

TRAITÉ
DES
PREMIÈRES VÉRITÉS,

ET
DE LA SOURCE DE NOS JUGEMENTS,

PAR LE P. BUFFIER,
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS.

Nouvelle Édition,

AUGMENTÉE D'UNE NOTICE ET DE NOTES CRITIQUES,

Par un Professeur de philosophie.



LIBRAIRIE CLASSIQUE DE PERISSE FRÈRES.

PARIS,
Rue du Pot de Fer St-Sulpice, 8.

LYON,
Grande rue Mercière, 33.

1843.

BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

DE LA JEUNESSE,

PUBLIÉE PAR UNE SOCIÉTÉ DE PROFESSEURS.

Ouvrages qui en font partie :

ESQUISSES DE PHILOSOPHIE MORALE, par Dugald Stewart, trad. nouv., précédée d'une Introduction par l'abbé P. H. Mabire, professeur de philosophie dans l'institution de M. l'abbé Poiloup, 1 vol. in-12.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE, par 'sGravesande, suivie d'une Dissertation sur la CERTITUDE HISTORIQUE, par l'abbé de Prades, nouv. édit., augmentée de notes, 1 vol. in-12.

Sous presse :

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME, et TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE, par Bossuet; suivis d'extraits de la Logique du même auteur, nouv. édit., 1 vol. in-12.

PHILOSOPHIE DE TH. REID, extraite de ses ouvrages, 2 vol. in-12.

TRAITÉ DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU, et LETTRES SUR DIVERS SUJETS DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION, par Fénelon; nouv. édit., 1 vol. in-12.

LA LOGIQUE, ou l'Art de penser (Logique de Port-Royal), édition classique.

Pour paraître prochainement.

OEUVRES PHILOSOPHIQUES DE DESCARTES, édit. classique, 1 v. in-12.

PHILOSOPHIE DE DUGALD STEWARD, extraite de ses ouvrages, pour servir de suite et de commentaire aux Esquisses de philosophie morale du même auteur, 1 vol. in-12.

OEUVRES PHILOSOPHIQUES DU CARDINAL DE LA LUZERNE, contenant les DISSERTATIONS SUR L'EXISTENCE ET LES ATTRIBUTS DE DIEU, sur la certitude morale, sur la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, la loi naturelle et la révélation en général, 2 vol. in-12.

Les éditeurs de cette collection se proposent d'offrir à la jeunesse un choix des meilleurs ouvrages de philosophie, de ceux surtout qui sont le plus à sa portée, et dont la lecture peut être plus utile aux élèves pendant leur cours de philosophie élémentaire; d'en donner des éditions correctes et soignées, et d'y joindre des notes quand elles sont nécessaires, soit pour éclaircir des passages obscurs, soit pour signaler des propositions douteuses ou erronées dans les matières où l'exactitude de la doctrine est d'une plus grande importance.

TRAITÉ
DES
PREMIÈRES VÉRITÉS,
ET
DE LA SOURCE DE NOS JUGEMENTS,

PAR LE P. BUFFIER,
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS.

Nouvelle Édition,

AUGMENTÉE D'UNE NOTICE ET DE NOTES CRITIQUES,

Par un Professeur de philosophie.



LIBRAIRIE CLASSIQUE DE PERISSE FRÈRES.

PARIS,

Rue du Pot de Fer St-Sulpice, 8.

LYON,

Grande rue Mercière, 33.

1843.

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

Le Traité des premières vérités du P. Buffier, que le Conseil royal de l'instruction publique vient de mettre sur la liste des livres destinés à l'enseignement de la philosophie, est généralement regardé comme un des ouvrages les plus solides qui aient été composés sur les fondements des connaissances humaines. Il a cela de particulier que, bien qu'il ne le cède point, pour la profondeur, à ceux des plus célèbres philosophes sur la même matière, il n'offre cependant rien qui dépasse la portée des intelligences les plus communes. Et, sous ce rapport, il est un de ceux dont la lecture convient le mieux aux élèves des classes de philosophie.

Ce traité parut pour la première fois en 1724, en deux volumes in-12, ordinairement réunis en un seul. L'auteur en donna lui-même une seconde édition en 1732, dans son Cours de sciences, in-fol. ; il y supprima un assez grand nombre de passages de la première édition, qui peuvent en effet être considérés comme des longueurs, et y fit en outre quelques autres améliorations. En 1822 une nouvelle édition fut publiée à Avignon, sous le titre suivant : la Doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugements, par le P. B. D. L. C. D. J. ; Avignon, chez Séguin, 1822, in-8. On y a suivi le texte de l'édition de 1732, sauf la suppression d'un passage dont nous parlerons ailleurs, et le retranchement d'une partie des Remarques sur divers traités de métaphysique. Cette édition est précédée d'une courte préface, dans laquelle l'éditeur s'efforce de montrer, ou plutôt suppose que la doctrine de Buffier sur les premières vérités est la même que celle de M. de la Mennais sur le fondement de la certitude ; elle est suivie de quelques fragments de la Logique et des

Éléments de métaphysique du P. Buffier, et d'extraits plus considérables de son ouvrage intitulé : Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion,

Ainsi l'édition que nous donnons au public peut être considérée comme la quatrième ; nous y avons suivi celle de 1732, qui est la dernière publiée du vivant de l'auteur. Voici du reste ce que la nôtre a de particulier :

1° Nous l'avons fait précéder d'une Notice sur la vie et les écrits du P. Buffier. Après avoir rapporté les principaux événements de sa vie, nous avons réuni dans cette notice plusieurs témoignages relatifs à ses écrits, et donné ensuite quelques détails sur les rapports de sa doctrine avec la philosophie écossaise, et sur les différences de cette doctrine avec le système de M. de la Mennais.

2° La révision du texte, sous le rapport typographique et grammatical, a été l'objet d'un soin particulier. Buffier avait, sur l'orthographe et la syntaxe, des principes que l'usage n'a pas sanctionnés ; nous avons fait disparaître ces irrégularités, qui ôtaient à la lecture de l'ouvrage une partie de son intérêt ¹.

3° Enfin, le Traité des premières vérités, pour être vraiment utile aux jeunes gens qui débutent dans l'étude de la philosophie, avait besoin d'être accompagné de quelques notes. Car il importe de ne présenter à des intelligences encore neuves que des idées vraies et aussi exactes qu'il est possible. L'ouvrage du P. Buffier, quoique singulièrement remarquable par le bon sens et la justesse d'idées qui y régissent, contient néanmoins, sur quelques points de métaphysique, des opinions qui sont particulières à cet auteur et que les meilleurs philosophes s'accordent à rejeter. Telle est, par exemple, son opinion sur l'idée de l'infini, qu'on ne saurait admettre sans ébranler le fondement de la Théodicée. Des notes critiques étaient donc nécessaires dans une édition de cet ouvrage destinée à la jeunesse, et c'est là le principal objet de celle que nous publions.

N.B. Dans l'édition du Traité des premières vérités de 1732 in-folio, l'auteur a distingué par un caractère plus petit les chapitres dont la matière est moins importante. Pour éviter l'inconvénient d'un caractère trop fin, nous n'en avons employé qu'un seul pour tout l'ouvrage ; mais nous avons marqué d'un astérisque tous les numéros qui, dans l'édition de 1732, sont imprimés en caractère plus fin. Voyez n° 43, p. 24.

**NOTICE SUR LA VIE ET- LES ÉCRITS DU P.
BUFFIER. XV**

NOTICE SUR LA VIE ET LES ÉCRITS. DU P. BUFFIER².

Claude Buffier naquit en Pologne, d'une famille française, le 25 mai 1661. Ses parents étant revenus en France, et s'étant fixés à Rouen, il y fut naturalisé Brançais ; ce qui lui faisait dire plaisamment qu'il lui en avait coûté 500 livres pour se faire naturaliser Normand. Il fit ses études à Rouen, après quoi il entra chez les Jésuites, et fut ensuite appliqué à l'enseignement de la théologie dans cette même ville. En 1697, Buffier fit imprimer, ou du moins contribua à répandre dans le public une brochure intitulée : *Difficultés proposées à M. l'archevêque de Rouen par un ecclésiastique de son diocèse, sur divers endroits des livres dont il recommande la lecture à ses curés* : L'auteur de la brochure prétendait faire voir que les ouvrages dont M. de Colbert, alors archevêque de Rouen, recommandait la lecture à ses curés, n'étaient pas des guides sûrs en matière de morale. Le prélat ayant exigé du P. Buffier une rétractation, que celui-ci faisait quelque difficulté de donner, ses supérieurs, pour mettre fin au démêlé, ôtèrent de Rouen le P. Buffier, et l'envoyèrent à Quimper-Corentin³. Peu de temps après, il fit le voyage de Rome, où il passa quatre mois ; étant ensuite revenu en France, il fut envoyé à Paris, au collège Louis-le-Grand, alors dirigé par les membres de sa Compagnie, et fut chargé de l'enseignement dans cette maison. Il fut aussi associé au *Journal de Trévoux*, auquel il ne cessa de contribuer depuis l'origine du journal, en 1701, jusqu'en 1737, époque de sa mort. Ce fut pendant le temps de son séjour au collège Louis-le-Grand qu'il composa ce grand nombre d'ouvrages qui, au jugement de Tabaraud, annoncent un écrivain habile, élégant, rempli d'esprit et d'instruction⁴.

Buffier était d'un tempérament faible et délicat ; il trouva néanmoins, dans une grande sobriété, le secret de prévenir les infirmités, d'y remédier sans recourir à la médecine, et de parvenir même à une vieillesse assez

avancée, quoique menant une vie fort laborieuse et constamment appliquée au travail. Il mourut à l'âge de 77 ans, dans le collège de sa Société, à Paris, par l'effet d'une défaillance naturelle et d'une légère apoplexie, qui lui laissa quelques jours pour achever de se disposer à la mort.

Les auteurs des Mémoires de Trévoux font l'éloge suivant du caractère et des qualités morales du P. Buffier :

« Son cœur, aussi droit que son bon sens, le
« mettait au-dessus de ce qu'on appelle humeur,
« qui gêne si fréquemment le commerce, soit littéraire,
« soit civil. Il n'aimait la dispute que pour
« l'égayer au profit de la vérité. Il était véritablement
« fâché, s'il lui arrivait de passer les bornes en outrant
« la plaisanterie. Il était né philosophe, et, ce
« qui est très-rare, philosophe aussi agréable que
« sensé, aussi solide que spirituel, et, par conséquent,
« aimé, malgré une sorte de négligence extérieure,
« qu'on lui passait aisément en faveur de ses talents
« naturels et acquis. Celui qui le caractérisait le plus
« consistait à répandre, sans y penser, sur ses entretiens,
« sur ses écrits et sur ses manières toujours ouvertes,
« un air de décence et de gaieté, d'enjouement
« et de vérité, qui le faisait chérir de tout le monde.
« Il édifiait toutes les personnes dont il était connu ;
« ses délassements mêmes étaient utiles à la piété et à la
« religion, qu'il faisait aimer et respecter des personnes
« du grand monde, et qu'il inspirait encore plus au
« peuple, par le don qu'il possédait d'instruire familièrement
« et sensément. C'est dans cette fin qu'il a
« composé un grand nombre d'ouvrages de piété, et
« en particulier l'Exposition des preuves les plus
« sensibles de la véritable religion⁵. »

Les auteurs des mêmes Mémoires parlent ainsi de la méthode employée par le P. Buffier, pour ôter à l'étude des sciences ce qu'elle a de pénible et de difficile, et pour mettre à la portée des plus faibles intelligences les connaissances les plus relevées : « Un esprit
« naïf, aisé, vif et propre à dégager les Sciences de
« ce quelles ont de rebutant, lui fit tourner ses vues

« sur différents objets de littérature, pour les rendre
« plus utiles, depuis l'art pénible des mois et du style
« jusqu'aux connaissances les plus sublimes... Le goût
« qui lui était particulier ressemblait assez à celui du
« sage Socrate : il consistait à instruire en amusant et
« à insinuer la raison par un détour agréable et de
« fins raisonnements, qui mènent à convenir-qu'on
« aurait eu tort de penser autrement que lui. C'est ce
« qu'Horace fait sentir par ce ridiculum, qui exprime
« une chose inexprimable en français de la manière
« qu'il l'entendait et que le pratiquait le P. Buffier...
« Ses réflexions, souvent neuves, toujours simples, et
« à la portée de tout le monde, n'ont pas peu contribué
« à rendre faciles et aimables des sciences qui
« rebutent par elles-mêmes la plupart des esprits peu
« faits à l'austérité dont elles sont environnées.... Un
« sens droit lui faisait chercher et trouver le vrai au
« travers des nuages dont on s'efforce assez souvent
« de l'envelopper. Son discernement guidait ses décisions
« sur les sujets qu'il voulait éclaircir, de sorte
« qu'elles sont ordinairement précises, claires et aussi
« justes que le peut permettre la recherche du vrai,
« si difficile à démêler du faux, et même du pur
« vraisemblable ⁶. »

L'auteur du Journal historique sur les matières du temps, connu sous le nom de Journal de Verdun, qui se publiait à la même époque, porte à peu près le même jugement sur la méthode suivie, par le P. Buffier, dans son Cours de sciences, in-folio : « Plusieurs personnes
« me sauront gré, dit-il, de leur avoir indiqué une
« source où elles pourront puiser avec agrément un
« très-grand nombre de connaissances, qui ne leur
« manquent que faute de savoir où les acquérir sans
« trop de peine... L'auteur joignait à beaucoup de
« vivacité et à un agrément convenable à son état un
« esprit de méthode qui lui avait fait faire de grands
« progrès dans les sciences qu'il avait cultivées. Il
« employa cet esprit pour en faciliter l'étude aux

« autres ; il publia en différents temps les divers ouvrages
« qu'il avait composés dans cette vue, et leur
« succès lui fit naître la pensée de les publier de nouveau
« tous ensemble, mais rangés dans un certain
« ordre, afin qu'ils formassent un cours de sciences ⁷. »

Voltaire, qui ne prodigue pas les éloges quand il s'agit des Jésuites, dit, en parlant du P. Buffier, que c'est le seul jésuite qui ait mis une philosophie raisonnable dans ses ouvrages ⁸.

L'auteur des Trois Siècles de la littérature française observe que, quoique Buffier soit plus connu par sa Mémoire artificielle, sa Géographie et sa Grammaire, que par ses ouvrages de morale et de philosophie, ceux-ci sont néanmoins bien plus propres à établir sa réputation. « Il est facile d'en juger, dit-il,

« par plusieurs articles de l'Encyclopédie, copiés
« mot à mot de son Cours de sciences, auxquels la
« prudence des compilateurs n'a pas jugé à propos
« de mettre son nom : sic vos non vobis, etc. ⁹. »

Thomas Reid, chef de l'école écossaise, regarde comme très-judicieuse la pensée qu'a eue le P. Buffier, de faire précéder la Logique, dans son Cours de sciences, d'un Traité sur les premières vérités ; il dit que ce traité, le seul qui ait été composé sur les premiers principes depuis Aristote, est un des meilleurs ouvrages de métaphysique qu'il ait lus. J'ai rencontré

« dernièrement, dit-il, un ouvrage très-sensé, écrit il
« y a cinquante ans par le P. Buffier, sur les premiers
« principes et la source des jugements humains,
« que cet auteur a judicieusement placé à la tête de
« son Traité de logique. Je considère ce sujet comme
« tellement important que, si l'on pouvait parvenir
« à s'entendre sur les premiers principes des sciences,
« je n'hésiterais pas à regarder ce perfectionnement
« comme le début d'une grande ère dans les progrès
« de la raison humaine ¹⁰. J'ai trouvé, dit-il ailleurs,
« dans le Traité des premières vérités du P. Buffier,
« plus de choses originales que dans la plupart des
« livres de métaphysique que j'ai lus. Les observations
« de Buffier me paraissent en général d'une

« parfaite justesse... Il fait voir que l'autorité de la
« conscience ou du sens intime est insuffisante pour
« établir la certitude de l'existence des corps et même
« la certitude du témoignage de la mémoire ; il blâme
« les philosophes qui n'ont point admis d'autres premiers
« principes, et montre les étranges conséquences
« de leurs doctrines... Aussi le voit-on chercher une
« base plus large à la science humaine, et recueillir
« l'honneur d'être le premier depuis Aristote qui ait
« composé un traité exprès sur les premiers principes ¹¹. »

Dugald. Stewart, autre philosophe écossais, disciple de Thomas Reid, s'exprime ainsi sur Buffier :

« Je regarde le P. Buffier comme un des philosophes
« les plus originaux et les plus exacts dont le dix-huitième
« siècle puisse s'enorgueillir ¹². »

M. Destutt de Tracy, dont les principes en philosophie diffèrent beaucoup de ceux du P. Buffier, et qui, pour cette raison, juge celui-ci avec une grande sévérité, on peut même dire avec rigueur, rend néanmoins justice à son mérite, soit pour la manière dont il expose ses idées, soit pour le fond des choses : « Une

« longue habitude de l'enseignement, dit-il, avait
« fait acquérir au P. Buffier une grande clarté dans
« le style et le talent d'exposer très-nettement ses
« idées ¹³. » Il exprime avec ingénuité le regret
d'avoir connu si tard les ouvrages philosophiques de Buffier, persuadé qu'il en aurait pu retirer une grande utilité, s'il les eût connus plus tôt : « Pour.

« ma part, dit-il, je suis fâché de ne connaître que
« depuis très-peu de temps les opinions de Buffier ;
« si je les avais vues plus tôt énoncées quelque part,
« elles m'auraient épargné beaucoup de peine. et
« d'hésitation ¹⁴. » Puis il ajoute : « Je regrette beaucoup
« que Condillac, dans ses profondes et sagaces méditations
« sur l'intelligence humaine, n'ait pas fait
« plus d'attention aux idées de Buffier ¹⁵. »

M. Hippeau fait la même remarque que M. Destutt de Tracy sur la clarté et la méthode du P. Buffier :

« Une grande clarté dans le style, une excellente méthode
« d'exposition, distinguent ses divers écrits,
« dans lesquels il essaya de concilier les principes de
« Locke avec ceux de Descartes ¹⁶. »

A tous ces témoignages, nous pouvons encore ajouter celui de M. Frayssinous, qui avait une singulière estime pour le Traité des premières vérités, et s'étonnait que cet ouvrage fût si peu connu. On voit que M. Frayssinous s'est appliqué à en résumer la substance, dans la première partie de sa Conférence sur la vérité ¹⁷.

Les divers témoignages que nous venons de rapporter sur les écrits du P. Buffier regardent spécialement son Traité des premières vérités, où il expose sa doctrine sur le fondement de nos connaissances. Cette doctrine consiste à assigner deux sources différentes de premières vérités. Il fait découler les unes de ce qu'il appelle le sentiment intime de nos propres perceptions, lequel nous fait connaître notre existence et tous les principes des vérités abstraites, comme sont les axiomes des mathématiques. Mais parce qu'il est beaucoup d'autres premières vérités qu'on ne peut rapporter au sentiment intime de nos propres perceptions, telles que sont l'existence des corps, l'existence des autres hommes, la certitude de nos souvenirs, etc., il distingue une seconde classe de vérités premières, qu'il désigne sous le nom de vérités de sens commun ou de bon sens ; il définit le sens commun de la manière suivante : « J'entends par le sens commun la
« disposition que la nature a mise dans tous les
« hommes, ou manifestement dans la plupart d'entre
« eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint
« l'âge de la raison, un jugement commun et uniforme
« sur des objets différents du sentiment intime de
« leur propre perception, jugement qui n'est la conséquence
« d'aucun principe antérieur ¹⁸.

Ainsi, ce qui distingue proprement la doctrine du P. Buffier de celle des autres philosophes qui l'ont précédé, c'est d'avoir assigné une place au sens commun parmi les premiers principes de nos connaissances.

Mais si d'un côté la doctrine de Buffier sur les premiers principes de nos connaissances diffère de celle des philosophes antérieurs et contemporains,, d'un autre côté elle présente une analogie frappante avec la doctrine des philosophes écossais, qui lui sont postérieurs. Le but de la philosophie de Buffier est de défendre, par les principes du sens commun, la certitude des

objets extérieurs, que plusieurs philosophes avaient ébranlée en voulant la faire reposer sur les démonstrations de la métaphysique ; de même aussi le principal objet de la philosophie écossaise est de défendre, par des maisons de bon sens, l'existence du monde extérieur, attaquée par les idéalistes et les sceptiques modernes. Cette conformité de principes et de doctrine entre Buffier et les philosophes d'Écosse, a fait croire à plusieurs que ce sont les écrits du philosophe français qui ont donné naissance à la philosophie écossaise ; mais cette opinion paraît dénuée de fondement. Car à l'époque où Thomas Reid, le chef et le fondateur de l'école écossaise, publia son premier ouvrage, intitulé : Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun, Londres, 1765, ouvrage qui contient toute la substance de sa philosophie, il est très-vraisemblable qu'il ne connaissait pas encore les écrits du P. Buffier. Et en effet, dix ans après la publication de ce premier ouvrage, c'est-à-dire, en 1773, Thomas Reid ayant donné au public une Analyse de la logique d'Aristote, s'exprimait ainsi vers la fin de son livre : « J'ai rencontré dernièrement

« un ouvrage très-sensé, écrit il y a cinquante

« ans par le P. Buffier, sur les premiers principes et

« la source des jugements humains ¹⁹. » Cette façon de parler suppose assez qu'il ne connaissait pas le traité de Buffier dix ans auparavant, c'est-à-dire, à l'époque de son premier ouvrage. Ce même auteur témoigne que les autres philosophes écossais de son temps, qui ont traité des premiers principes dans le même sens que Buffier, ne connaissaient pas les écrits de celui-ci : « Quelques écrivains récents, dit-il, au

« nombre desquels il faut distinguer Oswald, Beattie

« et Campbell, ont adopté des sentiments qui se rapprochent

« de ceux du P. Buffier, qu'ils n'ont pas

« connus, que je sache, du moins les deux premiers ²⁰. »

Dugald Stewart, tout en reconnaissant la conformité qui existe entre la doctrine de Buffier et celle des philosophes écossais, regarde néanmoins comme fort probable que ce n'est pas la première qui a donné naissance à la seconde. Selon lui, cette conformité vient de ce que Buffier et les philosophes écossais, s'étant trouvés dans des circonstances semblables, ayant eu les mêmes adversaires à combattre et les mêmes erreurs à réfuter, ont dû employer les mêmes moyens, qui leur étaient suggérés par la nature et la raison : « La coïncidence, dit-il, entre la manière de

« penser du P. Buffier et celle qui fut adoptée bientôt

« après, par nos métaphysiciens écossais, est si remarquable,
« que plusieurs personnes y ont vu une preuve
« que le plan de leurs ouvrages leur avait été suggéré
« par celui de Buffier. Ce qui est plus probable, c'est
« que l'argument qui domine les recherches de tous
« ces philosophes est un résultat naturel de l'état de
« la métaphysique, au moment où ils s'engagèrent
« dans les recherches philosophiques ²¹. »

Il est une autre école plus récente, qui a prétendu se rattacher au P. Buffier, et faire cause commune avec lui ; c'est celle de M. de La Mennais, dont le système sur le fondement de la certitude est appelé indifféremment système de l'autorité générale, ou système du sens commun. Trompés vraisemblablement par la ressemblance du nom, quelques disciples de M. de La Mennais crurent trouver dans le Traité des premières vérités la doctrine enseignée par l'auteur de l'Essai sur l'indifférence, et dans cette persuasion firent réimprimer l'ouvrage du P. Buffier sous le titre suivant : La Doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités, par le P. Buffier ; ouvrage qui contient le développement primitif du principe de l'autorité générale, adopté par M. de La Mennais, comme l'unique fondement de la certitude. Pour servir d'appendice au t. II de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion. Avignon, 1822. Ainsi le Traité de Buffier contient, non-seulement le germe, mais encore le développement du système de l'autorité générale, s'il faut en croire le nouvel éditeur. Qu'il nous suffise de lui opposer les deux observations suivantes : 1^o M. de La Mennais enseigne que l'autorité générale ou le sens commun est l'unique fondement de la certitude, comme l'éditeur l'exprime lui-même dans son titre ; tandis que le P. Buffier déclare très-expressément, en un grand nombre d'endroits de son livre, qu'il reconnaît deux sources, deux fondements distincts des premières vérités, savoir, le sentiment intime de notre propre perception, et le sens commun ; c'est là ce qu'il ne cesse de répéter dans toute la première partie de son ouvrage. Il va même plus loin, il convient que le premier de ces deux fondements, savoir, le sentiment intime de nos propres perceptions, a une sorte de prééminence et de supériorité sur le second, c'est-à-dire, sur le sens commun ; parce que, suivant le P. Buffier, l'autorité du sens commun n'entraîne pas l'assentiment de l'esprit avec autant de vivacité, ni d'une manière aussi irrésistible, que le sentiment intime de nos propres perceptions. Écoutons le P. Buffier : « Les jugements

dictés par le

« sens commun, dit-il, sont des règles de vérité aussi
« réelles et aussi sûres que la règle tirée du sentiment
« intime de notre propre perception ; non pas qu'elles
« emportent notre esprit avec la même vivacité de
« clarté, mais avec la même nécessité de consentement...
« Cependant, il faut avouer qu'entre le genre
« des premières vérités tiré du sentiment intime, et
« tout autre genre de premières vérités, il se trouve
« une différence ; c'est qu'à l'égard du premier on ne
« peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre
« de doute, et qu'à l'égard des autres on peut alléguer
« qu'ils n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence...
« Ainsi, pour ôter toute équivoque, si quelques-uns
« s'opiniâtraient à ne donner le nom de certitude
« évidente qu'au premier genre de vérités, qui
« est le sentiment intime de notre propre perception, et
« à ne donner aux autres que le nom de vraisemblance
« au suprême degré, ce ne serait plus, comme

« on voit, qu'une question de nom dont je ne m'embarrasserais pas ²². » Or, comment deux systèmes, dont l'un déclare que le sens intime est incapable de donner la certitude, et l'autre le regarde comme le degré suprême en matière de certitude, peuvent-ils être un même système, ou n'être que le développement l'un de l'autre ? c'est ce que le nouvel éditeur aurait dû expliquer. 2° Non-seulement le P. Buffier admet avec le sens commun une autre source de premières vérités que rejette l'auteur de l'Essai sur l'indifférence, mais de plus le sens commun du premier ne ressemble en rien à celui du second. Pour M. de La Mennais, sens commun est synonyme d'autorité générale ; pour Buffier, il l'est de bon sens ; pour M. de La Mennais, le sens commun est un corps de vérités primitivement révélées, qui se transmettent de siècle en siècle par le témoignage des hommes ; pour le P. Buffier ; le sens commun est tout simplement une disposition naturelle de l'esprit, commune à tous les hommes, qui leur fait porter des jugements uniformes sur les objets extérieurs qui sont à leur portée ²³ : c'est-à-dire que, dans la réalité, le sens commun de l'un n'a avec le sens commun de l'autre, d'autre ressemblance que celle du nom. Toutefois cette ressemblance

a suffi à plusieurs pour y voir la même doctrine, tant il est facile de s'abuser à l'égard d'un système dont on est préoccupé.

