

autre que l'on connoît. Or de ce que l'idée d'une chose ne se trouve dans aucune des idées qu'on a déjà, il ne s'ensuit pas qu'on doive l'avoir immédiatement; on peut ne la point avoir du tout.

Ou Spinoza prend le mot de *concevoir* par rapport à nous, auquel cas il a tort de ne pas remarquer qu'il y a des choses que nous ne concevons pas, c'est-à-dire, dont nous ne saurions nous former l'idée: ou il prend ce mot par rapport à une intelligence qui embrasse tout, & qui voit toutes choses telles qu'elles sont; auquel cas ce second axiome est vrai: mais ce n'est pas à Spinoza à en faire l'application.

Il y a deux langages qu'on devroit soigneusement distinguer; l'un s'applique aux choses, & ce seroit celui de l'Intelligence suprême; l'autre ne s'applique qu'à la maniere dont nous les concevons, & c'est le seul dont nous devrions nous servir. Mais Spinoza les confond toujours. C'est une observation qu'il faudroit souvent ré-

péter : ce sera assez de l'avoir fait à l'occasion de cet axiome.

A X I O M E I I I.

» Soit donnée une cause détermi-
 » née, l'effet suit nécessairement; &
 » au contraire si elle n'est pas don-
 » née, il est impossible que l'effet
 » suive «.

Cause & *effet* sont des termes relatifs, & la vérité de cet axiome dépend de la manière dont on les rapporte. Si par le mot de *cause* on entend un principe qui actuellement agit & produit, il se rapportera conséquemment à un effet actuellement existant. Alors il sera vrai qu'une cause déterminée étant donnée, l'effet suivra nécessairement. Mais si par ce mot on entend seulement un principe qui a la puissance d'agir & de produire, il ne se rapportera qu'à un effet possible; & quoique la cause soit donnée, l'effet ne suivra pas nécessairement.

AXIOME IV.

» La connoissance de l'effet dépend de la connoissance de sa cause, & la renferme «.

Si Spinoza veut dire qu'on ne sauroit connoître une chose comme effet, qu'on ne connoisse qu'elle a une cause, l'axiome est vrai, parceque le mot *effet* se rapporte nécessairement à celui de *cause*. En ce cas la connoissance de l'effet ne suppose qu'une connoissance vague d'une cause quelconque. Mais si ce Philosophe veut dire qu'on ne peut pas avoir l'idée d'un effet qu'on n'ait l'idée de sa cause particulière, en sorte que l'idée de l'effet renferme l'idée de sa vraie cause, rien n'est plus faux. Combien d'effets que nous connoissons, & dont nous ignorons les vraies causes!

Si la connoissance de l'effet dépend de la connoissance de sa cause, l'effet ne peut être connu par lui même. Par conséquent il le sera par un autre. Il

ne fera donc pas une substance , il ne fera qu'un mode. Cet axiome suppose donc ce qui est en question , & on voit combien son ambiguïté est utile au dessein de Spinoza.

A X I O M E V.

» Des choses qui n'ont rien de
 » commun entre elles , ne peuvent
 » pas être comprises l'une par l'autre ,
 » ou l'idée de l'une ne renferme pas
 » l'idée de l'autre «.

Cet axiome est faux en ce qu'il suppose que des êtres qui ont quelque chose de commun peuvent être compris l'un par l'autre , ou que la notion de l'un renferme celle de l'autre. Les idées que nous nous formons d'une chose par ce qu'elle a de commun avec d'autres , ne sont que des idées partielles qui nous la représentent d'une manière vague , générale & par conséquent fort imparfaite. Telle est , par exemple , l'idée d'animal : elle ne se forme que de la portion qui est

commune à la notion de l'homme & à celle de tout ce qui a vie & sentiment.

Si des êtres ont quelque chose de commun, on peut donc concevoir en partie l'un par l'autre, ou la notion de l'un renferme en partie celle de l'autre. Elle renferme ce qu'il y a de commun entre eux, mais elle ne contient pas les qualités qui y mettent de la différence. Spinoza ne suppose que la notion de l'un doit renfermer sans restriction la notion de l'autre, qu'afin de pouvoir prouver qu'il ne peut pas y avoir plusieurs substances; car s'il y en avoit plusieurs, elles seroient constituées substances par quelque chose de commun. Elles seroient donc par ce cinquieme axiome conçues l'une par l'autre. Or cela est absurde par la troisieme définition. Il ne peut donc y avoir qu'une substance. C'est ainsi que Spinoza accommode toujours ses définitions & ses axiomes à la these qu'il a dessein de prouver.

A X I O M E V I.

» Une idée vraie doit convenir avec
 » son objet «.

Quand les Cartésiens ont dit, nous pouvons affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire & distincte que nous en avons, c'est qu'ils ont supposé que ces sortes d'idées sont vraies ou conformes aux objets auxquels on les rapporte. Ainsi ce que j'ai remarqué à l'occasion de leur principe, peut s'appliquer à ce sixième axiome. J'y renvoie.

Spinosa, formé par la lecture des ouvrages de Descartes, ne connoissoit ni l'origine ni la génération des idées; on en peut juger par la manière dont il les définit.

» J'entends par idée, dit-il (1), le
 » *concept* que forme l'esprit, comme
 » étant une chose pensante. Je l'ap-
 » pelle *concept*, & non *perception*,
 » parceque le mot de *perception* pa-
 » roît indiquer que l'esprit patit, au

(1) II. Part. déf. 3.

» lieu que celui de *concept* exprime
 » l'action de l'esprit «.

Mais comment cette idée produite par l'action de l'esprit, peut-elle être vraie ou conforme à un objet, & à quel signe peut-on s'en assurer ? C'est à quoi Spinoza n'a pas de réponse. Il se contente de supposer qu'il y a des idées vraies, & il croit sans doute que ce sont les siennes.

Il est aisé à l'imagination de se faire des idées, il lui est aussi facile de persuader qu'elles sont vraies. On conclura donc, avec l'axiome de Spinoza, qu'elles sont conformes à l'objet auquel on les rapporte ; & en ne raisonnant que sur des notions imaginaires, on croira approfondir jusqu'à la nature même des choses. Voilà ce qui est arrivé à ce Philosophe.

A X I O M E V I I.

» L'essence d'une chose ne renferme pas l'existence, lorsque cette
 » chose peut être conçue comme non
 » existante «.

On fera sans doute étonné de me voir rejeter des axiomes généralement reçus. Mais il n'appartenoit qu'à des êtres aussi bornés que nous, d'imaginer leur maniere de concevoir comme la mesure de l'essence des choses. C'est le même préjugé qui a fait la vogue de cet axiome & du précédent. Dès que nous croyons pouvoir affirmer d'un objet tout ce que contiennent les idées que nous nous en sommes faites, il est naturel que nous lui refusions tout ce qu'elles ne renferment pas.

Si on passe cet axiome, on pourroit avec autant de raison accorder ceux-ci.

L'essence d'une chose ne renferme pas l'intelligence, lorsque cette chose peut être conçue comme non intelligente : l'essence d'une chose ne renferme pas la liberté, lorsque cette chose peut être conçue comme non libre.

En ce cas Spinoza diroit : je conçois que Dieu pourroit être sans intelligence & sans liberté ; donc son essence

ne renferme ni l'une ni l'autre. Mais quelle intelligence êtes-vous donc vous-même, dirois-je à un pareil Philosophe, pour vouloir que les choses ne soient que comme vous les concevez ? En vérité si cette manière de raisonner n'étoit pas aussi généralement adoptée, je serois honteux de la combattre.

Tels sont les matériaux avec lesquels Spinoza va disposer toutes les prétendues démonstrations de sa première partie : huit définitions de mot & sept axiomes peu exacts & fort équivoques. Il est assez curieux de voir comment il passera de là à quelque connoissance réelle sur la nature des choses. J'ai peine à croire que ses démonstrations renferment rien de plus que des mots. Suivons-le, & examinons de près tous les pas qu'il va faire. La chose sera d'autant plus aisée, que nous avons déjà trouvé dans ses définitions & dans ses axiomes la supposition de tout ce qu'il veut prouver.

A R T I C L E I I I.

Des propositions que Spinoza entreprend de démontrer dans la première partie de son Ethique.

Si je n'avois d'autre dessein que de réfuter Spinoza , il seroit inutile de continuer la traduction de son Ouvrage. On voit assez que des principes aussi frivoles ne sauroient mener à de véritables connoissances. Mais comme je veux donner un exemple de systêmes abstraits , & que je n'en fais point où la méthode que je blâme soit suivie avec plus de soin que dans celui de ce Philosophe , il est nécessaire de traduire jusqu'à ce que chacun puisse s'en former une idée.

P R E M I E R E P R O P O S I T I O N.

» La substance est de nature antérieure à ses affections «.

DÉMONSTRATION.

» Cela paroît par les définitions III
» & V «.

C'est-à-dire que ce qu'il appelle substance , soit qu'il y ait dans la nature quelque chose de semblable, ou non , est, selon la façon dont il le conçoit , antérieur de nature à ce qu'il appelle *affections*. Car il faut remarquer que cette proposition & sa démonstration ne peuvent être appliquées qu'aux mots *substance* & *affections* , puisque Spinoza n'a pas encore prouvé qu'il y ait nulle part des êtres auxquels les définitions de la substance & des modes puissent appartenir.

Quand on s'est fait l'idée du sujet de la substance de la manière que j'ai indiquée , on réalise cette idée toute vague qu'elle est , & aussi-tôt on conçoit ce sujet comme existant avant les modes qui viennent successivement s'y réunir. On remarque ensuite ce rapport, & on dit : *le sujet est antérieur à ses modes , il faut qu'une chose*

soit avant d'être telle, &c. Cela signifie qu'après les abstractions violentes qu'on a réalisées, on conçoit le sujet comme étant avant les modes, qu'une chose est avant d'être telle. Propositions bien frivoles, & qui ne méritent d'être si fort répétées par les Philosophes, que parcequ'il ne leur faut souvent que des mots. En effet qu'importe de savoir le rapport qu'il y a entre des abstractions réalisées? Qu'on abandonne cette méthode ridicule, & on verra bientôt qu'une chose ne peut être, qu'elle ne soit telle; & qu'une chose ne peut exister, qu'elle n'ait des affections, &c.

Mais cette maniere de raisonner est si généralement adoptée, que Spinoza a raison de s'en servir avec toute la confiance d'un homme qui ne soupçonne pas qu'on puisse rien trouver à reprendre dans ses raisonnements. On voit par là & par tout ce qui a déjà été dit, que son système n'emprunte souvent le peu de force qu'il paroît avoir que de la foiblesse de ses adversaires.

PROPOSITION II.

» Deux substances qui ont des at-
 » tributs différents n'ont rien de com-
 » mun entre elles «.

DÉMONSTRATION.

» Cela est encore prouvé par la
 » troisième définition : car chaque
 » substance doit être en elle-même &
 » conçue par elle-même , ou la no-
 » tion de l'une ne renferme pas celle
 » l'autre «.

Spinoza suppose ici , comme dans le cinquième axiome , que de deux êtres qui ont quelque chose de commun , la notion de l'un renferme celle de l'autre ; elle ne la renferme cependant qu'en partie. Ainsi de ce que la notion de la substance, par la troisième définition, ne renferme pas la notion d'une autre chose, il ne s'ensuit pas que deux substances n'ont rien de

commun , il s'ensuit seulement que tout n'est pas commun entre elles.

Pour l'exactitude de la conséquence que tire Spinoza , il auroit fallu définir la substance , *ce dont l'idée ne renferme rien de ce qui appartient à la notion d'une autre chose*. Il paroît même que c'est là le sens que ce Philosophe donne à sa définition. Par ce moyen il lui est aisé de prouver qu'il n'y a qu'une substance ; car s'il y en avoit plusieurs , ce ne seroit qu'autant qu'on les rapporteroit à un même genre. Elles auroient donc quelque chose de commun.

Il faut répéter ici la remarque que nous avons faite sur la proposition précédente. Rien ne prouve encore qu'il y ait hors de nous quelque chose de conforme à la définition de la substance , par conséquent cette définition ne peut servir à démontrer ce qui est commun , ou ce qui n'est pas commun à deux substances , & la démonstration ne roule que sur des mots.

La notion de la substance , telle que nous l'avons , est l'idée de quelques propriétés & modes que nous savons appartenir à un sujet dont la nature nous est inconnue. En ce sens la notion d'une substance peut renfermer celle d'une autre substance , parceque nous pouvons nous représenter les propriétés & les modes de l'une par les propriétés & les modes de l'autre. Quoique , par exemple , l'essence de l'or nous soit inconnue , nous pouvons nous représenter les propriétés d'une particule d'or par les propriétés d'une autre particule dont nous avons fait l'analyse. Spinoza ne suppose qu'on ne peut pas se représenter une substance par une autre , que parcequ'il se fait de la substance une idée abstraite , qui n'a de réalité que dans son imagination. C'est là le principal vice de ses raisonnemens.

PROPOSITION III.

» De deux choses , l'une ne peut
M

» pas être cause de l'autre, s'il n'y a
 » rien de commun entre elles «.

D É M O N S T R A T I O N .

» S'il n'y a rien de commun entre
 » elles, donc (Axiome V) elles ne
 » peuvent être conçues l'une par l'au-
 » tre. Donc (Axiome IV) l'une ne
 » peut être cause de l'autre «.

Cette démonstration suppose, par le
 quatrieme axiome, que la connoissance
 d'un effet renferme la connoissance de
 sa cause, comme la connoissance du
 mouvement renferme celle de l'éten-
 due. Cela est faux : la démonstration
 est donc également fausse.

P R O P O S I T I O N I V .

» Si deux choses ou davantage son-
 » distinctes, ou elles le sont par la
 » diversité des attributs des substan-
 » ces, ou par la diversité des affec-
 » tions des substances «.

DÉMONSTRATION.

„ Tout ce qui est, est en foi ou dans un autre (Axiome I), c'est-à-dire, (Définition III & V) que hors de l'entendement il n'y a que des substances & leurs affections. Il n'y a donc hors de l'entendement que les substances, ou, ce qui revient au même (Axiome IV), que leurs attributs & leurs affections, par où plusieurs choses puissent être distinguées “.

Enfin Spinoza commence à supposer que les définitions de mot sont venues des définitions de chose. *Il y a, dit-il, hors de l'entendement, par la III & V définition, que des substances & leurs affections.* Cela est vrai, si les définitions expliquent les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : mais si elles ne renferment que certaines idées qu'il lui a plu d'attacher à certains sons, par quelle règle s'imagine-t-il pouvoir par elles

juger de la nature même des êtres ? Il lui est libre de faire toutes les abstractions qu'il veut ; la difficulté, c'est de passer de là à la nature des choses. Pour peu qu'on l'observe dans ce passage , on remarquera facilement le foible de son système.

P R O P O S I T I O N V.

» Il ne peut pas y avoir dans la nature deux substances ou davantage d'une même nature ou d'un même attribut «.

D É M O N S T R A T I O N.

» S'il y en avoit plusieurs , elles seroient distinguées par la diversité des attributs ou par la diversité des affections. (Prop. précéd.) elles ne l'étoient que par la diversité des attributs , il n'y en auroit donc qu'une du même attribut. Mais veut-on qu'elles le soient par la diversité des affections ? En

» cas comme la substance est de na-
 » ture antérieure à ses affections
 » (Prop. I), les affections mises à
 » part, & la substance considérée en
 » elle-même, c'est-à-dire (Défin. III
 » & VI), considérée comme elle doit
 » l'être, on ne pourra pas concevoir
 » une substance distincte d'une autre,
 » c'est à dire (Propos. précéd.) qu'il
 » ne pourra pas y en avoir plusieurs,
 » il n'y en aura qu'une seule ».

Je remarque premièrement que non seulement des substances pourroient être distinguées par la diversité des attributs ou par la diversité des affections, mais peut-être numériquement; c'est-à-dire qu'il pourroit peut-être y avoir des substances qui eussent les mêmes attributs & les mêmes affections, & qui cependant seroient distinctes, parcequ'elles seroient nombre. C'est du moins le sentiment des Cartésiens; un disciple de Descartes ne devoit pas oublier de le réfuter.

Je conviens, en second lieu, que si des substances n'étoient distinguées

que par la diversité des attributs, il n'y en auroit qu'une du même attribut : mais je dis que par la première proposition Spinoza n'a pas prouvé que la substance est en effet antérieure à ses affections : il montre seulement qu'il la conçoit antérieure à ses affections. Or cela ne le met pas en droit de l'en dépouiller, & de conclure que plusieurs substances d'un même attribut ne pourroient pas être distinguées par la diversité des affections.

Enfin je remarque qu'il est inutile de rechercher s'il peut y avoir plusieurs substances de même nature, tant que Spinoza n'a pas fait voir qu'il existe quelque chose à quoi il peut appliquer le nom de *substance* au sens qu'il lui donne.

Il suffit de ne point faire attention à ce que les substances ont de particulier, & de ne considérer que ce qui paroît leur être commun, pour se faire de la substance une idée abstraite : il suffit ensuite de réaliser cette abstraction, pour conclure qu'il n'y a qu'une substance. On n'a donc que

faire de toutes les prétendues démonstrations de Spinoza, on peut à moins de frais faire un système comme le sien : car plus on le lira, plus on se convaincra que ses raisonnements n'aboutissent qu'à réaliser une abstraction.

PROPOSITION VI.

« Une substance ne peut pas être
» produite par une autre substance ».

DÉMONSTRATION.

« Il ne peut pas y avoir dans la nature deux substances de même attribut (Propos. précéd.), c'est-à-dire (Prop. II) qui aient quelque chose de commun entre elles. Par conséquent (Prop. III) l'une ne peut pas être cause de l'autre, ou l'une ne peut pas produire l'autre ».

C'est-à-dire qu'une substance, au sens de Spinoza, ne peut pas être produite par une autre. En effet, quand on s'est fait de la substance l'idée la plus abstraite qu'il soit possible, on

n'en peut plus voir qu'une ; & on ne sauroit distinguer quelque chose qui produise, & quelque chose qui soit produit. Mais ce n'est là qu'un effet de notre maniere de concevoir, & on n'en sauroit rien conclure, quand il s'agit des substances telles qu'elles sont en elles-mêmes, & hors de notre entendement. Ce qui a été dit sur les Propositions II, III, V, fait voir combien cette démonstration est peu solide.

C O R O L L A I R E.

« Il suit de là qu'il n'y a rien qui
 » puisse produire une substance ; car
 » il n'y a dans la nature que substances
 » & affections de substances (Ax. I, &
 » Déf. III & V). Or une substance ne
 » peut pas être produite par une sub-
 » stance (Prop. précéd.). Donc, &c.

» Cette proposition se prouve en-
 » core par l'absurdité de sa contradic-
 » toire : car si une substance pouvoit
 » être produite par quelque cause, sa
 » connoissance devoit dépendre de

» sa cause (Ax. IV). Donc (Déf. III)
 » elle ne seroit pas une substance ».

Ce corollaire n'est pas plus solide que la proposition d'où il est tiré. Voyez ce qui a été dit sur les définitions & sur les axiomes qui lui servent de fondement.

PROPOSITION VII.

« Il est de la nature de la substance
 » d'exister ».

DÉMONSTRATION.

« La substance ne peut être pro-
 » duite par aucune cause. (Cor. de la
 » prop. précéd.) Elle est donc cause
 » d'elle-même ; c'est-à-dire (Déf. I)
 » que son essence renferme l'existen-
 » ce, ou qu'il est de sa nature d'exis-
 » ter ».

Nous avons remarqué que pinosa ne devoit donner le titre de cause de soi-même qu'à une chose dont il connoîtroit assez parfaitement la nature,

pour y voir l'existence renfermée. Cependant il le donne à une abstraction, qui n'a de réalité que dans son imagination. Cette démonstration est aussi frivole que le corollaire d'où elle dépend.

PROPOSITION VIII.

« Toute substance est nécessairement infinie ».

D É M O N S T R A T I O N .

« Il n'y a qu'une substance d'un même attribut (Prop. V) ; il est de sa nature d'exister (Prop. VII). Il sera donc de sa nature d'être finie ou infinie. Mais non pas finie : car (Défin. II) elle devrait être terminée par une autre de même nature , & qui devrait également exister nécessairement (Prop. VII) : ainsi il y auroit deux substances de même attribut , ce qui est absurde (Prop. V). Elle est donc infinie ».

On voit ici pourquoi Spinoza s'est expliqué d'une façon si particulière dans sa seconde définition : c'est que pour refuser à tout ce qui est fini la dénomination de substance, il falloit entendre par une chose finie celle qui est terminée par une autre de même nature. Je me trompe fort, ou la plupart des définitions & des axiomes de Spinoza n'ont été faits qu'après les démonstrations.

Je me lasse de remarquer que toutes ces démonstrations ne répondent qu'au mot *substance*. On diroit qu'il n'y a rien de plus connu qu'un être conforme à la définition que Spinoza donne de ce terme.

Premier Scholie.

« Puisque le fini emporte avec soi
 » quelque négation, & que l'infini
 » renferme l'affirmation absolue de
 » l'existence de quelque nature, il
 » suffit de la septième proposition
 » pour prouver que toute substance
 » est infinie ».

Mvj

Je ne fais si l'on peut comprendre quelque chose à la définition qu'on donne ici de l'infini. Mais le dessein de Spinoza est de prouver que la substance étant infinie, elle est tout ce qui est ; en sorte qu'il n'existe rien qui ne lui appartienne comme attribut, ou comme modification.

Second Scholie.

„ Je ne doute point que tous ceux
 „ qui jugent confusement des choses,
 „ & qui ne sont pas accoutumés à les
 „ connoître par leurs premières cau-
 „ ses, n'aient de la peine à concevoir
 „ la démonstration de la septième pro-
 „ position, parcequ'ils ne distinguent
 „ pas entre les modifications des sub-
 „ stances & les substances mêmes, &
 „ qu'ils ne savent pas comment les
 „ choses sont produites. De là il ar-
 „ rive qu'ils imaginent que les sub-
 „ stances ont un commencement, par-
 „ cequ'ils voient que les choses natu-
 „ relles en ont un : car ceux qui igno-
 „ rent les véritables causes, confon-
 „ dent tout „.

Spinosa a bonne grace de reprocher aux autres qu'ils jugent confusément des choses, & qu'ils ne les connoissent pas par leurs premières causes. Faut-il qu'il s'aveugle au point de s'imaginer que quelques définitions de mot, & quelques mauvais axiomes doivent lui découvrir les vrais ressorts de la nature ?

Remarquez que connoître les choses par leurs premières causes, à la manière de Spinosa, c'est les expliquer par des notions abstraites. Les absurdités où tombe ce Philosophe sont une nouvelle preuve des abus de cette méthode.

« Ils ne trouvent pas plus de répugnance à faire parler les arbres que les hommes. Il n'en coûte rien à leur imagination pour leur représenter des hommes formés avec des pierres comme par voie de génération, & pour changer une forme quelconque en une forme quelconque. De même ceux qui confondent la nature divine & la nature humaine, attribuent facilement à Dieu les in-

» clinations des hommes , sur-tout
 » quand ils ignorent comment les in-
 » clinations naissent dans notre ame.

Quel rapport tout ce verbiage peut-il avoir avec la septieme proposition ?

« Mais si les hommes réfléchissoient
 » sur la nature de la substance , ils ne
 » douteroient en aucune maniere de
 » la vérité de la septieme proposition.
 » Bien au contraire il la regarderoient
 » comme un axiome , & la mettroient
 » au nombre des notions communes.
 » Car par substance ils entendoient
 » ce qui est en soi , & qui est conçu
 » par soi-même , c'est-à-dire, ce dont
 » la connoissance n'a pas besoin de la
 » connoissance d'une autre chose ; &
 » par modification ils entendoient ce
 » qui est dans un autre , & ce dont l'i-
 » dée est formée par l'idée de la chose
 » dans laquelle il subsiste ».

Spinoza suppose ici bien clairement que sa définition de la substance en explique au vrai la nature. Il a également tort d'avancer que la notion d'une modification est formée par l'idée de la chose où elle subsiste ,

puisqu'on nous a des idées des modifications , sans en avoir de leur sujet.

« Cela fait que nous pouvons avoir
 » de vraies idées des modifications qui
 » n'existent pas ; parceque, quoiqu'elles
 » n'existent pas actuellement hors
 » de l'entendement , leur essence est
 » tellement renfermée dans une autre
 » chose, qu'elles peuvent être comprises
 » par cette chose même ».

Rien n'est plus faux encore un coup. Nous ne saurions tirer d'une idée que nous n'avons pas , c'est-à-dire , de celle de la substance , l'idée d'aucune modification. Toutes nos connoissances viennent des sens ; or nos sens ne pénètrent point jusqu'à la substance des choses , ils n'en saisissent que les qualités. Si on croit qu'il y ait des modifications dont la connoissance soit due à celle de leur sujet , qu'on essaie d'en donner un seul exemple, & on reconnoîtra bientôt son erreur. Tel est l'aveuglement des Philosophes , quand ils se contentent de notions vagues : à peine ont-ils imaginé

la substance pour servir de sujet aux modifications, qu'ils croient la voir en elle-même, & n'avoir même que par elle l'idée des modifications qui l'ont fait connoître.

« Mais la vérité des substances hors
 » de l'entendement n'est point ail-
 » leurs que dans les substances, puis-
 » qu'elles sont conçues par elles-mê-
 » mes. Ainsi, si quelqu'un disoit
 » qu'il a une idée claire & distincte,
 » c'est-à-dire une vraie idée de la
 » substance, & qu'il doute cependant
 » si une telle substance existe; ce se-
 » roit la même chose que s'il disoit
 » qu'il a une idée vraie, & qu'il ne
 » fait pourtant si elle est fausse, com-
 » me il est évident à quiconque y veut
 » faire attention. Ou s'il supposoit
 » qu'une substance est créée, ce seroit
 » supposer qu'une idée fausse est de-
 » venue vraie; ce qui est la chose du
 » monde la plus absurde. Il faut donc
 » convenir que l'existence de la sub-
 » stance, ainsi que son essence, est
 » une vérité éternelle ».

Tout cela seroit vrai, si la défini-

tion que Spinoza donne de la substance étoit la véritable idée de la chose.

» Nous pouvons encore conclure
 » d'une autre manière qu'il n'y a
 » qu'une substance de même nature ;
 » ce que je crois à propos de faire
 » ici. Mais pour procéder avec or-
 » dre, il faut remarquer :

» 1°. Que la véritable définition
 » d'une chose ne renferme & n'expri-
 » me rien autre que sa nature, d'où
 » il suit :

» 2°. Qu'elle ne renferme & n'ex-
 » prime pas un certain nombre d'in-
 » dividus, puisqu'elle n'exprime que
 » la nature de la chose. Par exemple,
 » la définition du triangle n'exprime
 » que la simple nature du triangle,
 » elle n'en marque pas un certain
 » nombre.

» 3°. Qu'il y a nécessairement pour
 » toute chose qui existe une cause de
 » son existence.

» 4°. Que cette cause doit être con-
 » tenue dans la nature & la définition
 » de la chose existante (parcequ'il est
 » de sa nature d'exister) : ou elle doit

» être hors de la chose qui existe.
» Cela posé, il s'ensuit que s'il y a
» un certain nombre d'individus dans
» la nature, il doit nécessairement y
» avoir une cause pourquoi ils exis-
» tent, & pourquoi ils existent en
» tel nombre, en sorte qu'il n'y en ait
» ni plus ni moins. Par exemple, s'il
» y avoit au monde 20 hommes &
» pas davantage, (pour plus de clar-
» té, je suppose qu'ils existent ensem-
» ble, & qu'il n'y en a point eu avant
» eux) ce ne seroit pas assez pour qui
» voudroit en rendre raison, de mon-
» trer en général la cause de la na-
» ture humaine : il faudroit encore
» faire voir pourquoi il n'y en a ni
» plus ni moins ; car il doit y avoir
» une cause de chacun en particulier
(note 3). Mais cette cause (notes 2
» & 3) ne peut pas se trouver dans
» la nature humaine ; car la vérita-
» ble définition de l'homme ne ren-
» ferme pas le nombre vingt. Il faut
» donc (note 4) qu'elle soit néces-
» sairement hors de chaque homme
» Par conséquent on doit conclure

„ qu'une chose suppose nécessaire-
 „ ment une cause externe de son exif-
 „ tence , lorsqu'elle est de telle nature
 „ qu'il peut y en avoir plusieurs indi-
 „ vidus. Mais comme l'existence (par
 „ ce qui a été démontré dans ce
 „ scholie) appartient à la nature de
 „ la substance , sa définition doit ren-
 „ fermer une existence nécessaire , &
 „ par conséquent on doit conclure
 „ son existence de sa seule définition.
 „ Mais l'existence de plusieurs sub-
 „ stances ne peut pas suivre de la dé-
 „ finition de la substance (notes 2 &
 „ 3) : il suit donc nécessairement de
 „ la définition de la substance , qu'il
 „ n'y a qu'une substance d'une même
 „ nature “.

Falloit-il tant de discours pour con-
 clure d'une définition arbitraire l'exif-
 tence d'une chimere ? Tout ce raison-
 nement porte à faux , parcequ'il sup-
 pose dans la premiere note, que nous
 connoissons assez bien la nature des
 choses pour la renfermer & l'exprimer
 dans leurs définitions : supposition
 qui ne peut se soutenir que par des

Philosophes qui s'entêtent pour des mots.

PROPOSITION IX.

» Plus une chose a de réalité ou d'être , plus elle a d'attributs «.

D É M O N S T R A T I O N .

» Cela est démontré par la quatrième définition «.

Quand on avance une proposition, il faudroit, avant d'en chercher la preuve, lui donner un sens clair & déterminé: prouver une proposition qui n'a point de sens, ou ne rien prouver, c'est la même chose. Or nous n'avons aucune idée de ce qui est signifié par les mots *réalité*, *être*, *attribut*; je parle des attributs qui constituent l'essence, parceque c'est d'eux qu'il s'agit. (Voyez la définition IV). Attribut signifie-t-il quelque chose de différent de la réalité? En ce cas que sera-t-il donc, & pourquoi y auroit-il d'autant plus d'attributs qu'il

y auroit plus de réalité ? Si au contraire l'attribut, ou ce qui constitue l'essence, est la même chose que la réalité, cette proposition est tout-à-fait frivole ; c'est dire que plus une chose a de réalité, plus elle a de réalité. Une pareille proposition méritoit bien d'être prouvée par une définition de mot. Voyez ce que j'ai dit sur la quatrième définition.

PROPOSITION X.

„ Chaque attribut d'une substance
„ doit être conçu par lui-même „.

DÉMONSTRATION.

„ L'attribut est ce que l'entende-
„ ment apperçoit comme constituant
„ l'essence de la substance (Définition
„ IV) ; ainsi (Définition III) il
„ doit être conçu par lui-même „.

Voyez ce qui a été dit sur les définitions qui servent de preuve à cette prétendue démonstration.

Scholie.

» Il paroît par là que quoique l'on
» conçoive deux attributs comme réel-
» lement distingués, c'est-à-dire que
» l'on conçoive l'un sans le secours de
» l'autre, nous n'en pouvons cepen-
» dant pas conclure qu'ils constituent
» deux substances différentes ..

Pour moi j'en jugerois tout autre-
ment. La substance est ce qui est con-
çu par soi-même (Défin. III). L'at-
tribut, par cette dernière proposition,
est aussi conçu par lui-même. Donc
s'il y a deux attributs, il y a deux sub-
stances.

» Car il est de la nature de la sub-
» stance que chacun de ses attributs
» soit conçu par lui-même, puisque
» tous les attributs qu'elle a ont tou-
» jours été conjointement en elle, &
» que l'un n'a pas pu produire l'autre,
» mais chacun exprime la réalité ou
» l'être de la substance. Bien loin donc
» qu'il soit absurde de donner plu-

» sieurs attributs à une substance , il
 » n'y a rien au contraire de plus clair
 » que chaque être doit être conçu sous
 » quelque attribut ; & que plus il a
 » de réalité ou d'être , plus il a d'at-
 » tributs qui expriment la nécessité ,
 » l'éternité & l'infinité. Par consé-
 » quent il est encore fort clair qu'un
 » être absolument infini doit nécessai-
 » rement être défini (comme nous l'a-
 » vons fait dans la VI Définition) ,
 » celui qui a une infinité d'attributs ,
 » dont chacun exprime une essence
 » éternelle & infinie «.

Les mots *nature* , *substance* , *attri-
 but* , *être* , *réalité* , *exprime* , *éternité* ,
infinité , peuvent-ils , après le peu de
 soin qu'a pris Spinoza pour en déter-
 miner le sens , rendre un discours aussi
 clair qu'il le dit ?

» Que si quelqu'un demande à quel
 » signe on pourra reconnoître la diffé-
 » rence des substances , il n'a qu'à lire
 » les propositions suivantes. On y dé-
 » montre que *dans la nature* il n'y a
 » qu'une seule & unique substance ,
 » qui est absolument infinie. C'est

» pourquoi on chercheroit ce signe
» vainement «.

Souvenons-nous bien de ces mots,
dans la nature, & nous verrons si l'on
tiendra ce qu'ils promettent.

P R O P O S I T I O N X I.

» Dieu, ou une substance qui con-
» tient une infinité d'attributs, dont
» chacun exprime une essence éter-
» nelle & infinie, existe nécessaire-
» ment «.

P R E M I E R E D É M O N S T R A T I O N.

» Si vous le niez, concevez, s'il
» se peut, que Dieu n'existe pas. Donc
» (Axiome VII) son essence ne ren-
» ferme pas l'existence. Or (Proposi-
» tion VII) cela est absurde. Donc
» Dieu existe nécessairement «.

Les raisonnements de Spinoza sont
si peu heureux, qu'on ne sauroit con-
venir avec lui, même quand il paroît
se rapprocher de la vérité. Comment
peut-il me proposer de concevoir que
Dieu

Dieu existe ou n'existe pas, si dans tout son système il ne m'a pas encore appris à concevoir les idées, non de ces mots, mais de ces choses, *substance, infinité, attribut, essence, Dieu?* D'ailleurs si je concevois que Dieu n'existe pas, il s'en suivroit que je me ferois fait des idées fort extraordinaires; mais on ne pourroit pas conclure que Dieu n'existe pas en effet, ou que son essence ne renferme pas l'existence. Enfin, quand la septième proposition auroit été bien démontrée, elle ne prouveroit pas qu'il fût absurde que l'essence d'une substance qui contiendroit une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle & infinie, ne renfermât pas l'existence; elle prouveroit tout-au-plus qu'il est de la nature de la substance d'exister. (Voyez la septième proposition). Or il me semble qu'il y a quelque différence entre dire qu'il est de la nature de la substance d'exister, & dire qu'il est de la nature d'une substance, qui contient une infinité d'attributs, dont chacun exprime une

essence éternelle & infinie , d'exister. Il est évident que Spinoza donne ici plus d'étendue à la septieme proposition qu'elle n'en avoit. Il lui reste encore à prouver que cette même substance , qui , par la septieme proposition , existe de sa nature , contient une infinité d'attributs , dont chacun exprime son essence éternelle & infinie , ce qu'il n'entreprenoit nulle part.

D É M O N S T R A T I O N I I.

„ On doit autant assigner la raison
 „ ou la cause pourquoi une chose
 „ existe , que pourquoi elle n'existe
 „ pas : par exemple , si un triangle
 „ existe , il en faut donner la raison ;
 „ de même , s'il n'existe pas , il en faut
 „ dire la cause. Cette cause doit être
 „ dans la nature de la chose , ou au de-
 „ hors : par exemple , la nature d'un
 „ cercle quarré indique la raison pour
 „ quoi il n'existe pas ; c'est qu'il y a
 „ contradiction. Il suit aussi de la na-
 „ ture de la substance pourquoi elle
 „ existe , c'est qu'elle renferme l'exis-

» tence (Proposition VII). Pour
 » la raison de l'existence ou de la
 » non-existence d'un cercle & d'un
 » triangle, elle ne vient pas de leur
 » nature, mais de l'ordre de la na-
 » ture universelle des corps; car c'est
 » une suite de cet ordre, ou que le
 » triangle existe déjà nécessairement,
 » ou qu'il soit impossible qu'il existe;
 » ces choses sont claires par elles-mê-
 » mes. De là il suit qu'une chose existe
 » nécessairement, quand aucune cau-
 » se, aucune raison n'en empêche l'e-
 » xistence. C'est pourquoi, s'il n'y a
 » aucune raison, aucune cause qui
 » empêche Dieu d'exister, il faut ab-
 » solument conclure qu'il existe né-
 » cessairement. Mais s'il y avoit une
 » telle raison, une telle cause, elle
 » seroit dans la nature de Dieu ou au
 » dehors. Si elle étoit au dehors, elle
 » seroit dans une substance d'une na-
 » ture différente; car si elle étoit
 » dans une substance de même nature,
 » ce seroit convenir qu'il y a un Dieu.
 » Mais une substance qui seroit d'une

» nature différente , ne pourroit avoir
 » rien de commun avec Dieu. (Prop.
 » II). Par conséquent elle ne pour-
 » roit ni lui donner l'existence, ni l'en
 » priver.

» Puisqu'il ne peut y avoir hors de
 » la nature divine aucune cause qui
 » empêche l'existence de Dieu, il fau-
 » droit ; s'il n'existoit pas , qu'il y en
 » eût une raison dans la nature même ;
 » en sorte qu'il y eût contradiction
 » qu'une pareille nature existât. Or il
 » est absurde d'assurer cela d'un être
 » absolument infini & tout parfait
 » Donc il n'y a point de cause , soit
 » en Dieu , soit hors de lui , qui en
 » empêche l'existence. Il existe donc
 » nécessairement ».

*On doit autant assigner la raison ou
 la cause pourquoi une chose existe , qu'
 pourquoi elle n'existe pas : est-ce
 dire que , quelque idée qu'un homm
 se forme , on doive dire pourquoi i
 existeroit ou il n'existeroit pas quel
 que chose qui y fût conforme ? Cela
 seroit-il bien raisonnable , & doit-on
 se mettre en peine de prouver qu'i*

n'y a dans la nature rien de semblable aux idées extravagantes que se font quelquefois les hommes ? D'ailleurs, outre plusieurs défauts qui sont dans cette démonstration une suite de celles qui la précédent, on suppose que nous connoissons les causes ou les raisons de l'existence & de la non existence des choses : je laisse à penser si cela est vrai.

DÉMONSTRATION III.

» Pouvoir ne pas exister est impuis-
 » sance, au contraire pouvoir exister
 » est puissance, comme il est évident
 » par soi-même. Or s'il n'existoit né-
 » cessairement que des êtres finis, ces
 » êtres seroient plus puissants que
 » l'être absolument infini ; ce qui est
 » absurde, comme il est encore évi-
 » dent par soi-même. Donc ou rien
 » n'existe, ou un être absolument in-
 » fini existe nécessairement. Or nous,
 » nous existons en nous, ou dans un
 » être qui existe nécessairement.
 » (Ax. I, & Prop. VII). Donc l'être

» absolument infini , ou Dieu, existe
» nécessairement ».

Cette démonstration est tournée d'une manière bien singulière & bien abstraite. Que quelqu'un nie l'existence de Dieu , la lui prouvera-t-on en lui disant que si Dieu n'existoit pas , ce seroit par impuissance ?

Scholie.

„ J'ai voulu dans cette dernière dé-
„ monstration prouver l'existence de
„ Dieu *a posteriori* , afin qu'on en fai-
„ sisse plus aisément le preuve. Ce n'est
„ pas qu'elle ne suive *a priori* du
„ même fondement. Car pouvoir exis-
„ ter étant une puissance , il suit que
„ plus la nature d'une chose a de réa-
„ lité , plus elle a par elle-même de
„ force pour exister. Or un être abso-
„ lument infini , ou Dieu , a par lui-
„ même une puissance infinie pour
„ exister , par conséquent il existe né-
„ cessairement „.

Il y auroit contradiction qu'une chose qu'on suppose absolument infi-

nie , & qui , par conséquent , renferme l'existence , n'existât pas. Spinoza devoit démontrer qu'il y a dans la nature un objet qui répond à l'idée qu'il se fait de Dieu. Autrement ses démonstrations , vraies tout au plus par rapport à sa façon de concevoir , ne prouveront rien pour la chose même.

Quand il dit Dieu infini , il abuse de ce terme pour en conclure qu'il n'existe rien qui ne soit un attribut ou une modification de Dieu.

Ce Philosophe continue , & dit que ceux qui sont accoutumés à considérer les choses produites par des causes externes , & qui jugent qu'elles peuvent difficilement exister lorsqu'ils conçoivent que plusieurs réalités leur appartiennent , auront peut-être de la peine à suivre sa démonstration. A quoi il répond qu'à la vérité ces choses doivent leur existence & toutes leurs perfections à la vertu de leur cause : mais il ajoute qu'il n'est pas question d'elles , & qu'il ne parle que des substances qui ne peuvent

point être produites , & finit par ces mots :

„ Une substance ne doit à aucune
 „ cause externe rien de ce qu'elle a de
 „ perfection : c'est pourquoi son exist-
 „ tence doit suivre de sa seule na-
 „ ture , & elle n'est pas distincte de
 „ son essence. La perfection n'empê-
 „ che pas l'existence d'une chose, elle
 „ la confirme : c'est l'imperfection
 „ qui y est contraire. Il n'y a donc
 „ rien dont l'existence soit plus cer-
 „ taine que celle d'un être absolu-
 „ ment infini ou parfait , c'est-à-dire
 „ que celle de Dieu. Puisque son es-
 „ sence exclut toute imperfection , &
 „ qu'elle renferme une perfection
 „ absolue , elle leve tous les doutes
 „ qu'on pourroit avoir sur son exist-
 „ tence , & nous donne une certi-
 „ tude parfaite. C'est ce qui sera , je
 „ pense , évident à quiconque y fera
 „ une médiocre attention „.

Il est bien plus évident que cette essence dont parle Spinoza n'est qu'idéale ; & par conséquent l'existence qu'il en infere n'est qu'idéale également.

PROPOSITION XII.

„ On ne peut concevoir dans la
 „ substance aucun attribut d'où il
 „ suive qu'elle soit divisible.

DÉMONSTRATION.

„ Ou les parties conserveroient
 „ après la division la nature de la
 „ substance, ou non. Si on suppose le
 „ premier, chaque partie (Prop. VIII)
 „ sera infinie, cause de soi-même
 „ (Prop. VI), & (Prop. V) elle aura
 „ un attribut différent. Ainsi d'une
 „ seule substance il pourra s'en faire
 „ plusieurs; ce qui (Prop. VI) est
 „ absurde.

„ Ajoutez que les parties (Prop II)
 „ n'auroient rien de commun avec
 „ leur tout, & que le tout (Déf. IV
 „ & Prop. X) pourroit exister & être
 „ conçu sans ses parties; ce que tout
 „ le monde reconnoîtra absurde.

„ Si au contraire les parties ne

„ conservoient pas la nature de la sub-
 „ stance, la substance perdrait donc
 „ sa nature, & cesseroit d'être, dès
 „ qu'elle seroit divisée en parties
 „ égales; ce qui seroit absurde. (Prop-
 „ position VII) „.

Plus on avance, plus Spinoza est
 aisé à réfuter, parceque les vices de
 ses raisonnements se multiplient, à
 proportion que ses dernières preuves
 supposent un plus grand nombre de
 propositions. Cette démonstration a
 non seulement tous les défauts des
 Propositions II, V, VI, VII, VIII,
 X, mais encore tous ceux des autres
 d'où celles-ci dépendent. Je renvoie à
 ce que j'ai dit.

P R O P O S I T I O N X I I I.

„ Une substance absolument infi-
 „ nie est indivisible „.

D É M O N S T R A T I O N.

„ Si elle étoit divisible, les parties
 „ conserveroient après la division la

„ nature d'une substance absolument
 „ infinie , ou non. Si on suppose le
 „ premier , il y aura plusieurs sub-
 „ stances de même nature ; ce qui
 „ (Prop. V) est absurde. Si on suppose
 „ le second , par la même raison que
 „ ci-dessus , la substance absolument
 „ infinie cessera d'être ; ce qui
 „ (Prop. XI) est encore absurde „.

On voit que cette démonstration
 peche comme la précédente.

COROLLAIRE.

„ Il suit de là que nulle substance ,
 „ & par conséquent nulle substance
 „ corporelle , en tant que substance ,
 „ n'est divisible „.

Scholie.

„ De cela seul qu'il est de la nature
 „ de la substance d'être conçue infi-
 „ nie , il suit qu'elle est indivisible.
 „ Car par une partie de substance on
 „ ne pourroit entendre qu'une sub-
 „ stance finie ; ainsi (Prop. VIII) ce

„feroit tomber dans une contradic-
„tion „.