Le nouvel éditeur a supprimé dans son édition un passage du P. Buffier, où celui-ci déclare que le sens commun est une règle de certitude, non pour toute espèce de vérités, mais uniquement dans les choses dont la connaissance est parfaitement à la portée des hommes qui en rendent témoignage ²⁴. Il est permis de croire que cette suppression n'a pas été faite sans dessein, et que l'assertion dont il s'agit aura paru autre chose que le développement du système de M. de La Mennais ²⁵.

Avant de terminer cette notice, où nous avons réuni différents témoignages favorables à l'auteur du Traité des premières vérités, il convient de dire un mot des défauts qui lui ont été reprochés. Celui dont on l'accuse avec le plus de fondement est d'avoir donné des notions inexactes sur l'être infini, et d'avoir prétendu qu'il nous est impossible d'en prouver l'existence. Loin d'entreprendre de le justifier sous ce rapport, nous-mêmes nous nous sommes cru obligé de réfuter sa doctrine dans les Notes critiques qui terminent cette édition.

L'auteur d'un nouveau Cours de philosophie qui vient d'être publié, et qui déjà jouit d'une réputation justement méritée, fait quelques autres reproches au P. Buffier ; et, entre autres choses, il l'accuse d'avoir altéré toutes les notions ontologiques. Il est vrai, comme nous l'avons dit, qu'il donne des notions peu exactes sur l'infini., aussi bien que sur le parfait, sur le bon, et peut-être sur quelques autres points moins importants, mais conclure de là qu'il altère toutes les notions ontologiques, c'est, à notre avis, pousser trop loin la critique. On dit encore dans l'ouvrage dont nous parlons, que quoique l'auteur du Traité des premières vérités diffère de l'auteur de l'Essai sur l'indifférence pour le fond de la doctrine, néanmoins, il a cela de commun avec celui-ci, qu'il est comme lui l'ennemi de la métaphysique. Nous ne pensons pas que le P. Buffier mérite ce second reproche plus que le premier ; nous avons de lui un ouvrage moins connu que son Traité des premières vérités, et qui a pour titre : Éléments de métaphysique. Bien loin qu'il s'y déclare l'adversaire de la métaphysique, il s'étend, au contraire, fort au long sur l'importance de cette science, et rien n'est plus propre que ce qu'il en dit, à réconcilier avec la métaphysique les personnes qui ont des préjugés contre elle²⁶. Enfin, dans ce même Cours de philosophie, on reproche au P. Buffier d'avoir enseigné que l'idée que nous avons de la possibilité ou de l'impossibilité d'une chose, n'est pas un motif

légitime de prononcer que cette chose est réellement possible ou impossible en soi. Nous sommes porté à croire que d'auteur dont nous parlons n'a pas saisi la pensée du P. Buffier. Après avoir lu et relu avec attention le Traité des premières vérités, nous n'y avons pas découvert l'opinion qu'il lui attribue ; nous avons même cru y trouver l'opinion contraire. Dans le chapitre où Buffier traite du possible et de l'impossible, après avoir réfuté ceux qui veulent ériger en maxime la proposition suivante : Je n'y vois pas de contradiction, donc il n'y en a point, il continue de la sorte : « Mais si je vois

« de la contradiction ou de l'impossibilité, ne puis-je
« pas conclure : Donc il y en a en effet ? Oui, si vous
« la voyez ; mais pour vous assurer que vous la voyez,
« il faut que l'objet soit à la portée de votre esprit.
« Ainsi, quand les Sociniens trouvent de la contradiction
« dans ce que la religion nous apprend du mystère
« de la Trinité, ils jugent contre les règles de la
« lumière naturelle ; car la religion nous propose ce
« mystère comme étant la nature infinie de Dieu
« même, qui passe toute la portée de notre esprit :
« or, la lumière naturelle nous apprend à ne point
« juger des objets qui passent notre intelligence
« (n° 265). » Ces paroles : Oui, si vous la voyez,

loin d'exprimer le sentiment de ceux qui prétendent qu'on ne peut pas affirmer l'impossibilité d'une chose, lors même qu'on y voit de la contradiction, en sont, au contraire, la réfutation la plus expresse et la moins équivoque.

Il nous reste à faire connaître les écrits sortis de la plume du P. Buffier ; ils sont en assez grand nombre, et ont pour objet l'histoire, la littérature, la philosophie et la piété. Le grand dictionnaire de Moréri (édition de 1759) en donne la liste, d'après un mémoire manuscrit du P. Oudin ; nous la reproduisons ici, disposée par ordre de matières.

1° OUVRAGES D'HISTOIRE.

I. Nouveaux éléments d'histoire et de Géographie, à l'usage des pensionnaires du collège de Louis-le-Grand ; Paris, 1718 et 1731, in-12.

II. Géographie universelle, avec le secours des vers artificiels, et avec des cartes ; Paris, 1715 et 1716, 2 vol. in-12.

III. Tableau chronologique de l'Histoire universelle en forme de jeu ; Paris, 1718 et 1722.

IV. Pratique de la mémoire artificielle pour apprendre et pour retenir la Chronologie, l'Histoire universelle, l'Histoire sainte, l'Histoire ecclésiastique et l'Histoire de France ; Paris, 1701 et 1705, 3 vol. in-12 ; et 1719, 1725, 1735, 4 vol. in-12. — Pour fixer dans la mémoire les noms propres, l'ordre et la date des faits, Buffier fait usage de vers techniques ; suivant la méthode employée par les auteurs de Port-Royal, dans l'étude des langues anciennes. Cet ouvrage de Buffier a été souvent réimprimé : la Géographie, surtout, a continué d'être presque exclusivement enseignée dans les collèges des Jésuites jusqu'à leur suppression. Pin-gré en a donné une deuxième édition, 1781. in-12 ; l'édition de Liège, 1786, a de nouvelles cartes. (Biogr. univ.)

V. Introduction à l'Histoire des maisons souveraines de l'Europe ; Paris, 1717, 3 vol. in-12. — Suivant Lenglet du Fresnoy, cet ouvrage est peu exact, et le troisième volume sert d'errata aux deux premiers.

VI. Histoire chronologique du dernier siècle, où l'on trouvera des dates de tout ce qui s'est fait de plus considérable dans les quatre parties du monde, depuis l'an 1600 ; Paris, 1715, in-12.

VII. Abrégé de l'Histoire d'Espagne, Paris, 1704, in-12. — L'auteur y suit partout Mariana. (Biogr. univ.).

VIII. Histoire de l'origine du royaume de Sicile et de Naples, contenant les aventures et les conquêtes des princes normands qui l'ont établi ; Paris, 1701, in-12 ; traduit en italien, par le P. François de Rosa, Jésuite, docteur en théologie, Naples, 1707, in-12.

IX. La Vie du comte Louis de Sales, frère de saint François de Sales, modèle de piété dans l'état séculier, comme saint François de Sales l'a été dans l'état ecclésiastique ; Paris, 1708, in-12 ; traduit en italien par Orsi, à Bologne, 1711 et 1713 ; et Padoue, 1720, in-4°.

X. Vie de Dominique George, abbé de Valricher ; Paris, in-12.

XI. La Vie de l'Hermite de Compiègne ; Paris, 1692, in-12, et 1737, in-12. — Cet ermite, nommé René va, avait été capitaine de cavalerie, et, après s'être retiré du service, il mena pendant trente-cinq ans une vie pénitente dans la forêt de Compiègne, et y mourut en 1691, à l'âge de soixante-quatorze ans. (Biogr. univ.)

XII. Lettre au sujet d'un médaillon rapporté par le P. Daniel, dans son livre de la Milice française, tome I, page 404. Cette lettre fut insérée dans les Mémoires de Trévoux, juillet, 1722, art. LXXV.

2° OUVRAGES DE LITTÉRATURE.

I. Grammaire française sur un plan entièrement nouveau, pour en rendre les principes plus clairs et la pratique plus aisée ; Paris, 1709, in-12 ; et à Bruxelles, 1711, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée d'un Traité sur la prononciation, d'un Appendice sur l'élégance, et d'un Abrégé nouveau des règles de la poésie ; Paris, 1714, 1729 et 1732, in-12. — Ceux qui ont écrit sur le même sujet ont beaucoup profité de cet ouvrage. (Biogr. univ.)

II. Traités philosophiques et pratiques d'Éloquence et de Poésie, avec des exemples de chaque sorte d'éloquence et de poésie, suivis de réflexions critiques ; Paris, 1728, 2 vol. in-12. — Il y a dans cet ouvrage beaucoup de raisonnements métaphysique. (Biogr. univ.)

III. Homère en arbitrage ; Paris, 1715, in-12, et dans le tome XII des Amusements du cœur et de l'esprit ; Paris, 1741, in-12. — Ce sont deux lettres adressées à la marquise de Lambert sur la dispute entre madame Dacier et de la Motte, au sujet d'Homère.

IV. Nouvel examen du vers de Lucain, *Victrix causa Diis placuit* ; inséré dans les Mémoires de Trévoux, mai, 1731, art. XLVII.

V. Les Abeilles, fable à M. l'abbé Bignon.

VI. Le Dégât du Parnasse, ou la fausse Littérature, en vers français ; Paris, 1705.

VII. Vers français sur la prise de Mons et de Montmélián, insérés dans le Recueil de vers choisis, publié par le P. Bouhours ; nouvelle édition, Paris, 1701, in-12.

VIII. Éclaircissement touchant le rapport de la musique spéculative et de la musique pratique, inséré dans les Mémoires de Trévoux, mois de mars 1704, art. XLI.

3° OUVRAGES DE PHILOSOPHIE.

I. Traité des premières vérités et de la source de nos jugements, où l'on examine le sentiment des philosophes sur les premières notions des choses ; Paris, 1724, in-12.

II. Les Principes du raisonnement exposés en deux logiques nouvelles, avec, des remarques sur les logiques qui ont eu le plus de réputation de notre temps ; Paris, 1714, in-12.

III. Éléments de métaphysique à la portée de tout le monde ; Paris, 1725, in-12.

IV. Examen des préjugés vulgaires, pour disposer l'esprit à juger sainement de tout ; Paris, 1704, in-12 ; réimprimé avec des augmentations, à Évreux, en 1725.

V. Traité de la société civile, et du moyen de la rendre heureuse, en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit ; avec des observations sur les ouvrages renommés de morale ; Paris, 1726, in-12.

VI. Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion ; Paris, 1732, in-12. — Cet ouvrage est, à notre avis, un des plus méthodiques et des mieux raisonnés qui aient été composés sur la vérité de la religion chrétienne ; il présente une analyse simple et complète des fondements de la foi (c'est celle de Fénelon dans sa lettre cinquième sur la religion). L'enchaînement des différentes propositions y est sensible ; les preuves sont généralement solides et bien choisies. Le plan de cet ouvrage convient parfaitement à un cours d'instruction destiné à des élève de rhétorique ou de philosophie.

VII. Addition au traité précédent, inséré dans les Mémoires de Trévoux, juin, 1732, art. XLIX.

VIII. Cours de sciences. sur les principes nouveaux et simples pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie ; Paris, 1732, in fol. — L'accueil favorable que le public avait fait aux divers ouvrages publiés par le P. Buffier, fit naître à oet autour la pensée d'en réunir les principaux en un même corps d'ouvrage et d'en former un cours de sciences, qu'il publia en un volume in-fol. « Ce recueil, dit Tabaraud, est très-estimé ; on trouve

« dans plusieurs articles de la première Encyclopédie des

« pages entières littéralement copiées du Cours de sciences,

« sans qu'il soit jamais cité ²⁷. » Ce Cours contient les ouvrages

suivants : 1° Grammaire française sur un plan nouveau. 2° Traité philosophique et pratique d'Éloquence. 3° Traité philosophique et pratique

de Poésie. 4° Traité des premières vérités, et de la source de nos jugements. 5° Traité des vérités de conséquences, ou Principes du raisonnement en deux logiques. 6° Éléments de Métaphysique à la portée de tout le monde. 7° Examen des préjugés vulgaires. 8° Traité de la société civile. 9° Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion. 10° Éclaircissements sur les difficultés proposées sur les traités précédents. 11° Discours sur l'étude et la méthode des sciences. 12° Dissertations sur divers sujets par rapport au Cours des sciences. 1. Sur la nature du goût. Si nous sommes en état de juger des défauts d'Homère. 3. Sur le vers de Lucain : *Victrix causa Diis placuit*, etc. 4. Si les règles et les beautés de la musique sont arbitraires. 5. Sur une question de jurisprudence. G. Sur la nature de ce qui s'appelle change dans l'Europe. 7. De l'origine et de la nature du droit et de l'équité.

4° OUVRAGES DE PIÉTÉ.

I. Le véritable esprit et le saint emploi des Fêtes solennelles de l'Église ; Paris, 1712, in-12.

II. Vérités consolantes du christianisme pour tous les jours du mois, seconde édition, Paris, 1718, in-16 III. Exercice de la piété chrétienne pour retourner à Dieu et lui demeurer fidèlement attaché ; Paris, 1713, et souvent depuis ailleurs ; et à Dijon, 1737, in-16.

IV. La Pratique des devoirs des curés, composée en italien par le P. Segneri, Jésuite ; traduite en français, Lyon, 1702, in-12.

V. Sentiments chrétiens sur les principales vérités de la religion, exposés en prose, en vers et en estampes ; Paris, 1718, in-12.

TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS ET DE LA SOURCE DE NOS JUGEMENTS.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

Jamais la science des premières vérités n'a plus mérité d'attention que dans un temps comme le nôtre, où tout le monde se mêle de parler de tout, et même d'en décider. C'est alors principalement qu'il convient de tâcher, par l'examen des premières notions des choses, de bien entendre celles dont on parle, et de donner ainsi quelque exactitude aux raisonnements qu'on se permet.

Si l'on ne m'a point flatté, cet ouvrage servira du moins à rendre intelligibles des sujets qui communément ne le paraissent pas, et qui néanmoins sont essentiels : la plupart dépendant d'idées précises et un peu abstraites avec lesquelles il faut se familiariser, pour ne pas s'exposer à porter des jugements faux ou défectueux.

Au reste, rien ne doit moins effrayer que les idées de précision et d'abstraction. Pour se familiariser imperceptiblement avec celles de ce traité, il faut seulement lire peu à la fois, et se donner le loisir de réfléchir sur ce qu'on aura lu. Il est certain que parmi un grand nombre de personnes qui ont vu les ouvrages des plus célèbres métaphysiciens de ce temps, ceux qui les ont entendus entendront aussi le mien beaucoup plus facilement. Si le chemin que semblaient faire quelques philosophes paraît raccourci dans ce que je dis, c'est que la vraie science consiste moins à savoir beaucoup, qu'à savoir avec précision et netteté. Il s'agit pour cela de regarder de près

où l'on porte chaque pas, et surtout le premier, pour n'en faire aucun qui ne soit sûr.

Afin que l'on apportât cette circonspection dans la lecture des traités de métaphysique les plus connus aujourd'hui, j'ai ajouté des remarques ou observations sur ces ouvrages ; moins pour en faire la critique que pour en découvrir le caractère, et moins pour en juger moi-même que pour mettre à portée d'en juger ceux qui en auront le goût.

Si, dans la suite de mon traité, j'ai parlé des opinions de Descartes, du père Malebranche, de Loke, de Le Clerc et autres semblables, c'est que, sans les chercher, je les ai trouvés sur ma route, n'ayant en vue que de suivre la clarté la moins suspecte de l'intelligence humaine, et, si je l'ose dire, la trace du sens commun. Pour ménager certains esprits, je me suis exactement renfermé dans la sphère purement philosophique ; mais on trouvera qu'elle suffit, pour conduire aux principes les plus solides de la religion.

DESSEIN ET DIVISION DE L'OUVRAGE.

1. Le sujet de ce traité est intéressant. — 2. Il tend à découvrir toutes les vérités dans leur source. — 3. Matière difficile à traiter. — 4. Censure à craindre du côté des philosophes scolastiques. — 5. Et du côté des nouveaux philosophes. — 6. Importance de discerner les premières vérités. — 7. Quelques-uns demandent s'il en existe. — 8. Leur définition. — Division de cet ouvrage.

1. Le sujet que je traite en ce volume est peut-être celui qui fournit le plus à espérer pour les lecteurs, et le plus à craindre pour l'auteur. Connaître les vérités dans leur source, faire une analyse de celles auxquelles il faut remonter, pour établir tout ce qui a besoin d'être prouvé, et au delà desquelles on ne remonte point ; établir des principes qui se fassent jour au travers des préjugés du peuple, de l'embarras des écoles, de la prévention

même de certains savants ou philosophes à la mode, rien est-il plus capable d'intéresser ?

2. En effet, le discernement des premières vérités est comme la clef de toutes les sciences, le ressort de tout jugement droit, la règle de ce qu'on peut découvrir de plus exact dans nos connaissances, l'âme et l'essence en quelque sorte de la vérité en général, laquelle, dans la pratique, ne subsiste que par les premières vérités. Comme elles se puisent dans ce que l'esprit humain a de plus intime et de plus immédiat à lui-même, elles appartiennent à une science particulière qui fait le sujet de ce traité. Si quelques-uns la prenaient pour une vraie métaphysique, ils ne se tromperaient peut-être pas : mais, quelle qu'elle soit, elle doit accompagner, précéder ou suivre de si près la logique, qu'elles se prêtent l'une à l'autre un secours nécessaire, pour en former l'art de penser avec justesse et précision : ce qui est l'objet le plus digne de l'homme et le fruit le plus solide des sciences.

3. Mais si le sujet de ce livre est intéressant pour les lecteurs, combien est-il redoutable pour l'auteur ? Les recherches qu'il comporte demandent des réflexions souvent abstraites. Quelque soin qu'on prenne pour les exposer de la manière la plus claire, elles sont peu goûtées et souvent peu entendues par les esprits ordinaires. On a tâché de les appuyer ici sur le sens commun ; et le sens commun lui-même n'est pas toujours aisé à saisir ou à démêler exactement, surtout pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec les objets placés au-dessus des sens et des idées populaires.

4. On se consolerait si l'on pouvait compter ici sur l'approbation des savants, et c'est un nouvel écueil. Ceux qui, par leur profession, se donnent pour maîtres dans les matières abstraites, méconnaissent quelquefois les vérités les plus importantes, quand elles ne sont pas revêtues de formalités et d'expressions autorisées parmi eux ; et qu'espérer de gens qui trouvent un ouvrage superficiel, parce qu'ils n'y trouvent rien que d'intelligible, qu'on en écarte les fausses subtilités, et qu'on en abrège la pratique et les règles ?

5. Si j'ai, de la sorte, à craindre du côté de quelques philosophes scolastiques (je dis de quelques-uns, car il en est plusieurs qui allient très-bien la subtilité avec la solidité), aurai-je meilleur parti de ceux qui ont acquis de la réputation par leur nouveau plan de philosophie ? Leur nom seul est un éloge. Après tout, je n'ai pas cru que les grands noms de Descartes, du père Malebranche et d'autres semblables dussent faire plus de peur que ceux de Platon et d'Aristote ; j'avoue même que j'aurais honte de

balancer à prendre un sentiment contraire au leur, quand la raison y conduit. On est redevable à Descartes d'une manière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion ou à son exemple ; et on lui est encore plus redevable que ne pensent quelques-uns de ses sectateurs, puisque sa méthode sert quelquefois à le combattre lui-même. Pour le père Malebranche, il a saisi l'imagination de beaucoup de personnes ; mais la métaphysique de Loke a fait revenir une grande partie de l'Europe de certaines illusions travesties en systèmes. Leur fondement particulier est qu'on ne voit pas clair dans les principes communs ; mais voit-on plus clair dans ceux qu'on y prétend substituer ? Les anciens avaient donné en des extrémités ; leurs réformateurs ont donné en d'autres : c'est le milieu qu'il faut tenir, surtout dans la recherche des premières vérités.

6. Au reste, l'importance de les discerner s'aperçoit d'elle-même. En effet, qu'est-ce qui rend défectueux le peu de connaissance dont nous sommes capables ? C'est que dans la suite de nos raisonnements il se trouve des propositions qui arrêtent notre esprit, ou dont on ne convient pas avec nous. Alors nous tâchons de les prouver ; et si nos preuves ne persuadent pas, nous en apportons encore de nouvelles : mais en remontant ainsi de preuve en preuve, il faut rencontrer enfin des propositions qui n'en aient plus besoin, autrement toute la vie se passe à prouver, sans avoir jamais rien trouvé de fixe, et sans jamais savoir à quoi s'en tenir. Il s'ensuit donc manifestement qu'il y a des propositions qu'il ne faut point entreprendre et qu'il n'est nullement nécessaire de prouver, mais qu'il est de la dernière importance de discerner ; et ce sont celles que j'appelle des premières vérités.