Spinoza convient donc que la substance corporelle est divisible, mais il nie qu'elle le soit en tant que substance. Ce sera donc en tant que mode : aussi dira-t-il bientôt que la substance corporelle n'est qu'une affection des attributs de Dieu.

P R O P O S I T I O N X I V .

„ Il ne peut y avoir, & on ne
„ peut concevoir d'autre substance
„ que Dieu „.

D É M O N S T R A T I O N .

„ Dès que Dieu est un être abso-
„ lument infini, dont on ne peut nier
„ aucun des attributs qui expriment
„ l'essence de la substance (Déf. VI),
„ & qu'il existe nécessairement
„ (Prop. XI); s'il y avoit quelque
„ substance distincte de Dieu, il fau-
„ droit l'expliquer par quelque attri-
„ but de Dieu. Dès-lors il y auroit

„ deux substances de même attribut,
 „ ce qui (Prop V) est absurde. Donc
 „ il n'y a pas d'autre substance que
 „ Dieu, & par conséquent, on n'en
 „ sauroit concevoir d'autre : car celle
 „ qui seroit conçue le devrait être
 „ comme existante. Or, par la pre-
 „ miere partie de cette démonstra-
 „ tion, cela est absurde : donc il ne
 „ peut y avoir, & on ne peut conce-
 „ voir d'autre substance que Dieu „.

Je me répéterois trop, si je vou-
 lois faire voir tous les défauts de cette
 démonstration : je renvoie à ce que
 j'ai dit.

COROLLAIRE I.

„ De là il suit clairement, 1°.
 „ qu'il n'y a qu'un Dieu, c'est-à-dire,
 „ (Prop. VI) qu'il n'y a *dans la na-*
 „ *ture* qu'une seule substance, &
 „ qu'elle est absolument infinie,
 „ comme nous l'avons fait entendre
 „ dans le Scholie de la dixieme Pro-
 „ position „.

Remarquez que la démonstration n'est appuyée que sur une définition de mot, & jugez si on étoit autorisé à employer dans le corollaire cette expression, *dans la nature*.

C O R O L L A I R E II.

„ Il suit en second lieu de cette
 „ démonstration que la chose étendue
 „ & la chose pensante sont des attributs
 „ de Dieu, ou (Axiome I)
 „ des affections de ses attributs „.

Il n'y a personne qui ne puisse se former une idée abstraite de la substance & réaliser cette idée, en supposant qu'elle répond à un objet qui existe en effet dans la nature. Cela fait, on ne pourra plus se représenter les êtres finis comme autant de substances. Car l'idée abstraite de la substance une fois réalisée, on se représentera la substance par-tout la même, par-tout immuable, nécessaire; & quelque variété qu'on suppose dans les êtres finis, on ne les concevra plus comme faisant multitude:

on les imaginera comme une seule & même substance qui se modifie différemment. Voilà ce qui est arrivé à Spinoza.

Les plus anciens Philosophes ont aussi avancé qu'il n'y a qu'une seule substance. Mais par la manière dont les Stoïciens s'expliquent, il paroît que cette substance n'est une qu'improprement, & qu'elle est dans le vrai un composé, un amas de substances. Ils ne la disoient une, que parcequ'ils la considéroient sous l'idée abstraite de tout, & comme étant la collection de tout ce qui existe, où même ils n'ont jamais trop cherché à déterminer ce qui en constitue l'unité. Spinoza voulant se mettre à l'abri de ce reproche, l'a fait une à force d'abstraction. Mais si la substance des Stoïciens est trop composée pour être une, la sienne est trop abstraite pour être quelque chose.



P R O P O S I T I O N X V.

„ Tout ce qui est , est en Dieu , &
 „ rien ne peut exister , ni être conçu
 „ sans Dieu , „

D É M O N S T R A T I O N.

„ Il n'y a pas d'autre substance que
 „ Dieu , on n'en sauroit concevoir
 „ d'autre (Prop. XIV) ; c'est-à-dire
 „ (Déf. III) qu'il est la seule chose
 „ qui soit en elle-même , & qui se
 „ conçoit par elle-même. Mais les
 „ modes (Déf. V) ne peuvent exister
 „ ni être conçus sans la substance. Ils
 „ ne peuvent donc exister que dans la
 „ nature divine , & ne peuvent être
 „ conçus que par elle. Or tout ce qui
 „ est , est substance ou mode (Ax. I).
 „ Donc , &c. „

Les créatures ne sont donc plus que
 des modes de la substance divine ,
 comme Spinoza le dira plus bas : ima-
 gination trop extravagante & trop
 mal prouvée pour nous y arrêter.

Remarquez toujours que les démonstrations de Spinoza prouvent certains rapports entre des mots auxquels il a attaché des idées abstraites : mais on n'en peut rien conclure pour les choses telles qu'elles sont dans la nature.

Scholie.

Dans ce scholie, Spinoza répond à quelques objections qu'il se fait à faire par ceux qui ne conçoivent pas que la substance étendue soit un attribut de Dieu, & que la matière appartienne à la nature divine : mais comme il ne donne à ses réponses d'autre fondement que les propositions que nous avons déjà réfutées, je crois pouvoir me dispenser de traduire ce morceau.

PROPOSITION XVI.

„ Une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini, doit suivre en une infinité de façons de la nécessité de la nature divine „

D É M O N S T R A T I O N .

» Cette proposition doit être man
 » feste à tout le monde, pourvu qu'
 » fasse attention que dès que l'enten
 » dement apperçoit la définition d'
 » ne chose quelconque , il en co
 » clut plusieurs propriétés, qui en e
 » fet suivent nécessairement de la d
 » finition de cette chose ou de son
 » sence ; & on en conclut d'auta
 » plus de propriétés, que la *définitio*
 » de la chose exprime plus de réalité
 » c'est-à-dire que son *essence* renf
 » me plus de réalité. Or puisque l'
 » sence divine a une infinité absol
 » d'attributs (Déf. VI), dont chac
 » en son genre exprime une esser
 » infinie , il doit suivre de la nécess
 » de sa nature , une infinité de cho
 » en une infinité de façons , c'est
 » dire , toutes les choses qui peuve
 » tomber sous un entendement
 » fini ».

Voilà une définition (la sixiem
 qui est bien féconde. J'ai eu raison
 remarquer la précaution avec laque

Spinosa l'a faite. Il suppose visiblement dans cette démonstration, que la définition & l'essence ne sont qu'une même chose. Cependant la seconde définition ne prouve pas, qu'il en dise, que la nature divine est une infinité d'attributs, dont chacun en son genre exprime une essence infinie; elle nous apprend seulement ce qu'il entend par le mot de *Dieu*.

PREMIER COROLLAIRE.

„ De là il suit 1°. que Dieu est cause efficiente de tout ce que peut appercevoir un entendement infini „.

COROLLAIRE II.

„ 2°. Que Dieu est cause par lui-même & non par accident „.

COROLLAIRE III.

„ 3°. Qu'il est absolument la première cause „.

Spinosa n'a point défini ces mots,

*cause efficiente , cause par soi-même
cause par accident , cause première.* Il
auroit cependant été d'autant plu
obligé de le faire , qu'il paroît par l
suite leur donner un sens bien diffé
rent de celui qu'ils ont communé
ment.

P R O P O S I T I O N X V I I .

„ Dieu agit par les seules loix d
„ sa nature , & il n'y a aucun être qu
„ le puisse contraindre „.

D É M O N S T R A T I O N .

„ Nous venons de démontrer (Prop
„ XVI) qu'une infinité de choses sui
„ vent de la seule nécessité de la na
„ ture divine , ou ce qui est la même
„ chose , des seules loix de cette na
„ ture ; & nous avons démontré
„ (Prop. XV) que rien ne peut exi
„ ter ni être conçu sans Dieu , mais
„ que tout est en Dieu. Il ne peut
„ donc rien y avoir hors de lui qu
„ le détermine ou qui le force à agir.

, Par conséquent Dieu agit par les
 , seules loix de sa nature, & il n'y
 , a aucun être qui le puisse contrain-
 , dre ,.

COROLLAIRE I.

, Il suit 1°. qu'il n'y a aucune cause,
 , si l'on excepte la perfection de la na-
 , ture divine, qui, soit intrinsèque-
 , ment, soit extrinséquement, porte
 , Dieu à agir ,.

COROLLAIRE II.

, 2°. Que Dieu seul est une cause
 , libre. En effet, il n'y a que lui qui
 , existe par la seule nécessité de sa
 , nature (Prop. XI, & Corol. de la
 , Propos. XIV), & qui agisse par
 , la seule nécessité de sa nature
 , (Prop. précéd.) Par conséquent,
 , (Déf. VII) il est la seule cause
 , libre ,.

C'est là ce que tout autre appelle-
 roit une cause nécessaire.

Scholie.

Spinoza répond par ses principes à quelques objections qu'il se fait. Pour abréger ce chapitre déjà trop long, je ne traduirai point ce scholie. Je remarquerai seulement que pour expliquer comment toutes choses suivent de la nature divine, il dit qu'elles en suivent par une nécessité pareille à celle par laquelle il suit de toute éternité, & suivra éternellement de la nature du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits. Cela étant, je ne fais plus ce que c'est qu'être cause; car je ne sache pas qu'on se soit jamais avisé de dire que la nature du triangle fût *cause efficiente par soi-même & première* de l'égalité des trois angles du triangle à deux droits. Je ne fais pas non plus ce que c'est, dans le langage de Spinoza, qu'agir par rapport à Dieu, parceque je ne vois pas que la nature du triangle agisse pour produire l'égalité de ses trois angles à deux droits.

Si donc tout suit de la nature divine par la même nécessité que l'égalité des trois angles d'un triangle deux droits suit de la nature du triangle, j'en infère une évidente contradiction : c'est que dans la nature tout se fait sans qu'il y ait d'action. Mais il n'est pas nécessaire de presser fort Spinoza.

PROPOSITION XVIII.

„ Dieu est cause immanente de tout, & il n'en est pas une cause passagere „.

DÉMONSTRATION.

„ Tout ce qui est, est en Dieu, & doit être conçu par Dieu (Prop. XV); ce qui est la première partie. Il n'y a point de substance hors de Dieu (Prop. XIV), c'est-à-dire, de choses qui hors de Dieu soient en elles-mêmes (Déf. III), ce qui est

„ la seconde partie : donc Dieu est
 „ cause , &c.

Quoi que Spinoza veuille dire par les mots de *cause immanente* & de *cause passagere* qu'il n'a pas définis, on connoît le peu de solidité des propositions sur lesquelles il s'appuie.

PROPOSITION XIX.

„ Dieu , ou tout les attributs de
 „ Dieu sont éternels „.

D É M O N S T R A T I O N .

„ Dieu est une substance (Déf. VI)
 „ qui (Prop. XI) existe nécessaire-
 „ ment , c'est-à-dire (Prop. VII) , à
 „ la nature de laquelle il appartient
 „ d'exister , ou , ce qui est la même
 „ chose , de la définition de laquelle
 „ suit l'existence. Dieu (Prop. VIII)
 „ est donc éternel.

„ Il faut entendre par les attributs
 „ de Dieu ce qui (Déf. IV) exprime
 „ l'essence

l'essence de la substance divine ,
 c'est-à-dire , ce qui appartient à la
 substance : c'est , dis-je , cela même
 que les attributs doivent renfermer.
 Or l'éternité appartient à la nature
 de la substance. (Prop. VII.) Donc
 chaque attribut doit renfermer l'é-
 ternité : donc ils sont tous éter-
 nels ,,

Cette proposition bien expliquée
 est certainement vraie ; mais il paroît
 par tout ce que j'ai dit qu'elle est ici
 fort mal prouvée.

Scholie.

» Cette proposition paroît-aussi fort
 clairement par la manière dont j'ai
 démontré l'existence de Dieu (Pro-
 position XI) ; car la démonstration
 que j'en ai donnée fait voir que l'e-
 xistence de Dieu est , comme son
 essence , une éternelle vérité. D'ail-
 leurs (Proposition XIX des princi-
 pes de Descartes) j'ai encore dé-
 montré d'une autre façon l'existence
 de Dieu. Il n'est pas nécessaire de
 répéter ici cette démonstration «.

P R O P O S I T I O N X X.

» L'existence & l'essence de Dieu
 » ne sont qu'une même chose «.

D É M O N S T R A T I O N.

» Dieu, par la proposition précé-
 » dente, est éternel, & ses attributs
 » le sont également, c'est-à-dire,
 » (Définition VIII) chacun de ses
 » attributs exprime l'existence. Donc
 » les mêmes attributs, qui (Définition IV) expliquent l'essence éternelle de Dieu, expliquent aussi son existence éternelle; c'est-à-dire que ce qui constitue l'essence de Dieu constitue aussi son existence; donc son essence & son existence, &c.

Voilà bien des mots souvent répétés, & dont je doute qu'on puisse faire des idées claires & déterminées. Quand je passerai sur de pareilles démonstrations sans rien dire, c'est que je renvoie à ce que j'aurai remarqué sur les propositions qui leur servent

de fondement. On peut s'appercevoir que je ne releve pas tous les défauts des dernières démonstrations ; mais les critiques qui ont précédé peuvent les faire découvrir.

COROLLAIRE I.

» Donc l'existence de Dieu est une
» vérité éternelle comme son essence «.

COROLLAIRE II.

» Dieu ou tous ses attributs sont
» immuables. Car s'ils changeoient
» quant à l'existence, ils changeroient
» aussi (Proposition précédente) quant
» à l'essence ; c'est-à-dire, comme il
» est évident, qu'ils deviendroient
» faux, de vrais qu'ils sont, ce qui est
» absurde «.

PROPOSITION XXI.

» Tout ce qui suit de l'absolue na-
» ture de quelque attribut de Dieu, a
» dû toujours exister, & être toujours
» O ij

» infini ; ou il est , par cet attribut d'où
 » il suit , éternel & infini «.

D É M O N S T R A T I O N .

» Concevez , s'il est possible , que
 » dans un attribut de Dieu quelque
 » chose de fini , & qui ait une exis-
 » tence ou une durée déterminée , sui-
 » ve de sa nature absolue. Prenons
 » pour exemple l'idée de Dieu dans
 » la pensée. La pensée , dès qu'on la
 » conçoit comme attribut de Dieu ,
 » est nécessairement (Prop. XI) infinie
 » de sa nature. Mais en tant qu'elle
 » renferme l'idée de Dieu , on la sup-
 » pose finie. Or (Définition II) on ne
 » la peut concevoir finie , si elle n'est
 » terminée par la pensée ; mais elle
 » ne peut être terminée par la pensée ,
 » en tant que la pensée constitue l'idée
 » de Dieu ; car alors la pensée est sup-
 » posée finie. C'est donc par la pensée ,
 » en tant qu'elle ne constitue pas l'i-
 » dée de Dieu , & qui cependant (Pro-
 » position XI) doit exister nécessaire-
 » ment. Il y a donc une pensée qui ne
 » constitue pas l'idée de Dieu. Par
 » conséquent l'idée de Dieu ne suit

„ pas nécessairement de la nature de
 „ cette pensée, en tant que cette pen-
 „ sée est absolue : car on conçoit cette
 „ pensée comme constituant & ne
 „ constituant pas l'idée de Dieu ; ce
 „ qui est contre l'hypothese. C'est
 „ pourquoi si l'idée de Dieu dans la
 „ pensée, ou quelque autre chose (le
 „ choix de l'exemple est indifférent,
 „ parceque la démonstration est uni-
 „ verselle) dans un attribut de Dieu
 „ suit de la nécessité de la nature ab-
 „ solue de cet attribut, cette idée ou
 „ cette autre chose doit nécessaire-
 „ ment être infinie : ce qui étoit la
 „ première partie “.

„ Ce qui suit nécessairement de la
 „ nature de quelque attribut ne peut
 „ pas avoir une durée déterminée. Si
 „ vous le niez, supposons qu'une chose
 „ qui suit de la nécessité de la nature
 „ de quelque attribut de Dieu, soit
 „ dans quelque attribut de Dieu, par
 „ exemple, l'idée de Dieu dans la
 „ pensée, & supposons qu'elle n'ait
 „ pas toujours existé, ou qu'elle doive
 „ cesser d'exister. Puisque nous sup-

„ posons que la pensée est un attribut
 „ de Dieu , elle doit exister nécessaire-
 „ rement & immuablement (Propo-
 „ sition XI & Corollaire II de la Pro-
 „ position XX). Ainsi la pensée devra
 „ exister au-delà de la durée de l'idée
 „ de Dieu , elle existera sans cette
 „ idée ; (car nous supposons que cette
 „ idée n'a pas toujours été ou qu'elle
 „ ne sera pas toujours) : or cela est
 „ contre l'hypothese ; car nous sup-
 „ posons que la pensée étant donnée ,
 „ l'idée en suit nécessairement. Donc
 „ l'idée de Dieu dans la pensée , ou
 „ une chose quelconque qui suit né-
 „ cessairement de la nature absolue de
 „ quelque attribut de Dieu , ne peut
 „ pas avoir une durée déterminée ;
 „ mais elle doit par cet attribut être
 „ éternelle , ce qui étoit la seconde
 „ partie. Notez qu'il en faut dire au-
 „ tant de quelque chose que ce puisse
 „ être , qui dans un attribut de Dieu
 „ suive nécessairement de la nature
 „ absolue de Dieu “.

Cette façon de raisonner est si sin-
 guliere , que je ne concevrois pas com-

ment elle peut tomber dans l'esprit, si je ne savois combien on s'aveugle quand on a une fois adopté un système. Si c'est là raisonner sur des idées claires, j'y suis fort trompé. Pour moi, je ne puis suivre Spinoza dans ses suppositions. *L'idée de Dieu dans la pensée, la pensée tantôt finie, tantôt infinie, qui constitue ou ne constitue pas l'idée de Dieu, sont des choses trop abstraites, ou plutôt ce sont des mots où j'avoue que je ne comprends rien, & où j'ai peine à croire qu'on puisse comprendre quelque chose. Spinoza auroit dû apporter un exemple qui eût donné plus de prise à sa démonstration.*

PROPOSITION XXII.

» Tout ce qui suit de quelque at-
 » tribut de Dieu, en tant que modi-
 » fié par une modification nécessaire
 » & infinie, doit aussi être nécessaire
 » & infini «.

D É M O N S T R A T I O N .

» Elle se fait comme la précé-
 » dente «.

Elle est donc encore inintelligible.

P R O P O S I T I O N X X I I I .

» Tout mode qui est nécessaire &
 » infini , a dû nécessairement suivre
 » de la nature absolue de quelque
 » attribut de Dieu , ou de quelque
 » attribut modifié d'une modifica-
 » tion nécessaire & infinie «.

D É M O N S T R A T I O N .

» Un mode est ce qui est dans un
 » autre , par quoi il doit être conçu
 » (Définition V) , c'est-à-dire (Pro-
 » position XV) dans Dieu seul , &
 » ne peut être conçu que par Dieu
 » seul. Si l'on conçoit donc qu'un
 » mode est infini & existe nécessai-
 » rement , il faut que ce soit par quel-
 » que attribut de Dieu , en tant que

» l'on conçoit que cet attribut ex-
 » prime l'infinité & la nécessité d'e-
 » xister , ou ce qui est la même chose
 » (Définition VIII) , l'éternité, c'est-
 » à-dire , (Définition VI & Proposi-
 » tion XIX) en tant qu'on le confi-
 » dere absolument. Un mode qui est
 » nécessaire & infini , a donc dû sui-
 » vre de la nature absolue de quelque
 » attribut de Dieu ; ce qui se fait ou
 » immédiatement (Propos. XXI) ,
 » ou par le moyen de quelque modi-
 » fication qui suit de la nature abso-
 » lue de l'attribut , c'est à-dire (Pro-
 » position précédente) qui soit né-
 » cessaire & infinie “.

Je demande ce que c'est qu'un mo-
 de qui suit nécessairement de la na-
 ture absolue d'un attribut de Dieu ,
 soit immédiatement, soit par le moyen
 d'une modification qui modifie l'at-
 tribut. Spinoza ne l'explique nulle
 part , & n'en rapporte aucun exem-
 ple. Il n'est donc pas possible de de-
 viner quelle vérité renferme cette
 prétendue démonstration.

P R O P O S I T I O N X X I V .

» L'essence des choses que Dieu a
 » produites ne renferme pas l'exis-
 » tence «.

D É M O N S T R A T I O N .

» Cela paroît par la première dé-
 » finition ; car une chose est cause
 » d'elle-même & existe par la seule
 » nécessité de sa nature , quand sa
 » nature (considérée en elle-même)
 » renferme l'existence «.

C O R O L L A I R E .

» De là il suit que Dieu est non
 » seulement la cause qui fait que les
 » choses commencent d'exister , c'est
 » encore par lui qu'elles se conser-
 » vent existantes ; ou , pour me servir
 » d'un terme scholastique , Dieu est
 » cause *essendi rerum*. Car , soit que
 » les choses existent , soit qu'elles n'e-
 » xistent pas , nous découvrons que

„ leur essence , quand nous y voulons
 „ faire attention , ne renferme ni l'e-
 „ xistence ni la durée. Par conséquent
 „ leur essence ne peut être cause ni de
 „ leur existence ni de leur durée. Mais
 „ Dieu seul peut l'être , à la seule na-
 „ ture de qui il appartient d'exister.
 „ (Corollaire I de la Propos. XIV).

PROPOSITION XXV.

„ Dieu est non seulement la cause
 „ efficiente de l'existence des choses ,
 „ il l'est encore de leur essence “.

DÉMONSTRATION.

„ Si vous le niez , donc Dieu n'est
 „ pas la cause de l'essence des choses.
 „ Donc l'essence des choses (Ax. IV)
 „ peut être conçue sans Dieu. Or cela
 „ (Propos. XV) est absurde : donc
 „ Dieu est la cause de l'essence des
 „ choses “.



Scholie.

» Cette proposition fuit plus clai-
 » rement de la seizieme. Car c'est une
 » suite de cette seizieme proposition ,
 » que la nature divine étant donnée ,
 » l'essence des choses en doit suivre
 » aussi nécessairement que leur exif-
 » tence : & , pour le dire en un mot ,
 » Dieu doit être la cause de tout ,
 » dans le même sens qu'il est cause de
 » lui-même. C'est ce que le Corollaire
 » suivant prouvera encore plus clai-
 » rement «.

C O R O L L A I R E.

» Les choses particulieres ne font
 » rien autre que les affections ou les
 » modes , qui expriment d'une façon
 » certaine & déterminée les attributs
 » de Dieu. Cela est démontré par la
 » quinzieme proposition & la cin-
 » quieme définition «.