7. Je sais ce qu'ont demandé quelques-uns, s'il est effectivement des premières vérités : à quoi j'ai répondu que c'est ce qu'il faut rechercher ; qu'en tout cas, si l'on n'en trouvait point d'autres, on aurait du moins celle-ci pour y suppléer, savoir : qu'il n'est au monde aucune vérité : car s'il n'en est point de premières, il n'en est plus de secondes ni de troisièmes, etc., il n'y aura plus rien de vrai, et il y aura même de la folie à chercher la vérité en rien, quoique la suprême sagesse consiste à la chercher en tout.

8. La simple exposition des choses faisant entendre ce dont il s'agit, il suffit de définir ici exactement les premières vérités, en disant que ce sont des propositions si claires, qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage. Sur quoi je réduis ce qui

s'offre à dire dans un sujet si essentiel, à quelques chefs dont je ferai les différentes parties de cet ouvrage.

1° Quels sont les divers genres des premières vérités, d'où ils se tirent, et ce qu'ils ont essentiellement de commun.

2° Quelles premières vérités on peut découvrir par rapport à tous les êtres considérés en général.

3° Quelles sont les premières vérités par rapport aux êtres spirituels.

4° Les premières vérités par rapport aux êtres matériels et corporels.

A quoi nous pourrions ajouter en forme d'appendice les connaissances qui peuvent tenir lieu de premières vérités, par rapport à chacune des sciences qui sont le plus en usage.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Du genre de premières vérités, qui se tire du sentiment de notre existence, et de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.

9. Sentiment intime, premier genre de vérité. — 10. Aller au delà, c'est se perdre dans les ténèbres. — 11. Les sceptiques ne méritent pas d'être réfutés. — 12. Preuve de notre existence par Descartes. — 13. Démonstrations métaphysiques, évidentes au suprême degré,

9. La première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons capables, est le sentiment intime qu'a chacun de nous de sa propre existence, et de ce qu'il en éprouve en lui-même. C'est là, dis-je, la base de toute autre vérité et de toute autre science humaine. Il n'en est point de plus immédiate, pour nous convaincre que l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même ; puisque cet objet et notre pensée, et le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous-mêmes qui pensons, qui existons, et qui en avons le sentiment.

10. Tout ce qu'on voudrait dire, afin de prouver ce point ou de l'éclaircir davantage, ne servirait qu'à l'obscurcir : de même que si l'on voulait trouver quelque chose de plus clair que la lumière et aller au delà, on ne trouverait plus que des ténèbres.

11. Il faut nécessairement en demeurer à cette première règle qui se discerne par elle-même dans le plus grand jour, et qui, pour cette raison, s'appelle évidence au suprême degré. Les sceptiques auraient beau objecter qu'ils doutent s'ils existent, ce serait perdre le temps que de s'amuser à leur faire sentir leur folie, et de leur dire que s'ils doutent de tout, il est donc vrai qu'ils existent, puisqu'on ne peut douter sans exister. Il sera toujours en leur pouvoir de se retrancher dans un verbiage ridicule, où il serait également ridicule d'entreprendre de les forcer. Il n'est pas raisonnable de daigner montrer la vérité à celui qui, affectant de ne la pas voir, ne conviendrait pas

aussi de cette première proposition, qui est d'une évidence invincible, je pense, je sens, j'existe.

12. On demande à cette occasion si Descartes n'est point tombé dans l'illusion en proposant sa propre existence comme une conséquence de sa pensée actuelle, disant, je pense, donc je suis : puisque c'est par une même perception de notre âme que nous éprouvons le sentiment intime et de notre pensée et de notre existence. S'il avait effectivement prétendu nous donner par là une nouvelle conviction de notre existence, comme quelques-uns l'ont cru, il aurait pris un soin fort inutile, pour ne pas dire, puéril. Mais ceux qui le justifient prétendent qu'il n'a insisté sur ce raisonnement que pour donner un exemple de l'analyse des conséquences les plus simples qui se puissent tirer d'un principe. Or, il est vrai que, j'existe, est une conséquence de la proposition je pense ; puisqu'on ne peut penser sans exister : au lieu que je pense n'est pas une conséquence de la proposition j'existe ; car on peut exister sans penser. Mais la conséquence est ici jointe à son principe si immédiatement, que loin de pouvoir s'y méprendre, il faut de la subtilité pour apercevoir comment l'une n'est pas l'autre. Ainsi cette fameuse conséquence, je pense, donc je suis, est dans le fond vraie et légitime ; mais dans le fond aussi elle ne méritait pas trop la peine d'être faite, et méritait encore moins qu'on la fit valoir comme une découverte.

13. Quoi qu'il en soit, une réflexion plus importante à faire, c'est que toute conséquence qui se tire clairement de notre pensée actuelle, participe au caractère de sa certitude évidente au suprême degré ; telles sont les démonstrations qu'on appelle métaphysiques ou géométriques, qui ne sont autre chose que notre pensée actuelle appliquée à différentes circonstances : c'est ce que nous développerons ailleurs ²⁸.

CHAPITRE II.

De ceux qui n'admettent pour règle de vérité que le sentiment intime de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.

14. Certains philosophes de nos jours se rapprochent des sceptiques. — 13. Ils n'admettent point d'évidence sur l'existence des corps. — 16. Leur système ne comporte point d'autre certitude. — 17. Ni celle des sens, ni celle de l'autorité. — 18. Ni celle de l'impression immédiate de Dieu.

14. Bien que ce que j'ai avancé au chapitre précédent contre les sceptiques se réduise à peu de lignes, peut-être aura-t-il encore semblé superflu, tant leur folie est reconnue et méprisée universellement. Mais si l'on n'y donne pas de nos jours, on peut dire au moins que jamais on ne s'est plus approché de leur opinion ; puisqu'à la réserve de cette première règle ou source de vérité qui se tire de notre sentiment intime, certains philosophes de ce temps n'ont pas daigné reconnaître ni admettre d'autres genres de vérité et d'évidence.

15. Ainsi, quand on leur demande s'il est évidemment certain qu'il y ait des corps et que nous en recevions les impressions, ils répondent nettement que non, et que nous n'avons là-dessus aucune certitude évidente, puisque nous n'avons point ces connaissances par un sentiment intime de notre propre expérience, ni par aucune conséquence nécessaire qui en soit tirée : c'est ce qu'un philosophe anglais n'a point fait difficulté de publier ²⁹.

16. D'ailleurs, on ne peut soupçonner quelle autre certitude évidente admettraient ces philosophes. Serait-ce le témoignage des sens, la révélation divine, l'autorité humaine ? Serait-ce enfin l'impression immédiate de Dieu sur nous ?

17. Le témoignage des sens étant corporel, il ne saurait être admis de ceux qui déjà n'admettent pas l'existence des corps. La révélation divine et l'autorité humaine ne font encore impression sur nous que par le

témoignage des sens ; c'est-à-dire, ou de nos yeux qui ont vu les miracles du Tout-Puissant, ou de nos oreilles qui ont entendu les discours des hommes qui nous parlent de la part de Dieu.

18. Enfin, l'impression immédiate de Dieu suppose un Dieu, et un être différent de moi. Mais si le sentiment intime de ce qui se passe en moi est la seule chose évidente, tout ce qui ne sera pas formellement ce sentiment intime, ne sera point évident pour moi.

CHAPITRE III.

Conséquences de l'opinion de quelques philosophes qui n'admettent pour évidence que le sentiment intime de notre propre expérience actuelle.

19. Comment quelques-uns veulent prouver qu'il n'y a point de certitude sur l'existence des corps. — 20. Ni sur notre existence, avant notre perception actuelle. — 21. Ni si nous n'existons pas de toute éternité. — 22. Ni s'il existe quelque autre être que nous. — 23. Ni si les impressions qui viennent du dehors ne sont point de pures modifications de notre être.

19. 1° La première conséquence de ce principe est celle que nous avons déjà touchée ; savoir, que nous n'avons nulle certitude évidente de l'existence des corps, pas même du nôtre propre ; car enfin un esprit, une âme telle que la nôtre, ressent bien l'impression que les corps et le sien en particulier font sur elle ; mais comme au fond son corps est très-distingué de cette impression, et que, selon ces messieurs, cette impression ou une autre entièrement semblable pourrait absolument se faire éprouver dans notre âme sans l'existence des corps, il s'ensuit aussi que notre sentiment intime ne nous donne aucune conviction de l'existence d'aucun corps, et que nous n'en avons nulle certitude évidente.

20. 2° Une autre conséquence également juste, est que nous n'avons nulle certitude évidente de ce qui nous arriva ou ne nous arriva pas hier, ni même si nous existions ou si nous n'existions pas. Je crois bien être évidemment certain qu'hier j'étais au monde ; mais c'est un jugement qui peut se trouver sujet à erreur, selon les philosophes dont nous parlons. Car, selon eux, je ne puis avoir d'évidence que par une perception intime qui est toujours actuelle : or, actuellement j'ai bien la perception du souvenir de ce qui m'arriva hier, mais ce souvenir n'est qu'une perception intime de ce que je pense présentement ; c'est-à-dire, d'une pensée actuelle, laquelle n'est pas

la même chose que ce qui se passa hier et qui n'est plus aujourd'hui. Par la même raison, je serai encore moins certain si je ne suis pas en ce monde depuis deux ou trois mille ans, et si je n'ai point animé le corps d'un crocodile ou d'un moineau. Il est très-évident que je n'en ai aucune mémoire ; mais tout cela s'est pu faire, sans que je m'en souvienne actuellement : comme il arrive effectivement que chacun de nous est demeuré plusieurs mois dans le sein de sa mère, sans en avoir conservé le moindre souvenir. Le manque de mémoire n'est donc pas une certitude évidente, contre ce qu'on voudrait supposer de l'ancienneté de mon existence et des situations différentes où je me serais trouvé dans le système de la métempsychose.

21. Par la même réflexion, chacun de nous doit être persuadé qu'il n'a aucune certitude évidente s'il n'a point éternellement subsisté ; puisqu'il pourrait avoir subsisté de la sorte sans qu'il s'en ressouvienne. Que si on lui représente qu'il a été produit, il pourra répondre qu'il n'en a point de certitude évidente. Car avoir été produit est une chose passée, et n'est pas la perception ni le sentiment intime de ce qui se passe actuellement en nous. Je n'ai que la perception actuelle de la pensée, par laquelle je crois avoir existé avant le moment où je me trouve présentement.

22. Enfin, une autre conséquence aussi légitime que les précédentes, est que nous n'avons nulle certitude qu'il existe au monde d'autres êtres que chacun de nous : car s'il se fait en nous des impressions dont nous attribuons l'occasion à des esprits et à des intelligences qu'on suppose exister hors de nous-mêmes, nous avons bien une perception intime de ces impressions reçues en nous ; mais cette perception intime ne portant conviction que d'elle-même et étant toute intérieure, elle ne nous donne aucune certitude évidente d'un être qui soit hors de nous. En effet, selon les philosophes dont nous parlons, l'âme n'est point évidemment certaine si elle n'est pas de telle nature qu'elle éprouve par elle-même et par sa seule constitution les impressions dont elle attribue la cause à des êtres qui existent hors d'elle ; elle n'a donc pas de certitude plus évidente qu'il y ait hors d'elle aucun esprit, ni aucun être quel qu'il soit : ainsi, elle n'a point d'évidence qu'elle n'existe pas de toute éternité, ou même qu'elle ne soit pas l'unique être qui existe au monde.

23. Après une conséquence si singulière, ce n'est plus la peine d'indiquer toutes les autres, qui se présenteraient en foule, pour montrer que je n'ai nulle évidence si je veille actuellement ou si je dors, si j'ai la liberté d'agir

ou de ne pas agir, de vouloir ou de ne pas vouloir, si je suis la cause ou seulement l'occasion des mouvements libres de mon âme, etc. Toutes ces conséquences sautent aux yeux d'elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de les marquer plus au long.

CHAPITRE IV.

Que les conséquences précédentes obligent d'admettre d'autres règles de vérité et de certitude évidente, que le sentiment intime de notre perception.

24. Les conséquences précédentes sont justes, quoique bizarres. — 25. Nul homme sensé ne les admet sérieusement. — 26, 27. Il faut rejeter leur principe. — 28, 29. D'autant plus que les propositions opposées sont raisonnables sans que leur certitude soit un sentiment intime.

24. Le chapitre précédent aura paru contenir des conséquences si bizarres qu'elles sembleront exposées plutôt pour égayer cet ouvrage que pour y rien prouver. Mais si l'on avait cette pensée, je demanderais que l'on prît la peine d'examiner avec la dernière sévérité si elles ne suivent pas nécessairement de leur principe, et même aussi clairement que des démonstrations de géométrie.

25. Au reste, je ne suis pas en peine du jugement qu'on portera sur la vérité de quelques-unes de ces conséquences, comme d'avoir droit de douter si chacun de nous n'est pas l'unique être qui existe au monde. Je suis persuadé que nul homme sensé ne sera tenté de la juger vraie, ni de supposer que d'autres hommes sensés le fassent sérieusement ; et pour le dire en un mot, il n'est personne qui ne regarde ceux qui le feraient comme autant de gens tombés en délire. Je n'entre point dans le détail des autres conséquences, car s'il en est une seule extravagante qui suive nécessairement du principe, il faut nécessairement que le principe soit lui-même extravagant.

26. En effet, il est démontré que les conséquences ne sont qu'une même chose avec le principe. Il n'est donc pas vrai que nous n'ayons pour règle de certitude évidente que le sentiment intime de notre propre action.

27. On aura beau dire qu'on ne peut assigner un autre principe qui ne se trouve sujet à erreur. C'est ce qu'il faudra examiner ; mais il demeurera constant que celui-là conduisant nécessairement à des extravagances, il serait lui-même sujet aux plus folles erreurs, puisqu'il exclurait toute certitude de tout ce qui est hors de nous. Nous n'aurions plus nulle certitude évidente ni de Dieu, ni des autres êtres, ni de tout ce que nous avons dit, fait ou pensé un moment avant la pensée actuelle que nous en formons.

28. Il n'y aurait plus ainsi dans le monde aucun principe de vérité sur ce qui est hors de nous, à l'égard des choses qui nous intéressent le plus, qui sont le mobile et le ressort de toute notre vie ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il n'y aurait plus aucune règle certaine de raison, de conduite, ou de sens commun. Or, quoi qu'en puissent dire certains philosophes, il y a au monde du sens commun, de la conduite et de la raison : il y a donc de la vérité , de la certitude et de l'évidence à l'égard de ce qui est hors de nous.

29. D'ailleurs, les propositions opposées aux conséquences que nous trouvons manifestement insensées sont, par la loi des contraires, nécessairement conformes à la raison.

Ainsi, la certitude où nous sommes, par exemple, que nous n'avons pas toujours subsisté avec l'usage de la raison, et mille autres semblables certitudes d'expérience universelle, ne sont le sentiment intime d'aucune perception actuelle de notre âme, puisqu'elles tombent sur ce qui est passé , et que ce qui n'est plus ne saurait être le sentiment de notre perception actuelle ; il faut donc rapporter cette certitude à un autre chef ou règle de vérité, que quelques-uns semblent méconnaître, et que j'appellerai le sentiment commun de la nature, ou, comme on dit d'ordinaire, le sens commun.

CHAPITRE V.

Du genre des premières vérités qui se tire de la règle du sens commun.

30. Importance de la règle du sens commun. — 31. Le mot sens commun a diverses significations. — 32. Ce n'est point une simple faculté corporelle. — 33. Définition du sens commun. — 34. Premières vérités dictées par le sens commun. — 35. Connaissances primitives autres que le sentiment de notre propre perception. — 36. Vérités qui ne se prouvent point. — 37. Elles sont communes à tous les hommes. — 38. Elles déterminent nécessairement l'esprit. — 39. Elles n'ont point de vérités antérieures. — 40. Différence de leur certitude d'avec celle du sentiment intime. — 41, 42. Le sens commun n'est point une idée innée.

30. Les philosophes n'ont pas coutume d'exposer ce qui fait le sujet de ce chapitre, soit qu'ils aient cru que le sens commun était quelque chose de trop vulgaire pour les occuper, soit qu'ils aient été embarrassés à distinguer nettement sa nature et ses prérogatives. Cependant les plus grandes erreurs, ce me semble, viennent de ce qu'on n'a pas suffisamment démêlé cette matière. C'est là qu'on doit trouver les principes incontestables et plausibles de tout ce qu'un homme raisonnable est capable de connaître, sur les premières vérités qui regardent les objets placés hors de nous.

31. Au reste, le terme de sens commun peut se prendre en diverses significations, qui forment des idées différentes.

32. Plusieurs le prennent pour une faculté qui réside dans le cerveau, et à laquelle se communiquent et aboutissent les autres facultés de chacun de nos sens, de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher ; mais le sens commun est quelque chose de spirituel et de plus essentiel à l'homme.

33. J'entends donc ici par le SENS COMMUN la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison,

un jugement commun et uniforme, sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception ; jugement qui n'est la conséquence d'aucun principe antérieur. Si l'on veut des exemples de jugements qui se vérifient principalement par la règle et par la force du sens commun, on peut, ce me semble, citer les suivants :

34. 1° Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde.

2° Il y a en eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence, et c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire.

5° Il se trouve en moi quelque chose que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle corps ; en sorte que l'un a des propriétés différentes de l'autre.

4° Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire.

5° Ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence, ni des parcelles de matière remuées au hasard, former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier tel qu'une horloge.

Je ne prétends pas borner le nombre des premières vérités aux précédentes, ni que toutes soient également et avec la même facilité admises par tout le monde ; mais ce sont autant d'exemples dont quelques-uns au moins ne sauraient être légitimement récusés, et tous sont de telle nature que si dans la conduite de la vie quelqu'un refusait sérieusement de les admettre pour des vérités, nous ne pourrions nous dispenser de le regarder sérieusement comme un esprit égaré. Venons présentement à considérer de plus près les parties de la définition que nous avons apportée du sens commun.

35. Je dis, 1° que la nature fait porter aux hommes qui ont atteint l'usage de la raison, des jugements sur des choses que nous ne connaissons point par la perception intime de notre propre expérience ; car nous avons montré qu'on ne pouvait sans extravagance nier certaines vérités qui ne se prouvent nullement par notre sentiment intime, et qui sont des vérités essentielles à la conduite de la vie, telles que celle-ci, par exemple : Il existe d'autres êtres, et en particulier d'autres hommes que moi.

36. 2° Je dis que les jugements vrais qui nous sont dictés par la nature et par le sens commun sont des premières vérités ; car si ces jugements n'étaient pas des premières vérités, ils seraient donc prouvés par des vérités antérieures et plus claires ; et en cela même ils cesseraient d'être des

premières vérités, puisque je définis celles-ci des jugements si clairs, qu'on ne peut les prouver par des propositions plus claires.

37. Je dis, 5° que la disposition naturelle qui nous inspire ces premières vérités est commune à tous les hommes, ou du moins à la partie d'entre eux qui est manifestement la plus étendue et la plus nombreuse : sans quoi la plupart, faute de principes, se trouveraient incapables de porter aucun jugement vrai et certain, sur toutes les choses qui sont hors d'eux-mêmes, quelque essentielles qu'elles soient à la conduite de la vie, c'est-à-dire qu'ils seraient incapables de raison et de conduite.

38. Je dis, 4° que ces jugements sont des règles de vérité aussi réelles et aussi sûres que la règle tirée du sentiment intime de notre propre perception ; non pas qu'elle emporte notre esprit avec la même vivacité de clarté, mais avec la même nécessité de consentement. Comme il m'est impossible de juger que je ne pense pas, lorsque je pense actuellement, il m'est également impossible de juger sérieusement que je sois le seul être au monde ; que tous les hommes ont conspiré à me tromper dans tout ce qu'ils disent ; qu'un ouvrage de l'industrie humaine, tel qu'une horloge qui montre régulièrement les heures, est le pur effet du hasard.

39. D'ailleurs, comme à celui qui nierait la certitude de son existence, on ne pourrait la lui prouver par aucune vérité antérieure et plus simple, de même à un homme qui soutiendra qu'une montre peut avoir été formée par le hasard, on ne pourra jamais lui démontrer le contraire par une autre vérité plus simple ni plus évidente : car toute démonstration suppose un principe admis entre celui qui doit persuader et celui doit être persuadé. Or, dans le cas dont je parle, il n'y aurait point de principe commun entre eux, puisqu'il n'y aurait point de vérité antérieure dont ils convinssent et qui servît de principe, par rapport à ce qu'il s'agirait de prouver.

40. Cependant, il faut avouer qu'entre le genre des premières vérités tiré du sentiment intime, et tout autre genre de premières vérités, il se trouve une différence ; c'est qu'à l'égard du premier on ne peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre de doute, et qu'à l'égard des autres on peut alléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence. Mais il faut se souvenir que ces autres premières vérités qui ne sont pas du premier genre, ne tombant que sur des objets placés hors de nous, ne peuvent faire une impression aussi vive sur nous que celles dont l'objet est en nous-mêmes : de sorte que pour nier la première, il faudrait être hors de soi, et pour nier les autres, il ne faut qu'être hors de la raison. Ainsi, pour ôter

toute équivoque, si quelques-uns s'opiniâtraient à ne donner le nom de certitude évidente qu'au premier genre de vérités, qui est le sentiment intime de notre propre perception, et à ne donner aux autres que le nom de vraisemblance au suprême degré, ce ne serait plus, comme on voit, qu'une question de nom dont je ne m'embarrasserais pas ; car on serait toujours obligé de convenir avec moi que ces sortes de vraisemblances au suprême degré sont, parmi le genre humain, ce qu'on appelle des certitudes évidentes, et que pour en douter sérieusement dans l'usage de la vie, il faut renoncer au sens commun.

41. Au reste, le sens commun, tel que je l'ai exposé, n'est point une idée innée, comme quelques-uns pourraient se l'imaginer, et on ne le peut dire sans confondre les notions des choses. Car qui dit idée dit une pensée actuelle, et ici il s'agit seulement d'une disposition à penser, de telle manière en telle conjoncture. D'ailleurs, l'idée n'est qu'une simple représentation des choses ; et il s'agit ici d'un jugement qu'on porte sur les choses et sur leur existence.

42. Peut-être au fond n'est-ce là que ce qu'ont voulu dire ceux qui se sont déclarés si fortement pour les idées innées, sans avoir jamais assez démêlé les termes dont ils se servaient ; mais s'ils entendent par des idées innées ce que je veux dire par le sens commun, je ne disputerai pas sur un mot ; et comme ils ne pourront se dispenser d'admettre avec moi le sens commun pour première règle de vérité, je consentirai volontiers à admettre avec eux les idées innées, que j'avais rejetées, en les prenant dans leur signification véritable.

CHAPITRE VI.

Digression sur la vérité de l'existence de Dieu, pour examiner si c'est une première vérité.

*43. L'existence de Dieu peut n'être pas une première vérité. — *44. Elle peut l'être à l'égard de quelques-uns. — *45. Et non à l'égard de tous. — *46, *47. Si des sauvages sont sans la connaissance de Dieu. — *48. Quelle est la démonstration métaphysique. — *49. Méprise de quelques géomètres. — *50. S'il est des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu.

*43 ³⁰. Observons d'abord qu'on peut naturellement connaître l'existence de Dieu, sans que ce soit une première vérité. Tout ce que nous connaissons par voie de raisonnement, en conséquence de quelque'une des premières vérités, nous le connaissons naturellement et avec autant de certitude que ces mêmes premières vérités. Nous savons naturellement que le soleil est incomparablement plus grand que la terre, bien qu'il y ait une vérité plus simple, plus immédiate à l'esprit, et qui lui est plus aisée à concevoir.

*44. Si donc quelques-uns avaient assez de pénétration, pour apercevoir aussi promptement certaines conséquences, que les premières vérités d'où elles se tirent, il se pourrait alors trouver des esprits à qui la connaissance de Dieu tiendrait lieu d'une première vérité.

*45. A l'égard des autres, et même du commun des hommes, il semble qu'il est des vérités plus immédiates à l'esprit, et qui s'y présentent encore plus promptement et plus aisément que celle de la connaissance de l'existence de Dieu. Il paraît même hors de doute que les enfants ont un grand nombre de connaissances sur des objets sensibles et corporels avant celle-là ; ou plutôt ces connaissances des objets sensibles sont des degrés nécessaires, communément parlant, pour y parvenir. C'est ce que nous insinue l'apôtre saint Paul dans ces paroles remarquables : Nous parvenons

à la connaissance de l'être invisible de Dieu par les choses de ce monde qui ont été créées et formées : elles nous font connaître aussi l'éternité de sa puissance et de sa divinité. Or, si les choses de ce monde nous font connaître Dieu, leur connaissance précède donc la connaissance de Dieu, puisque le moyen qui conduit à une fin est avant cette fin.

*46. Ceci peut résoudre une difficulté qu'ont proposée quelques-uns, sur ce qu'on a rapporté de certains sauvages, bien qu'en petit nombre, en qui on n'apercevait aucune connaissance de Dieu. Cette expérience, si elle est vraie, montre très-bien que l'idée de Dieu n'est pas innée, ni que ce soit une première vérité ; mais elle ne prouve nullement que ce ne soit pas une connaissance très-naturelle et très-aisée. Si des sauvages n'ont pas développé leurs idées, ni exercé leur esprit, plus que ne font parmi nous communément des enfants, il ne faut pas s'étonner qu'ils n'aient pas acquis celle de toutes les connaissances qui est la plus facile à acquérir. Quelque peu intelligents qu'ils soient, aussitôt qu'on leur a proposé les preuves de l'existence de Dieu, ils ont été capables de les comprendre.

*47. Mais quelles vérités sont antérieures à la connaissance de l'existence de Dieu ? Celles-ci, par exemple : Je ne suis pas de moi-même ce que je suis ; il y a d'autres êtres que moi ; il y a des corps ; la subordination qui y règne ne saurait être que l'effet d'une intelligence. La vérité de l'existence de Dieu, supposant d'autres connaissances, et n'étant évidente que par voie de raisonnement, ne peut donc pas se mettre au rang des premières vérités.

*48. Nous pouvons ici aider quelques philosophes à se tirer de l'embarras où ils se jettent eux-mêmes pour trouver, sur l'existence de Dieu, une preuve ou démonstration métaphysique. Il faut seulement qu'ils conviennent de ce qu'il leur plaît d'appeler évidence métaphysique. Ils la font ordinairement consister dans la perception intime de nos pensées, de nos idées ou de nos sentiments, et dans les conséquences que nous en tirons ; lesquelles conséquences sont encore la perception de nos propres pensées, comme nous l'avons observé (n° 41). Par cet endroit les démonstrations de la géométrie sont dites avoir une évidence métaphysique, parce qu'elles ne sont que la perception de nos idées et de la convenance ou la liaison qu'elles ont entre elles. Or, l'existence d'un être réellement autre que nous, tel que Dieu, étant autre chose que la perception intime de nos propres pensées ou idées, ne saurait être prouvée d'une évidence métaphysique prise en ce sens-là ; ou bien il faudrait que nos propres

perceptions qui ne sont que nous-mêmes, fussent en même temps autre chose que nous-mêmes, ce qui est incompréhensible.

Quelques géomètres se méprennent visiblement, en se figurant que les choses démontrées par la géométrie existent hors de leur pensée, telles qu'elles sont dans leur esprit, par la démonstration qu'ils en forment. Pour toucher au doigt leur méprise, ils n'ont qu'à se rappeler le globe parfait, dont les propriétés se démontrent, quoiqu'il n'existe nullement.

*49. La géométrie ne prouve rien du tout de l'existence des choses ; mais seulement ce qu'elles sont, supposé qu'elles existent réellement telles que l'esprit les conçoit. Aussi, toutes les choses existantes créées, fussent-elles anéanties, la géométrie n'y perdrait pas un seul point de ses démonstrations, et le globe n'en serait pas moins une figure ronde, dont tous les points de la circonférence seraient parfaitement éloignés du centre. (Ver. de cons., n. 558.)

*50. Il demeure donc constant que par l'évidence métaphysique prise dans le sens que nous venons de dire, on ne peut rien démontrer que ce qui nous est intime à nous-mêmes, et rien de l'existence de ce qui en est différent. C'est pourquoi, à moins de supposer que Dieu et nous-mêmes nous sommes un même être, il sera impossible de trouver une démonstration métaphysique (au sens que nous disons) de l'existence de Dieu ; et, par conséquent, il sera inutile de la chercher, puisque toute vérité sur un objet différent de nos idées et de notre perception intime n'est point susceptible de cette sorte d'évidence ³¹.

CHAPITRE VII.

Nouvelle exposition, avec des exemples, des caractères essentiels aux premières vérités.

51. 1er Caractère : Ne pouvoir être prouvées ni attaquées par une plus grande clarté. — 52. 2^e : Être admises en tous lieux et en tous temps. — 53. 3^e : Être suivies de tous dans la pratique. — 54. Application de ces règles à la certitude des corps. — 55. Leur existence aussi certaine que toute autre. — 56. Elle a les caractères des premières vérités. — 57. Les réflexions contraires à ces règles le sont au sens commun. — 58. Ces règles montrent la liberté de l'homme. — 59. Elle ne saurait être attaquée par une proposition plus claire. — 60. Les trois caractères des premières vérités s'y trouvent réunis. — 61. Objection particulière sur les effets du hasard. — 62. Le sens commun doit décider entre les philosophes.

51. Le premier de ces caractères est qu'elles soient si claires, que quand on entreprend de les prouver ou de les attaquer, on ne le puisse faire que par des propositions qui manifestement ne sont ni plus claires ni plus certaines.

52. 2^e D'être si universellement reçues parmi les hommes en tous temps, en tous lieux, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui les attaquent se trouvent dans le genre humain être manifestement moins d'un contre cent, ou même contre mille.

53. 5^e D'être si fortement imprimées en nous, que nous y conformions notre conduite, malgré les raffinements de ceux qui imaginent des opinions contraires, et qui eux-mêmes agissent conformément, non à leurs opinions imaginées, mais aux premières vérités universellement reçues.

54. Il est aisé de vérifier par ces trois caractères les propositions qui doivent être regardées comme premières vérités. En effet, si, par exemple, un homme entreprend de révoquer en doute que nous soyons certains de l'existence des corps, par quelle proposition, dont je sois plus certain, peut-

il me rien prouver ou pour, ou contre cette vérité ? Dira-t-il, d'un côté , que Dieu m'en a donné l'idée, et que, si cette idée n'était pas vraie, ce serait Dieu qui me tromperait ? Ce raisonnement contient trois ou quatre propositions, dont chacune assurément n'est ni plus claire, ni plus immédiate à mon esprit que cette vérité, il y a des corps ; au contraire, saint Paul qui savait beaucoup mieux que nos philosophes les véritables preuves de l'existence de Dieu, nous dit que cet être invisible se connaît par les choses visibles ; les choses visibles nous sont donc connues avant un Dieu invisible : or les choses visibles sont des corps ; donc la connaissance que nous avons des corps est présente à notre esprit même avant la connaissance de Dieu.

Il est vrai que certains philosophes s'en tiennent à une preuve de l'existence de Dieu qui ne suppose point des objets visibles. J'ai naturellement l'idée de Dieu, disent-ils ; donc Dieu existe : mais à qui feront-ils croire que cette proposition, j'ai naturellement l'idée de Dieu ; ou cette autre, si j'ai naturellement l'idée de Dieu, Dieu existe ; à qui, dis-je, feront-ils croire que l'une ou l'autre de ces deux propositions soit plus claire et plus certaine, plus immédiate à mon esprit que celle-ci : il y a des corps, ou des êtres étendus en longueur, largeur et profondeur ?

55. D'un autre côté , quelle proposition peut-on imaginer pour attaquer cette proposition, il y a des corps, qui soit plus certaine et plus claire ? Sera-ce celle-ci : nous ne sommes évidemment certains que du sentiment intime de notre propre perception ? Nous avons vu que cette proposition conduirait au fanatisme, puisqu'en l'admettant dans toute son étendue, chacun de nous pourrait douter raisonnablement s'il n'est point l'être unique qui existe. Sera-ce donc cette autre proposition : je pourrais absolument éprouver tout ce que j'éprouve, sans qu'il y eût des corps ? Il s'en faut bien que cette proposition soit plus certaine et plus claire ; car je n'ai ni clarté ni certitude de ce que je pourrais ou ne pourrais pas, dans une disposition de choses toute contraire à celle que j'éprouve actuellement. Cette prétendue possibilité que je me figure n'est donc point un sentiment naturel, mais la pensée de certains esprits spéculatifs qui poussent leur spéculation au delà des bornes. Si une pareille possibilité était fondée dans le sens commun, on pourrait juger sensément que tout ce qu'actuellement nous éprouvons ne suppose point des corps ; et, par conséquent, douter sensément s'il en existe, et agir sensément en conformant à ce doute la conduite de notre vie. Or, je demande si ce serait une marque de sens commun, que de pouvoir

être arrêté dans la conduite de la vie par l'incertitude où l'on serait s'il y a des corps ? Cette incertitude étant une folie manifeste, la certitude contraire est donc une sagesse jointe à la vérité. Voilà où il faut s'en tenir pour ne pas confondre les idées les plus fixes de l'esprit humain, et pour ne pas substituer de vains raffinements à la vraie philosophie.

Mais dans le sommeil et dans le délire n'éprouve-t-on pas à peu près les mêmes impressions que nous éprouvons ordinairement par le moyen des corps ? Peut-être sont-elles à peu près les mêmes, mais très-certainement elles ne sont pas les mêmes ; et si quelqu'un pendant la veille ne se trouvait pas tout autrement affecté que quand il rêve, il ne mériterait pas que l'on s'amusât à raisonner avec lui, non plus que s'il était actuellement dans le délire ou dans le sommeil. Outre que dans ces deux états, si on ressent des impressions approchantes de celles que les corps font ordinairement sur nous, c'est parce qu'on a reçu auparavant des corps mêmes des impressions qui se renouvellent alors par l'agitation des esprits. Ces deux états supposent donc nécessairement des corps, et ils en montrent l'existence, bien loin de montrer que je pourrais éprouver tout ce que j'éprouve sans qu'il y eût des corps. Car, s'il n'y avait point de corps, qu'éprouverais-je, et que pourrais-je éprouver ? Je n'en sais rien, et n'en puis rien savoir, n'en ayant point l'expérience ; or, ne pouvant indépendamment d'elle pénétrer dans la nature des esprits, ceux qui croiraient pénétrer plus avant ne pénétreraient que dans des chimères. Aucune proposition contraire n'est donc plus certaine ni plus claire que celle-ci, il y a des corps ; elle est donc une première vérité dictée à notre esprit par la nature et par le sens commun, puisque, pour la prouver ou pour la détruire, on ne peut marquer une proposition plus claire ni plus évidente.

56. Ajoutez que cette vérité se trouve encore revêtue des deux derniers caractères attachés essentiellement aux premières vérités ; car elle a été si universellement reçue parmi les hommes, dans tous les temps et dans tous les pays du monde, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui attaqueraient la certitude évidente de l'existence des corps ne se trouveraient pas un contre mille, et même contre cent mille ; car tous les hommes (ainsi que nous le disons) étant tous philosophes à l'égard des premières vérités de sentiment, sur cent mille philosophes, il ne s'en trouvera assurément pas un qui juge sérieusement qu'il n'est pas évidemment certain s'il y a des corps en ce monde ; et si tous les objets qu'il a devant les yeux, ne sont point des spectres ou de purs fantômes de l'imagination.

57. Il s'en trouvera encore moins qui, dans la pratique, n'agissent pas comme étant évidemment certains de la chose qu'on supposerait pouvoir être révoquée en doute. Ainsi, quand malgré ces trois caractères de premières vérités, un contemplatif prétendra qu'à force de réflexions, il a découvert que nous n'avons aucune certitude évidente des corps, il prouvera seulement qu'à force de réflexions il a perdu le sens commun, méconnaissant une première vérité dictée par le sentiment de la nature, et qui se trouve justifiée par les trois caractères que j'ai marqués.

58. Celle qui regarde la liberté de l'homme a encore ces trois caractères. En effet, 1° jamais opinion n'a été si universelle dans le genre humain. N'est-ce pas là également, disait saint Augustin, ce que les plus habiles docteurs enseignent dans les chaires ; ce que les plus simples bergers publient dans les campagnes ; ce qui se répète et se suppose dans toutes les conjonctures de la vie ?

2° Le petit nombre de ceux qui par affectation de singularité, ou par des réflexions outrées, ont voulu dire ou imaginer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes par leur conduite, la fausseté de leurs discours, puisqu'ils ne peuvent avoir la même estime pour la perfidie que pour la fidélité ? Néanmoins ces qualités ne seraient au fond ni estimables ni méprisables, si elles ne portaient pas d'une volonté libre, mais d'un principe nécessaire. Nous pourrions aimer la vertu et la probité comme nous étant commodes ; jamais nous ne pourrions les juger dignes de récompense et d'estime. C'est ainsi que nous aimons, à cause de sa commodité, une montre qui nous marque réglé ment les heures, quoique nous ne puissions sérieusement la juger digne d'estime et de récompense, comme nous en jugeons digne un homme qui, dans un danger pressant, est demeuré fidèle à son devoir.

59. D'ailleurs, par quelle proposition plus claire et plus certaine que celle-ci, l'homme est véritablement libre, pourra-t-on attaquer cette vérité ? Sera-ce par cette autre : on pourrait n'être pas libre, et choisir volontairement tantôt un parti et tantôt un autre, sans que l'on s'en aperçût soi-même, et sans éprouver aucune disposition différente de celle où nous nous trouvons actuellement ? Cette proposition, dis-je, n'est pas certainement plus claire que celle-ci, je sens que je suis libre ; car, par voie de raisonnement, l'une ne saurait être détruite par l'autre, n'ayant aucun principe commun qui serve à détruire l'une et à établir l'autre ; au lieu que par voie de sentiment, tous les hommes sensés et de bonne foi, loin d'être

arrêtés par les subtilités d'un sophiste sur ce point, ne feront qu'en rire, à mesure qu'ils y penseront davantage.

D'ailleurs, opposera-t-on à cette vérité, je suis libre, une proposition plus claire par la force du raisonnement suivant, que quelques-uns font valoir : l'homme portant toujours nécessairement sa volonté à ce qu'il juge le meilleur, il ne peut la porter à ce qu'il juge le moins bon. Mais cette seconde proposition, bien loin d'être aussi claire et aussi certaine que la première, est un fonds inépuisable de discussions entre les plus subtils esprits.

Tous, d'abord, seront obligés de convenir que du moins quelquefois la volonté se porte à un objet plutôt qu'à un autre, sans que l'un soit meilleur que l'autre ; comme quand de deux louis d'or elle prend l'un plutôt que l'autre, sans rien apercevoir de meilleur dans l'un plutôt que dans l'autre. Ensuite, l'esprit sera embarrassé à discerner un meilleur qui est présent et plus court, d'avec un meilleur qui est à venir et plus long ; un meilleur selon les sens, d'avec un meilleur selon la raison ; un meilleur indépendant de l'action de la volonté libre, d'avec un meilleur qui se trouve toujours dans l'action même de la volonté, laquelle exerce actuellement sa liberté.

60. Quelque chose donc qu'on puisse opposer à ce que juge le genre humain sur la liberté de l'homme, 1° ce ne sera point un principe plus clair, plus plausible, plus immédiat, plus intime à l'esprit humain que le sentiment de la liberté. 2° Celui-ci, d'ailleurs, se trouve répandu dans tous les esprits, dans tous les temps et dans tous les lieux. 3° Tous dans la conduite de la vie agissent conformément à ce sentiment ; c'est donc une première vérité, puisqu'elle en a les trois caractères essentiels.

Touchant la sorte de premières vérités qui nous fait juger que le pur hasard ne saurait former un ouvrage tel que le monde en général ou le corps humain en particulier, ou même une simple horloge qui marque régulièrement les heures, quelques-uns ont prétendu que ce jugement n'est pas une vérité incontestable. Voici leur pensée.

61. C'est la nature, disent-ils, qui nous instruit que dans une infinité de combinaisons possibles, est renfermée cette combinaison particulière de parties d'où résulte la formation du monde, ou du corps humain, ou d'une horloge ; il n'est donc pas impossible que cette combinaison ait été causée par le hasard, puisqu'elle est autant possible que toute autre combinaison que le hasard aurait effectivement produite.

Je réponds qu'il n'est nullement vrai que la nature nous fasse juger que sans le secours d'aucune intelligence, et par un pur hasard, une des combinaisons précédentes soit possible ; ce n'est point, dis-je, la nature qui fait porter un jugement pareil, c'est plutôt l'effort d'une imagination qui s'alambique mal à propos en des objets où notre esprit se perd, et où, borné comme il est, il doit manifestement se perdre. En effet, 1° quelle idée nette a-t-on sous le mot de hasard ? Nulle, sinon que le hasard est une cause inconnue. Or, juger des effets que peut produire une cause inconnue telle que le hasard, c'est juger de ce qu'on ne connaît point, et par conséquent d'une chimère. 2° De plus, juger de ce qui est ou n'est pas possible dans une combinaison infinie (laquelle par son infinité même surpasse la portée de notre intelligence), c'est une nouvelle chimère, comme nous le ferons sentir davantage dans le chapitre de l'Infinité ou de la Possibilité des êtres. Mais qu'est-ce qui est manifestement à la portée de notre esprit ? C'est ce que la nature a mis dans celui de tous les hommes qui ne se sont point étudiés à en démentir les sentiments ; savoir, qu'une machine comme celle de l'univers en général, ou du corps humain en particulier, ou seulement d'une horloge à pendule, est une combinaison qu'il est impossible d'attribuer sérieusement à une autre cause qu'à une intelligence ; en sorte qu'il m'est impossible de juger qu'un homme sensé pense là-dessus autrement que moi.

62. Si l'on prétend que c'est l'état de la question, et que tel philosophe juge sérieusement possible ce que je trouve impossible, je prétends qu'en ce point-là même il est hors de l'enceinte de la raison. Dans cette contrariété, qui sera le juge pour décider lequel du philosophe ou de moi est l'homme sensé ? Je suis bien sûr d'avoir pour moi le sentiment du genre humain, à quelques-uns près qui se creusent et se tourmentent l'esprit pour trouver de la possibilité , là où les autres hommes n'en apercevaient point. C'est donc au philosophe à me prouver que la nature raisonnable réside uniquement en lui et dans une poignée de ses semblables, tandis qu'elle manque à tout le reste du genre humain. Il oppose des subtilités ; mais ces subtilités, quand on les a pénétrées aussi bien que lui n'arrêtent point les autres hommes : elles servent uniquement à nous convaincre davantage qu'il est dans la nature raisonnable quelque chose de plus sensé que des raisonnements outrés et poussés au delà du sentiment de la nature ; sentiment qui est commun à tous dans les premières vérités.

CHAPITRE VIII.

Que la certitude des premières vérités n'est point affaiblie par des subtilités qu'on y voudrait opposer.

63. Les difficultés sur les choses évidentes ne montrent que les bornes de l'esprit. — 64. Les difficultés des sceptiques n'ont point fait d'impression. — 65. Réponse suggérée par le sens commun contre certains philosophes. — 66. Tous sont philosophes par rapport aux premières vérités. — 67. Il n'y faut point de raisonnement. — 68. Quelques philosophes sont en certains articles moins croyables que le peuple. — 69. L'attention que mérite le sentiment commun de la nature. — 70. Les premières vérités n'ont pas, dans leur évidence, un degré égal de vivacité. — 71. Le sentiment de la nature est leur source.

63. On a proposé sur le sujet dont nous parlons des objections qui ont paru difficiles à développer ; mais comme elles tombent sur des points dont on ne peut sérieusement douter, elles montrent seulement les bornes de l'esprit humain et la faiblesse de notre imagination, sans altérer la vérité que j'ai établie. Combien nous propose-t-on de raisonnements qui confondent les nôtres, et qui cependant ne font et ne doivent faire aucune impression sur le sens commun, parce que ce sont des illusions, dont nous pouvons bien apercevoir la fausseté par un sentiment irréprochable de la nature, mais non pas toujours la démontrer par une exacte analyse de nos pensées. En voici, ce me semble, la raison que j'ai déjà insinuée : c'est que de semblables difficultés enveloppent toujours quelque chose de l'idée d'infini, où notre esprit se perd et où il doit naturellement se perdre. Rien n'est plus ridicule que la vaine confiance de certains esprits qui se prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à des objections où nous devons être persuadés, si nous sommes sensés, que nous ne pouvons rien comprendre. Ainsi, n'a-t-on jamais pu répondre avec précision et netteté à l'ancien argument que faisait Zénon, pour prouver qu'un espace d'un pied

étant composé de parties qu'on peut assigner à l'infini, demanderait un temps infini pour être parcouru. Il se trouve au fond de notre âme une disposition de sentiment et d'expérience qui nous fait porter un jugement évident sur ce point, malgré toutes les subtilités qui sembleraient devoir le suspendre. Une chose donc ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'on y oppose des difficultés embarrassantes.

64. Les sceptiques ne voulaient pas convenir que l'on sût rien, ni que l'on fût certain de quoi que ce soit, ni même de sa propre existence ; douterons-nous pour cela si nous existons ? si nous pensons ? si nous avons de la joie ou de la douleur ? Épicure soutenait qu'il n'était pas nécessaire que de deux propositions contradictoires, l'une fût vraie et l'autre fausse. La chose en est-elle moins évidente ? Que dirions-nous à celui qui voudrait nous prouver que nous n'existons point, parce qu'il nous est impossible de concevoir comment nous avons pu exister ? Tel est à peu près l'argument de quelques philosophes de notre temps, contre les vérités les plus avérées par le sens commun.

65. Je vois disputer si je suis évidemment certain qu'il existe d'autres êtres que moi ; si je suis entouré de corps ; si une horloge qui montre les heures très-régulièrement, ou si la machine de l'univers, et celle de chacun des animaux qui y subsistent, ne pourraient point être l'ouvrage du hasard ; si je n'ai point existé tel que je suis pendant un long espace de siècles, dont j'aurais perdu le souvenir : je vois discuter ces points-là par des philosophes ; mais tout philosophes qu'ils sont, après qu'ils ont apporté et fait valoir la raison de leurs doutes, je me réponds quelquefois à moi-même que je ne sais que dire à leurs subtilités, mais que j'ai vu enfermer à titre de démente des hommes qui avaient la tête remplie de pensées moins bizarres.

J'interroge les autres hommes de divers âges, de divers pays, de divers tempéraments, et je les vois également persuadés qu'il faut n'être pas raisonnable pour former sérieusement les doutes que j'ai rapportés. Je consulte la conduite et les actions de tous les hommes, et de ceux même qui par leurs discours semblent combattre le sentiment du genre humain ; et je n'en vois aucun qui ait jamais été arrêté dans les affaires les plus importantes par le doute s'il existait d'autres êtres que lui ; s'il avait un corps ou non ; si l'on ne pourrait pas ajouter foi à un homme qui rapporterait qu'en certain pays il a vu une horloge formée par le pur effet du hasard. Je ne vois nulle part dans la société humaine penser ni agir conformément à l'opinion que débitent cette espèce particulière de

philosophes ; je ne puis donc juger qu'ils la débitent sérieusement, mais seulement pour le plaisir d'avancer de nouvelles subtilités : car après que leurs raisons prétendues ont été examinées et pénétrées, le genre humain n'a pas changé de sentiment sur le point en question.

66. Cependant, tous les hommes, par rapport du moins à quelques premiers principes, sont aussi philosophes et aussi croyables que Platon et Descartes. Il ne s'agit point alors de raisonner, mais de se rendre témoignage à soi-même d'un simple fait, savoir, de la nécessité qu'ils éprouvent naturellement de juger clairement telle chose sur tel sujet.