Plus Spinosa emploie ces mots de
cause , action , production , plus on y

trouve de confusion. *Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui-même.* Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existence, ou qu'il se produise. Il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autres choses, il ne les produit pas; & il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet.

PROPOSITION XXVI.

» Une chose qui est déterminée à
 » agir, a été ainsi déterminée par
 » Dieu; & celle que Dieu ne déter-
 » mine pas, ne peut pas se détermi-
 » ner elle-même «.

DÉMONSTRATION.

» Ce qui détermine une chose à agir
 » est nécessairement quelque chose de
 » positif, comme il est évident: par
 » conséquent Dieu par la nécessité de
 » sa nature est la cause efficiente de
 » l'essence de cette chose comme de

» son existence (Prop. XXV & XVI) :
 » c'est la premiere partie. La seconde
 » en suit clairement. Car si une chose
 » que Dieu ne détermineroit pas ,
 » pouvoit se déterminer , la premiere
 » partie feroit fausse. Or cela est ab-
 » surde , comme nous l'avons fait
 » voir «.

Toujours même confusion. Si dans Spinoza les mots de *cause* & d'*action* ne signifient rien , ceux de *déterminer à agir* n'ont pas plus de sens. Il semble que Spinoza n'ait appelé Dieu cause de lui-même , qu'afin de pouvoir dire qu'il est cause des autres choses. Il lui paroissoit absurde qu'une infinité de choses existassent , & qu'il n'y eût ni cause ni effet. Pour tenir un langage en apparence plus sensé , il a été obligé de dire que Dieu est cause de lui-même : mais puisque Dieu , à proprement parler , n'est pas cause de lui-même , ce seroit une suite des principes de Spinoza qu'il ne le soit pas des choses particulieres.

Spinoza auroit pu dire que Dieu est l'effet de lui-même : car s'il est cause

des autres choses dans le même sens qu'il est cause de lui-même, il est l'effet de lui-même dans le même sens que les autres choses en sont l'effet : cela est réciproque. Or que penser d'un langage qui mène à dire qu'une substance s'est produite elle-même ? Peut-on faire un plus grand abus des termes ?

Si cette proposition, *Dieu est cause de lui-même*, signifie que l'essence de Dieu renferme l'existence de Dieu, comme la première définition le suppose ; celle-ci, *Dieu est cause des choses particulières*, signifie que l'essence de Dieu renferme l'existence de choses particulières. Car c'est au même sens que Dieu est cause dans l'un & l'autre cas. Dieu ne donne donc pas plus d'existence aux choses particulières qu'à lui-même ; elles n'existent que parcequ'elles appartiennent comme lui à une même essence ; & il n'y a proprement, comme je l'ai déjà remarqué, ni action, ni production. Ces conséquences sont des suites nécessaires du système de Spinoza ; mais elles le réfutent d'elles-mêmes.

P R O P O S I T I O N X X V I I .

» Une chose que Dieu a lui-même
 » déterminée à agir , ne peut se ren-
 » dre elle-même indéterminée «.

D É M O N S T R A T I O N .

» Le troisieme axiome en est la
 » preuve «.

P R O P O S I T I O N X X V I I I .

» Nul être singulier, ou nulle chose
 » finie , & qui a une existence déter-
 » minée , ne peut exister ni être déter-
 » minée à agir , si une autre cause fi-
 » nie , & qui a aussi une existence dé-
 » terminée , ne la détermine à exis-
 » ter & à agir. Celle-ci ne peut pas
 » non plus exister , ni être détermi-
 » née à agir , si elle n'est encore dé-
 » terminée par une autre cause qui
 » soit aussi finie & qui ait une exis-
 » tence déterminée : & ainsi à l'in-
 » fini «.

„ Tout ce qui est déterminé à exis-
 „ ter & à agir, y est déterminé par
 „ Dieu (Proposition XXVI, & Co-
 „ rollaire de la Proposition XXIV).
 „ Mais ce qui est fini, & qui a une
 „ existence déterminée, n'a pas pu être
 „ produit par la nature absolue de
 „ quelque attribut de Dieu : car tout
 „ ce qui suit de la nature absolue de
 „ quelque attribut de Dieu, est infini
 „ & éternel (Proposition XXI). Il a
 „ donc dû suivre de Dieu ou de quel-
 „ que attribut divin, en tant qu'on
 „ le considère modifié de quelque fa-
 „ çon : car il n'y a rien qui ne soit sub-
 „ stance ou mode (Axiome I, Défini-
 „ tions III & V), & les modes (Co-
 „ rollaire de la Prop. XXV) ne sont
 „ que les affections des attributs de
 „ Dieu. Mais ce qui est fini & a une
 „ existence déterminée, n'a pas pu
 „ suivre non plus de Dieu ou de quel-
 „ qu'un de ses attributs, en tant que
 „ modifié d'une modification éter-
 „ nelle & infinie (Prop. XXII). Il a
 „ donc dû suivre de Dieu ou de quel-
 „ que attribut divin, modifié d'une

» modification finie , & dont l'exif-
 » tence est déterminée , & aucune au-
 » tre cause n'a pu le déterminer à exif-
 » ter & à agir. Voilà la premiere par-
 » tie «.

» Cette cause ou ce mode , par la
 » même raison que dans la premiere
 » partie , a dû encore être déterminée
 » par une autre cause finie & d'une
 » existence déterminée ; celle-ci en-
 » core par une autre , & ainfi à l'infini ,
 » toujours par la même raison «.

Dieu ou un Etre infiniment parfait devient donc inutile dans le systême de Spinoza ; en voici la preuve. Une chose finie ne peut être déterminée à exister & à agir , que par une cause finie (Prop. précédente). Dieu en tant qu'infini ne détermine pas les choses finies , il ne détermine pas même Dieu modifié d'une modification finie ; car si ces choses étoient déterminées par Dieu , en tant qu'infini , elles seroient infinies (Propositions XXI & XXII) , ce qui seroit contre la supposition. Toutes les causes finies sont donc déterminées par d'autres causes

finies ; en sorte qu'il s'en forme un progrès à l'infini , sans qu'on puisse arriver à une cause infinie , qui ait déterminé quelque'une d'elles. Dieu en tant qu'infini ne détermine donc point les choses finies à exister & à agir. Elles peuvent donc exister sans Dieu en tant qu'infini , c'est-à-dire, (Déf. VI) sans Dieu. Une autre absurdité , c'est que les choses particulières étant (Cor. de la Prop. XXV) des modes de Dieu , il s'en suivroit que les modes peuvent exister sans leur substance.

Si Spinoza veut que Dieu ou l'être infini détermine l'existence de tous les êtres, il doit conclure de ses principes que tout est infini , & que nous sommes nous-mêmes des modes infinis de la divinité. Je le prouve.

Dieu seul détermine à exister tout ce qui existe. (Pr. XVI & XVIII). Donc nous sommes déterminés à exister par lui. Or les choses qui suivent d'une substance infinie , ou qui sont déterminées à exister par une substance infinie , sont également infi-

nies (Prop. XXI & XXII). Dieu est une substance infinie (Déf. VI). Donc chacun de nous est également infini.

Cette ridicule proposition pourroit se soutenir aussi bien qu'une suite de causes qui par un progrès à l'infini se déterminent sans qu'il soit possible d'arriver à la première : l'absurdité est égale des deux côtés.

Qu'on examine bien ce système , & on reconnoîtra que les êtres finis paroissent exister à part & indépendamment de l'être infini , puisqu'ils se suffisent pour déterminer leur existence, & qu'ils ne sauroient être déterminés par Dieu en tant qu'infini , c'est-à-dire par Dieu, sans devenir eux-mêmes infinis.

Scholie.

Spinosa remarque ici que Dieu est cause prochaine des choses qu'il produit immédiatement ; qu'il n'est pas cause en son genre ; & qu'enfin on ne peut pas dire qu'il soit cause éloignée

des êtres singuliers. Mais il n'explique sa pensée ni par des exemples, ni par des définitions exactes, & il continue toujours d'être également obscur.

PROPOSITION XXIX.

„ Il n'y rien de contingent dans la
 „ nature ; tout est déterminé par la
 „ nécessité de la nature divine à exis-
 „ ter & à agir d'une façon „

DÉMONSTRATION.

„ Tout ce qui est, est en Dieu
 „ (Prop. XV). Mais on ne peut pas
 „ dire que Dieu soit une chose con-
 „ tingente ; car (Prop. XI) il existe
 „ nécessairement. D'ailleurs les mo-
 „ des de la nature divine suivent né-
 „ cessairement de cette même na-
 „ ture (Prop. XVI), & cela en tant
 „ que la nature divine est considérée
 „ absolument (Prop. XXI), ou en
 „ tant que considérée déterminée à
 „ agir d'une certaine façon (Prop.

„ XXVII). Or Dieu n'est pas seule-
 „ ment la cause de ces modes, en
 „ tant qu'il existe simplement (Cor.
 „ de la Pr. XXIV), mais encore (Pr.
 „ XXVI) en tant qu'on les considère
 „ déterminés à agir. Il est impossi-
 „ ble & non pas contingent (Prop.
 „ XXVI) qu'ils se déterminent eux-
 „ mêmes, si Dieu ne les a pas détermi-
 „ nés; & il est impossible & non pas
 „ contingent qu'ils se rendent indé-
 „ terminés, si Dieu les a déterminés
 „ (Prop. XXVII). Ainsi tout est déter-
 „ miné par la nécessité de la nature
 „ divine, non seulement à exister,
 „ mais à exister & à agir d'une cer-
 „ taine façon, & rien n'est contin-
 „ gent „.

Puisque tout être fini doit être dé-
 terminé par une cause finie (Prop.
 XXVIII), quelque effort que fasse Spi-
 nosa pour prouver que tout est déter-
 miné par Dieu, il ne peut empêcher
 qu'il n'y ait selon son système deux
 ordres de choses tout-à-fait indépen-
 dantes: premièrement, l'ordre des
 choses infinies qui suivent toutes de

la nature absolue de Dieu, ou de quelqu'un de ses attributs modifiés d'une modification infinie: en second lieu, l'ordre des choses finies qui suivent toutes les unes des autres, sans qu'on puisse remonter à une première cause infinie qui les ait déterminées à exister. Comment ces deux ordres de choses pourroient-ils ne constituer qu'une seule & même substance ?

Scholie.

Spinoza dit ici qu'il entend par la *nature naturante*, ce qui est en soi & qui est conçu par soi-même, ou tout attribut qui exprime une essence éternelle & infinie, c'est-à-dire, (Cor. I de la Prop. XIV, & Cor. II de la Prop. XVII) Dieu en tant qu'on le regarde comme une cause libre. Mais il entend par *nature naturée*, tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, ou de chacun de ses attributs, c'est à dire, tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'on les regarde comme des choses qui sont en Dieu,

& qui ne peuvent exister ni être conçues sans lui.

Les expressions *nature naturée* & *nature naturante* sont si heureuses & si énergiques, qu'il eût été dommage que Spinoza ne les eût pas employées.

PROPOSITION XXX.

„ Un entendement en acte fini ou
 „ infini, doit comprendre les attri-
 „ buts de Dieu, ses affections, & rien
 „ autre „.

D É M O N S T R A T I O N .

„ Une idée vraie doit convenir
 „ avec son objet (Ax. VI) ; c'est-à-
 „ dire, comme il est évident de soi-
 „ même, que ce qui est contenu ob-
 „ jectivement dans l'entendement,
 „ doit nécessairement exister dans la
 „ nature. Or il n'y a (Cor. I de la Pr.
 „ XIV) dans la nature qu'une seule
 „ substance, qui est Dieu ; & il n'y
 „ a d'autres affections que celles qui
 „ sont

„ font en Dieu (Prop. XV), & qui
 „ ne peuvent exister , ni être conçues
 „ sans lui : donc un entendement en
 „ acte fini ou infini , &c. „

Dès que le sens de cet axiome , *une idée vraie doit convenir avec son objet* , est que les choses doivent être dans la nature , telles qu'elles sont dans l'entendement , rien n'est moins assuré que sa vérité. On voit combien j'ai eu raison de relever ce préjugé qui subsiste encore , & que Spinoza avoit trouvé si bien établi , que personne ne le révoquoit en doute.

PROPOSITION XXXI.

„ Il faut rapporter à la nature na-
 „ turée , & non à la nature naturante ,
 „ l'entendement en acte fini ou in-
 „ fini , aussi bien que la volonté , la
 „ cupidité , l'amour , &c. „

DÉMONSTRATION.

Cette démonstration n'est faite que pour donner un nouveau nom à ce

que Spinoza appelle l'entendement en acte fini ou infini ; ce qui ne mérite pas de nous arrêter.

Scholie.

Ce scholie est pour avertir que quand il parle d'un entendement en acte , ce n'est pas qu'il convienne qu'il y ait un entendement en puissance.

PROPOSITION XXXII.

» On ne peut pas dire que la vo-
 » lonté soit une cause libre, elle n'est
 » que nécessaire ,,.

D É M O N S T R A T I O N .

» La volonté n'est , ainsi que l'en-
 » tendement , qu'un certain mode de
 » pensée. Ainsi (Prop. XXVIII) une
 » volition ne peut exister ni être dé-
 » terminée à agir , si elle n'est déter-
 » minée par une cause qui le soit en-
 » core par une autre , & ainsi à l'in-

„ fini. Si la volonté est supposée infi-
 „ nie , elle doit aussi être déterminée
 „ à exister & à agir par Dieu, non pas
 „ en tant qu'il est une substance abso-
 „ lument infinie , mais en tant qu'il a
 „ un attribut qui exprime l'essence
 „ éternelle & infinie de la pensée.
 „ (Prop. XXIII). De quelque façon
 „ qu'on la conçoive , soit finie , soit
 „ infinie , elle demande donc une
 „ cause qui la détermine à exister &
 „ à agir. Ainsi (Définition VII) on
 „ ne la peut pas appeller cause libre :
 „ elle est nécessaire & contrainte ».

Une volition déterminée par une suite de causes à l'infini , & une volonté infinie qui est déterminée par Dieu , en tant qu'il a un attribut qui exprime l'essence éternelle & infinie de la pensée : voilà de grands mots ; mais quand Spinoza en a-t-il donné de justes idées ? & comment y auroit-il pu réussir s'il l'eût entrepris ?

A suivre le système de ce Philosophe , tout se fait par une aveugle nécessité. S'il y a une première cause , ce n'est pas avec connoissance qu'elle

agit ; mais c'est que tout suit nécessairement de sa nature. Je ne vois donc pas de quelle utilité peuvent être à ce système les mots d'*entendement* & de *volonté*. En effet , que signifient l'entendement & la volonté dans une cause de la nature de laquelle toutes choses suivent nécessairement , comme l'égalité de trois angles d'un triangle à deux droits suit de l'essence du triangle ? C'est la comparaison de Spinoza. Aussi refuse-t-il expressément à Dieu l'entendement & la volonté (1), quoique par les propositions XXX & XXXI il paroisse admettre un entendement infini.

COROLLAIRE PREMIER.

„ De là il suit , 1^o. que Dieu n'a
„ git pas par la liberté de sa volonté „

(1) Lettre 58 des Œuvres Posthumes , page 570.

COROLLAIRE II.

„ 2°. Que la volonté & l'entende-
 „ ment sont par rapport à la nature
 „ divine comme le mouvement & le
 „ repos, & absolument comme toutes
 „ les choses naturelles, que Dieu
 „ (Propos. XXIX) doit déterminer
 „ à exister & à agir d'une certaine fa-
 „ çon ; car la volonté, ainsi que tou-
 „ tes les autres choses, a besoin d'une
 „ cause qui la détermine à exister &
 „ à agir d'une certaine façon. Et
 „ quoique la volonté & l'entende-
 „ ment étant supposés, il en suive une
 „ infinité de choses, on n'a pas plus
 „ de raison de dire que Dieu agit par
 „ la liberté de sa volonté, que de dire
 „ qu'il agit par la liberté du mouve-
 „ ment & du repos, de ce qu'une infi-
 „ nité de choses suivent du mouve-
 „ ment & du repos. C'est pourquoi la
 „ volonté n'appartient pas plus à la
 „ nature de Dieu que les autres choses
 „ naturelles. Mais elle s'y rapporte de
 „ la même manière que le mouvement

„ & le repos, & toutes les autres choses que nous avons fait voir être une suite de la nécessité de la nature divine, & être déterminées par elle à exister & agir d'une certaine façon.

En vérité, voilà de quoi indiposer. Quel langage ! se servir du mouvement & du repos pour expliquer la volonté & l'entendement, & les rapporter de la même manière à la nature divine ! On voit bien que Spinoza a senti que dans ses principes l'entendement & la volonté sont inutiles à Dieu : mais qu'il les admette ou qu'il les rejette, son système est toujours également absurde.

PROPOSITION XXXIII.

„ Dieu n'a pas pu produire les choses autrement, ni dans un ordre différent de celui qu'il les a produites.

DÉMONSTRATION.

„ Tout suit naturellement de la nature divine (Propos. XVI), & est

„ déterminé à exister & à agir d'une
 „ certaine façon par la nécessité de
 „ cette même nature (Prop. XXIX).
 „ Si les choses pouvoient être d'une
 „ autre nature , ou être déterminées
 „ à agir d'une autre manière , en sorte
 „ que l'ordre de la nature fût tout au-
 „ tre , il pourroit y avoir aussi une na-
 „ ture de Dieu autre que celle qui
 „ est : elle devroit (Prop. XI) égale-
 „ ment exister ; il pourroit par con-
 „ séquent y avoir deux Dieux ou da-
 „ vantage , ce qui (Corollaire I de
 „ la Propos. XIV) est absurde. Donc
 „ Dieu n'a pas pu produire les choses
 „ autrement , ni dans un ordre diffé-
 „ rent de celui qu'il les a produites “.

Il est évident que cette proposition
 n'est qu'une suite de plusieurs propo-
 sitions mal prouvées. Il en est de mê-
 me des trois suivantes.

Scholie I.

Par ce scholie Spinoza voudroit
 prouver que si nous jugeons qu'il y a
 des choses contingentes , ce n'est que

par ignorance ; c'est-à-dire que ne sachant pas si l'essence des choses renferme quelque contradiction , nous ignorons qu'elles sont impossibles ; ou si nous savons que leur essence ne renferme point de contradiction , nous ne connoissons pas les causes d'où elles suivent nécessairement , & nous ignorons qu'elles sont nécessaires. Or cette ignorance où nous sommes de leur nécessité ou de leur impossibilité , nous fait juger qu'elles sont contingentes ou possibles.

Scholie II.

Dans ce second scholie Spinoza tâche de prouver la XXXIII proposition par les principes de ceux à qui il est contraire. Je ne rapporte pas ses raisonnemens à ce sujet , parcequ'ils ne font rien à la vérité de son système.



PROPOSITION XXXIV.

„ La puissance de Dieu est son essence même “.

DÉMONSTRATION.

„ Il suit de la seule nécessité de l'essence de Dieu qu'il est cause de lui même (Prop. XI), & (Prop. XVI & Cor.) qu'il est la cause de toutes choses. Donc la puissance de Dieu par laquelle lui & toutes choses sont & agissent, est son essence même “.

PROPOSITION XXXV.

„ Tout ce que nous concevons être en la puissance de Dieu existe nécessairement “.

DÉMONSTRATION.

„ Ce qui est en la puissance de Dieu est renfermé dans son essence (Prop.

», position précédente), de telle sorte
 », qu'il en suit nécessairement. Tout
 », ce qui est en sa puissance existe donc
 », nécessairement.

PROPOSITION XXXVI.

», Il n'existe rien dont la nature ne
 », produise quelque effet «.

D É M O N S T R A T I O N .

», Tout ce qui existe exprime d'une
 », façon certaine & déterminée la na-
 », ture de Dieu ou son essence (Pro-
 », position XXV), c'est-à-dire (Propo-
 », sition XXXIV) tout ce qui existe
 », exprime d'une façon certaine & dé-
 », terminée la puissance de Dieu, la-
 », quelle est cause de toutes choses.
 », Par conséquent (Prop. XVI) il en
 », doit suivre quelque effet «.

Après toutes ces propositions, Spi-
 nosa termine la première partie de
 son Ouvrage par une espèce de con-
 clusion à laquelle il donne le titre
 d'appendice.

APPENDICE.

Il dit d'abord qu'il croit avoir expliqué „ la nature de Dieu & ses propriétés ; qu'il existe nécessairement ; „ qu'il est un ; qu'il n'est & n'agit que „ par la nécessité de sa nature ; qu'il „ est cause libre de tout, & comment ; „ que tout est en Dieu, & que tout „ dépend tellement de lui, que rien „ ne peut exister ni être conçu sans „ lui ; & qu'enfin Dieu a tout prédé- „ terminé non par la liberté de sa vo- „ lonté & par son bon plaisir, mais „ par sa nature absolue & sa puissance „ infinie „.

Il ajoute que quoiqu'il ait éloigné les préjugés, il en reste encore beaucoup qui peuvent empêcher de saisir la chaîne de ses démonstrations ; & que celui qui est la source de tous les autres, c'est qu'on suppose communément que Dieu & toutes les choses naturelles agissent, comme nous, pour une fin. Il va donc 1^o. chercher pourquoi on acquiesce à ce préjugé : 2^o. il en démontrera, à ce qu'il prétend, le

faux : enfin il fera voir comment sont venus de là les préjugés du bien & du mal , du mérite & du démérite , de la louange & du blâme , de l'ordre & du désordre , de la beauté & de la difformité. Mais comme à cette occasion il ne raisonne que sur les principes qu'il croit avoir établis , il seroit ennuyeux & inutile de le suivre dans le détail de ses raisonnemens.

Telle est la premiere partie de l'Éthique de Spinoza ; les quatre autres sont raisonnées dans le même goût. L'une traite de l'origine & de la nature de l'esprit ; l'autre, de l'origine & de la nature des affections ; la quatrième , de la force des affections ; & la dernière, de la liberté humaine. Toutes quatre supposent comme démontrées les propositions que je viens d'analyser, & qui n'ont été hasardées que d'après des idées bien vagues. Elles tombent donc par les mêmes coups que j'ai portés à la premiere partie.

On a reproché à Bayle de n'avoir pas entendu Spinoza ; & c'est avec raison , si on en juge par la maniere dont

il l'a combattu. Bayle a répandu de l'agrément sur toutes les matieres qu'il a traitées ; peut être même n'a-t-il pas eu d'autre objet. Il semble qu'en général le choix des principes lui soit indifférent ; qu'il n'en veuille tirer qu'un seul avantage , celui de combattre toutes les opinions , & qu'il n'entreprenne de prouver quelque chose que quand il croit avoir deux démonstrations , l'une pour & l'autre contre.