67. Aristote, avec tous ses raisonnements, n'est pas plus parfaitement convaincu qu'il existe et qu'il pense, que l'esprit le plus médiocre et que l'homme le plus simple ; et il n'est pas plus convaincu, qu'il n'est pas l'unique être qui soit au monde, etc. Dans les choses où il faut des connaissances acquises par le raisonnement et des réflexions particulières qui supposent certaines expériences que tous ne font pas, un philosophe est plus croyable qu'un autre homme ; mais dans une chose d'une expérience manifeste et d'un sentiment commun à tous les hommes, tous à cet égard deviennent philosophes, ou du moins rendent à la vérité un témoignage aussi bien fondé que s'ils l'étaient ; de sorte que dans les premiers principes de la nature et du sens commun, un philosophe opposé au reste du genre humain est un philosophe opposé à cent mille autres philosophes, parce qu'ils sont aussi bien que lui instruits des premiers principes de nos sentiments communs.

68. Je dis plus : le commun des hommes est plus croyable en certaines choses que plusieurs philosophes, parce que ceux-là n'ont point cherché à forcer ou à défigurer les sentiments et les jugements que la nature inspire universellement à tous les hommes.

69. Ce que tout philosophe doit bien peser, c'est cette force du sentiment de la nature, pour en faire la base et la règle générale de toute vérité ; car il est également impossible de juger que le sentiment de la nature soit opposé à aucune règle de vérité, ou qu'aucune règle de vérité n'ait pas pour racine et pour fondement le sentiment même de la nature.

70. Au reste, bien que les différentes sortes de premières vérités soient d'une évidence, ou un peu plus ou un peu moins vive en nous l'une que l'autre, elles ne laissent pas d'être toutes véritablement évidentes, puisqu'elles ont assez de clarté pour déterminer notre raison naturellement,

infailliblement, et nécessairement à penser telle chose sur tel sujet, qui est également à la portée de tout le genre humain.

En effet, la première règle de vérité reconnue universellement de tous, savoir, le sentiment intime de notre propre perception, tirant toute sa force de la nature, partout où se trouvera le sentiment de la nature, il se trouvera aussi une vraie évidence et une règle nécessaire de vérité : en sorte qu'une plus grande vivacité de lumière fera bien connaître une vérité plus vivement, mais non pas plus réellement.

71. C'est donc la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source et l'origine de toutes les vérités de principe, soit qu'elles se trouvent accompagnées d'une plus grande ou d'une moindre vivacité de clarté ; car imaginer que la nature peut nous guider mal, quand elle nous détermine à un jugement dont la clarté est moins vive, ce serait soupçonner qu'elle peut nous induire en erreur d'une manière ou d'une autre ; et ce serait alors ne plus savoir ce que nous sommes nous-mêmes et ce que nous devons penser.

CHAPITRE IX.

Comment le sens commun ne se trouve pas également dans tous les hommes.

72. Le sens commun est altéré en quelques-uns. — 73. La nature fait quelquefois des monstres. — 74. Les hommes se rendent monstrueux. — 75. Diverses occasions de ce désordre. — 76. Divers noms donnés à diverses altérations du sens commun. — 77. Elles se rencontrent avec de bonnes qualités. — 78. L'esprit humain conserve toujours des principes de vérité.

72. On peut comparer le sentiment de la nature qui nous fait penser et juger, au sentiment qui nous fait aimer ou désirer. N'est-ce pas un sentiment naturel qui porte les pères et les mères à aimer leurs enfants et à leur désirer du bien ? Néanmoins, ce sentiment naturel est altéré ou éteint dans quelques pères et quelques mères, ce qui n'empêche pas que de lui-même il ne soit inspiré par la nature. Ainsi, quand il arrivera que quelques-uns ne penseront pas à l'égard des premières vérités comme tous les autres hommes, cela n'empêchera pas que ce que pensent ceux-ci ne soit un sentiment qui les porte au vrai et qui vient de la nature.

73. Bien qu'elle soit régulière dans ses ouvrages, ils peuvent néanmoins se trouver défectueux ou imparfaits en certaines choses. Et comme dans la constitution extérieure on voit quelquefois des avortons et des monstres, ainsi en voit-on dans les dispositions de l'âme.

74. Après tout, il n'est pas à croire que la nature seule fasse de ces monstres ou avortons par rapport aux dispositions de l'âme, et que ce ne soient pas les hommes qui se défigurent eux-mêmes, en effaçant les traits de la nature et en obscurcissant les lumières qu'elle avait mises en eux, et cela par le mauvais usage de la liberté qu'elle leur a donnée.

75. C'est ce qui peut arriver, et ce qui arrive effectivement en diverses manières, tantôt par une curiosité outrée, qui, nous portant à connaître les

choses placées au delà des bornes de notre esprit et de l'étendue de nos lumières, fait que nous ne rencontrons plus que ténèbres et obscurité ; tantôt par une ridicule vanité qui nous inspire de nous distinguer des autres hommes, en pensant autrement qu'eux dans les choses où ils sont naturellement capables de penser aussi bien que nous, de sorte que renonçant à leurs sentiments, nous renonçons en même temps au sens commun ; tantôt par la prévention d'un parti ou d'une secte qui fait illusion en certain temps et en certain pays, comme il est arrivé aux sceptiques et aux platoniciens, qui, se flattant d'être les beaux esprits de leur siècle, s'applaudissaient d'entendre seuls ce qui au fond ne s'entend point par des esprits raisonnables ; de sorte qu'ils regardaient en pitié le reste du genre humain, qui, de son côté , avait une plus juste compassion de leur égarement ; tantôt par la suite brillante d'un grand nombre de vérités de conséquence, qui, les éblouissant, fait disparaître à leurs yeux la fausseté de leur principe ; tantôt, enfin, par un intérêt secret qu'on trouve à embrouiller et à méconnaître les sentiments de la nature, afin de se délivrer des vérités qui incommoderaient : car enfin la volonté a un tel empire sur l'esprit, qu'elle peut substituer les sentiments les plus étranges aux connaissances les plus avérées et les plus plausibles.

Il faut donc supposer que l'auteur de la nature avait imprimé dans tous les hommes ce qu'il fallait pour atteindre à la vérité , autant que leur condition les en rend capables. Mais, d'un autre côté, leur ayant donné la liberté, ils en ont usé si mal, que par leurs divers excès ils ont altéré la justesse de leur tempérament et des organes de leurs sens. Or, l'expérience nous fait voir que de là dépendent les diverses opérations de l'esprit, et, par conséquent, la justesse de nos jugements ; c'est apparemment de la sorte que les hommes se sont démentis eux-mêmes, pour ainsi dire, l'un plus et l'autre moins ; celui-ci d'une façon, et celui-là d'une autre. De là seront venues les idées bizarres, les vaines préventions, les fausses vues, les travers de l'esprit et toutes les atteintes diverses qu'a souffertes le sens commun en chacun de nous.

76. Ceux en qui le sens commun est altéré en tout, sont ceux qu'on appelle absolument des extravagants ; ceux en qui il n'est altéré que peu et en choses de légère conséquence, sont les parfaits ; ceux en qui il est altéré sur certains usages particuliers de la vie, constituent le caractère de ces gens que depuis un temps on a appelé originaux ; ceux en qui il est altéré notablement sur quelques points particuliers, sont ceux de qui nous disons :

il est fou sur tel article, et nous disons vrai ; car s'ils l'étaient ainsi sur toutes les autres choses, ils se trouveraient dans une démence formelle.

77. Au reste, rien n'est plus ordinaire que ce dernier caractère de gens, et on le rencontre souvent en des hommes qui d'ailleurs ont des qualités éminentes ; en sorte que l'expérience nous fait voir tous les jours un grand fou qui est un très-bel esprit, un grand fou qui est un très-savant homme ; et plus souvent même un grand fou qui est le meilleur homme du monde.

Ce qui est encore bien digne de remarque, c'est qu'au milieu de ces innombrables folies et de tant d'altération de la vérité et du sens commun, il ne se trouve quelquefois pas deux erreurs qui soient précisément les mêmes ; à moins que par affectation ou par contagion l'un n'adopte l'erreur d'un autre.

78. Mais au milieu de cette diversité infinie d'erreurs et de dérangements dans le sens commun, de quelque manière qu'ils aient pu arriver (ce que je n'entreprends pas d'établir ici, les systèmes ne prouvant rien aux esprits solides), l'expérience montre pourtant que dans l'esprit de tous les hommes il est resté des principes ou premiers sentiments de vérité. Or, à quoi les peut-on reconnaître ? C'est quand un grand nombre de personnes, d'âge, de tempérament, d'état et de pays différents, qui sont également à portée de juger d'une chose, en portent le même jugement.

Je puis donc bien croire que je juge mieux et que je pense plus vrai que d'autres qui pensent autrement que moi, en des sujets dont ils ont beaucoup moins d'usage que je n'en ai moi-même ; mais, les choses étant égales, il est impossible qu'un homme pense vrai sur une chose, lorsque cent autres, qui sont également portée d'en juger, pensent différemment de lui. Cette règle est d'autant plus infaillible, que le sujet dont on juge dépend moins du raisonnement, et approche plus des premiers principes et des connaissances communes à tous les hommes.

CHAPITRE X.

Éclaircissement de quelques difficultés qui pourraient rester sur le genre des premières vérités qui se tirent du sens commun.

79. Erreur sur la grandeur du soleil. — 80. Si la vérité est pour le peuple. — 81. Maxime sujette à exception. — 82. Si les premières vérités n'étaient connues de tous, on ne conviendrait de rien. — 83. Difficulté de discerner le sentiment universel. — 84. Moyen de faire ce discernement.

79. On objecte 1° que le sentiment commun des hommes en général est que le soleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre ; en sorte que s'ils étaient abandonnés à eux-mêmes, ou qu'ils ne fussent pas détrompés par la philosophie, tous jugeraient que telle est la véritable grandeur du soleil.

On répond qu'il n'est pas vrai que le sentiment commun de ceux qui sont à portée de juger de la grandeur du soleil, soit qu'il n'a que deux ou trois pieds de diamètre. Le peuple le plus grossier s'en rapporte sur ce point au commun, ou à la totalité des philosophes et des astronomes, plutôt qu'au témoignage de ses propres yeux. Aussi n'a-t-on jamais vu de gens, même parmi le peuple, soutenir sérieusement qu'on avait tort de croire le soleil plus grand qu'un globe de quatre pieds. En effet, s'il s'était jamais trouvé quelqu'un assez peu éclairé pour contester là-dessus, la contestation aurait pu cesser au moment même, avec le secours de l'expérience, faisant regarder au contredisant un objet ordinaire qui, à proportion de son éloignement, paraît aux yeux incomparablement moins grand qu'on ne le voit quand on en approche. Ainsi, les hommes les plus stupides sont persuadés que leurs propres yeux les trompent sur la vraie étendue des objets : de sorte qu'en même temps qu'ils jugeront sans réflexion que le soleil est de quatre pieds, ils sont tous également disposés, par la moindre réflexion, à juger que leur premier jugement est sujet à erreur. Ce premier jugement n'est donc pas un sentiment de la nature, puisqu'au contraire il est universellement démenti par le sentiment le plus pur de la nature

raisonnable, qui est celui de la réflexion. Cette réponse peut servir à toutes les difficultés qu'on pourrait tirer des erreurs populaires, contredites manifestement par l'évidence de la réflexion, du raisonnement ou de l'expérience.

80. On objecte 2° que c'est une maxime parmi les sages, et comme une première vérité dans la morale, que la vérité n'est point pour la multitude ; ainsi, il ne paraît pas judicieux d'établir une règle de vérité sur ce qui est jugé vrai par le plus grand nombre.

81. Je réponds qu'une vérité précise et métaphysique ne se mesure pas à des maximes communes, dont la vérité est toujours sujette à différentes exceptions : témoin la maxime qui énonce que la voix du peuple est la voix de Dieu. Il s'en faut bien qu'elle soit universellement vraie, bien qu'elle se vérifie à peu près aussi souvent que celle qu'on voudrait ici objecter, que la vérité n'est point pour la multitude. Dans le sujet même dont il s'agit touchant les premières vérités, cette dernière maxime doit passer pour être absolument fausse.

82. En effet, si les premières vérités n'étaient répandues dans l'esprit de tous les hommes, il serait impossible de les faire convenir de rien, puisqu'ils auraient des principes différents sur toutes sortes de sujets. Ainsi, leurs raisonnements les plus justes ne serviraient qu'à fomentier entre eux l'esprit de fausseté et de contradiction, puisqu'ils seraient appuyés sur de faux principes. Lors donc qu'il est vrai de dire que la vérité n'est point pour la multitude, on entend une sorte de vérité qui, pour être aperçue, suppose une attention, une capacité et une expérience particulières : prérogatives qui ne sont pas pour la multitude. Mais c'est de quoi elle n'a pas besoin pour discerner les premières vérités, qui emportent toujours le plus grand nombre d'esprits, quels qu'ils soient, savants ou ignorants, puisque, afin d'en être persuadé, il ne faut que penser, sans qu'il soit besoin d'attention ni d'expérience particulière.

83. On objecte 5° que même quand le sentiment commun ou universel serait une règle infaillible de vérité, elle deviendrait inutile dans l'usage, par la difficulté ou l'impossibilité de discerner quel est le plus grand nombre, pour vérifier ce que pensent chacun des hommes sur un même point.

84. 1° Je réponds qu'à l'égard des premières vérités ou premiers principes, si l'on peut douter sérieusement qu'ils soient admis par le plus grand nombre, on pourra douter sensément si c'est un premier principe ou une première vérité. 2° Quand une vérité se présente à nous comme une

première vérité, elle l'est, en effet, si on la voit admise pour telle, sans qu'on l'ait vu contredire, et sans qu'elle l'ait été jamais d'une manière à faire changer sérieusement de sentiment au plus grand nombre. 5° Le sentiment commun de la nature, qui est une première règle de vérité, n'a pas besoin, pour se justifier, de la recherche qu'on en ferait dans les particuliers ; elle se justifie par elle-même, puisqu'elle est évidente et qu'elle se trouve dans chacun des hommes particuliers en sorte que si quelques-uns n'en sont pas convenus, ils ont été démentis par le nombre incomparablement le plus grand. Enfin, la meilleure réponse à cette difficulté est le sentiment même de la nature. En effet, que dire à celui qui voudrait s'imaginer, sous prétexte qu'il n'a pas vu tous les hommes, qu'il en est peut-être qui ne désirent pas d'être heureux, ou qui n'ont pas besoin de se nourrir pour vivre ? La difficulté porterait avec elle sa réponse, ou plutôt dispenserait d'en donner aucune.

CHAPITRE XI.

Si les axiomes ordinaires de métaphysique sont des premières vérités, et de quelle nature.

- *85. Les axiomes communs ne sont pas des principes de toute vérité. —
*86. Mais seulement de vérités internes. — *87. Il se trouve des vérités en toute matière démontrées comme en géométrie. — *88. Une chose ne se prouve pas en montrant qu'elle ne renferme point de contradiction. —
*89. Il n'y a point de contradiction à dire que nous n'avons point de certitude de l'existence des corps.

*85. On donne ordinairement pour des principes généraux de vérité certains axiomes communs ; par exemple : deux et deux font quatre ; ou : le tout est plus grand que sa partie ; on : il est impossible qu'une chose soit en même temps et ne soit pas. Je n'examine point à présent si ce sont là des premières vérités, au sens qu'elles soient les premières qui se présentent à notre esprit. Il suffit d'observer que ces axiomes ne sont pas des principes de toute vérité , puisqu'ils ne servent à prouver aucune vérité externe, c'est-à-dire l'existence réelle et véritable d'aucune chose hors de nous.

* 86. En effet, cette vérité ou proposition, deux et deux font quatre, ne donne à notre esprit la connaissance d'aucun objet qui soit hors de lui ; et n'y eût-il au monde qu'un seul esprit, il serait toujours vrai que deux et deux font quatre, car cette même proposition, deux et deux font quatre, n'énonce rien au fond, sinon que, quand l'idée de deux est répétée ou prise deux fois, on lui donne le nom de quatre ; ainsi quatre n'est autre chose que deux pris deux fois, comme deux n'est autre chose qu'un pris deux fois ; ce qui, au fond, n'est nullement une première vérité externe qui fasse connaître la conformité de notre pensée avec aucun objet hors de notre pensée actuelle.

De même, dire le tout est plus grand que sa partie, ce n'est encore là qu'une vérité interne ; car un tout est une plus grande quantité que nous

concevons, dans laquelle nous distinguons plusieurs moindres quantités appelées parties. Dire donc, le tout est plus grand que sa partie, ce n'est dire autre chose, sinon ce qui est une plus grande quantité est une plus grande quantité, et non une autre quantité qui serait moindre, c'est-à-dire, telle idée est telle idée, et non une autre (n. 364). Ces sortes de premiers principes, au fond, ne sont que des vérités logiques ou internes et de pures liaisons d'idées, sans qu'elles nous indiquent aucune vérité sur l'existence des choses. Que, si nous ne connaissions que ces vérités abstraites, nous ne connaîtrions que des liaisons d'idées, telles que sont les connaissances ou démonstrations de la géométrie (49).

* 87. C'est ce qui peut rendre sensible la fausseté d'une maxime qu'on entend débiter à certains esprits estimés très-profonds, quand ils disent qu'il n'y a de vérité que dans la géométrie. Il est évident que ces esprits profonds se perdent dans leur profondeur, et n'entendent pas bien ce qu'ils disent. En effet, les démonstrations de géométrie n'étant que des vérités internes, c'est-à-dire des liaisons d'idées, il est manifestement faux qu'il n'y ait de ces liaisons d'idées que dans les objets ou sujets de la géométrie. Il s'en trouve qui sont également évidentes sur tous les sujets, dont l'esprit a des idées nettes. (Princ. du rais., n. 557.)

* 88. On peut observer encore combien il est peu judicieux à quelques-uns de prétendre prouver que certain objet existe véritablement hors de notre esprit, en disant qu'on ne peut montrer aucune contradiction en ce qu'ils avancent touchant l'existence de cet objet. A la vérité, c'en est assez pour juger qu'ils n'ont rien avancé contre une vérité interne ; mais l'existence d'un objet hors de nous ne se prouve pas simplement par une convenance entre des idées qui sont uniquement au dedans de nous ; elle ne se peut prouver que par le sentiment que la nature a mis dans les hommes, pour porter tel jugement sur l'existence des objets qui sont également à la portée de tous. Dès qu'il s'agit d'un objet existant hors de nous, nous ne pouvons juger de son existence que par ce sentiment commun, ou par une conséquence qui en soit tirée ; ce qui n'exclut pas le témoignage de nos sens, qui est une règle de vérité externe, dans les circonstances que nous avons rapportées.

* 89. Du reste, il n'y a nulle contradiction à dire que nous n'avons point de certitude évidente de l'existence des corps ; il n'y a point de contradiction, dis-je, il n'y a que de la folie, parce que, sans nier qu'une telle idée est telle idée (ce qui fait uniquement la contradiction), on nie la

vérité d'un jugement que la nature et le sens commun font porter à tous les hommes. De cette sorte, un philosophe qui croit avoir atteint toute vérité même externe, pour avoir fait un long tissu de propositions et d'idées qui se suivent très-bien, et entre lesquelles on ne voit aucune contradiction, s'il n'admet pas d'ailleurs pour premières vérités celles que la nature et le sens commun inspirent au genre humain sur l'existence des choses, pourra se définir exactement : une sorte de fou excellent logicien. Les faiseurs de systèmes, en tant que purs systèmes, ne sont que d'excellents logiciens.

CHAPITRE XII.

S'il ne se trouve de premières vérités que celles dont le sentiment est commun à tous les hommes.

*90. Deux sortes de premières vérités externes. — *91. Le goût dans les arts est une sorte de première vérité. — *92. Elle est relative et non absolue. — *93. Ces sortes de vérités n'en ont point d'antérieures.

* 90. On peut distinguer, ce semble, deux sortes de premières vérités externes : l'une (dont j'ai parlé jusqu'ici) comprend les premières vérités qui s'étendent à toutes les situations et à toutes les dispositions où se trouvent, en général, les hommes qui ont atteint l'âge et l'usage de la raison ; l'autre comprend des premières vérités particulièrement attachées à certaines dispositions ou situations de la vie, parce qu'elles supposent des connaissances, des expériences ou des habitudes particulières, lesquelles, étant une fois supposées également acquises, la nature ne manque point de faire porter à tous un sentiment commun, par rapport à certains objets.

* 91. Ainsi., dans les arts et dans les sciences, il se forme un goût qui est proprement le sens commun par rapport à leurs objets : comme le goût du style ou de la critique dans les lettres humaines ; le goût du dessin et du coloris dans la peinture ; le goût du chant et de l'harmonie dans la musique ; le goût de la cadence et de la bonne grâce dans la danse ; le goût du discernement des esprits et des projets, dans la science des affaires et de la politique.

* 92. Comme ces sortes de premières vérités supposent des situations particulières où tous les hommes ne se trouvent pas, il ne faut les admettre que relativement, et seulement par rapport à des dispositions de temps, de pays et d'autres circonstances ; ce qui, d'ailleurs, renferme toujours quelque chose d'arbitraire.

* 93. Au reste, en admettant ces observations, rien n'empêche qu'on ne donne le nom de premières vérités (quoique dans un sens étendu, et non

dans une exacte précision) à tous les jugements que la nature fait porter communément à la plus grande partie des hommes, sur des sujets même particuliers, quand ces jugements ne peuvent être prouvés ni attaqués par des jugements plus clairs et plus certains dans la matière dont il s'agit.

Ainsi, on s'efforcerait en vain de prouver qu'il se trouve de la différence de style entre certains écrits ; de le prouver, dis-je, à ceux qui n'ont pas le goût du style ; et de démontrer la justesse de la cadence à ceux qui ne savent ce que c'est que la danse ni la musique ; mais, par l'usage de ces arts, ils se mettent à portée d'en juger, et ce que le plus grand nombre d'entre eux jugera se trouvera infailliblement le véritable goût. Comme on est plus sûr de ce qui est vu par beaucoup d'yeux que de ce qui est vu seulement par un seul, on est plus sûr aussi de ce qui est jugé vrai par plusieurs esprits que de ce qui n'est jugé vrai que par un seul. Ce que pensent le plus communément les hommes, dans les choses où ils sont également à portée de juger avant tout raisonnement, est donc justement le sens commun, c'est-à-dire celui que le sentiment de la nature raisonnable a rendu le plus commun.

CHAPITRE XIII.

Application de la règle du sens commun pour découvrir en quoi consiste la véritable beauté.

94. En quoi consiste le beau. — 95. Comment il est rare et commun. — 96. Les belles personnes se ressemblent plus que les laides. — 97. Si la proportion fait la beauté. — 98. Ce qui fait l'extrême laideur est ce qui est le plus rare. — 99. La proportion se tire de ce qui est le plus commun. — 100. Si la beauté est la disposition à laquelle on est le plus accoutumé. — 101. Beauté arbitraire. — 102. Un visage beau en Europe n'est pas beau en Éthiopie. — 103. Si les noirs ont moins d'aversion des blancs que les blancs des noirs.

Les notions que je vais donner auront besoin, pour être goûtées, du détail des exemples dont elles seront suivies ; c'est ce qui les rendra plus intelligibles qu'elles ne le paraîtront d'abord.

94. Ce qu'on appelle beau ou beauté me semble donc consister dans ce qui est en même temps le plus commun et le plus rare, dans les choses de même espèce ; ou, pour m'exprimer d'une autre manière, c'est la disposition particulière la plus commune, parmi les autres dispositions particulières qui se rencontrent dans une même espèce de choses.

95. Prenons ici, pour exemple de choses d'une même espèce, les visages humains. Il est évident qu'il se trouve dans cette espèce un nombre comme infini de différentes dispositions particulières, une desquelles fait la beauté ; tandis que les autres, quelque nombreuses qu'elles soient, font la non-beauté, autrement la difformité ou la laideur. Or, je dis que, parmi ces dispositions particulières si nombreuses de difformité, aucune ne renferme autant de visages humains formés sur un même modèle que la disposition particulière qui fait la beauté en renferme sur son même modèle. Ainsi, dans une cinquantaine de visages, il y aura peut-être quinze ou vingt dispositions particulières différentes, parmi lesquelles il n'y en aura qu'une qui fasse la

beauté ; et voilà ce qui fait que la beauté est la disposition la plus rare, étant une seule contre quinze ou vingt ; mais cette disposition particulière aura huit ou dix visages formés entièrement ou presque entièrement sur son modèle, au lieu que chacune des douze ou quinze autres dispositions particulières n'aura sur son modèle particulier que trois ou deux visages, ou peut-être un seul de telle difformité ; et voilà ce qui rend la beauté la disposition la plus commune.

Le même principe se vérifie et devient peut-être encore plus sensible, en considérant la beauté de chaque partie du visage. Si donc l'on considère le front ou le nez dans une cinquantaine de personnes, il s'en trouvera peut-être dix de bien faits et cinquante de mal faits : les dix qui seront bien faits se trouveront comme sur un même modèle ; au lieu que des cinquante mal faits, il ne s'en trouvera pas deux ou trois sur le même modèle, mais ils feront presque autant de modèles différents : l'un trop grand, l'autre trop petit ; l'un bossu, l'autre plat ; l'un bossu en haut et l'autre bossu en bas ; l'un retroussé, l'autre abattu ; l'un trop large, l'autre trop étroit, etc. En sorte, comme j'ai dit, que sur cinquante fronts ou cinquante nez mal faits, à peine en trouvera-t-on qui soient mal faits de la même manière, ou qui aient la même sorte de difformité ; au lieu que, dans les dix fronts ou nez que je suppose bien faits, on y trouvera la même sorte de conformité et de proportion. Aussi, en observant l'endroit qui fait une difformité particulière, on trouvera que c'est ce qui se rencontre rarement dans les visages humains ; et plus cet endroit se rencontre rarement, plus la difformité est grande. Au contraire, l'endroit qui fera une beauté sera incomparablement plus commun que quelque endroit particulier que ce soit qui fait une difformité.

On dira peut-être qu'il s'ensuivrait de ces principes que tous les visages qui sont beaux se ressembleraient, quoiqu'il y ait certainement des beautés différentes et qui ne se ressemblent pas. Sur cela, il faut remarquer que quelque beau que soit un visage, ses parties ne sont jamais également et parfaitement belles ; que, si elles l'étaient toutes jusqu'aux plus petites, alors tous les beaux visages se ressembleraient en effet. Aussi, de toutes les dispositions particulières, il n'en est point qui fasse plus ressembler les hommes entre eux que la beauté ; et les personnes que l'on est sujet par leur ressemblance à prendre souvent l'une pour l'autre approchent plus de la disposition qui fait la beauté que de la disposition qui fait la difformité. On ne se méprend point à discerner deux visages difformes ou deux

hommes contrefaits. Les peintres n'ont jamais moins de peine à faire ressembler leurs portraits que quand ils peignent des gens laids ; et jamais ils n'y ont plus de peine qu'en peignant des personnes très-belles et très-jeunes ; pourquoi ? C'est que le teint alors étant plus uni et plus beau, et convenant à un plus grand nombre de personnes, il est plus malaisé d'attraper dans un portrait ce qui distingue l'une d'avec l'autre ; au lieu qu'avec l'âge, les visages s'allongeant ou se rétrécissant, se desséchant ou se ridant en mille manières différentes, à mesure qu'ils s'éloignent de la disposition de la beauté, ces différences qui font la laideur donnent aussi la facilité aux peintres de faire leurs portraits plus caractérisés et plus ressemblants.

96. Si on suppose qu'il est des beautés parfaites, quoiqu'avec des dispositions entièrement différentes, il se trouvera ou que la supposition n'est pas vraie, ou que ces dispositions différentes de beauté ont toujours plus de rapport entre elles que chacune d'elles n'en a avec aucune des dispositions qui font la difformité. D'ailleurs, parmi ces beautés parfaites, l'une ne sera préférée à l'autre que par l'endroit qui est en même temps le plus commun et le plus rare, au sens que je l'ai dit ; ou bien la préférence serait arbitraire, ainsi qu'il arrive en divers temps et divers pays. Nous regardons aujourd'hui la couleur bleue comme la plus belle pour les yeux ; les Romains étaient pour la couleur noire : *spectandum nigris oculis*, dit Horace.

97. Pour faire sentir davantage ce que nous voulons établir ici, examinons ce qu'on dit ordinairement, que la beauté consiste dans la proportion. Je demande quelle est cette proportion et de quelle mesure se tiret-elle ? Quelques-uns croient satisfaire à la difficulté en disant que la proportion qui fait la beauté se tire du besoin et de l'usage auquel est destinée chaque partie du corps. Bien que cette pensée ait quelque chose d'ingénieux et peut-être de vrai, elle demeure encore sujette à beaucoup de discussions et de règles qui pourraient se trouver arbitraires. Par exemple, une bouche fort grande est, de notre propre aveu, une difformité dans le visage ; je ne vois pas néanmoins qu'elle soit en rien contraire au besoin et à l'usage auquel la bouche est destinée : on parle et l'on mange pour le moins aussi bien avec une fort grande bouche qu'avec une bouche petite ou médiocre.

Pour trouver donc quelque chose de fixe dans ce qu'on appelle la beauté , il me paraît qu'il en faut revenir à ce que j'ai avancé , que la beauté consiste

dans la disposition particulière qui est la plus commune, parmi les autres dispositions particulières qui se trouvent dans les choses de même espèce.

98. Rien n'est plus horrible qu'un monstre. D'ailleurs, il n'est monstre que parce qu'il n'a rien de commun avec la figure humaine ; donc aussi, par la raison des contraires, ce qui est le plus commun dans la forme et la figure humaine est ce qui fait la beauté, c'est-à-dire la disposition la plus opposée qui puisse être à celle qui fait les monstres.

99. De plus, si la beauté (qu'on dit ordinairement consister dans la vraie proportion des parties du visage) n'était fondée sur ce qui est le plus commun parmi les hommes, sur quoi aurait-on pris dans la peinture et dans la sculpture les règles de la proportion, à l'égard des parties du corps ? Sur quoi aurait-on jugé que le front devait être de telle hauteur, de telle largeur, de telle éminence, si une autre proportion que la véritable se fût trouvée la plus commune ? Les règles de la peinture n'auraient-elles pas été purement arbitraires, ou plutôt auraient-elles jamais été règles ? La taille ou stature de l'homme, pour être belle, doit, selon les règles, avoir tant de hauteur, cinq pieds et demi, par exemple, ou six pieds ; en sorte que si l'on prescrit à un peintre habile de faire la plus belle figure d'homme qui soit possible et de hauteur naturelle, il s'arrêtera à la hauteur de six pieds, que je suppose prescrite par son art. Or, l'expérience fera voir que, de cinquante personnes, il s'en trouvera un plus grand nombre de la hauteur approchante de six pieds que de la hauteur approchante de sept ou huit pieds et de la hauteur de cinq ou quatre pieds. Ainsi, la proportion des parties du corps se tirant primitivement de la hauteur de la taille, en sorte que telle hauteur de taille comporte tant de hauteur pour le visage, tant pour les bras, tant pour les jambes, etc., la difformité augmentera en s'éloignant de la mesure la plus commune, et diminuera en s'approchant de cette même mesure qui aura servi de modèle aux règles mêmes.

100. Si l'on dit que les règles auraient toujours été établies sur ce qui a coutume de plaire aux yeux, on trouvera que c'est justement la disposition la plus commune dont je parle qui a coutume de plaire aux yeux. Si l'on ajoute que la vraie beauté est celle qui se trouve au goût des connaisseurs, je demanderai que l'on convienne dans le genre humain quels sont les connaisseurs ; ce ne sera peut-être pas sitôt fait. Mais, quand on en sera une fois convenu, le goût et le sentiment des connaisseurs se trouvera toujours réuni à la disposition que nous avons dite, savoir : la plus commune parmi les autres dispositions particulières ; ce qui ! me ferait soupçonner que la

disposition qui fait la beauté est celle au fond à laquelle nos yeux sont le plus accoutumés. Si l'on venait à en conclure que la beauté tiendrait par là beaucoup de l'arbitraire, je doute que la conclusion fût une erreur ; du moins nous dispenserait-elle de chercher un caractère essentiel et réel de beauté, qu'on n'a pu trouver jusqu'ici.

101. Quoi qu'il en soit, si dans le genre humain les sentiments se trouvaient à peu près partagés sur un objet que les uns trouveraient beau et les autres laid, il me semble qu'il n'y aurait pas plus d'un côté que de l'autre de beauté ou de laideur véritable, et qu'il devrait absolument passer pour une beauté relative au goût de quelques-uns, mais arbitraire en soi et par rapport au total du genre humain.

Ainsi, quand tous les hommes semblent partagés entre ceux qui ont le teint blanc et ceux qui ont le teint noir, et que chacun des deux partis croit sa couleur la plus belle, sans qu'après y avoir bien pensé et avoir fait toutes les observations possibles, les uns et les autres se réunissent au même parti, il faut dire, en ce cas, qu'il n'y a pas plus de beauté véritable et réelle dans un teint fort blanc que dans un teint fort noir, ni dans les visages d'Europe que dans ceux d'Éthiopie, si ce n'est une beauté relative à chacun des deux partis ou pays.

102. D'après ces principes, quand on trouvera des lèvres belles, parce qu'elles sont petites, ou un nez bien fait, parce qu'il n'est ni large ni écrasé, il faut dire (si l'on veut juger exactement) voilà de belles lèvres pour l'Europe, mais non pas pour l'Éthiopie, où les lèvres, afin d'être belles, doivent être extrêmement grosses, et où le nez, pour être beau, doit être extrêmement camus, plat, large et écrasé. Que, si nous prétendons nous moquer de la beauté des Éthiopiens, eux et tous les noirs, qui seraient en aussi grand nombre que nous, se moqueront à leur tour de notre genre de beauté.

103. Mais s'il était vrai, comme le prétendent quelques-uns, que les noirs n'ont point pour le teint blanc l'aversion que nous avons communément pour le leur, il paraîtrait alors indubitable que la vraie beauté serait celle d'Europe et des contrées voisines, d'autant plus que les noirs semblent, dans le genre humain, en moindre nombre que les blancs. Supposé donc qu'il se trouve une beauté véritable et réelle, c'est incontestablement la disposition qui sera la plus commune à toutes les nations.

CHAPITRE XIV.

Du témoignage de nos sens, et comment il tient lieu de première vérité.

104. Le témoignage des sens doit être soumis à l'examen. — 105. Les sens sont trompeurs. — 106. Les règles ordinaires ne suffisent pas pour prévenir l'erreur de nos sens. — 107. Nous ne sommes pas sûrs qu'ils soient bien disposés. — 108. On n'en est pas moins certain d'avoir vu ce qu'on a vu. — 109. La sensation actuelle est une certitude métaphysique. — 110. Il ne la faut pas confondre avec le souvenir qu'on en a. — 111. Elle n'est pas simplement une perception intime. — 112. Ce que nos sens nous apprennent des corps.

104. Bien que l'exercice de nos sens nous soit si familier qu'il semble n'être pas différent de nous-mêmes, nous ne devons pas en faire un examen moins exact, par rapport aux règles de vérité que nous en pourrions tirer ; elles méritent d'autant plus d'être éclaircies qu'elles paraissent quelquefois opposées entre elles.

D'un côté, si nous voulons donner aux autres la plus grande preuve qu'ils attendent de nous sur la vérité d'une chose, nous disons que nous l'avons vue de nos yeux ; et si l'on suppose que nous l'avons vue en effet, on ne peut manquer d'y ajouter foi. Le témoignage des sens est donc, par cet endroit, une première vérité, puisqu'alors il tient lieu de premier principe, sans qu'on remonte ou qu'on pense à vouloir remonter plus haut ; c'est de quoi tous conviennent unanimement.

105. D'un autre côté, tous conviennent aussi que les sens sont trompeurs, et l'expérience ne permet pas d'en douter. Cependant, si nous sommes certains d'une chose, dès là que nous l'avons vue, comment le sens même de la vue peut-il nous tromper ; ou, s'il peut nous tromper, comment sommes-nous certains d'une chose pour l'avoir vue ?

106. La réponse ordinaire à cette difficulté , c'est que notre vue et nos autres sens peuvent nous tromper, quand ils ne sont pas exercés avec les conditions requises, savoir, que l'organe soit bien disposé , et que l'objet soit dans une juste distance. Il me semble que ce n'est pas là dire beaucoup, ni même assez. En effet, à quoi sert de donner, pour des règles qui justifient le témoignage de nos sens, des conditions que nous ne saurions nous-mêmes justifier, pour savoir quand elles se rencontrent ?

107. Quelle règle infaillible me donne-t-on pour juger que l'organe de ma vue, de mon ouïe, de mon odorat, est actuellement bien disposé ? On a l'expérience d'un homme qui avait vu l'espace de vingt ou trente ans les objets d'une certaine couleur ; et après une maladie qui lui fit tomber une espèce de taie, il vit les mêmes objets d'une tout autre couleur : cet homme avait-il droit de s'assurer avant cette maladie qu'il eût l'organe de la vue bien disposé ? Or, ce qui lui arriva dans un certain espace de temps et qui pouvait lui arriver toute sa vie, ne peut-il pas arriver, et n'arrive-t-il pas en effet à beaucoup d'autres ? Il est donc vrai que nos organes ne nous donnent une certitude parfaite que quand ils sont parfaitement formés ; mais ils ne le sont que pour des tempéraments parfaits ; et comme ceux-ci sont très-rares, il s'ensuit qu'il n'est presque aucun de nos organes qui ne soit défectueux par quelque endroit.

108. Cependant, quelque évidente que cette conclusion paraisse, elle ne détruit point une autre vérité, savoir, que l'on est certain de ce que l'on voit. Cette contrariété montre qu'on a laissé ici quelque chose à démêler, puisqu'une maxime sensée ne saurait être contraire à une autre maxime sensée. Pour développer la chose, distinguons d'abord ce qui est ici d'une certitude plus sensible et plus incontestable.

109. Tout le monde convient que les sens nous donnent une certitude de sensation actuelle dont il est impossible de douter ; en sorte que j'ai la perception sensible de telle couleur ou de tel son, à l'occasion d'un objet qui frappe actuellement mes yeux ou mes oreilles.

110. Au reste, il ne faut pas confondre cette perception intime d'une sensation actuelle, avec une perception intime qui ne serait qu'un simple souvenir, ou une idée retracée d'une sensation. Par exemple, lorsque je me représente, sans le secours actuel des sens, la plus vive idée qu'il m'est possible de la blancheur de ce papier, la perception de cette idée rappelée par le souvenir diffère de la perception que j'ai actuellement de la blancheur de ce papier qui est devant mes yeux et que je regarde.

111. Ainsi, nos sensations nous donnent une certitude évidente de quelque chose de plus que d'une simple perception intime ; et ce quelque chose de plus est une modification qui, outre une particulière vivacité de sentiment, nous exprime l'idée d'un être qui existe actuellement hors de nous, et que nous appelons corps. C'est-à-dire que nos sensations nous donnent la certitude de l'existence des corps. Je ne parle point ici de ce qui pourrait arriver par la toute-puissance divine dans l'ordre surnaturel, ni de ce qui arrive dans le sommeil et dans la frénésie ; car les impressions d'un homme qui veille et qui est de sens rassis se discernent manifestement de toute autre.

112. Mais de ces corps considérés dans l'ordre commun et naturel, que nous en apprennent infailliblement nos sens ?

Ils peuvent bien, nous assurer qu'il se trouve dans les choses corporelles des dispositions, propres à faire telle impression sur nous, et c'est ce qu'on appelle telle qualité. Ainsi, ils sont infaillibles, en nous assurant qu'il se trouve dans les corps une qualité qui par les yeux me donne le sentiment de ce que j'appelle couleur, par les oreilles, de ce que j'appelle son, etc. ; mais cette connaissance, bien que certaine, est quelque chose de fort vague et d'assez imparfait, comme nous l'allons voir.

CHAPITRE XV.

En quoi nos sens ne sont point règle de vérité.

113. Nos sens ne découvrent point la qualité intérieure des corps. — 114. Ni toutes leurs dispositions extérieures. — 115. Ni les impressions que les corps peuvent faire sur d'autres hommes. — 116. Ni si les corps conservent d'un jour à l'autre leurs mêmes qualités. — 117. Méprise de Le Clerc sur la prérogative de la vue. — 118. En quel sens on s'en doit plus rapporter à ce qu'on voit qu'à ce qu'on entend. — 119. Les sens ne sont donnés que pour la conduite ordinaire de la vie.

113. 1° Nos sens ne nous rendent nullement témoignage du secret en quoi consiste cette disposition des corps appelée qualité, qui fait telle impression sur moi. J'aperçois évidemment qu'il se trouve au dedans de tel corps une disposition qui cause en moi le sentiment de chaleur et de pesanteur ; mais cette disposition, dans ce qu'elle est en soi, échappe ordinairement à mes sens et souvent même à ma raison. J'entrevois seulement qu'avec certain arrangement et certain mouvement dans les plus petites parties de ce corps, il se trouve de la convenance entre ce corps et l'impression qu'il fait sur moi. Ainsi, je conjecture que la faculté qu'a le soleil d'exciter en moi un sentiment de lumière consiste dans certain mouvement ou impulsion de petits corps au travers des pores de l'air vers la rétine de mon œil ; mais c'est cette faculté même où mes yeux ne voient goutte, et où ma raison ne voit guère davantage.

114. 2° Les sens ne nous rendent aucun témoignage d'un nombre infini de dispositions même extérieures qui se trouvent dans les objets, et qui surpassent la sagacité de notre vue, de notre ouïe, de notre odorat. La chose se vérifie manifestement par les microscopes : ils nous ont fait découvrir dans les objets de la vue une infinité de dispositions extérieures qui marquent une égale différence dans les parties intérieures, et qui forment autant de différentes qualités. Des microscopes plus parfaits nous feraient

découvrir d'autres dispositions, dont nous n'avons ni la perception ni peut-être l'idée.

115. 3° Les sens ne nous apprennent point l'impression précise qui se fait par leur canal en d'autres hommes que nous. Ces effets dépendent de la disposition de nos organes, qui est à peu près aussi différente dans les hommes que leurs tempéraments ou leurs visages ; une même qualité extérieure doit faire aussi différentes impressions de sensation en différents hommes. C'est ce que l'on voit tous les jours : la même liqueur cause en moi une sensation désagréable, et dans un autre une sensation agréable ; je ne puis donc m'assurer que tel corps fasse précisément sur tout autre que moi l'impression qu'il fait sur moi-même.

116. 4° La raison et l'expérience nous apprenant que les corps sont dans un mouvement ou changement continuel, bien que souvent imperceptible dans leurs petites parties, nous ne pouvons juger sûrement qu'un corps, d'un jour à l'autre, ait précisément la même qualité ou la même disposition à faire l'impression qu'il faisait auparavant sur nous ; de son côté, il lui arrive de l'altération, et il m'en arrive du mien. Je pourrai bien m'apercevoir du changement d'impression ; mais de savoir à quoi il faut l'attribuer, si c'est ou à l'objet ou à moi, c'est ce que je ne puis faire par le seul témoignage de l'organe de mes sens ; sur quoi on doit observer que c'est un des points qui rendent très-incertaines les règles de la médecine. Elles se fondent sur l'expérience ; mais l'expérience n'est jamais bien précisément la même à l'égard des différentes personnes, ni de la même personne en différents temps.

117. Du reste, je ne vois pas pourquoi certains philosophes, comme M. Le Clerc, attribuent à quelques-uns des sens, et à la vue en particulier, le privilège d'être moins capables de nous tromper que nos autres sens. La preuve qu'il en apporte me surprend encore davantage : c'est, dit-il, que ce que je vois fait plus d'impression sur moi que ce que j'entends. Je doute qu'en cet endroit, comme en plusieurs autres, il ait entendu lui-même bien nettement ce qu'il voulait dire.

Prétend-il que j'aie une perception moins certaine et moins intime du son qui frappe mon oreille que de la couleur qui frappe mes yeux ? A qui le ferait-il croire ?

118. Une expression aura causé sa méprise. C'est ce que l'on dit tous les jours, que l'on s'en rapporte plus à ce qu'on voit qu'à ce qu'on entend dire. Mais cela signifie-t-il que le témoignage de la vue est plus irréprochable

que celui de l'ouïe ? Nullement. Je suis intimement et aussi certainement pénétré d'un son quand je l'entends que d'une couleur quand je la vois. Quel est donc le sens de la maxime ? C'est que je suis plus certain d'une chose que j'ai vue que d'une chose que je n'ai point vue ; ce que j'entends dire sans en être témoin oculaire est ce que je n'ai point vu. Au moment que je l'entends dire sans le voir, ce qui frappe alors mes sens, c'est le discours qu'on me fait ; et alors je suis aussi certain que j'entends raconter la chose que je serais certain de la voir, si je la voyais. Je dois donc m'en rapporter également et au témoignage de mon ouïe et au témoignage de ma vue. La chose est si claire que, si M. Le Clerc vient à lire ceci, je suis assuré qu'il sera lui-même étonné de sa méprise, ou même qu'il en rira le premier, tant il est plaisant à un philosophe d'y être tombé.

119. Après ce que nous avons remarqué, il faut convenir, avec la plupart des philosophes, que les sens nous ont été donnés principalement pour nous conduire dans l'usage de la vie, et non pour nous procurer une science de pure curiosité.

CHAPITRE XVI.

Ce qui peut nous tenir lieu de premières vérités dans le témoignage de nos sens.

120. En quoi nos sens peuvent fournir des premières vérités. — 121. Ils rapportent toujours ce qui leur paraît. — 122. Ce qui leur paraît est vrai dans les choses qui regardent les besoins communs de la vie. — 123. Ils instruisent peu sur ce qui n'y sert pas. — 124. — 125. Moyens de vérifier le témoignage des sens. — 126. L'âge et l'expérience y servent beaucoup. — 127. Il se vérifie aussi par le témoignage de différentes personnes.

120. On peut réduire principalement à trois chefs les premières vérités dont nos sens nous instruisent. 1° Ils rapportent toujours très-fidèlement ce qui leur paraît. 2° Ce qui leur paraît est presque toujours conforme à la vérité dans les choses qu'il importe aux hommes en général de savoir, à moins qu'il ne s'offre quelque sujet raisonnable d'en douter. 5° On peut discerner aisément, quand le témoignage des sens est douteux, par les réflexions que nous marquerons.

121. Les sens rapportent toujours fidèlement ce qui leur paraît ; la chose est manifeste, puisque ce sont des facultés nécessaires qui agissent par l'impression nécessaire des objets, à laquelle est toujours conforme le rapport de nos sens. L'œil placé sur un vaisseau qui avance avec rapidité rapporte qu'il lui paraît que le rivage avance du côté opposé ; c'est ce qui lui doit paraître, car, dans ces circonstances, l'œil reçoit les mêmes impressions que si le rivage et le vaisseau avançaient chacun d'un côté opposé, comme l'enseignent et les observations de la physique et les règles de l'optique.

A prendre la chose de ce biais, jamais les sens ne nous trompent ; c'est nous qui nous trompons par notre imprudence, sur leur rapport fidèle. Leur

fidélité ne consiste pas à avertir l'âme de ce qui est, mais de ce qui leur paraît ; c'est à elle de démêler ce qui en est.

122. Ce qui paraît à nos sens est presque toujours conforme à la vérité, dans les conjonctures où il s'agit de la conduite et des besoins ordinaires de la vie. Ainsi, par rapport à la nourriture, les sens nous font suffisamment discerner les objets qui sont à cet usage ; en sorte que plus une chose nous est salutaire, plus aussi est grand ordinairement le nombre des sensations différentes qui nous aident à la discerner ; et ce que nous ne discernons pas avec leur secours, c'est ce qui n'appartient plus à nos besoins, mais à notre curiosité.

123. Ainsi, les sens ne nous font point discerner communément dans le vinaigre ou dans le fromage, une infinité de vermisseaux qui y fourmillent. Cependant c'est là une vérité , mais qui n'est point de celles auxquelles les sens doivent leur témoignage. Si nous les employons à pareil usage, c'est, pour ainsi dire, un emploi de surérogation. Quand donc alors ils nous instruiraient mal sur ces points-là, nous ne devrions pas accuser leur témoignage de fausseté.