A-t-il cru réfuter Spinoza , en lui opposant les conséquences qu'il tire du systême de ce Philosophe ? Mais si ces conséquences ne sont pas des suites de ce systême , ce n'est plus Spinoza qu'il attaque ; & si elles en sont des suites , Spinoza répondra qu'elles ne sont point absurdes , & qu'elles ne le paroissent qu'à ceux qui ne savent pas remonter aux principes des choses. Détruisez , dira-t-il , mes principes , si vous voulez renverser mon systême ; ou si vous laissez subsister mes principes , convenez de la vérité

des propositions qui en sont des suites nécessaires.

Pour moi , j'ai cru que mon unique objet étoit de démontrer que Spinoza n'a nulle idée des choses qu'il avance ; que ses définitions sont vagues , ses axiomes peu exacts ; & que ses propositions ne sont que l'ouvrage de son imagination , & ne renferment rien qui puisse conduire à la connoissance des choses. Cela fait , je me suis arrêté. J'eusse été aussi peu raisonnable d'attaquer les fantômes qui en naissent , que l'étoient ces Chevaliers errants qui combattoient les spectres des Enchanteurs. Le parti le plus sage étoit de détruire l'enchantement.

On a souvent dit que le Spinosisme est une suite du Cartésianisme. Ce n'est pas absolument sans raison ; mais on doit convenir que les principes de Descartes y sont fort altérés. Spinoza a des préjugés qui sont communs à presque tous les Philosophes , comme on l'a vu par les critiques que j'ai faites : mais il a beaucoup plus emprunté

des Cartésiens. Il reconnoît sur-tout ce principe, *qu'on peut affirmer d'une chose out ce qui est renfermé dans l'idée claire & distincte qu'on en a*, & il en fait des applications que Descartes n'auroit pas approuvées Ayant rejeté la création, parcequ'il ne la conçoit pas, ou parcequ'il n'en a pas d'idée claire & distincte, il remarque que les êtres finis existent, & que l'existence n'est pas renfermée dans la notion que nous en avons. De là il conclut qu'ils n'existent pas par eux-mêmes. Or comment se peut-il faire que les êtres finis n'existant pas par eux-mêmes, existent sans que la création ait lieu? C'est là ce que Spinoza s'est proposé de concilier.

Pour cela il fait attention que la notion des modes ne renferme pas l'existence, qu'ils ne sont pas quelque chose de créé, & que cependant ils existent: mais comment? Dans la substance de laquelle ils dépendent. Il croit donc n'avoir qu'à dire que les êtres finis sont les modes d'une seule & même substance, comme la ron-

deur & la quadrature sont les modes du corps. Dénouement admirable ! Ne diroit-on pas que cette nouvelle maniere de rendre raison des choses est plus concevable ? Il entreprend cependant de prouver son hypothese , & parcequ'il affecte de suivre l'ordre des Géometres , il croit faire des démonstrations. Cette méprise , toute grossiere qu'elle est , a été celle de bien des Philosophes.

Que les Sectateurs de Spinoza choisissent donc de deux partis l'un , ou qu'ils confessent que jusqu'ici ils se sont déclarés pour un systême qui ne signifie rien , ou qu'ils développent d'une façon nette & exacte le grand sens qu'ils prétendent y être renfermé. Mais il n'y a pas à balancer sur le jugement qu'on doit porter de ce Philosophe : prévenu pour tous les préjugés de l'École , il ne doutoit pas que notre esprit ne fût capable de découvrir l'essence des choses , & de remonter à leurs premiers principes. Sans justesse , il ne se faisoit que des notions vagues , dont il se contentoit

toujours ; & s'il connoissoit l'art d'arranger des mots & des propositions à la maniere des Géometres , il ne connoissoit pas celui de se faire des idées comme eux. Une chose me persuade qu'il a pu être lui-même la dupe de ses propres raisonnemens , c'est l'art avec lequel il les a tissus.

CHAPITRE XI.

Conclusion des Chapitres précédents.

POUR peu qu'on ait réfléchi sur les exemples que j'ai rapportés, on sera convaincu que nous ne tombons dans l'erreur, que parceque nous raisonnons sur des principes dont nous n'avons pas démêlé toutes les idées : dès-lors nous ne les faififions point d'une vue assez nette & assez précise pour en comprendre la vérité dans toute son étendue, ni pour être en garde contre ce qu'ils ont de vague & d'équivoque. Voilà la véritable

cause des erreurs des Philosophes & des préjugés du peuple : d'où l'on peut conclure que la fausseté de l'esprit consiste uniquement dans l'habitude de raisonner sur des principes mal déterminés.

Mais l'éducation a si fort accoutumé les hommes à se contenter de notions vagues, qu'il en est peu qui puissent se résoudre à abandonner entièrement l'usage de ces principes (1). Les inconvénients n'en seront bien connus que par ceux qui se souviendront des difficultés qu'ils ont eues à surmonter pour se les rendre familiers, & qui se rappelleront même d'en avoir senti de bonne heure quelques-unes des contradictions. Quant à ceux qui ont obéi sans répugnance & sans réflexion à toutes les impressions de l'éducation, on ne sauroit croire jusqu'à quel point leur esprit

(1) J'ai expliqué ailleurs comment l'éducation nous a fait contracter cette habitude. *Essai sur l'origine des connoissances humaines, seconde part. sect. 2, ch. 1, §. 3, 4, & suivans.*

est devenu faux , & on ne doit pas attendre qu'ils réforment jamais leur maniere de raisonner. C'est ainsi que les tristes effets de cette méthode deviennent pour le plus souvent sans remede.

Les principes abstraits étant démontrés inutiles & dangereux , il ne reste plus qu'à découvrir ceux dont on peut faire usage ; mais on est bien près de connoître la méthode qui conduit à la vérité , quand on connoît celle qui en éloigne.



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

Des Hypotheses.

LES Philosophes sont fort partagés sur l'usage des hypothèses. Quelques uns prévenus par le succès qu'elles ont en astronomie , ou peut-être éblouis par la hardiesse de quelques hypothèses de physique , n'ont pas douté qu'elles ne fussent un des principaux moyens d'acquérir des connoissances. Cette étude a été pour eux préférable à toute autre ; & quand ils ont trouvé quelques difficultés dans leurs premières suppositions , ils en ont fait de nouvelles pour accommoder la nature à leur système. D'autres voyant l'inutilité & les abus de bien des hypothèses , ont voulu les bannir tout-à-fait des sciences.

Il n'en est pas des hypothèses comme des principes abstraits ; il y en a de bonnes & de mauvaises. Pour en

connoître la différence, il suffit de démêler les cas où l'on en peut faire. Faute de cette distinction nous négligerions les secours qu'elles peuvent nous procurer, ou nous tomberions dans les abus qu'elles occasionnent.

Nous nous servons de *suppositions* ou d'*hypotheses* pour découvrir des *inconnues*, ou pour expliquer des choses que nous connoissons. L'un de ces objets est celui que les Mathématiciens se proposent, l'autre est celui des Physiciens. Ces deux mots sont d'ailleurs si synonymes, qu'on les emploie assez indifféremment l'un pour l'autre. Je me conformerai en cela à l'usage.

Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses : l'une, de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question ; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnoître notre erreur.

Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que

l'usage des suppositions ne soit utile ; il est même absolument nécessaire. L'arithmétique le prouve par des exemples à la portée de tout le monde, & qui par cette raison méritent d'être préférés à ceux qu'on pourroit prendre dans les autres parties des Mathématiques.

Premièrement on peut, dans la solution des problèmes d'arithmétique, épuiser toutes les suppositions, car il n'y en a jamais qu'un petit nombre à faire. En second lieu on a une règle pour découvrir si l'opération porte sur des suppositions vraies ou fausses. Que, par exemple, on en ait fait pour diviser un nombre par un autre, on connoitra si la division est juste en multipliant le diviseur par le nombre qu'elle a donné.

Nous ne nous conduisons si sûrement dans les opérations d'arithmétique, que parcequ'ayant des idées exactes des nombres, nous pouvons remonter jusqu'aux unités simples qui en font les éléments, & suivre la génération de chaque nombre en parti-

culier. Il n'est pas étonnant que cette connoissance nous fournisse les moyens de faire toutes sortes de compositions & de décompositions, & de nous assurer par là de l'exactitude des suppositions que nous sommes obligés d'employer.

Une science dans laquelle on se sert de suppositions sans craindre l'erreur, ou du moins avec certitude de la reconnoître, doit servir de modèle à toutes celles où l'on veut faire usage de cette méthode. Il seroit donc à souhaiter qu'il fût possible dans toutes les sciences, comme en arithmétique, d'épuiser toutes les suppositions, & qu'on y eût des règles pour s'assurer de la meilleure.

Or pour avoir ces règles, il faudroit que les autres sciences nous donnassent des idées si nettes & si complètes, qu'on pût par l'analyse remonter aux premiers éléments des choses qu'elles traitent, & suivre la génération de chacune. Elles sont bien éloignées de réunir tous ces avantages; mais à proportion qu'elles y supplé-

ront par des équivalents , on y pourra faire un plus grand usage des hypotheses.

Il n'y en a point , après les mathématiques pures , où les hypotheses réussissent mieux qu'en astronomie. Car une longue suite d'observations ayant fait remarquer les périodes où les révolutions se répètent , on a supposé à chaque planete un mouvement & une direction qui rendent parfaitement raison des apparences où elles se trouvent les unes à l'égard des autres.

Les idées qu'on s'est faites de ce mouvement & de cette direction sont aussi exactes qu'il le faut pour la bonté d'une hypothese , puisque nous en voyons naître les phénomènes avec tant d'évidence que nous les pouvons prédire dans la dernière précision.

Ici les observations indiquent toutes les suppositions qu'on peut faire , & l'explication des phénomènes confirme celles qu'on a choisies. L'hypothese ne laisse donc rien à desirer.

Mais si non contents de rendre raison
son

fon des apparences, nous voulons déterminer la direction & le mouvement absolu de chaque planete; voilà où nos hypotheses ne pourront manquer d'être défectueuses.

Nous ne saurions juger du mouvement absolu d'un corps, qu'autant que nous lui voyons suivre une direction qui l'approche ou l'éloigne d'un point immobile. Or les observations astronomiques ne peuvent jamais conduire à découvrir dans les cieux un point dont l'immobilité soit certaine. Il n'y a donc point d'hypothese où l'on puisse s'assurer d'avoir donné à chaque planete la quantité précise de mouvement qui lui appartient.

Quant à la direction, les planetes pourroient n'en avoir qu'une simple, produite uniquement par le mouvement qui est propre à chacune; ou elles pourroient en avoir une composée qui viendroit de ce premier mouvement, & d'un autre qu'elles auroient en commun avec le Soleil. En supposant ce dernier cas, il en feroit d'elles comme des corps qui se meuvent

dans un vaisseau qui vogue. Voilà des points sur lesquels l'expérience ne peut nous éclairer, nous ne saurions donc connoître la direction absolue d'une planète. Par conséquent nous devons nous borner à juger de la direction & du mouvement relatifs des astres, & ne nous guider que d'après les observations. Nos suppositions seront plus heureuses, à proportion que nous serons observateurs plus exacts.

Une première observation encore grossière a fait croire que le Soleil, les planètes & les étoiles fixes tournoient autour de la terre : c'est ce qui a donné lieu à l'hypothèse de Ptolémée. Mais les observations des derniers siècles ont appris que Jupiter & le Soleil tournent sur leur axe, & que Mercure & Vénus tournent autour du Soleil. Voilà donc une observation qui indique que la Terre peut aussi avoir deux mouvements, l'un sur elle-même, l'autre autour du Soleil. Dès lors l'hypothèse de Copernic s'est trouvée confirmée autant par les observations que par les phénomènes

qu'elle expliquoit plus simplement qu'aucune autre. On voulut aller plus loin, & connoître quel cercle décrivent les planetes, on en jugea sur les premieres apparences, & on supposa que le Soleil en occupoit le centre. Mais en rapprochant cette supposition des observations, on en reconnut le faux, & on vit que le Soleil ne pouvoit être au centre des cercles. C'est en continuant à observer avec exactitude, en ne faisant des hypotheses qu'autant que les observations les suggerent, & en ne les corrigeant qu'autant qu'elles les corrigent, que les astronomes imagineront des systêmes toujours plus simples, en & même temps plus propres à rendre raison d'un plus grand nombre de phénomènes. On voit donc que si leurs hypotheses ne marquent pas la direction & le mouvement absolus des astres, elles ont quelque chose d'équivalent par rapport à nous, quand elles expliquent les apparences. Par là elles deviennent aussi utiles que celles qu'on fait en Mathématiques.

Les hypothèses de Physique souffrent de plus grandes difficultés : elles sont dangereuses si on ne les fait avec beaucoup de précaution ; & souvent il est impossible d'en imaginer qui soient raisonnables.

Placés comme nous le sommes sur un atome qui roule dans un coin de l'univers , qui croiroit que les Philosophes se fussent proposé de démontrer en physique les premiers éléments des choses , d'expliquer la génération de tous les phénomènes , & de développer le mécanisme du monde entier ? C'est trop augurer des progrès de la Physique que de s'imaginer qu'on puisse jamais avoir assez d'observations pour faire un système général. Plus l'expérience fournira de matériaux , plus on sentira ce qui manque à un si vaste édifice. Il restera toujours des phénomènes à découvrir. Les uns sont trop loin de nous pour être observés , & d'autres dépendent d'un mécanisme si subtil , que nous n'avons point de moyens pour en pénétrer les ressorts. Or cette ignorance

nous laissera dans l'impuissance de remonter aux vraies causes qui produisent & lient en un seul système le petit nombre de phénomènes que nous connoissons. Car tout étant lié, l'explication des choses que nous observons, dépend d'une infinité d'autres, qu'il ne nous sera jamais permis d'observer. Si nous faisons des hypothèses, ce sera donc sans avoir pu épuiser toutes les suppositions, & sans avoir de règles qui confirment notre choix.

Qu'on ne dise pas que les choses que nous observons suffisent pour faire imaginer celles qu'il ne nous est pas possible d'observer; que combinant les unes avec les autres, nous pourrions en imaginer encore de nouvelles; & que remontant de la sorte de causes en causes, nous pourrions deviner & expliquer tous les phénomènes, quoique l'expérience n'en fasse connoître qu'un petit nombre. Il n'y auroit rien de solide dans un pareil système, les principes en varieroient au gré de l'imagination de

chaque Philosophe , & personne ne pourroit s'assurer d'avoir rencontré la vérité.

D'ailleurs quand les choses sont telles que nous ne les pouvons pas observer , l'imagination ne sauroit rien faire de mieux que de nous les représenter sur le modele de celles que nous observons. Avant d'adopter les principes qu'elle donneroit , il faudroit donc être sûr qu'il y a beaucoup d'analogie entre les premiers principes & les phénomènes connus. Mais quel moyen auroit-on pour s'en assurer ? Si ces principes nous étoient découverts , nous verrions peut-être un monde tout différent de celui que nous connoissons. En vain le Chymiste se flatte d'arriver par l'analyse aux premiers éléments : rien ne lui prouve que ce qu'il prend pour un élément simple & homogène ne soit pas un corps composé de principes hétérogènes , mais que la seule imperfection des instruments ne lui permet pas de décomposer davantage.

Nous avons vu que l'arithmétique

ne donne des regles pour s'assurer de la vérité d'une supposition , que parcequ'elle nous met en état d'analyser si parfaitement toutes sortes de nombres , que nous pouvons remonter à leurs premiers éléments & en suivre toute la génération. Si un Physicien pouvoit analyser de même quelque'un des objets dont il s'occupe, par exemple , le corps humain ; si les observations le conduisoient jusqu'au premier ressort qui donne le mouvement à tous les autres , & lui faisoient pénétrer le mécanisme de chaque partie ; pour lors il pourroit faire un système qui rendroit raison de tout ce que nous remarquons en nous. Mais nous ne distinguons dans le corps humain que les ressorts les plus grossiers & les plus sensibles : encore ne pouvons-nous les observer que quand la mort en cache tout le jeu. Les autres sont un tissu de fibres si déliées, si subtiles , que nous n'y saurions rien démêler : nous ne pouvons comprendre ni le principe de leur action , ni

la raison des effets qu'ils produisent. Si un seul corps est une énigme pour nous, quelle énigme n'est-ce pas que l'univers!

Que penser donc du projet de Descartes, lorsqu'avec des cubes qu'il fait mouvoir, il prétend expliquer la formation du monde, la génération des corps, & tous les phénomènes? Que du fond de son cabinet un Philosophe essaie de remuer la matière, il en dispose à son gré, rien ne lui résiste. C'est que l'imagination voit tout ce qu'il lui plaît, & ne voit rien de plus. Mais des hypothèses aussi arbitraires ne répandent du jour sur-aucune vérité, elles retardent au contraire le progrès des sciences, & deviennent très dangereuses par les erreurs qu'elles font adopter. C'est à ces suppositions vagues qu'il faut attribuer les chimères des Alchymistes, & l'ignorance où les Physiciens ont été pendant plusieurs siècles.

Les abus de cette méthode se font sur-tout sentir dans les sciences de

pratique : la Médecine en est un exemple.

Par l'ignorance où nous sommes sur les principes de la vie & de la fanté, cette science est toute en conjectures, & les cas y varient si fort, qu'on ne sauroit s'affurer d'en trouver deux parfaitement semblables : les Médecins qui suivent la méthode que je blâme, en font une science qui se conforme constamment à certains principes. Ils rapportent tout aux suppositions générales qu'ils ont adoptées, ils ne prennent conseil ni du tempérament des malades, ni d'aucune des circonstances qui pourroient déranger leurs hypothèses. Ils font donc tout le mal que l'ignorance de ces choses doit naturellement occasionner.

Malheureusement cette méthode leur abrege infiniment la pratique de l'art : avec un systême général, il n'est point de maladies dont au premier coup d'œil ils ne paroissent pénétrer les causes, & voir les remèdes. Leurs suppositions applicables à tout

leur donnent encore un air assuré & une facilité de s'exprimer, qui, à notre égard, leur tiennent lieu de connoissances.

Malgré l'inutilité & les suites dangereuses des hypothèses générales, les Physiciens ont bien de la peine à y renoncer. Ils n'oublient pas de relever les hypothèses des astronomes; ils s'imaginent par là autoriser les leurs: mais quelle différence!

Les Astronomes se proposent de mesurer le mouvement respectif des astres; recherche où l'on peut se promettre le succès: les Physiciens entreprennent de découvrir par quelles voies s'est formé & se conserve l'univers, & quels sont les premiers principes des choses; vaine curiosité où l'on ne peut qu'échouer.

Les Astronomes partent d'un principe certain, c'est qu'il faut absolument que le soleil ou la terre tourne: les Physiciens commencent par des principes dont ils ne sauroient jamais se former d'idée précise.

Disent-ils que les parties qui composent les corps ont chacune une essence particulière, que celles de l'or, par exemple, ont tout une autre essence que celles de l'argent ? ils n'ont point d'idée du mot *essence*. Disent-ils que toutes les parties de la matière sont similaires, & qu'elles forment différents corps suivant les différentes formes qu'elles prennent, & la quantité de mouvement qu'elles reçoivent ? il leur est impossible d'en déterminer la figure & le mouvement. Or quel progrès a-t-on fait, lorsqu'on fait que les premiers principes des corps ont une certaine essence, une certaine figure & un certain mouvement, & qu'on ne peut marquer exactement quelle est cette essence, cette figure & ce mouvement ? Une pareille connoissance ajoute-t-elle beaucoup aux qualités occultes des anciens ?

Il suffit aux Astronomes de supposer l'existence de l'étendue & du mouvement. Nous avons vu comment ils se bornent à rendre raison

des apparences , & avec quelles précautions ils font leurs systêmes.

Les hypotheses des Physiciens que je critique sont destinées à nous faire pénétrer dans la nature de l'étendue , du mouvement & de tous les corps ; & elles sont l'ouvrage de gens qui d'ordinaire observent peu , ou qui même dédaignent de s'instruire des observations que les autres ont faites. J'ai oui dire qu'un de ces Physiciens se félicitant d'avoir un principe qui rendoit raison de tous les phénomènes de la chymie , osa communiquer ses idées à un habile Chymiste. Celui-ci ayant eu la complaisance de l'écouter , lui dit qu'il ne lui feroit qu'une difficulté , c'est que les faits étoient tout autres qu'il ne les supposoit. *Hé bien* , reprit le Physicien , *apprenez-les-moi afin que je les explique*. Cette répartie décele parfaitement le caractère d'un homme qui néglige de s'instruire des faits, parcequ'il croit avoir la raison de tous les phénomènes quels qu'ils puissent être. Il n'y a que des hypotheses vagues

qui puissent donner une confiance aussi mal fondée.

Quand nos suppositions, disent les Physiciens (1), seroient fausses ou peu certaines, rien n'empêche qu'on n'en fasse usage pour arriver à de grandes connoissances. C'est ainsi qu'on emploie, pour élever un bâtiment, des machines qui deviennent inutiles quand il est achevé. Ne sommes-nous pas redevables au système Cartésien des plus belles & des plus importantes découvertes qu'on a faites, soit dans le dessein de le confirmer, soit dans le dessein de le combattre ? Les expériences de MM. Huyghens, Boile, Mariote, Newton, sur l'air, le choc, la lumière & les couleurs en sont des exemples fameux.

Je réponds d'abord que les suppositions sont à un système ce que les fondements sont à un édifice. Ainsi il n'y a pas assez de justesse à les compa-

(1) Privat de Mouliere, Tome III. Leçon II.

rer avec les machines dont on se sert pour construire un bâtiment.

Je dis ensuite que les découvertes qu'on a faites sur l'air, le choc, la lumière & les couleurs, sont dues à l'expérience, & non point aux hypothèses arbitraires de quelques Philosophes. Le système de Descartes n'a par lui-même enfanté que des erreurs : il ne nous a conduits à quelques vérités que par contre-coup, c'est à dire, qu'en nous donnant la curiosité de faire certaines expériences. Il faut espérer qu'en ce sens les systèmes des Physiciens modernes feront un jour utiles. La postérité aura bien de l'obligation à des hommes qui auront consenti à se tromper pour lui fournir une occasion d'acquérir elle-même, en découvrant leurs erreurs, des connoissances qu'elle auroit tenues d'eux, s'ils s'étoient conduits plus sagement.