124. Il en est comme d'un témoin qui dirait vrai, sur ce qu'il est à portée de savoir, et qui nous avertirait de ne point nous fier à ce qui lui paraît dans les, autres points sur lesquels on le ferait parler ; si nous. y sommes trompés, c'est nous-mêmes qui nous trompons, et non pas le témoin.

125. 1° Quand notre raison, instruite d'ailleurs par. certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paraît à nos sens, leur témoignage n'est nullement en ce point règle de vérité. Ainsi, bien que le soleil ne paraisse large que de deux pieds et les étoiles d'un pouce de diamètre, la raison, instruite d'ailleurs par des faits incontestables et par des connaissances évidentes, nous apprend que ces astres sont infiniment plus grands qu'ils ne nous paraissent.

2° Quand ce qui paraît actuellement, à nos sens est contraire à ce qui leur a autrefois paru,, leur. témoignage n'est point règle de vérité ; car on a sujet alors de juger ou que l'objet n'est pas à portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même, soit dans notre organe. En ces occasions on doit prendre le parti de ne point juger, plutôt que de juger rien de faux.

126. L'âge et l'expérience servent à discerner le témoignage des sens. Un enfant qui aperçoit son image sur le bord de l'eau ou dans un miroir la prend pour un autre enfant qui est dans l'eau ou au dedans du miroir ; mais

l'expérience lui ayant fait porter la main dans l'eau ou sur le miroir, il réforme bientôt le sens de la vue par celui du toucher, et. il se convainc avec le temps qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il : croyait le voir. Il arrive encore à un Indien dans le pays duquel il ne gèle point de prendre d'abord en ces pays-ci un morceau de glace pour une pierre ; mais l'expérience lui ayant fait voir le morceau de glace qui se fond en eau, il réforme aussitôt le sens du toucher par le sens de la vue.

127. 3° Le témoignage de nos sens n'est point règle de vérité, quand ce qui paraît à nos sens est contraire à ce qui paraît aux sens des autres hommes, que nous avons sujet de croire aussi bien organisés que nous. Si mes yeux me font un rapport contraire à celui des yeux de tous les autres, je dois croire que c'est moi qui suis en particulier trompé, plutôt qu'eux tous en général. Autrement ce serait la nature qui mènerait au faux le plus grand nombre des hommes, ce qu'on ne peut juger raisonnablement.

CHAPITRE XVII.

Éclaircissement d'une difficulté proposée par quelques philosophes, sur l'erreur de nos sens, par rapport à la grandeur des objets de la vue.

*128. Si les yeux nous sont donnés pour juger de la grandeur. — *129. Leur objet propre sont les couleurs. — *130. — *131. La grandeur est l'objet propre du toucher, dont l'organe réside particulièrement dans les mains. — *132. La vue et l'ouïe suppléent au toucher en ce qui concerne la grandeur. — *433. Il n'est point de grandeur absolue. — *134. S'il n'y avait jamais eu qu'une boule au monde, elle ne serait ni grande ni petite. — *135. Chacun juge de la grandeur sur sa propre étendue.

*128. Quelques philosophes se sont occupés à montrer que nos yeux nous portent, continuellement à l'erreur, parce que leur rapport est ordinairement faux sur la véritable grandeur ; mais je demanderais volontiers à ces philosophes si les yeux nous ont été donnés pour nous faire absolument juger de la grandeur des objets ? C'est une sorte de spéculation peut-être peu importante ; mais enfin elle peut nous apprendre que la grandeur des corps n'est pas l'objet propre de la vue.

*129. Son objet propre et particulier sont les couleurs ; il est vrai que, par accident, selon les angles différents que font sur la rétine les rayons de la lumière, l'esprit prend occasion de former un jugement de conjecture touchant la distance et la grandeur des objets, mais ce jugement n'est pas plus du sens de la vue que du sens de l'ouïe. Ce dernier, par son organe qui est l'oreille, ne laisse pas aussi de rendre témoignage, comme par accident, de la grandeur et de la distance des corps sonores, puisqu'ils causent dans l'air de plus fortes ou de plus faibles ondulations, dont l'oreille est plus ou moins frappée. Serait-on bien fondé pour cela à prétendre démontrer les erreurs des sens, parce que l'oreille ne nous fait pas juger fort juste de la

grandeur et de la distance des objets ? Il me semble que non, parce qu'en ces occasions l'oreille ne fait point la fonction particulière de l'organe et du sens de l'ouïe, mais supplée comme par accident à la fonction du toucher, auquel il appartient proprement d'apercevoir la grandeur. et la distance des choses.

*130. C'est de quoi l'usage universel peut nous convaincre. On a établi, pour les vraies mesures de la grandeur, les pouces, les pieds, les palmes, les coudées, qui sont les parties du corps humain. Bien que l'organe du toucher soit répandu dans toutes les parties du corps, il réside néanmoins plus sensiblement dans les unes que dans les autres, et particulièrement dans la main : c'est à elle qu'il appartient proprement de mesurer au juste la grandeur, en mesurant par son étendue propre la grandeur de l'objet auquel elle est appliquée.

*131. A moins donc que le rapport des yeux sur la grandeur ne soit ainsi vérifié par le rapport de la main ou de quelque autre partie mesurable ou proportionnée à la main, le rapport des yeux sur la grandeur doit passer pour suspect. Cependant, le sens de la vue n'en est pas plus trompeur, ni sa fonction plus imparfaite, parce que d'elle-même et par l'institution directe de la nature, elle ne s'étend qu'au discernement des couleurs, et seulement par accident au discernement de la distance et de la grandeur des objets. Ainsi, ce sont moins les sens qui nous trompent, dans l'occasion dont nous avons parlé, que le jugement faux que nous portons sur la fonction qui leur convient.

*132. Le témoignage des yeux ou des oreilles peut donc quelquefois suppléer au témoignage du toucher ; mais ce dernier seul est témoin irréprochable de la grandeur et de la distance des choses.

*133. Je demanderais encore volontiers à ceux qui reprochent au sens de la vue de ne nous pas instruire exactement sur ce qu'est en soi la grandeur absolue, quelle idée ils se forment de cette grandeur absolue ? La grandeur, disent les géomètres, n'est qu'une proportion, un rapport, une comparaison ou un jugement par lequel nous trouvons en quoi un objet est plus ou moins étendu qu'un autre ; mais dans tout cela on ne peut trouver l'idée d'une grandeur absolue, puisque toute grandeur est essentiellement relative. Il ne faut donc pas reprocher à nos sens de nous jeter dans un abîme d'erreurs, parce qu'ils ne nous font pas connaître la grandeur absolue, qui n'est point, qui ne saurait être, et qui même renferme en soi une contradiction.

*134. En effet, s'il n'y avait jamais eu qu'une boule au monde, que dirait une intelligence à qui l'on demanderait quelle est la grandeur absolue de cette boule ? Il lui serait impossible de rien répondre, à moins que la pensée ne lui vînt de demander par rapport à quoi ou en comparaison de quoi voulez-vous que je juge de la grandeur de cette boule ? Mais si on lui répliquait : Je ne parle point de rapport ni de comparaison, mais de la grandeur absolue de cette boule, et je demande précisément quelle elle est ; il est évident que la demande serait un pur verbiage.

Il nous en arrive tous les jours autant à nous-mêmes quand on nous présente une chose inconnue, une machine, par exemple, dont nous ne savons point l'usage et qu'on nous demande si nous la trouvons assez grande ? Nous demeurons sans réplique, parce qu'on ne nous met alors en état de faire aucune comparaison. Un même espace ou volume, comme celui d'une noix, est en même temps grand et petit, puisqu'un diamant de ce même volume est grand et très-grand, au lieu qu'une citrouille de cette étendue est petite et très-petite. Il n'est donc aucune grandeur absolue, et sur ce sujet il ne doit y avoir d'erreur ni du côté des sens ni du côté de l'esprit.

*135. Ceci supposé, à quoi bon tous les détails que l'on voudrait faire pour montrer que des yeux petits comme ceux d'une mouche verraient les objets d'une grandeur tout autre que ne le feraient les yeux d'un éléphant ? Qu'en peut-on conclure ? Si la mouche et l'éléphant avaient de l'intelligence, ils n'auraient pour cela ni l'un ni l'autre une idée fausse de la grandeur ; car toute grandeur étant relative, ils jugeraient chacun de la grandeur des objets sur leur propre étendue, dont ils auraient le sentiment. Ils pourraient se dire : Cet objet est tant de fois plus ou moins étendu que mon corps, ou que telle partie de mon corps ; et en cela, malgré la différence de leurs yeux, leur jugement sur la grandeur serait toujours également vrai de côté et d'autre.

C'est aussi ce qui arrive à l'égard des hommes, quelque différente impression que l'étendue des objets fasse sur leurs yeux ; les uns et les autres ont une idée également juste de la grandeur des objets, parce qu'ils la mesurent chacun de leur côté sur le sentiment qu'ils ont de leur propre étendue.

CHAPITRE XVIII.

Récapitulation des circonstances requises pour rendre le témoignage des sens une règle de vérité.

136. Règles pour vérifier le témoignage des sens. — 137. Ce témoignage ne tombe que sur une partie de l'objet aperçu. — 138. Il ne laisse pas d'être règle de vérité.

136. Si le témoignage des sens n'est contredit en nous 1° ni par notre propre raison, 2° ni par un témoignage précédent des mêmes sens, 3° ni par le témoignage actuel d'un autre de nos sens, 4° ni par le témoignage des sens des autres hommes, il est indubitable qu'alors le témoignage des sens est un genre de première vérité.

137. Le témoignage des sens ne tombe pas sur toutes les parties de l'objet dont ils sont frappés, puisque cet objet ne fait point d'impression sur nous par un grand nombre de ses parties ; car leur petitesse passe infiniment la portée de nos sens, qui, par conséquent, se trouvent incapables de nous faire connaître tout ce qu'est en lui-même cet objet.

138. Que m'en apprendront-ils donc infailliblement ? Tout ce qui est, comme je l'ai dit, d'un usage ordinaire pour l'entretien de la vie ; par exemple, que tel corps est liquide et non dur ou massif ; que du pain est une nourriture solide et que l'eau est propre à le délayer ; qu'il fait jour à certaines heures et qu'il fait nuit en d'autres ; que le temps est pluvieux ou serein, et ainsi des autres vérités usuelles.

Mais, dira-t-on, ne se peut-il pas faire au moins par miracle que nos sens nous trompent, même dans les circonstances que nous avons rapportées ? Il est vrai : aussi la certitude de nos sens n'est-elle que dans l'ordre naturel qu'elle suppose, et hors duquel elle n'étend point ses prérogatives ; c'est ce qui de soi-même se conçoit suffisamment, sans avoir besoin d'une plus longue explication.

CHAPITRE XIX.

De l'autorité humaine, qui en certaines circonstances tient lieu de première vérité.

139. Ce qu'on entend par autorité. — 140. Autorité divine et humaine. — 141. La passion et l'intérêt, obstacles à la vérité. — 142. Hors le cas de ces obstacles, le témoignage des hommes est vrai dans les circonstances marquées. — 143. Circonstances qui vérifient l'autorité. — 144. Étant réunies, elles sont règles de vérité. — 145. Locke appelle probabilité cette sorte de vérité. — 146. Il ne semble pas parler ici conséquemment. — 147. Cette certitude fait une impression aussi nécessaire, mais moins vive. — 148. Suprême degré de la certitude morale. — 149. Pourquoi on appelle morale cette certitude. — 150. Ses degrés. — 151. Elle subsiste malgré de vains soupçons. — 152. Les trois premières conditions lui suffisent.

139. J'entends ici par autorité le témoignage d'un trui, en tant qu'il nous est un motif de juger.

140. On distingue principalement deux sortes d'autorités, la divine et l'humaine. La divine est le témoignage de Dieu même, et l'humaine le témoignage des hommes.

En-supposant que Dieu est la vérité même, il est impossible de ne pas juger une chose vraie, quand il est évident qu'il l'a dite. Ainsi, quand nous résistons à la foi divine, c'est que nous ne sommes pas convaincus que Dieu ait rendu témoignage aux articles de notre foi, ou. que nous n'avons pas l'idée de Dieu.

L'autorité humaine est appuyée sur ce que rapportent des hommes. Bien que tous en particulier soient faillibles, il est néanmoins des circonstances où l'on ne doit pas résister à leur témoignage, et même où il est impossible pour un esprit sensé de le faire ; en sorte qu'alors l'autorité humaine tient lieu d'une première vérité, au delà de laquelle on ne remonte point. Il faut

déterminer ces circonstances, pour faire l'analyse de cette sorte de première vérité, qu'on appelle ordinairement évidence morale.

141. La nature a donné aux hommes une telle disposition pour discerner la vérité, quand elle est à leur portée, et pour l'énoncer quand leur passion ou leur intérêt particulier ne s'y opposent point, qu'il est impossible que tous s'accordent à reconnaître une fausseté pour une vérité.

142, Ainsi, voyant qu'il ne saurait y avoir nulle passion et nul intérêt dans tous les hommes qui rendent témoignage de certains faits et qui le rendent unanimement ; par exemple, qu'il existe une ville de Rome ou une ville de Constantinople ; qu'il y a eu en France un monarque appelé Charlemagne, etc., le seul témoignage des hommes réunis ensemble sur ces articles est, à mon égard, une règle de vérité qui emporte nécessairement mon jugement, et, par conséquent, c'est une véritable certitude ou évidence dans les suivantes circonstances :

143. 1° Qu'il s'agisse d'une vérité dont la connaissance soit parfaitement à la portée des hommes qui en rendent témoignage.

2° Que leur nombre soit si grand qu'il ne puisse venir à l'esprit des gens sensés d'en souhaiter un plus grand, pour un témoignage assuré.

3° Qu'on n'ait nullement sujet de soupçonner intérêt ni passion dans leur témoignage.

4° Que ce témoignage ne soit pas contredit même par ceux qui auraient intérêt de le faire.

144. Peut-être que quelque'une de ces conditions et surtout la dernière n'est pas nécessaire ; mais quand les quatre se trouvent réunies, je dis que c'est une règle de vérité si certaine qu'aucun homme sensé n'en disconviendra jamais. Si l'on veut être de bonne foi. on trouvera même qu'il est impossible de ne pas juger que la chose est vraie. C'est pourquoi, dit Locke, nous la recevons aussi aisément, et nous y adhérons aussi fermement que si c'était une connaissance certaine : de sorte qu'en conséquence nous raisonnons et nous agissons avec aussi peu de doute que si c'était une parfaite démonstration.

145. Au reste, je suis surpris que Locke ne donne à cette règle de nos jugements que le nom de probabilité ; il en parle ainsi : Le plus haut degré de probabilité est lorsque le consentement général de tous les hommes, dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, concourt, avec l'expérience constante, à confirmer la vérité d'un fait particulier attesté par des témoins sincères. Je suis, dis-je, surpris que Locke ne donne à tout cela que le nom de

probabilité. Ce n'est pas que je prétende m'arrêter jamais à disputer sur un mot. Locke a pu restreindre celui de certitude aux connaissances qui nous viennent uniquement par voie d'expérience personnelle ; mais il faut avouer aussi qu'il n'aurait rien perdu de la justesse de ses expressions, pour suivre en cette occasion l'usage le plus universellement reçu ; du moins aurait-il dû indiquer pourquoi il s'en écartait, sans qu'il en paraisse aucune raison.

En effet, quand il dit que nous adhérons à cette probabilité aussi fermement qu'à une connaissance certaine, ce n'est donc pas, selon lui, une connaissance certaine : mais, si elle ne l'est pas, comment avance-t-il qu'elle exclut le doute aussi bien qu'une parfaite démonstration ; une connaissance qui exclut le doute autant qu'une démonstration peut-elle n'être pas certaine et évidente ?

146. Au reste, mettant à part cette espèce de contradiction, si c'était au fond que Locke refusât d'admettre pour règle infaillible de vérité ce qu'il a appelé simplement probabilité, et ce que dans la suite il veut bien appeler assurance, je lui demanderais volontiers pourquoi il admet pour certitude le témoignage des yeux, et non pas le témoignage unanime de tous les hommes ? N'est-ce pas également la nature qui de côté et d'autre nous impose la nécessité de consentir à ces témoignages, et qui persuade que ni l'un ni l'autre ne saurait nous tromper ?

Aussi n'y a-t-il qui que ce soit, un peu versé dans l'histoire, qui ne se trouve aussi certain qu'il a existé une ville appelée Carthage, qu'il est certain de ce qu'il a vu de ses yeux.

D'ailleurs, Locke avoue qu'il est impossible de juger que tous les caractères d'une imprimerie se soient arrangés par hasard d'une manière si heureuse qu'ils aient dressé un poème aussi beau que l'Énéide de Virgile : or, il ne m'est pas moins impossible de juger que tous les hommes se soient trompés, ou soient convenus de me tromper, pour me faire croire qu'il y a eu une ville de Carthage. Il est donc certain qu'en ce cas-là je ne suis nullement libre de faire un jugement contraire à ce témoignage unanime des hommes. Il me paraît évident que l'autorité, prise de la sorte, n'est pas une simple probabilité, mais une véritable certitude.

147. J'avoue en même temps que ce dernier genre de certitude, qui entraîne mon jugement avec autant de réalité que les précédents, l'emporte avec moins de rapidité et de vivacité. Je ne suis pas plus certain que j'ai présentement un papier devant les yeux que je suis certain qu'il y a une ville de Constantinople, et qu'il y a eu une ville de Carthage. Cependant la

première certitude fait encore sur moi une impression plus sensible que la seconde, et c'est ici que se vérifie, dans un sens très-raisonnable, la maxime dont nous avons parlé ailleurs : qu'on croit encore plus ce qu'on voit que ce qu'on entend ; c'est-à-dire qu'on y adhère, sinon avec plus de vérité, au moins avec plus de sensibilité.

148. Les témoignages d'autorité humaine universelle font le plus haut degré du genre de la certitude, qu'on appelle communément certitude morale.

149. Cette espèce de certitude a un rapport particulier avec les mœurs et la conduite des hommes, puisqu'elle les conduit dans leurs desseins, leurs vues, leurs entreprises et toutes leurs démarches, de manière que celui qui agirait contre cette espèce de certitude passerait avec raison pour extravagant.

150. D'ailleurs la certitude morale a des degrés, et elle fait sur nous moins d'impression, à mesure que les conditions dont j'ai parlé s'y rencontrent moins.

Ainsi, supposé qu'elle tombe sur un fait historique, ceux même à l'égard de qui il est avéré sont moins emportés par sa vérité quand ils le voient contredit par quelques-uns ; car, encore qu'on sache qu'ils se trompent en ce point, leur jugement laisse toujours une sorte de soupçon qu'ils voient peut-être, sur l'article dont il s'agit, quelque chose que nous ne voyons pas nous-mêmes.

151. D'un autre côté, la certitude morale ne laisse pas de subsister, avec ces légères ombres de soupçon. Ainsi ceux qui ont examiné à fond la vérité de certains faits historiques en demeurent persuadés, bien qu'ils les voient contredits par des auteurs et des personnes que l'intérêt, ou la passion font parler et penser autrement que les autres.

152. Il semble donc que la certitude morale n'exige que les trois premières conditions dont j'ai parlé ; savoir : 1° que l'autorité et le témoignage des hommes tombent sur des faits dont la connaissance soit parfaitement à la portée de ceux qui les rapportent, et qu'ils n'aient pu s'y méprendre ; 2° qu'ils soient en grand nombre et de dispositions si différentes, qu'on n'y puisse soupçonner de collusion ; 3° que leur témoignage ne puisse paraître l'effet d'aucune passion ni d'aucun intérêt.

CHAPITRE XX.

Appendice sur la mémoire ; si elle est règle de vérité.

153 La mémoire de certaines vérités. — *154. Son impression est moins sûre. — *155. Le souvenir de la conviction en peut tenir lieu. — *156. La vraisemblance supplée à la vérité.

*153. Il resterait à parler ici d'une règle de vérité qui semble à quelques-uns la même que celles dont nous avons parlé, et qui cependant en est différente. Elle consiste dans la mémoire que l'on conserve des vérités. On demande, par exemple, si, après avoir connu par voie de raisonnement toutes les conséquences d'un principe, j'en suis aussi assuré, lorsque dans la suite je me souviens simplement de l'assurance que je m'en suis donnée par le raisonnement, que lorsqu'il était présent à mon esprit et qu'il me convainquait actuellement. De même encore on demande si je suis aussi assuré d'une chose que je me souviens d'avoir vue, que quand je la voyais actuellement.

*154. Si l'on regarde le degré de vivacité d'impression dans la certitude, tout le monde conviendra qu'il est plus grand d'un côté que de l'autre, la conviction étant tout autrement sensible quand je vois actuellement que quand je me souviens seulement d'avoir vu.

*155. D'ailleurs, ne peut-il pas arriver que je croie me souvenir, sans me souvenir en effet ? Cependant si c'est un souvenir très-distinct et très-formel, il supplée à la présence actuelle de l'objet, et l'on ne peut s'y méprendre ; mais pour peu que le souvenir s'obscurcisse, comme il arrive presque à tout le monde, ou plus tôt ou plus tard, quoique d'une manière souvent imperceptible, il faut être en garde contre la conviction qui se tire du souvenir. Au reste, l'expérience personnelle et la réflexion qu'on y fera doivent régler le plus ou le moins qu'il faut accorder à la certitude de la mémoire. Ceci peut nous faire naître une réflexion utile.

*156. On trouve des gens attachés à certaines opinions, et parce qu'ils ne peuvent actuellement en rendre raison, on les regarde comme des esprits mal faits et entêtés, ce qui n'est pas toujours ; mais seulement, ne se souvenant plus des raisons de leur opinion, ils se souviennent clairement qu'ils les ont pénétrées, et qu'ils en ont été pleinement convaincus. Quelquefois aussi ce pourrait être un prétexte d'opiniâtreté, pour se persuader à eux-mêmes qu'on ne peut rien ajouter ni opposer aux raisons dont ils croient avoir senti tout le poids. C'est pourquoi, lorsque les choses en méritent la peine, il ne faut guère, en matière de preuves et de raisonnement, se fier au simple souvenir d'en avoir été convaincu, mais il faut se les rappeler actuellement, et s'en défier d'autant plus qu'on aurait plus de peine à les retrouver, parce que rien ne demeure davantage dans l'esprit et n'y revient plus aisément qu'une bonne raison, surtout dans le besoin. Je sais que la maxime n'est pas si générale qu'elle n'ait ses exceptions ; mais elles sont en trop petit nombre pour dispenser, communément parlant, de suivre dans la pratique la règle que nous marquons.

CHAPITRE XXI.

Des règles du vraisemblable qui suppléent aux premières vérités, dans la conduite ordinaire de la vie.

157. Il n'approche du vrai que par certains endroits. — 158. Il est aussi par quelques endroits semblable au faux. — 159. Ce qui ressemble au vrai et au faux également n'est point vraisemblable. — 160. On n'y regarde pas de si près dans l'usage ordinaire. — 161. L'esprit peut suspendre son jugement dans le vraisemblable, mais non pas juger contre. — 162. Si on peut juger en faveur du moins vraisemblable. — 163. Endroits obscurs dans une opinion. — 164. Ce qui ne paraît ni vrai ni faux ne doit point faire d'impression. 165. Le mot vraisemblable est équivoque dans son usage.

157. La vérité est quelque chose de si important pour l'homme, qu'il doit toujours chercher des moyens sûrs pour y arriver, et quand il ne le peut, il doit s'en dédommager en s'attachant à ce qui en approche le plus, qui est ce qu'on appelle vraisemblance.

Au reste, une opinion n'approche du vrai que par certains endroits ; car approcher du vrai, c'est ressembler au vrai, c'est-à-dire être propre à former ou à rappeler dans l'esprit l'idée du vrai. Or, si une opinion, par tous les endroits par lesquels on la peut considérer, formait également les idées du vrai, il n'y paraîtrait rien que de vrai ; on ne pourrait juger la chose que vraie, et par là ce serait effectivement le vrai ou la vérité même.