Mais, dira t-on, faut-il absolument bannir les hypothèses de la Physique ? Non, ce seroit un autre excès : quoiqu'elles ne soient propres ni à ex-

pliquer le mécanisme de l'univers, ni à faire connoître les premiers principes d'aucune chose, elles ne sont pas sans avantages. Les Physiciens les auroient employées plus utilement s'ils avoient démêlé les occasions où l'on en peut faire usage.

Quelquefois on n'a pour objet dans le choix d'une hypothese que de rendre les observations plus faciles à faire. Alors il y a peu de conditions à exiger. Il n'est pas même nécessaire de concevoir parfaitement une supposition, il suffit qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité ; & si d'ailleurs elle écarte plus de difficultés qu'aucune autre, elle doit être préférée.

Dans la vue d'expliquer le mouvement circulaire des planetes on a imaginé deux hypotheses qui partagent aujourd'hui les Physiciens, & qui vont nous servir d'exemple.

Selon Descartes, Dieu a imprimé un mouvement à toutes les parties de la matiere, & chacune a dû tendre à se mouvoir en ligne droite. Si elles n'euf-

sent point trouvé d'obstacle , elles eussent routes continué à se mouvoir suivant cette direction. Mais ce Philosophe supposant que tout est plein, & que les parties de la matiere avoient fait effort dans tous les sens possibles , a jugé avec raison qu'elles avoient été un obstacle au mouvement les unes des autres. Cependant il n'a pas pensé que l'obstacle fût assez grand pour les conserver dans un parfait repos ; & il a cru en voir naître le mouvement circulaire.

Newton trouva trop de difficultés dans ce systême pour l'adopter ; & comme ce n'est pas ici un cas où l'on puisse se flatter de découvrir la vérité, il eut raison, en imaginant une hypothese , de chercher plus à écarter les difficultés qu'à pénétrer le vrai mécanisme de l'univers.

Dans cette vue il supposa d'abord un mouvement de projection , par lequel chaque planete doit continuellement tendre à se mouvoir en ligne droite. Ensuite il imagina une attraction , par laquelle elles sont attirées à

raison de leur masse & de leur distance, & obligées à décrire une courbe. Telle est son hypothèse : mais il ne nia pas l'impulsion dans les cas où l'on ne peut douter qu'elle n'ait lieu. Il la rejetta seulement lorsqu'elle lui parut plus propre à multiplier les difficultés, qu'à expliquer les phénomènes.

Les Cartésiens lui reprochent qu'on n'a point d'idée de l'attraction ; ils ont raison : mais c'est sans fondement qu'ils jugent l'impulsion plus intelligible. Si le Newtonien ne peut expliquer comment les corps s'attirent, il défiera le Cartésien de rendre raison du mouvement qui se communique dans le choc. N'est-il question que des effets, ils sont connus ; nous avons des exemples d'attraction, comme d'impulsion. Est-il question du principe, il est également ignoré dans les deux systèmes.

Les Cartésiens le connoissent si peu qu'ils sont obligés de supposer que Dieu s'est fait une loi de mouvoir lui-même tout corps qui est choqué par un autre. Mais pourquoi les Newto-

niens ne supposeroient-ils pas que Dieu s'est fait une loi de mouvoir les corps à raison de leur masse & de leur distance ? La question se réduiroit donc à savoir laquelle de ces deux loix Dieu s'est prescrite , & je ne vois pas pourquoi les Cartésiens seroient à ce sujet mieux instruits.

Il est donc certain que dans le principe ces deux hypothèses n'ont pas d'avantages l'une sur l'autre. Il ne reste qu'à examiner quelle est celle qui souffre le moins de difficultés. A cet égard la supposition de l'attraction me paroît préférable. J'en juge par les difficultés que les Newtoniens ont faites contre l'impulsion (1), & auxquelles je ne sache pas que les Cartésiens aient encore satisfait. Mais quoique l'hypothèse de Newton paroisse mieux s'accorder avec les observations , on ne sauroit s'assurer qu'elle soit le vrai système de l'univers.

Un autre usage que la Physique

(1) Ces difficultés se trouvent à la fin des Principes de Newton.

peut faire des hypothèses , c'est de les employer pour rendre sensibles certaines vérités que l'expérience fait connoître. Alors elles demandent quelques conditions de plus que dans le cas dont nous venons de parler. Ce n'est pas assez qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité ; elles seroient défectueuses si on ne les concevoit point du tout ; car ce qui ne se conçoit pas ne sauroit contribuer à rendre sensible une vérité. Mais aussi il n'est pas nécessaire d'en avoir une idée si complète , qu'on puisse développer dans tout son détail le principe de chaque phénomène : il suffit de les imaginer d'une manière vague, & qui donne l'idée d'une sorte de mécanisme.

Veut-on , par exemple , faire sentir que la facilité de penser s'acquiert par l'exercice comme toutes les autres habitudes , & qu'on ne sauroit travailler de trop bonne heure à l'acquérir ? On prend d'abord pour principes des faits que personne ne peut contester : 1°. que le mouvement est

la cause de tous les changements qui arrivent au corps humain ; 2^o. que les organes ont plus de flexibilité, à proportion qu'on les exerce d'avantage.

On suppose ensuite que toutes les fibres du corps humain sont autant de petits canaux où circule une liqueur très subtile (les esprits animaux) qui se répand dans la partie du cerveau où est le siege du sentiment, & qui y fait différentes traces ; que ces traces sont liées avec nos idées, qu'elles les réveillent ; & on conclut que plus elles se réveillent facilement, moins nous trouverons d'obstacle à penser.

On remarque en troisieme lieu que les fibres du cerveau sont vraisemblablement très molles & très délicates dans les enfants ; qu'avec l'âge elles se durcissent, se fortifient & prennent une certaine consistance ; qu'enfin la vieillesse d'un côté les rend si inflexibles, qu'elles n'obéissent plus à l'action des esprits, & de l'autre desseche le corps au point qu'il n'y a plus assez d'esprits pour vaincre la résistance des fibres.

Ces suppositions admises, on imagine facilement par quelles précautions on peut acquérir l'habitude de penser. Je laisserai parler Mallebranche, car ce systême lui appartient plus qu'à personne.

» Nous ne saurions guere, dit-
 » il (1), être attentifs à quelque chose
 » si nous ne l'imaginons & ne nous
 » la représentons dans le cerveau. Or
 » afin que nous puissions imaginer
 » quelques objets, il est nécessaire que
 » nous fassions plier quelques parties
 » de notre cerveau, ou que nous lui
 » imprimions quelque autre mouve-
 » ment pour pouvoir former les tra-
 » ces auxquelles sont attachées les
 » idées qui nous représentent ces ob-
 » jets. De sorte que si les fibres du
 » cerveau se sont un peu durcies, elles
 » ne seront capables que de l'inclina-
 » tion & du mouvement qu'elles au-
 » ront eus autrefois. Ainsi l'ame ne
 » pourra imaginer, ni par conséquent

(1) Recherche de la Vérité, Liv. 2, Part. 2, chap. 1.

» être attentive à ce qu'elle vouloit ,
 » mais seulement aux choses qui lui
 » sont familières.

» De là il faut conclure qu'il est
 » très avantageux de s'exercer de
 » bonne heure à méditer sur toutes
 » sortes de sujets , afin d'acquérir
 » une certaine facilité de penser à ce
 » qu'on veut. Car de même que nous
 » acquérons une grande facilité de
 » remuer les doigts de nos mains en
 » toutes manières & avec une très
 » grande vitesse par le fréquent usage
 » que nous en faisons en jouant des
 » instruments , ainsi les parties de no-
 » tre cerveau dont le mouvement est
 » nécessaire pour imaginer ce que
 » nous voulons , acquièrent par l'u-
 » sage une certaine facilité à se plier ,
 » qui fait que l'on imagine les choses
 » que l'on veut avec beaucoup de fa-
 » cilité , de promptitude & même de
 » netteté ».

Cette hypothèse fournit encore à Mallebranche des explications de beaucoup d'autres phénomènes. Il y trouve entre autres choses , la raison

des différents caracteres qui se rencontrent dans les esprits des hommes. Il lui suffit pour cela de combiner l'abondance & la disette, l'agitation & la lenteur, la grosseur & la petitesse des esprits animaux avec la délicatesse & la grossièreté, l'humidité & la sécheresse, la roideur & la flexibilité des fibres du cerveau. En effet « puisque
 » l'imagination ne consiste que dans la
 » force qu'a l'ame de se former des
 » images des objets, en les imprimant,
 » pour ainsi dire, dans les fibres de son
 » cerveau : plus les vestiges des esprits
 » animaux qui sont les traits de ces
 » images seront grands & distincts,
 » plus l'ame imaginera fortement &
 » distinctement ces objets. Or de mê-
 » me que la largeur, la profondeur &
 » la netteté des traits de quelque gra-
 » vure dépend de la force dont le bu-
 » rin agit, & de l'obéissance que
 » rend le cuivre : ainsi la profondeur
 » & la netteté des vestiges de l'imagi-
 » nation dépend de la force des esprits
 » animaux, & de la constitution des
 » fibre du cerveau ; & c'est la va-

„ riété qui se trouve dans ces deux
 „ choses, qui fait presque toute cette
 „ grande différence que nous remar-
 „ quons entre les esprits „.

Voilà des explications ingénieuses; mais si l'on s'imaginoit avoir par là une idée exacte de ce qui se passe dans le cerveau, on se tromperoit fort. De pareilles hypothèses ne donnent pas la vraie raison des choses, elles ne sont pas faites pour mener à des découvertes, & leur usage doit être borné à rendre sensibles des vérités dont l'expérience ne permet pas de douter.

Ces hypothèses de Physique sont donc bien moins parfaites que celles qu'on fait en astronomie. Un Astronome a des idées des astres, de la direction à laquelle il assujettit leur cours, & des phénomènes qui en résultent. Mais Mallebranche ne se représente que fort imparfaitement les esprits animaux, leur circulation dans tout le corps, & les traces qu'ils font dans le cerveau. La nature se conforme au moins en apparence aux suppositions du premier, & paroît plus

plus disposée à s'ouvrir à lui. Pour l'autre, elle lui permet seulement de remarquer que les loix de la mécanique sont les principes de tous les changements du corps humain ; & si le systême des esprits animaux a quelque rapport à la vérité, ce n'est que parcequ'il est une sorte de mécanisme. Le rapport peut-il être plus vague ?

Quand un systême rend la vraie raison des choses, tous les détails en sont intéressants. Mais les hypothèses dont nous parlons, deviennent ridicules, quand leurs Auteurs se font une loi de les développer avec beaucoup de soin. C'est que plus ils multiplient les explications vagues, plus ils paroissent s'applaudir d'avoir pénétré la nature ; & on ne leur pardonne pas cette méprise. Ces sortes d'hypothèses veulent donc être exposées brièvement, & elles ne demandent de détails que ce qu'il en faut pour rendre sensible une vérité. On peut juger si Mallebranche est abso-

lument exempt de reproches à cet égard.

Le dernier cas où l'on peut faire des hypothèses, c'est dans l'espérance de deviner la véritable cause de quelques phénomènes, & ce sont celles qui exigent le plus de conditions.

Si on ne les concevoit que d'une manière vague, & qu'elles n'eussent d'autre avantage que de ne pouvoir être démontrées impossibles, ce seroit bien témérairement qu'on les prendroit pour les vrais principes des choses. Quand même on les concevroit parfaitement, ce ne seroit pas encore assez ; il faudroit que par les explications qu'elles donneroient, tous les phénomènes fussent liés en un seul système, & que la génération de chacun en fût sensiblement développée. Elles seroient moins probables, à proportion qu'il y auroit plus d'effets dont elles ne rendroient pas raison.

Bien plus, comme il est raisonnable de ne chercher à deviner, que quand on a des moyens pour recon-

noître si on a rencontré la vérité, on ne doit faire de ces sortes d'hypothèses, que dans les cas où l'expérience peut les confirmer ou les détruire : on ne doit les mettre qu'au nombre des conjectures tant qu'elles ne sont point autorisées par des observations faites avec la dernière exactitude. Jusques-là il est à craindre qu'on ne vienne à découvrir quelques phénomènes qui détruisent les suppositions qu'on a imaginées, & qui en indiquent de toutes différentes.

Les hypothèses qu'on fait dans des cas où l'expérience ne peut pas faire juger de leur solidité, ne peuvent donc pas conduire à la découverte des vrais principes. Elles n'ont, ainsi que celles dont nous venons de parler, d'autre avantage que de lier en un système plusieurs vérités, & de les rendre par là plus sensibles. Mais celles dont nous traitons actuellement, exigent quelque chose de plus. Venons à un exemple.

Les corps électriques offrent aujourd'hui une grande quantité de phé-

nomenes ; ils attirent , ils repoussent , ils jettent des rayons lumineux , des étincelles ; ils enflamment l'esprit de vin , ils produisent des commotions violentes , &c. Si on imaginoit une hypothese pour rendre raison de ces effets , il faudroit qu'elle fît voir entre eux une analogie si sensible , qu'ils s'expliquassent tous les uns par les autres. L'expérience nous montre une pareille analogie entre quelques-uns de ces phénomènes. Nous voyons , par exemple , qu'un corps électrique attire les corps qui ne le sont pas , & repousse ceux à qui il a communiqué l'électricité : nous voyons encore qu'un corps électrisé perd toute sa vertu , quand il est touché par un corps qui ne l'est pas. Or ces faits rendent parfaitement raison du mouvement d'une petite feuille , qui va alternativement du doigt qui la touche au tube qui la repousse. Elle s'éloigne du tube , lorsque l'électricité lui est communiquée ; elle s'en approche , lorsqu'elle la perd par l'attouchement du doigt.

L'expérience , en nous faisant voir quelques faits qui s'expliquent par d'autres , nous donne un modele de la maniere dont une hypothese devoit rendre raison de tout. Ainsi pour s'affurer de la bonté d'une supposition , il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomènes , s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres ; si elle les explique tous sans exception ; & s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la confirmer. Quand tous ces avantages s'y trouvent réunis , il n'est pas douteux qu'elle ne contribue aux progrès de la physique.

On ne doit donc pas interdire l'usage des hypotheses aux esprits assez vifs pour devancer quelquefois l'expérience. Leurs soupçons , pourvu qu'ils les donnent pour ce qu'ils sont , peuvent indiquer les recherches à faire & conduire à des découvertes. Mais on doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires , & à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. Si Descartes n'avoit donné

ses idées que pour des conjectures, il n'en auroit pas moins fourni l'occasion de faire des observations : mais en les donnant pour le vrai systême du monde, il a engagé dans l'erreur tous ceux qui ont adopté ses principes, & il a mis des obstacles aux progrès de la vérité.

Il résulte de toutes ces réflexions, qu'on peut tirer différents avantages des hypothèses, suivant la différence des cas où l'on en fait usage.

Premièrement, elles sont non seulement utiles, elles sont même nécessaires, quand on peut épuiser toutes les suppositions, & qu'on a une règle pour reconnoître la bonne. Les mathématiques en fournissent des exemples.

En second lieu, on ne sauroit se passer de leur secours en astronomie ; mais l'usage en doit être borné à rendre raison des révolutions apparentes des astres. Ainsi elles commencent à être moins avantageuses en astronomie qu'en mathématiques.

En troisième lieu, on ne les doit

pas rejeter quand elles peuvent faciliter les observations, ou rendre plus sensibles des vérités attestées par l'expérience. Telles sont plusieurs hypothèses de physique, si on les réduit à leur juste valeur. Mais les plus parfaites dont les Physiciens puissent faire usage, ce sont celles que les observations indiquent, & qui donnent de tous les phénomènes des explications analogues à celles que l'expérience fournit dans quelques cas.



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

Du génie de ceux qui , dans le dessein de remonter à la nature des choses , font des systêmes abstraits , ou des hypotheses gratuites.

O N sera peu surpris du grand nombre de systêmes abstraits & d'hypotheses gratuites qui ont été reçus avec applaudissement , si on fait attention à la curiosité excessive des hommes , à l'orgueil qui les empêche d'appercevoir les bornes de leur esprit , & à l'habitude , qu'ils contractent dès l'enfance , de raisonner sur des notions vagues.

L'expérience auroit dû ouvrir les yeux sur cet abus. Mais les esprits étoient trop prévenus , & on a regardé comme un effort de génie de faire de ces sortes de systêmes , ou d'en renouveler quelqu'un oublié depuis long-temps.

En effet les modeles en ce genre ont tout ce qu'il faut pour faire illusion. Plus poètes que philosophes, ils donnent du corps à tout. Ils ne touchent qu'à la superficie des choses, mais ils la peignent des plus vives couleurs. Ils éblouissent, on croit qu'ils éclairent; ils n'ont que de l'imagination, & on ne balance pas à les regarder comme des hommes d'une intelligence supérieure.

L'imagination a son principe dans la liaison qui est entre les idées, & qui fait que les unes se réveillent à l'occasion des autres. Si la liaison est plus forte, les idées se réveillent plus promptement, & l'imagination est plus vive: si la liaison embrasse une plus grande quantité d'idées, les idées se retracent en plus grand nombre, & l'imagination est plus étendue. Ainsi l'imagination doit sa vivacité à la force de la liaison des idées, & son étendue à la multitude d'idées qui se retracent à l'occasion d'une seule.

Par la grande liaison que les notions abstraites ont avec les idées des

sens, d'où elles tirent leur origine, l'imagination est naturellement portée à nous les représenter sous des images sensibles. C'est pourquoi on l'appelle imagination : car imaginer, ou rendre sensible par des images, c'est la même chose. Ainsi cette opération a pris sa dénomination, non de sa première fonction, qui est de réveiller des idées, mais de sa fonction qui se remarque davantage, qui est de les revêtir des images auxquelles elles sont liées. Les langues fournissent beaucoup d'exemples de cette espece.

Le plus grand avantage de l'imagination, c'est de nous retracer toutes les idées qui ont quelque liaison avec le sujet dont nous nous occupons, & qui sont propres à le développer ou à l'embellir. Voilà le principe auquel l'esprit doit toute la finesse, toute la fécondité & toute l'étendue dont il est susceptible. Mais si, malgré nous, les idées se réveilloient en trop grand nombre ; si celles qui devroient être le moins liées, l'étoient si fort que les plus éloignées de notre sujet s'offrif-

sent aussi facilement , ou plus facilement que les autres ; ou même , si au lieu d'y être liées par leur nature, elles l'étoient par ces sortes de circonstances qui associent quelquefois les idées les plus disparates , on feroit des digressions dont on ne s'appercevroit pas ; on supposeroit des rapports où il n'y en a point ; on prendroit pour une idée précise , une image vague ; pour une même idée , des idées tout opposées. Il faut donc une autre opération afin de diriger , de suspendre , d'arrêter l'imagination , & de prévenir les écarts & les erreurs qu'elle ne manqueroit pas d'occasionner. Cette seconde opération , c'est celle que j'appelle *conception* : elle analyse les choses , & démêle tout ce que l'imagination y suppose sans fondement.

Les esprits où l'imagination domine sont peu propres aux recherches philosophiques. Accoutumés à voir mal , ils n'en jugent qu'avec plus de confiance. Jamais ils ne doutent. Une matiere où on leur fait voir quelques difficultés , ne peut avoir d'attraits

pour eux. Toujours superficiels , ils n'estiment que l'agrément , ils le répandent sans discernement ; & leur langage n'est qu'un tissu de métaphores & d'expressions forcées , que souvent ils n'entendent pas eux-mêmes.

Ceux au contraire qui ont si peu d'imagination , ou qui l'ont si lente , qu'ils sentent foiblement le rapport des notions abstraites aux idées sensibles , ne sauroient goûter le mélange que les Poètes font de ces idées. Rien ne paroît plus puérile à ces esprits froids , que ces fictions où l'on donne un corps à la renommée , à la gloire , & où l'on fait mouvoir & agir des êtres aussi abstraits. Ils n'ont égard qu'au fond des choses ; ils aiment à examiner ; ils se décident avec une lenteur extrême ; ils voient , & ils doutent encore ; & s'ils sont propres à dévoiler quelquefois les erreurs des autres , ils le sont peu à découvrir la vérité , encore moins à la présenter avec grace.

Par l'excès ou par le défaut d'imagination , l'intelligence est donc très

imparfaite. Afin qu'il ne lui manque rien, il faut que l'imagination & la conception se temperent mutuellement, & se cedent suivant les circonstances. L'imagination doit fournir au Philosophe des agréments, sans rien ôter à la justesse; & la conception donner de la justesse au Poëte, sans rien ôter à l'agrément. Un homme où ces deux opérations seroient dans un tempérament aussi heureux, pourroit réunir les talents les plus opposés. Mais on aura des talents contraires, & avec plus ou moins de défauts, à proportion qu'on s'éloignera davantage de ce juste milieu pour se rapprocher de l'un ou de l'autre des extrêmes.

Il faudroit être dans ce milieu pour montrer sa place à chaque homme. Ne nous attendons pas à avoir jamais un juge si éclairé: quand nous l'auroions, serions-nous capables de le reconnoître? Mais il est facile de remarquer les esprits qui sont dans les extrémités.

Il est bien visible, par exemple,

que les Philosophes que je critique, ne sont pas dans ce juste milieu, où l'intelligence est la plus parfaite. On voit encore que s'ils s'en écartent, ce n'est pas pour avoir en partage cette analyse exacte, si utile dans les sciences, & où il ne manque que l'agrément. Ils approchent donc de cette extrémité où l'imagination domine. Par conséquent ils n'ont pas l'intelligence que demandent les matieres dont ils s'occupent. N'est-ce pas là pour eux proprement en manquer ?

Quoiqu'on entende communément par génie le plus haut point de perfection où l'esprit humain puisse s'élever, rien ne varie plus que les applications qu'on fait de ce mot, parceque chacun s'en sert selon sa façon de penser & l'étendue de son esprit. Pour être regardé comme un génie par le commun des hommes, c'est assez d'avoir l'art d'inventer. Cette qualité est sans doute essentielle, mais il y faut joindre celle d'un esprit juste, qui évite constamment l'erreur, & qui manie la vérité de la façon la plus propre à la faire connoître.

A suivre exactement cette définition, il ne faut pas s'attendre à trouver de vrais génies. Nous ne sommes pas naturellement faits pour l'infailibilité. Les Philosophes qu'on honore de ce titre savent inventer : on ne peut même leur refuser les avantages du génie, quand ils traitent des matieres qui paroissent neuves par les découvertes qu'ils y font & par la maniere dont ils les présentent. Mais s'ils ne nous conduisent guere au delà des idées déjà connues, ce ne sont que des esprits au-dessus du médiocre, des hommes à talent tout au plus. S'ils s'égarent, ce sont des esprits faux ; s'ils vont d'erreurs en erreurs, les enchaînent les unes aux autres, en font des systêmes, ce sont des visionnaires. L'histoire de la Philosophie fournit des exemples des uns & des autres.

Cependant quand nous entreprenons la lecture de ces Philosophes, la réputation que leur imagination leur a faite nous prévient en leur faveur. Nous comptons qu'ils vont nous faire

part de mille & mille connoissances ;
 & plus portés à croire que nous man-
 quons d'intelligence , qu'à les soup-
 çonner eux-mêmes de n'en pas avoir,
 nous faisons tous nos efforts pour les
 comprendre. Peut-être seroit-il plus
 avantageux pour nous & pour la vé-
 rité de les lire dans une disposition
 d'esprit toute opposée. Au moins est-
 il certain que si l'on veut les enten-
 dre , il faut mettre une grande diffé-
 rence entre concevoir & imaginer ,
 & se contenter d'imaginer la plupart
 des choses qu'ils croient avoir con-
 çues. Il seroit aussi peu raisonnable de
 prétendre aller au-delà , qu'il le fe-
 roit, en lisant ces beaux vers de Mal-
 herbe ,

Le Pauvre en sa cabanne , où le chaume le couvre ,
 Et sujet à ses loix ;

Et la garde qui veille aux barrières du Louvre ,
 N'en défend pas nos Rois.

de vouloir concevoir comment des
 Gardes pourroient éloigner la mort
 du trône & en garantir nos Rois.

Nous pouvons concevoir avec Malherbe que tous les hommes sont mortels : mais la mort personnifiée , & des Gardes mis en opposition avec elle , parcequ'ils sont préposés pour écarter du trône toute personne qui pourroit attenter à la majesté des Rois : voilà des choses qu'il n'a pu qu'imaginer , ainsi que nous.

Cet exemple est d'autant plus propre à éclaircir ma pensée , que la plupart des erreurs des Philosophes viennent de ce qu'ils n'ont pas distingué soigneusement ce que l'on imagine de ce que l'on conçoit ; & de ce qu'au contraire ils ont cru concevoir des choses qui n'étoient que dans leur imagination. C'est le défaut qui regne dans leurs raisonnements.

Ce n'est pas que je veuille refuser à ceux qui font des systêmes abstraits , tous les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais , où le goût , les commodités , la grandeur , la magnificence concourent à faire un chef-d'œuvre de

l'art, mais qui porteroient sur des fondemens si peu solides, qu'ils paroîtroient ne se soutenir que par enchantement. On donneroît sans doute des éloges à l'Architecte, mais des éloges bien contrebalancés par la critique qu'on feroit de son imprudence. On regarderoit comme la plus insigne folie, d'avoir bâti sur de si foibles fondemens un si superbe édifice; & quoique ce fût l'ouvrage d'un esprit supérieur, & que les pieces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne seroit assez peu sage pour y vouloir loger.

On peut conclure de ces considérations, qu'il faut apporter beaucoup de précaution dans la lecture des Philosophes. Le moyen le plus sûr pour être en garde contre leurs systêmes, c'est d'étudier comment ils les ont pu former. Telle est la pierre de touche de l'erreur & de la vérité: remontez à l'origine de l'une & de l'autre, voyez comment elles sont entrées dans l'esprit, & vous les distinguerez parfaitement. C'est une méthode dont les

Philosophes que je blâme connoissent peu l'usage.

CHAPITRE XIV.

Des cas où l'on peut faire des systèmes sur des principes constatés par l'expérience.

PAR la seule idée qu'on doit se faire d'un système, il est évident qu'on ne peut qu'improprement appeller *systèmes* ces ouvrages où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abstraits.

Les hypothèses, quand elles sont faites suivant les règles que nous en avons données, méritent mieux le nom de système. Nous en avons fait voir les avantages.

Mais pour ne laisser rien à desirer dans un système, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, &

où elles se rapportent toutes à un premier principe certain, dont elles dépendent uniquement.

Il est évident qu'on tenteroit inutilement de les disposer de la sorte, si on ne les connoissoit pas toutes, & si on n'en voyoit pas tous les rapports. L'ordre qu'on imagineroit pour les parties qui seroient connues, ne conviendrait point à celles qui ne le seroient pas; & à mesure qu'on acquerroit de nouvelles connoissances, on remarqueroit soi-même l'insuffisance des principes qu'on se seroit trop hâté d'adopter.

Ceux qui, exempts de prévention, ont essayé de faire des systêmes, peuvent par leur propre expérience se convaincre de ce que je dis. Ils reconnoîtront que tant qu'ils n'avoient pas assez développé la matiere qu'ils vouloient expliquer, ils n'étoient point fixes dans leurs principes. Ils étoient obligés de les étendre, de les restreindre, d'en changer; & ils ne les rendoient précis, qu'à proportion que creusant davantage leur sujet, ils en

distinguoient mieux toutes les parties.

Ce seroit donc bien vainement qu'on entreprendroit de faire des systèmes sur des matieres qu'on n'auroit pas encore approfondies. Que seroit-ce si on l'entreprendoit sur d'autres qu'il ne seroit pas possible de pénétrer? Je suppose qu'un homme, qui n'a aucune idée de l'horlogerie, ni même de la mécanique, entreprenne de rendre raison des effets d'une pendule: il a beau observer les sons qu'elle rend à certaines périodes, & remarquer le mouvement de l'aiguille: privé de la connoissance de la statique, il lui est impossible d'expliquer ces phénomènes d'une maniere raisonnable.

Engagez-le à faire des observations sur les choses qui ont conduit à l'invention de l'horlogerie, il pourra parvenir à imaginer des ressorts qui produiront à-peu-près les mêmes effets. Car il ne paroît pas absolument impossible qu'un art, dont les progrès

font dus aux travaux de plusieurs personnes , fût l'ouvrage d'une seule.

Enfin ouvrez-lui cette pendule, expliquez-lui-en le mécanisme ; aussitôt il fait la disposition de toutes les parties , il voit comment elles agissent les unes sur les autres , & il remonte jusqu'au premier ressort dont elles dépendent. Ce n'est que de ce moment qu'il connoît avec certitude le vrai systême qui rend raison des observations qu'il avoit faites.

Cet homme , c'est le Philosophe qui étudie la nature. Concluons donc que nous ne pouvons faire de vrais systêmes , que dans les cas où nous avons assez d'observations pour saisir l'enchaînement des phénomènes. Or nous avons vu que nous ne saurions observer ni les éléments des choses , ni les premiers ressorts des corps vivants ; nous n'en pouvons remarquer que des effets bien éloignés. Par conséquent les meilleurs principes qu'on puisse avoir en physique , ce sont des phénomènes qui en expliquent d'au-

tres , mais qui dépendent eux-mêmes de causes qu'on ne connoît point.

Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des systêmes : mais dans les uns on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres , de les préparer & de les faire naître. Le premier objet est celui de la physique ; le second est celui de la politique. Il y a des sciences qui ont l'un & l'autre , telles sont la chymie & la médecine.

Les arts peuvent aussi se distinguer en deux classes , suivant celui de ces objets qu'on y a plus particulièrement en vue. C'est pour produire certains effets , qu'on a imaginé des leviers , des poulies , des roues , & d'autres machines. Ainsi dans les arts mécaniques on a commencé par les faits qui devoient servir de principes à un systême.

Dans les beaux arts au contraire , le goût seul a produit les effets : on voulut ensuite chercher les principes , & on finit par où l'on avoit commencé dans les autres. Les regles qu'on y

donne sont plus destinées à rendre raison des effets qu'à apprendre à les produire.

Tels sont les cas où les systêmes peuvent avoir des faits pour principes. Il ne reste qu'à traiter des précautions avec lesquelles on doit les former. Je commencerai par les systêmes de politique, parcequ'ils sont les moins parfaits.



CHAPITRE XV.

De la nécessité des Systèmes en politique, des vues & des précautions avec lesquelles on les doit faire.

S'IL y a un genre où l'on soit prévenu contre les systèmes, c'est la politique. Le public ne juge jamais que par l'événement; & parcequ'il a été souvent la victime des projets, il ne craint rien tant que d'en voir former. Cependant est-il possible de gouverner un état si on n'en embrasse toutes les parties d'une vue générale, & si on ne les lie les unes aux autres de manière à les faire mouvoir de concert, & par un seul & même ressort? Ce ne sont pas les systèmes qu'on doit blâmer en pareil cas, c'est la conduite de ceux qui les font.

Les desseins d'un Ministre ne fau-
roient être utiles; ils seront même

souvent dangereux, s'ils n'ont été précédés d'un mûr examen de tout ce qui concourt au gouvernement intérieur & extérieur : une circonstance qui n'aura pas été prévue, suffira pour les faire échouer. On doit même être toujours prêt à changer ses principes à chaque circonstance, & un système de politique doit en quelque sorte essayer les mêmes révolutions que l'état pour lequel il est fait.

Un peuple est un corps artificiel ; c'est au Magistrat qui veille à sa conservation d'entretenir l'harmonie & la force dans tous les membres. Il est le machiniste qui doit rétablir les ressorts, & remonter toute la machine aussi souvent que les circonstances le demandent. Mais quel est l'homme sage qui hasarderoit de réparer l'ouvrage d'un artiste s'il n'en avoit auparavant étudié le mécanisme ? Celui qui en feroit la tentative, ne courroit-il pas risque de le déranger de plus en plus ?

Un Ministre qui n'embrasse pas toutes les parties, qui ne saisit pas

l'action réciproque des unes sur les autres , fera donc naître de plus grands abus que ceux auxquels il voudra remédier. Pour favoriser un ordre de citoyens , il nuira à un autre. S'il veille aux manufactures , il oubliera l'agriculture ; s'il multiplie la Noblesse , il détruira le commerce. Bientôt il n'y a plus d'équilibre , les conditions se confondent, le citoyen n'a de regle que son ambition , le gouvernement s'altère de plus en plus , enfin l'état est renversé.

L'épée, la robe, l'église, le commerce , la finance , les gens de lettres , & les artisans de toute espee : voilà les ordres de citoyens. Il faut que dans le systême de celui qui les gouverne chacun soit aussi heureux qu'il peut l'être , sans que le bien général du corps soit altéré. C'est là ce qui donnera à l'état la constitution la plus robuste. Cela renferme deux choses : la conduite qu'on doit tenir envers le peuple auquel on commande , & celle qu'on doit avoir avec les puissances voisines.

Pour conduire le peuple , il faut établir une discipline qui entretienne un équilibre parfait entre tous les ordres , & qui par-là fasse trouver l'intérêt de chaque citoyen dans l'intérêt de la société. Il faut que les citoyens en agissant par des vues différentes , & se faisant chacun des systèmes particuliers , se conforment nécessairement aux vues d'un système général. Le Ministre doit donc combiner les richesses & l'industrie des différentes classes , afin de les favoriser toutes sans nuire à aucune , & de n'empêcher ou de ne permettre qu'à propos le passage de l'une à l'autre. De là dépend uniquement l'union qui peut entretenir l'équilibre entre toutes les parties.

L'ordre ainsi établi , le Ministre verra sensiblement les forces & les ressources de l'état ; mais il ne saura point encore avec quelle précaution il en doit faire usage contre les ennemis. Ce qui rend un peuple puissant , c'est autant la foiblesse de ses voisins que ses propres forces. Le

Ministre apprendra par la combinaison de ces choses la conduite qu'il doit tenir avec les étrangers.

Ce n'est pas seulement d'après les richesses naturelles des pays voisins, ni d'après l'industrie de leurs habitants qu'il doit faire ses combinaisons; c'est principalement d'après la nature de leur gouvernement : car c'est là ce qui fait la force ou la foiblesse d'un peuple. Il est donc nécessaire pour lui de connoître les vues de ceux qui gouvernent ; leurs systêmes, s'ils en ont ; & quelquefois même les petites intrigues de cour. Souvent les plus légers moyens sont le principe des grandes révolutions ; & si on remontoit à la source des abus qui ruinent les états, on ne verroit ordinairement qu'une bagatelle contre laquelle on n'avoit pas songé à se tenir en garde, parcequ'on n'en avoit pas prévu toute l'influence.

Ces connoissances acquises , un Roi ne doit pas se faire , par rapport à son peuple, & par rapport aux étran-

gers, deux systêmes à part & comme séparés l'un de l'autre. Il ne doit avoir qu'une seule vue dans toute la conduite, & son systême pour l'extérieur doit être si fort subordonné à celui qu'il s'est prescrit pour l'intérieur, qu'il ne s'en forme qu'un seul des deux. Par là il acquerra autant de puissance que les circonstances le pourront permettre.

Il est évident qu'un systême formé suivant ces regles est absolument relatif à la situation des choses. Cette situation venant à changer, il faudra donc que le systême change dans la même proportion; c'est-à-dire que les changements introduits doivent être si bien combinés avec les choses conservées, que l'équilibre continue à se maintenir entre toutes les parties de la société. C'est ce qui ne peut être exécuté avec succès, que par celui qui a imaginé, ou du moins parfaitement étudié le systême.

Mais ceux qui président au gouvernement n'ayant pas toujours toutes

les connoissances nécessaires, le public souffre souvent des changements qui se font. Il se prévient aussi-tôt contre toute innovation; & parceque les nouvelles vues d'un Ministre n'ont pas réussi, on juge que celles des autres ne réussiront pas mieux. Il faut s'en tenir, dit-on, aux établissemens de nos peres; ils suffisoient de leur temps, pourquoi ne suffiroient-ils pas aujourd'hui?

Ceux qui adoptent de pareils préjugés ne veulent pas appercevoir que des ressorts suffisants pour faire mouvoir une machine fort simple, ne le sont plus si elle devient fort composée.

Dans leur origine les sociétés n'étoient formées que d'un petit nombre de citoyens égaux. Les Magistrats & les Généraux n'avoient de supériorité que pendant l'exercice de leurs fonctions: ce temps passé, ils rentroient dans la classe des autres. Le citoyen n'avoit donc de supérieur que la loi. Par la suite les sociétés s'agrandi-

rent, les citoyens se multiplierent, & l'égalité s'altéra. Alors on vit naître peu à peu différents ordres; celui des gens de guerre, celui des Magistrats, celui des négociants, &c. & chacun de ces ordres prit son rang, d'après l'autorité qu'il avoit obtenue. Dans le tems d'égalité, les citoyens n'avoient tous qu'un même intérêt, & un petit nombre de loix fort simples suffisoient pour les gouverner. L'égalité détruite, les intérêts ont varié à proportion que les ordres se sont multipliés, & les premières loix n'ont plus été suffisantes. Il ne faut que cette considération pour sentir qu'avec le même systême on ne peut pas gouverner une société dans son origine, & dans les degrés d'accroissement ou de décadence par où elle passe.

On ne peut donc blâmer ceux qui veulent introduire des changements dans le gouvernement; mais il les faut inviter à acquérir toutes les connoissances nécessaires pour n'en faire que conformément à la situation des choses.

L'occasion la plus délicate pour un Roi ou pour un Ministre , c'est quand un état ayant été mal gouverné pendant plusieurs regnes , il paroît qu'on n'a plus de plan ni même de principes. Pour lors les abus naissent en abondance , & plus on attend à y remédier , plus on aura d'obstacles à surmonter.

Pour se faire un systême en pareil cas , il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait : on ne feroit qu'un roman. Il faut étudier le caractère du peuple , rechercher les usages & les coutumes , démêler les abus. Ensuite on conservera ce qu'on aura trouvé bon , on suppléera à ce qu'on aura trouvé mauvais : mais ce sera par les voies qui se conformeront davantage aux mœurs des citoyens. Si le Ministre les choque , ce ne doit être que dans les occasions où il aura assez d'autorité pour prévenir les inconvénients qui naissent naturellement des révolutions trop promptes. Souvent il ne tentera pas de détruire brusquement

un abus ; il paroîtra le tolérer , & il ne l'attaquera que par des voies détournées. En un mot , il combinera si bien les changements avec tout ce qui sera conservé , & avec la puissance dont il jouira , qu'ils se feront sans qu'on s'en apperçoive , ou du moins avec l'approbation d'une partie des citoyens , & sans rien craindre de la part de ceux qui y seroient contraires.

Ceux qui n'apportent pas toute cette circonspection dans la réforme du gouvernement, s'exposent à précipiter la ruine de l'état. Ne combinant qu'une partie des choses auxquelles ils devroient avoir égard , leurs projets sont nécessairement défectueux. Mais c'en est assez pour faire voir la nécessité des systêmes en politique , & avec quelles précautions on les doit former.



CHAPITRE XVI.

De l'usage des Systèmes en Physique.

PUISQUE les Physiciens doivent se borner à mettre en système les parties de la Physique qui leur sont connues, leur unique objet doit être d'observer les phénomènes, d'en saisir l'enchaînement, & de remonter jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent. Mais cette dépendance ne peut pas consister dans un rapport vague: il faut expliquer si bien les effets que la génération en soit sensible.

Le phénomène que nous remarquons comme le premier, c'est celui de l'étendue: le mouvement est le second; & par la manière dont il modifie l'étendue, il en produit beaucoup d'autres. Mais de ce que nous ne pouvons pas remonter plus haut, il n'en faudroit pas conclure qu'il n'y a que

de l'étendue & du mouvement : il ne faudroit pas non plus entreprendre d'expliquer ces phénomènes. L'expérience nous manqueroit , & nous ne pourrions imaginer que des principes abstraits dont nous avons vu le peu de solidité.

Il est très important d'observer , autant qu'il est possible , tous les effets que le mouvement peut produire dans l'étendue , & de remarquer surtout les variétés qu'il éprouve lorsqu'il passe d'un corps à un autre. Mais afin qu'il ne se glisse dans les expériences ni erreurs , ni détails superflus , il ne faut arrêter la vue que sur ce qui offre des idées nettes. Il ne faut donc pas entreprendre de déterminer ce qu'on appelle *la force* d'un corps ; c'est là le nom d'une chose dont nous n'avons point d'idée. Les sens en donnent une du mouvement : nous jugeons de sa vitesse , nous en mesurons les degrés relatifs en considérant l'espace parcouru dans un certain temps marqué : que faut-il davantage ? Quelle lumière pourroit être répan-

due sur nos observations par les vains efforts que nous ferions pour connoître cette force que nous regardons comme le principe du mouvement ? Il n'y a qu'un cas où l'on puisse employer le mot *force* ; c'est quand on considère un corps comme une force, par rapport à un corps sur lequel il agit. Des chevaux, par exemple, sont une force par rapport au char qu'ils traînent ; mais alors ce terme n'exprime pas le principe du mouvement, il indique seulement un phénomène.

Distinguons donc soigneusement les différents cas où l'on peut observer les mobiles. Sont-ce des corps solides ou fluides, élastiques ou non élastiques ? Quels sont ceux qui leur communiquent le mouvement ? quels sont les milieux où ils se meuvent ? Comparons les vîteses & les masses, & remarquons dans quelles proportions le mouvement se communique, augmente, diminue ; quand il s'éteint, & comment il prend différentes directions. Si à mesure que nous recueillerons des phénomènes nous les

disposons dans un ordre où les premiers rendent raison des derniers, nous les verrons se prêter mutuellement du jour. Cette lumière nous éclairera sur les expériences qui nous resteront à faire ; elle nous les indiquera , & nous fera former des conjectures qui seront souvent confirmées par les observations. Par ce moyen nous découvrirons peu à peu les différentes loix du mouvement , & nous réduirons à un petit nombre les phénomènes qui doivent servir de principes. Peut-être même trouverons-nous une loi qui tiendra lieu de toutes les loix , parcequ'elle sera applicable à tous les cas. Alors notre système seroit aussi parfait qu'il peut l'être , & il ne manqueroit plus rien à la partie de la Physique qui traite du mouvement des corps.

Tout consiste donc en Physique à expliquer des faits par des faits. Quand un seul ne suffit pas pour rendre raison de tout ceux qui sont analogues , il en faut employer deux , trois ou davantage. A la vérité , un système est

encore bien éloigné de sa perfection, lorsque les principes s'y multiplient si fort. Cependant il ne faut pas négliger d'en faire usage. En faisant voir une liaison entre un certain nombre de phénomènes, il peut conduire à la découverte d'un phénomène qui suffira pour les expliquer tous. Mais une loi essentielle, c'est de ne rien admettre qui n'ait été confirmé par des expériences bien faites.

Plus d'un exemple prouvent combien certains faits sont propres à en expliquer d'autres, & à suggérer des expériences qui contribuent aux progrès de la Physique.

Le phénomène de l'eau qui s'éleve au-dessus de son niveau dans une pompe aspirante, & plusieurs autres, ne pouvoient être expliqués par les Philosophes anciens. Prévenus que l'air a une légèreté absolue, ils attribuoient tous ces effets à une horreur prétendue de la nature pour le vide. Un pareil principe n'étoit ni lumineux, ni propre à occasionner des découvertes. Aussi ne fut-ce que quand

il parut suspect , que les Physiciens songerent à faire les expériences auxquelles ils doivent la connoissance du vrai principe de ces phénomènes. Galilée observa les effets des pompes aspirantes , & s'étant assuré que l'eau n'y monte qu'à trente-deux pieds , & qu'au delà le tuyau demeure vide , il conclut qu'on n'avoit point connu la vraie cause de ce phénomène. Toricelli la chercha : c'est à lui qu'on doit la première expérience du tube renversé , dans lequel le mercure se soutient à la hauteur de vingt-sept pouces & demi. Il compara cette colonne avec une colonne d'eau de même base & de trente deux pieds de hauteur , elles se trouverent exactement du même poids. Il conjectura qu'elles ne pouvoient être soutenues que parcequ'elles étoient chacune en équilibre avec une colonne d'air ; & ce fut là la première preuve de la pesanteur de ce fluide.

Un homme célèbre qui a assez vécu pour sa réputation , mais trop peu pour le progrès des sciences , Pascal

sentit combien il étoit important d'affurer le sort de la conjecture de Toricelli. Il jugea que si l'air est pesant, sa pression doit se faire comme celles des liqueurs, qu'elle doit diminuer ou augmenter selon la hauteur de l'atmosphère, & que, par conséquent, les colonnes suspendues dans le tube de Toricelli seroient plus ou moins longues suivant la hauteur plus ou moins grande du lieu où l'expérience seroit faite. Le Puy de Dôme en Auvergne fut choisi à cet effet, & l'événement confirma le raisonnement de Pascal.

La pesanteur de l'air étant constatée, on expliqua d'une manière naturelle les effets qui avoient fait imaginer que la nature a le vide en horreur. Mais ce ne fut pas là le seul avantage de ce principe.

Le soin qu'on eut de répéter souvent l'expérience de Toricelli, fit bientôt remarquer les variations qui arrivent à la hauteur du mercure dans le-tube. On connut que la pesanteur de l'air n'est pas constamment la

même, on observa les degrés suivant lesquels elle varie, & on imagina le barometre, instrument dont les effets sont aujourd'hui connus de tout le monde.

Pour juger encore mieux des phénomènes produits par la pesanteur de l'air, on chercha les moyens d'avoir un espace d'où l'air fût pompé. On imagina la machine pneumatique (1): alors on vit plusieurs nouveaux phénomènes qui confirmerent la pesanteur de l'air, & s'expliquerent par elle.

C'est ainsi qu'un principe doit rendre raison des choses & conduire à des découvertes. Il seroit à souhaiter que les Physiciens n'en employassent jamais que de cette espece. Quant aux suppositions qui ne peuvent pas être l'objet de l'observation, nous avons vu combien l'usage qu'ils en peuvent faire est borné (2).

(1) Otto de Guérike en est le premier inventeur.

(2) Chap. 12.

Il y a cette différence entre les hypothèses & les faits qui servent de principes , qu'une hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets dont elle ne rend pas raison ; au lieu qu'un fait est toujours également certain , & il ne peut cesser d'être le principe des phénomènes dont il a une fois rendu raison. S'il y a des effets qu'il n'explique pas , on ne le doit pas rejeter ; on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux , & qui forment de tous un seul système.

Il y a aussi une grande différence entre les principes de physique & ceux de politique. Les premiers sont des faits dont l'expérience ne permet pas de douter , les autres n'ont pas toujours cet avantage. Souvent la multitude des circonstances & la nécessité de se déterminer promptement , contraignent l'homme d'état de se régler sur ce qui n'est que probable. Obligé de prévoir ou de préparer l'avenir , il ne sauroit avoir les mêmes

lumieres que le Physicien qui ne raisonne que sur ce qu'il voit. La physique ne peut élever des systêmes que dans des cas particuliers ; la politique doit avoir des vues générales , & embrasser toutes les parties du gouvernement. Dans l'une on ne sauroit trop tôt renverser les mauvais principes , il n'y a point de précaution à prendre , & on doit toujours saisir sans retardement ceux que fournit l'observation : dans l'autre on se conforme aux circonstances , on ne peut pas toujours rejeter tout-à-coup un systême défectueux qui se trouve établi , on prend des mesures , & on ne tend qu'avec lenteur à un systême plus parfait.

Je ne parle pas de l'usage des systêmes dans la chymie , la médecine , &c. Ces sciences sont proprement des parties de la physique : ainsi la méthode y doit être la même.



CHAPITRE DERNIER.

De l'usage des Systèmes dans les Arts.

LES arts se divisent en deux classes ; l'une comprend tous les beaux arts , & l'autre tous les arts mécaniques.

La mécanique pratique est la science qui apprend à appliquer à des machines artificielles les loix du mouvement. C'est une imitation des opérations de la nature. Les systèmes y suivent donc les mêmes regles qu'en physique. Il faut que dans une machine tout dépende d'un premier ressort , & que les parties en soient dans une si grande proportion, qu'elles agissent sans se nuire , & tendent toutes à la production des mêmes effets. Cette vérité est si reconnue, qu'il est inutile de s'y arrêter.

Quand il nous est permis de découvrir les moyens propres à produire les effets , nous pouvons imiter la na-

ture, & perfectionner de plus en plus les arts mécaniques : mais si ces moyens nous sont cachés, les effets ne sont plus en notre puissance, & nous sentons aussi-tôt les bornes de ces arts.

Dans les beaux arts, au contraire, il n'est pas nécessaire, pour imiter la nature, de connoître le principe qui nous rend capables de cette imitation. Sans cette connoissance nous pouvons même quelquefois la surpasser. Mais quoique ce talent soit en nous, rien n'est si difficile que de démêler par quel artifice il produit des effets que nous admirons ; & les bons systêmes sont ici aussi rares qu'ils sont communs dans les arts mécaniques.

Les moyens en mécanique sont des machines qui sont presque toujours à notre disposition ; c'est pourquoi les bons systêmes y multiplient beaucoup les artistes, & donnent à chacun le pouvoir de reproduire, aussi souvent qu'il le veut, les effets qu'il a su produire une fois. Ils ne demandent de la part de l'ouvrier qu'une adresse qui n'est pas bien rare.

Mais dans les beaux arts on ne peut tenir les moyens que d'une organisation qui donne de la sensibilité à certains égards & dans un certain degré. C'est par-là qu'on est poëte , orateur , musicien , &c. Les meilleurs systêmes ne sauroient donc en pareil cas créer le talent , mais ils contribuent beaucoup à le développer ; & c'en est assez pour sentir combien il est important d'en rechercher les regles.

Les systêmes dans les beaux arts ont cela de particulier , que tout doit s'y réduire à une idée première , qui soit le germe de toutes les autres. Or nous connoissons qu'une idée est le germe d'une-seconde , d'une troisième , ou d'un plus grand nombre , quand , par l'analyse , nous voyons que chaque idée engendrée n'est que la première modifiée d'une certaine manière. Observons donc chaque idée en particulier , saisissons la première ; faisons voir comment elle se modifie différemment , & par-là engendre successivement toutes les autres , & nous aurons un systême parfait.

Le plus difficile n'est pas de découvrir cette idée première. On est bien sûr qu'elle ne se trouve point parmi les notions abstraites : comme celles-ci sont engendrées, aucune d'elles ne peut être le germe de toutes les autres. On doit donc porter toute son attention sur les idées particulières : ainsi, obligé à n'avoir égard qu'à un petit nombre, on peut davantage se répondre du succès.

Mais la grande difficulté, c'est de suivre cette idée dans toutes ses transformations, & de saisir comment elle devient successivement les différentes parties du système, & forme enfin le tout.

Nous n'y réussissons qu'autant que nous concevons parfaitement chaque notion engendrée : car s'il en est quelques-unes que nous ne concevons pas d'une manière bien nette, comment ferons nous voir qu'elles ne sont qu'une première idée différemment modifiée ?

Or on ne conçoit proprement une chose, que lorsqu'on est en état d'en
faire

faire l'analyse. Voulez-vous , par exemple , concevoir une machine ? décomposez-la , en remarquant avec soin les rapports où sont toutes ses parties ; & à mesure que vous les séparerez , ayez l'attention de les arranger dans un ordre qui prévienne toute confusion. Si ensuite vous les rassemblez , en observant comment elles agissent les unes sur les autres , vous ferez la génération de toute la machine , & vous la concevrez parfaitement. Voilà ce qu'il faut faire sur toutes les idées qui doivent former un système.

Cela est d'autant plus nécessaire , que la plupart de nos idées sont à notre égard , ce que sont des machines par rapport à ceux qui n'ont aucune connoissance de la statique. Elles se sont arrangées dans notre esprit toutes faites , & telles que les circonstances , ou ceux qui ont veillé à notre éducation , nous les ont transmises. Si quelquefois nous les avons formées nous-mêmes, ç'a été avec si peu de ré-

flexion , que n'ayant point remarqué l'ordre que nous avons suivi , elles n'offrent rien que de vague. Souvent ce ne sont que des mots auxquels nous serions bien en peine d'attacher une signification.

Nous ne surmonterons ces obstacles que par une grande exactitude à nous rendre compte de tout ce que nous faisons entrer dans les notions que nous avons formées. Il en faut remarquer toutes les idées partielles , les considérer chacune à part , les combiner sous différents rapports , enfin les mettre dans l'ordre où elles conservent entr'elles la plus grande liaison. Dès-lors nous les saisirons facilement, nettement, & nous en concevrons toute la génération.

Ce que nous aurons fait sur quelques notions , il le faudra faire sur toutes les parties de l'art que nous voudrons réduire en système. Par-là elles s'engendreront si bien que nous les verrons toutes naître d'une première idée.

Voulez-vous donc savoir si vous êtes en état de faire un système, essayez de décomposer toutes les parties qui le doivent former. Ne le pouvez-vous pas, parcequ'il y en a dont vous n'avez qu'une notion vague, ou qui vous sont totalement inconnues ? abandonnez votre entreprise.

Si je veux, par exemple, faire un système sur l'art de penser (1), je vois l'entendement humain comme une faculté qui reçoit des idées, & qui en fait l'objet de ses opérations. Mais je remarque sans peine que les notions de faculté, d'idée & d'opération sont abstraites. Par conséquent aucune d'elles n'est le principe que

(1) On sera peut-être surpris de voir ici l'art de penser parmi les beaux arts. Il semble même qu'on s'en occupe trop peu, pour avoir songé à le mettre dans aucune classe. Quoi qu'il en soit, on ne sauroit le séparer de l'éloquence & de la poésie ; car ces beaux arts ne sont que des branches de l'art de penser. D'ailleurs on doit mettre au nombre des beaux arts tous ceux qui ne sont pas mécaniques.

je cherche. Je décompose donc encore , & je passe en revue toutes les opérations. La conception se présente la première comme la plus parfaite ; mais je ne conçois que parceque je juge ou que je raisonne : je ne forme des jugemens ou des raisonnemens que parceque je compare : je ne saurois comparer , sous tous les rapports où j'ai besoin de le faire , si je ne distinguois , composois , décomposois , & ne formois des abstractions. Tout cela demande nécessairement que je sois capable de réfléchir : la réflexion suppose de l'imagination ou de la mémoire : ces deux opérations sont évidemment l'effet de l'exercice de l'attention : celle-ci ne peut avoir lieu sans la perception : enfin la perception vient à l'occasion des sensations ; & elle n'est que l'impression que chaque objet sensible fait sur moi.

Cette décomposition me conduit donc à une idée qui n'est point abstraite ; & elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement. En effet,

l'exercice de cette faculté ne sauroit être moindre que d'appercevoir, il ne sauroit commencer ni plutôt ni plus tard. C'est donc la perception qui doit devenir successivement attention, imagination, mémoire, réflexion, & enfin l'entendement même. Mais je ne développerai point ce progrès si je n'ai une idée nette de chaque opération; au contraire je m'embarrasserai, & je tomberai dans des méprises. Voilà, je l'avoue, ce qui m'est arrivé lorsque j'ai traité de l'origine des connoissances humaines. Pour suivre exactement les préceptes que j'indique aujourd'hui, je ne les connoissois pas assez. On ne doit pas s'attendre que je corrige dans ce chapitre les erreurs de cet ouvrage. Je passe donc à un autre exemple.

Je suppose qu'il soit question de faire un système pour expliquer les progrès de l'écriture; nous considérerons les différents caractères qui ont été en usage, & nous en trouverons de deux sortes, les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes. Parmi ceux-

ci nous découvrons des traits qui paroissent n'avoir avec les choses qu'un rapport de convention, & nous en trouvons d'autres qui sont la peinture même des objets. Est-il naturel que les hommes aient d'abord imaginé les caracteres de l'alphabet, que ces caracteres aient été par des altérations transformés en hiéroglyphes, & soient enfin devenus la peinture des choses qu'on vouloit désigner? Non sans doute; les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes sont par eux-mêmes des signes vagues, & qui, pour cette raison, doivent être mis au rang des notions abstraites. Ils en supposent donc d'autres qui les aient précédés. Mais la peinture de l'objet est le signe le plus déterminé qu'on puisse imaginer. Il ne faut donc que considérer les différentes altérations qu'on a fait éprouver à cette sorte de caractere, & remarquer comment elles l'ont rendu d'un usage plus commode & plus général, pour le voir passer successivement par toutes les transformations des hiéroglyphes, &

donner lieu à l'invention des lettres de l'alphabet.

Il ne me paroît pas possible de se méprendre sur l'idée première qui est le principe de ce système. La difficulté est de la suivre & de la reconnoître sous toutes les formes qu'elle prend. Si tous les caractères qui ont été en usage depuis l'origine de l'écriture, avoient pu venir jusqu'à nous avec une clef qui en donnât l'explication, nous démêlerions ce progrès d'une manière bien sensible. Cependant nous pouvons, avec ce qui nous en reste, développer ce système, si non dans tout son détail, du moins suffisamment pour nous assurer de la génération des différentes sortes d'écritures. L'ouvrage de M. Warburton en est la preuve (1).

(1) Cet ouvrage est traduit sous le titre d'*Essai sur les Hiéroglyphes*. J'en ai donné un extrait dans mon *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. Part. 2, Sect. 1, ch. 13.

Peut-être eût-on souhaité que j'eusse emprunté des exemples de la poésie & de l'éloquence. Je conviens qu'ils auroient intéressé

La méthode que j'emploie pour faire ces systêmes, je l'appelle *analyse*. On voit qu'elle renferme deux opérations, *décomposer*, & *composer*.

Par la première, on sépare toutes les idées qui appartiennent à un sujet; & on les examine jusqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la seconde, on les dispose suivant l'ordre de leur génération. Mais on fera d'autant plus éloigné d'en saisir la vraie génération, que la décomposition en aura été plus mal faite.

Cependant au lieu de décomposer le sujet sur lequel on se propose de faire un systême, on se borne d'ordinaire à chercher les notions abstraites avec lesquelles il a des rapports; on prend ces notions pour principes, & on n' imagine pas qu'il y ait quelque chose dont elles ne puissent rendre

un plus grand nombre de Lecteurs. Mais si on a beaucoup d'observations sur ces arts, je ne sache pas qu'on ait encore de bons systêmes.

raison. Voilà la méthode qu'on appelle *synthèse* : elle donne aux idées une génération toute différente de celle qu'elles ont en effet.

Ceux qui suivent cette méthode sont dans l'impuissance de trouver les vrais principes des sciences & des arts. Où une seule règle suffiroit, ils en imaginent vingt, encore sont-elles sujettes à milles exceptions. Ils sont si bien que les principes sont secs & rebutants pour ceux qui les apprennent, & inutiles à ceux qui les ont appris. C'est ce dont on peut se convaincre par la lecture des Grammaires, des Rhétoriques, des Logiques, & de presque tous les ouvrages destinés à former l'esprit (1).

Mais, diront les défenseurs de la

(1) Parmi les ouvrages qu'on peut excepter de cette critique, je n'en sache point qui le mérite plus que les Tropes de M. du Marfais. Il n'est pas possible de trouver des idées plus nettes & plus philosophiques, & on ne fauroit trop reprocher à l'Auteur de n'avoir pas encore donné au public une Grammaire complète.

synthèse, que faut-il pour bien raisonner, sinon déterminer ses idées par de bonnes définitions, poser des principes certains, & tirer des conséquences nécessaires? Or la synthèse remplit toutes ces conditions.

Je réponds qu'elle les remplit mal. Dans cette méthode, l'ordre veut qu'on définisse chaque notion par des idées plus générales qu'elle. On définira, par exemple, l'homme, *un animal raisonnable*; l'animal, *un composé de corps & d'ame*; le corps, *une substance étendue*; la substance, *un être qui subsiste par lui-même*; l'être, *ce qui n'implique pas contradiction*. N'en demandez pas davantage, il n'y a point de termes abstraits au-delà: on ne pense donc pas qu'il reste quelque chose à définir. Mais revenons sur nos pas. En saurons-nous mieux ce que c'est que l'homme? Non sans doute. Ces définitions font passer l'esprit d'une idée vague à une idée encore plus vague, & ne lui présentent jamais rien qu'il puisse saisir. Un Philosophe célèbre, persuadé que les no-

tions les plus générales sont la voie des découvertes, a fait pour expliquer les propriétés de l'être *abstrait*, un gros volume in 4° préliminaire à huit ou dix autres volumes de *Métaphysique*. Je conviens que les définitions sont aussi bonnes qu'elles peuvent l'être suivant les règles de la *synthèse*: mais, quoi qu'en disent les partisans, il s'en faut bien que la méthode soit *scientifique*.

Les définitions & les principes ne sont bons qu'autant qu'ils sont le résultat d'une analyse bien faite. C'est donc l'analyse seule qui détermine les idées, & on est bien éloigné d'en avoir d'exactes, quand on ne connoît que l'usage des définitions *synthétiques*.

Mais, dira-t-on encore, vous ne sauriez disconvenir que la *synthèse* ne soit au moins fort propre à établir la vérité.

Je réponds que l'analyse a seule cet avantage. Peut-il en effet y avoir une meilleure manière de démontrer une vérité, que d'en faire voir la généra-

tion par une suite d'idées bien déterminées ? Pourquoi donc avoir recours à une méthode où l'on commence par des idées vagues , peu lumineuses , & qui dispose toujours les choses dans un ordre différent de celui des découvertes ?

Ce sont les Mathématiciens qui ont donné lieu à l'erreur où l'on est à ce sujet. L'analyse algébrique a l'inconvénient de conduire dans les calculs compliqués, par des routes quelquefois si secrètes , que les découvertes paroissent l'effet du hasard. Dès lors elle ne permet qu'aux plus habiles de voir la génération des idées. Il seroit à souhaiter que ceux-ci la rendissent sensible aux autres ; & que pour démontrer les vérités dont ils veulent nous instruire , ils suivissent la même méthode qui les leur a fait découvrir. Mais parcequ'ils sont moins curieux de tracer scrupuleusement la route qu'ils ont tenue, que de prouver qu'ils ont fait des découvertes, ils préfèrent la synthèse. En voilà assez pour que tous les Philosophes

qui se piquent également de faire des démonstrations, donnent aussi la préférence à cette méthode.

Dans l'analyse algébrique, l'esprit n'opere que sur les signes : c'est pourquoi l'obscurité devient d'autant plus grande qu'on s'engage dans une plus longue suite de calculs. Cette méthode est cependant d'un grand secours. Sans elle l'esprit seroit souvent retardé, & peut-être quelquefois absolument arrêté par la nécessité où il seroit de porter la vue sur un trop grand nombre d'objets. En exprimant beaucoup d'idées en peu de signes, elle facilite le passage d'une vérité à une autre ; & si elle produit quelque obscurité, ce n'est que pour un temps : à peine est-on arrivé au terme qu'on se proposoit, que la lumière se répand sur toute la route par où on a passé.

Quand l'analyse algébrique n'éclaire pas l'esprit, ce n'est donc pas qu'elle n'ait par sa nature tout ce qu'il faut pour l'éclairer ; c'est que l'Algébriste sacrifie à la facilité & à la promptitude des opérations, une

lumière qu'il est toujours sûr de se procurer. Je parle ici d'après le témoignage des Mathématiciens mêmes.

Cette méthode est donc l'unique principe de toutes les découvertes qu'on fait en mathématiques. En effet si on ouvre les ouvrages des Géomètres modernes qui ont le plus employé la synthèse, & qui en ont fait le plus d'éloge, on y reconnoît sans peine une analyse déguisée. Mais ces grands hommes n'auroient-ils pas mieux fait pour l'avancement des sciences de révéler eux-mêmes leur secret, que de nous faire marcher après eux en nous cachant le chemin par où ils nous conduisent ?

L'analyse métaphysique a l'avantage de ne cesser jamais d'éclairer l'esprit : c'est qu'elle le fait toujours opérer sur les idées, & qu'elle l'oblige d'en suivre la génération d'une manière si sensible, qu'il ne la sauroit perdre de vue. Ainsi elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre. Le Métaphysicien est d'au-

tant plus blâmable d'avoir recours à la synthèse, que ses idées sont naturellement vagues, & que l'analyse peut seule leur donner & leur conserver de la précision. Le Géometre est plus excusable, parceque les idées des grandeurs étant par elles-mêmes parfaitement bien déterminées, l'analyse n'est pas aussi nécessaire à ses démonstrations. S'il doit lui donner la préférence, c'est moins pour une plus grande exactitude, que pour être plus à la portée du Lecteur, & pour lui apprendre l'art de faire des découvertes.

Je ne m'arrêterai pas à montrer davantage en quoi l'analyse métaphysique diffère de l'analyse algébrique. Je crois avoir fait connoître l'idée que je me fais de la première; & la seconde est connue par les ouvrages des Géometres. Il me suffit d'avoir prouvé qu'on ne doit pas suivre d'autre méthode, soit qu'on aspire à de nouvelles connoissances, soit qu'on veuille démontrer quelque vérité.

C'est sur-tout à l'analyse métaphy-

sique à donner le vrai systême de chaque art. Il n'y a qu'elle qui puisse montrer la génération des regles , les réduire au plus petit nombre possible ; & rendre la théorie des arts aussi utile qu'elle peut l'être.

Peut-être jugera-t-on cette méthode impraticable dans des occasions où il n'y aura que des difficultés à surmonter. Il est rare qu'on puisse embrasser d'une même vue toutes les parties d'un art , les lier , & en faire un systême. C'est là ce qui caractérise l'homme de génie. Ceux qui ne voient jamais les choses que par un côté , & qui n'en saisissent pas les différents rapports , peuvent avoir de grands talents , mais ce ne sont que des hommes du second ordre. Quant aux Philosophes qui s'imaginent devoir beaucoup à des principes abstraits , & à des suppositions gratuites , nous en avons suffisamment parlé.

F I N.

CATALOGUE

Des Ouvrages de M. l'Abbé de Condillac , qui se vendent à Paris , rue Dauphine , chez Jombert pere , Libraire du Roi pour l'Artillerie & le Génie.

TRAITÉ des Sensations , où l'on prouve que toutes nos connoissances & toutes nos facultés viennent des sens. 2. vol. in-12. 5 liv.

Traité des animaux , où l'on entreprend d'expliquer leurs principales facultés , avec des observations critiques sur le sentiment de Descartes , & sur celui de M. de Buffon. in-12 , 1766. 2 liv. 10 s.

Essai sur l'origine des connoissances humaines , où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain. 2 vol. in-12 , 1746. 5 liv.

Traité des Systèmes, où l'on en dé-

mêle les inconvénients & les avantages. *in-12*, *Amsterdam*, 1771. 3 l.

Cours d'Etudes pour l'instruction du Prince de Parme, aujourd'hui S. A. R. l'Infant Ferdinand, Duc de Parme, de Plaisance, & de Guastalla, &c. Ce livre de format *in-8°*, superbe de papier & de caracteres, s'imprime à Parme, à l'Imprimerie royale, & se vendra, à Paris, chez Jombert pere.