158. D'ailleurs, comme ce qui n'est pas vrai est faux, et que ce qui ne ressemble pas au vrai ressemble au faux, il se trouve, en tout ce qui s'appelle simplement vraisemblance, quelques endroits qui ressemblent au faux, tandis que d'autres endroits ressemblent au vrai..Il faut donc faire la balance de ces endroits opposés, pour reconnaître lesquels l'emportent sur les autres, afin d'attribuer à une opinion la qualité de vraisemblable, sans quoi en même temps elle serait vraisemblable et ne le serait pas.

159. En effet, quelle raison y aurait-il d'appeler semblable au vrai ce qui ressemble autant au faux qu'au vrai ? Si l'on nous demandait à quelle couleur ressemble une étoffe tachetée également de blanc et de noir, répondrions-nous qu'elle ressemble au blanc, parce qu'il s'y trouve du blanc ? On nous demanderait en même temps : Pourquoi ne pas dire aussi qu'elle ressemble au noir, puisqu'elle tient autant de l'un que de l'autre ? A plus forte raison ne pourrait-on pas dire que la couleur de cette étoffe, ressemble au blanc, s'il s'y trouvait plus de noir que de blanc. Au contraire, si le blanc y dominait beaucoup plus que le noir, en sorte qu'elle rappelât l'idée du blanc, appoint que le noir en comparaison ne fit qu'une impression peu sensible, on dirait que cette couleur approche du blanc et ressemble à du blanc.

160. Ainsi, dans les occasions où l'on ne parle pas avec une si grande exactitude, dès qu'il paraît un peu plus d'endroits vrais que de faux, on appelle la chose vraisemblable ; mais, pour être absolument vraisemblable, il faut qu'il se trouve manifestement et sensiblement beaucoup plus d'endroits vrais que de faux, sans quoi la ressemblance demeure indéterminée, n'approchantes plus de l'un que de l'autre. Ce que je dis de la vraisemblance s'entend aussi de la probabilité, puisque la probabilité ne tombe que sur ce que l'esprit approuve, à cause de sa ressemblance avec le vrai, se portant du côté où sont les plus grandes apparences de vérité, plutôt que du côté contraire, supposé qu'il veuille se déterminer.

161. Je dis, supposé qu'il veuille se déterminer ; car l'esprit ne se portant nécessairement qu'au vrai, dès qu'il ne l'aperçoit point dans tout son jour, il peut suspendre sa détermination ; mais, supposé qu'il ne la suspende pas, il ne saurait pencher que du côté de la plus grande apparence devrai.

162. L'esprit ne pourrait-il pas se déterminer pour une opinion moins vraisemblable, en ne la regardant que par les endroits qui approcheraient du vrai, quoiqu'elle en eût beaucoup plus qui approcheraient du faux, auxquels l'esprit ne ferait point actuellement attention ? Tel est le mobile sur lequel roule la fameuse question de l'opinion probable, dont tout le monde parle, et que peu de gens entendent bien.

Je réponds que l'esprit pourrait alors se déterminer pour les endroits qui approchent du vrai dans cette opinion, mais non pas pour cette opinion même ; car une opinion moins vraisemblable est celle qui présente à l'esprit beaucoup plus d'apparence de faux que d'apparence de vrai. Si donc, quand on se détermine, on n'a pas présentes à l'esprit les apparences de faux qui

sont dans cette opinion, ce n'est pas pour cette opinion même qu'on se détermine, mais seulement pour les apparences du vrai qu'on y découvre, et qui, seules, ne sont pas cette opinion, puisqu'elle résulte d'une plus grande apparence de faux et d'une moindre apparence de vrai. Ainsi, demander si l'on peut se déterminer pour une opinion moins vraisemblable, en ne la regardant que par les endroits qui approcheraient du vrai, c'est demander si l'on peut se déterminer pour une opinion moins vraisemblable, en tant qu'elle n'est plus une opinion moins vraisemblable, ce qui est une sorte de verbiage.

163. On peut demander avec plus de raison si, dans une opinion, il ne pourrait pas y avoir des endroits mitoyens entre le vrai et le faux, qui seraient des endroits sur lesquels l'esprit ne saurait que penser. Ainsi, dans l'opinion de quelques-uns, qu'il y a des habitants dans la lune, je trouve quelque lueur de vrai à dire que la matière étant supposée partout de même nature, si elle peut avoir des habitants dans un des globes de l'univers, elle en peut avoir dans un autre. Je vois au contraire quelque apparence de faux à dire que parce qu'elle a des habitants dans un de ses globes, il s'ensuit qu'elle en a dans tous les autres : mais de savoir s'il a été convenable à la magnificence de Dieu de placer des habitants dans tous les globes de l'univers, c'est ce que je ne saurais juger ni vrai ni faux, parce que c'est un point où l'esprit se perd comme dans un objet au-dessus de sa portée. Je parle ici de ce qui se passe naturellement dans mon esprit, et non pas de ce que la Religion peut m'enseigner.

164. Or, dans les hypothèses de ce genre, on doit regarder ce qui est mitoyen entre la vérité et la fausseté comme s'il n'était rien du tout, puisqu'en effet il est incapable de faire aucune impression sur un esprit raisonnable.

165. Au reste, puisque l'usage, dans les occasions mêmes où il se trouve de côté et d'autre des raisons de juger, autorise le mot de vraisemblable, nous consentirons à le voir employer, pourvu qu'on se souvienne que le vraisemblable en ce sens ressemble autant au mensonge qu'à la vérité. Cependant j'aimerais mieux, pour cette raison, l'appeler douteux que vraisemblable ou probable ; mais le langage ordinaire ne se reformera pas sur ma réflexion, ni sur les précisions de la métaphysique.

CHAPITRE XXII.

Des degrés et des espèces différentes du vraisemblable.

166. Tout vraisemblable subsiste avec quelque possibilité de faux. — 167. Circonstances qui augmentent la vraisemblance. — 168. Les hommes sont présumés dire vrai. — 169. Raison de juger qu'ils ne le disent pas. — 170. Par rapport à leur esprit. — 171. Par rapport à leur volonté. — 172. Par rapport aux choses dont ils parlent. — 173. Circonstances où ils doivent être crus.

166. Le plus haut degré du vraisemblable est celui qui approche de la certitude physique, laquelle peut subsister peut-être elle-même avec quelque soupçon ou possibilité de faux ; par exemple, je suis physiquement certain que mes yeux sont actuellement frappés. de la blancheur de ce papier, mais cette certitude suppose que les choses demeurent dans un ordre naturel et qu'à cet égard il ne se fait point actuellement de miracle.

167. La vraisemblance augmente, pour ainsi dire, et s'approche du vrai par autant de degrés que les circonstances suivantes s'y rencontrent en plus grand nombre et d'une manière plus expresse.

1° Quand ce que nous jugeons vraisemblable s'accorde avec des vérités évidentes.

2° Quand, ayant douté d'une opinion, nous venons à nous y conformer à mesure que nous y faisons plus de réflexion, et que nous l'examinons de plus près.

3° Quand des expériences que nous ne savions pas auparavant viennent se joindre à celles qui avaient été le fondement de notre opinion.

4° Quand nous jugeons en conséquence d'un plus grand usage des choses que nous examinons.

5° Quand les jugements que nous avons portés sur des choses de même nature se sont vérifiés dans la suite. Tels sont à peu près les divers caractères qui, selon leur étendue ou leur nombre plus considérable, rendent

notre opinion plus semblable à la vérité : en sorte que, si toutes ces circonstances se rencontraient dans toute leur étendue, alors, comme l'opinion serait parfaitement semblable à la vérité, elle passerait non-seulement pour vraisemblable, mais pour vraie, ou même elle le serait en effet. Comme une étoffe qui par tous les endroits ressemblerait à du blanc, non-seulement serait, semblable à du blanc, mais encore serait, dite absolument blanche.

168. Ce que nous venons d'observer. sur la vraisemblance en général s'applique comme de soi-même à la vraisemblance qui se tire de l'autorité et du témoin page des hommes. Bien que les hommes en général puissent mentir, et que même nous ayons l'expérience qu'ils mentent souvent, néanmoins, la nature ayant inspiré à tous les hommes l'amour du vrai, la présomption est que celui qui nous parle suit cette inclination, lorsque nous n'avons aucune raison de juger ou de soupçonner qu'il ne dit pas vrai.

169. Les raisons que nous en pourrions avoir se tirent ou de sa personne. ou des choses qu'ils nous dit : de sa personne, par rapport ou à son esprit ou à sa volonté..

170. 4° Par rapport à son esprit : s'il est peu capable de bien juger de ce qu'il rapporte ; 2.° si d'autres fois il s'y est mépris ; 3° s'il est d'une imagination ombrageuse ou échauffée, caractère très-commun même parmi les gens d'esprit, qui prennent aisément l'ombre ou l'apparence des choses pour les choses mêmes, et le fantôme qu'ils se forment, pour la vérité qu'ils croient discerner.

171. Par rapport à la volonté : 1° si c'est un homme qui se soit fait une habitude de parler autrement qu'il ne pense ; 2° si l'on a éprouvé qu'il lui échappe de ne pas dire exactement la vérité ; 3° si l'on aperçoit qu'il a intérêt à dissimuler : on doit alors être plus réservé à le croire.

172. A l'égard des choses qu'il dit : 1° si elles ne se suivent et ne s'accordent pas bien ; 2° si elles conviennent mal avec ce qui nous a été dit par d'autres personnes aussi dignes de foi ; 3° si elles sont par elles-mêmes difficiles à croire, ou en des sujets sur lesquels il ait pu aisément se méprendre.

173. Les circonstances contraires rendent vraisemblable ce qui nous est rapporté ; savoir : 1° quand nous connaissons celui qui nous parle pour être d'un esprit juste et droit, d'une imagination calme et réglée, d'une sincérité exacte et constante. 2° Quand d'ailleurs les circonstances. des choses qu'il dit ne se démentent point entre elles, mais s'accordent avec des faits ou des

principes dont nous ne pouvons douter. A mesure que ces mêmes choses sont rapportées par un plus grand nombre de personnes, la vraisemblance augmentera aussi. Elle pourra même de la sorte parvenir à un si haut degré, qu'il sera impossible de suspendre notre jugement, à la vue de tant de circonstances qui ressemblent au vrai.

CHAPITRE XXIII.

Eclaircissement d'une difficulté particulière sur le vraisemblable, au sujet des témoignages transmis d'une personne à l'autre.

*174. Si le nombre des personnes qui parlent successivement augmente l'autorité. — *175. Locke croit que l'autorité en est moindre. — *176. Une opinion fausse ou incertaine ne l'est pas moins en vieillissant. — *177. Ce n'est pas le point dont il s'agit ici. — *178. La question tombe sur un fait vrai qui passe par des témoins dignes de foi. — *179. Nous ne sommes pas moins assurés aujourd'hui du règne de Cyrus qu'on l'était il y a mille ans. — *180. Il faut distinguer diverses voies d'autorité par tradition. — *181. Quelques-unes sont sujettes à erreur. — *182. *183. En quel sens l'ancienneté d'une opinion la rend plus croyable.

*174. On propose une difficulté sur ce que je viens de dire, que le vraisemblable augmente à proportion du nombre des personnes qui rendent le témoignage sur lequel elle est fondée. La difficulté tombe sur le nombre des témoignages rendus par des personnes qui ne parlent que sur l'autorité les unes des autres, en sorte qu'il n'y ait que les premières qui aient rendu témoignage, d'après la connaissance qu'elles avaient personnellement d'un fait, sans l'intervention d'aucune autre autorité.

*175. Dans cette supposition, on demande si tous les témoignages qui ont été rendus uniquement d'après le premier témoignage, étant réunis ensemble, forment une autorité plus grande que ne faisait uniquement le premier. Locke juge que l'autorité en est manifestement moins grande. Il en apporte pour preuve que plus une vérité s'éloigne de sa source, plus elle s'affaiblit, de manière qu'un témoignage a moins de force à mesure qu'il est plus éloigné de la vérité originale. Un homme digne de foi, dit-il, venant à témoigner qu'une chose lui est connue, est une bonne preuve ; mais si un

autre également croyable la rapporte sur le témoignage du premier, le témoignage est plus faible. Si un troisième le dit sur le rapport du second, le témoignage est encore plus faible, et ainsi du reste, de sorte qu'arrivant au centième, le témoignage se trouvera comme dénué de force, sur quoi cet auteur blâme certaines gens, chez qui les opinions acquièrent de nouvelles forces en vieillissant : c'est sur ce fondement, ajoute-t-il, que des propositions évidemment fausses, ou assez incertaines dans leur commencement, viennent à être regardées comme des vérités authentiques, par une probabilité prise à rebours. Chacun des points qu'avance un auteur si ingénieux, à l'égard d'une difficulté si intéressante, me paraît mériter une discussion particulière.

*176. Il est certain d'abord qu'une opinion fausse ou incertaine n'en devient pas moins fausse ou moins incertaine en vieillissant, et que la pratique de la juger certaine, précisément parce qu'elle est ancienne et fort répandue, est digne de mépris. Le temps ne prescrit jamais contre la vérité. D'ailleurs cette pratique paraît hors de la question dont il s'agit, et, n'est plus dans les termes de l'hypothèse énoncée par Locke.

177. En effet, il parle dans sa supposition du témoignage d'une vérité, laquelle passe jusqu'à nous par divers témoins qui se sont succédé, mais en supposant chacun d'eux également croyable et digne de foi. Or, dans cette supposition (pourvu qu'on ne s'en écarte point), il me paraît que le témoignage ne doit pas s'affaiblir pour avoir passé par divers témoins, fussent-ils au nombre de cent. Afin de mettre la chose dans son jour, prenons l'exemple d'un fait historique.

*178. Je suppose qu'un auteur digne de foi ait écrit d'abord qu'un monarque nommé Cyrus a conquis un grand empire dans l'Asie, et qu'il a régné sur les Perses : si un second auteur, également digne de foi, nous témoigne ce fait d'après le premier écrivain, puis un troisième d'après le second, et ainsi des autres jusqu'au centième, en sorte que chacun des cent soit également digne de foi, je dis que, dans cette supposition, le centième témoignage, pour être éloigné de la vérité originale, n'en sera point affaibli. La raison que j'ai d'ajouter foi au premier témoignage, qui fonde un degré de vraisemblance, est la même qui fonde un égal degré de vraisemblance au centième témoignage, puisque, selon la supposition, je trouve également partout des témoins dignes de foi, qui de main en main ou de bouche en bouche ont fait passer jusqu'à moi la même vérité, sans que j'aperçoive ou que j'aie sujet de soupçonner qu'elle ait été altérée.

*179. Aussi ne juge-t-on pas que nous soyons moins assurés aujourd'hui que Cyrus a régné sur les Perses qu'on ne l'était il y a cent ans, et on ne l'était pas moins il y a cent ans qu'il y a deux cents ans, ni moins, il y a deux cents ans que mille ans auparavant, ni moins il y a mille ans qu'environ cent ans après la mort de Cyrus.

Il paraît donc que Locke se méprend, en jugeant que la vraisemblance s'affaiblit après une suite de témoins dont l'autorité est également digne de foi. Ce qui est vrai, c'est que la supposition ne se trouve guère exactement conforme à la réalité, par rapport aux faits qui ne sont ni publics ni intéressants. Car comment tant de témoins se trouveraient-ils également dignes de foi c'est-à-dire également sincères, judicieux, exacts à rapporter fidèlement et précisément ce qu'ils ont vu ou entendu, sans y ajouter ou diminuer les moindres circonstances, soit dans le sens des choses, soit dans les expressions, qui d'une bouche à l'autre altèrent imperceptiblement le sens ?

*180. Au reste, il faut faire une grande distinction entre les différentes vérités transmises par une longue suite de témoignages successifs, et par la voie qu'on appelle communément voie de tradition.

*181. Si elles se trouvent chargées d'un nombre de motifs ou de circonstances particulières qui peuvent aisément échapper à l'esprit, à la mémoire et à l'inexactitude du langage humain ; si elles sont de nature à pouvoir être altérées, soit par des endroits qu'on ne saurait vérifier, ou par l'intérêt que l'on pourrait avoir de les déguiser, alors la voie de tradition peut ou doit n'être pas facilement admise.

*182. Mais s'il ne se rencontre rien de semblable, une tradition ancienne en est plus croyable. Non pas que les témoignages qui lui sont rendus après une longue suite d'années aient au fond plus de force que les premiers témoignages qui ont commencé la tradition ; mais parce que, ayant passé par beaucoup d'esprits, si ce sont des esprits clairvoyants, judicieux, habiles, surtout qui aient eu un puissant intérêt dans tous les temps à examiner et à vérifier le premier témoignage qui a commencé la tradition, il est évident que ce premier témoignage en devient moins suspect et plus assuré. En effet, on pourrait imaginer qu'on y aurait d'abord ajouté foi sur des préjugés et des intérêts qui ne sauraient demeurer les mêmes dans tous les temps ; et par conséquent la suite des temps et des témoignages nous rend, le premier témoignage moins suspect, et, pour mieux dire, plus irrécusable.

*183. Par là il est des opinions qui acquièrent des preuves et de la force en vieillissant, sans quoi il s'ensuivrait une chose bizarre, savoir, qu'un titre authentique vérifié par un grand nombre d'arrêts ou de témoignages, portés en conséquence les uns des autres dans tous les temps, en deviendrait plus douteux ; et ce qui se trouve ainsi le plus respectable et le plus autorisé dans la société civile se trouverait le plus méprisable et le moins sensé.

CHAPITRE XXIV.

De l'usage du vraisemblable.

184. L'usage du vraisemblable n'est pas une science de spéculation — 185. Il doit suppléer au vrai dans la conduite. — 186. Il n'y faut adhérer qu'avec réserve. — 187. On doit souvent suspendre son jugement à l'égard du vraisemblable, — 188. Surtout dans les choses de spéculation. — 189. S'abstenir de juger marque souvent un esprit judicieux. — 190. Différence entre juger vraie la vraisemblance d'une chose, et juger la chose vraie. — 191. Dans les choses de pratique, le vraisemblable doit déterminer comme le vrai ; — 192. Parce qu'il faut agir et prendre un parti. — 193. Durant la délibération, voir toutes les faces d'une chose ; ensuite n'en voir plus que les vraies. — 194. Indétermination, marque de lumière et de manque de lumière.

184. Quoique cet article semble regarder des règles pratiques qui ne conviennent point à une science de spéculation, il ne sera pas néanmoins mal à propos de nous y arrêter un moment. Comme la spéculation sert ordinairement de principe à la pratique, la pratique servira ici d'interprète à la spéculation.

185. L'usage le plus naturel et le plus général du vraisemblable est de suppléer au vrai, en sorte que là où notre esprit ne saurait atteindre le vrai, il atteigne du moins le vraisemblable, pour s'y reposer, comme dans la situation la plus voisine du vrai.

186. A l'égard des choses de pure spéculation, il est bon d'être réservé à ne porter son jugement dans les choses vraisemblables qu'après une grande attention. Pourquoi ? Parce que l'apparence du vrai subsiste alors avec une apparence de faux qui peut suspendre notre jugement, jusqu'à ce que la volonté le détermine.

187. Je dis le suspendre, car elle n'a pas la faculté de déterminer l'esprit à ce qui paraît le moins vrai. Ainsi, dans les choses de pure spéculation, c'est

très-bien fait de ne permettre à la volonté de déterminer l'entendement que lorsque les degrés de vraisemblable sont très-considérables, et qu'ils font presque disparaître les apparences de faux et le danger de se tromper.

188. En effet, dans les choses de pure spéculation, il ne se rencontre nul inconvénient à ne pas porter son jugement, tandis que l'on court quelque hasard de se tromper. Or, pourquoi juger quand d'un côté on peut s'en dispenser, et que, d'un autre côté, en jugeant on s'expose à donner dans le faux ?

189. Il faudrait donc s'abstenir de juger sur la plupart des choses. N'est-ce pas le caractère d'un stupide ? Tout au contraire, c'est le caractère d'un esprit sensé et d'un vrai philosophe de ne juger des objets que par leur évidence, quand il ne se trouve nulle raison d'en user autrement. Or, il ne s'en trouve aucune de juger, dans les choses de pure spéculation, quand elles ne sont que vraisemblables. Contentez-vous donc de juger alors sur ce qui sera évident, savoir, que telle opinion est vraisemblable, ou la plus vraisemblable ; mais ne jugez pas absolument pour cela que l'opinion la plus vraisemblable est vraie. Cette pratique fomenterait un penchant de la volonté qui n'est déjà que trop grand, savoir, de porter l'esprit à juger vrai ce qu'il plaît à la volonté de trouver tel.

190. Quelques-uns ne verront peut-être pas d'abord la différence qui se trouve entre juger véritablement qu'une chose est vraisemblable, et juger que cette chose vraisemblable est vraie ; mais, pour peu qu'on y fasse attention, on y trouvera une différence essentielle.

191. Cependant cette règle, si judicieuse dans les choses de pure spéculation, n'est plus la même dans les choses de pratique et de conduite, où il faut, par nécessité, agir ou ne pas agir. Quoique la volonté ne doive pas déterminer l'entendement à prendre le vrai pour le vraisemblable, elle doit néanmoins le déterminer, par rapport aux choses de pratique, à s'en contenter comme du vrai, n'arrêtant les yeux de l'esprit que sur les apparences de vérité, qui dans le vraisemblable surpassent les apparences du faux.

192. La raison de ceci est évidente : c'est que, par rapport à la pratique, il faut agir, et par conséquent prendre un parti. Si l'on demeurerait indéterminé, on n'agirait jamais, ce qui serait le plus pernicieux comme le plus déraisonnable de tous les partis. Ainsi, pour ne pas demeurer indéterminé, il faut comme fermer les yeux à ce qui pourrait paraître vrai dans le parti contraire à celui qu'on doit embrasser, et qu'on embrasse actuellement.

193. A la vérité, dans la délibération, on ne peut regarder de trop près aux diverses faces ou apparences de vrai qui se rencontrent de côté et d'autre pour se bien assurer de quel côté est le vraisemblable ; mais, quand on en est une fois assuré, il faut, comme j'ai dit, par rapport à la pratique, le regarder comme vrai et ne le point perdre de vue, sans quoi on tomberait nécessairement dans l'inaction ou dans l'inconstance, caractère de petitesse ou de faiblesse d'esprit.

194. Plusieurs s'imaginent que l'indétermination et le changement viennent souvent des lumières de l'esprit, qui aperçoit toutes les raisons et toutes les apparences de vérité pour et contre un même parti, et qui sent toute la force des unes et des autres, ce qui l'empêche d'abandonner entièrement les unes en faveur des autres. Mais au fond cette indétermination est toujours un défaut de l'esprit qui, au milieu des faces diverses d'un même objet, ne discerne pas lesquelles doivent l'emporter sur les autres. Or, c'est ce que doit voir un esprit juste, qui est dans la nécessité de se déterminer. Hors de ce besoin, on pourrait très-bien, et souvent avec plus de sagesse, demeurer indéterminé entre deux opinions qui ne sont que vraisemblables, comme je l'ai déjà exposé.

SECONDE PARTIE.

**OU L'ON RECHERCHE LES PREMIÈRES
VÉRITÉS PAR RAPPORT AUX ÊTRES
CONSIDÉRÉS EN GÉNÉRAL.**

CHAPITRE PREMIER.

De l'Être en général.

195. La notion des êtres donne des premières vérités. — 196. On doit remarquer dans les êtres leur essence et leurs qualités.

195. Nous avons recherché jusqu'ici quel était, dans nos jugements, l'endroit qui leur donne le caractère de premières vérités. Il s'agit présentement de découvrir la nature et les propriétés des êtres sur lesquels en général nous portons notre jugement, de sorte que la considération précise de leurs principaux attributs nous fournisse des notions exactes qui fassent autant de premières vérités au sujet de tous les êtres.

Il semble que nous devrions exposer d'abord ce qu'est l'être en soi ; mais l'idée en est si simple et si nécessaire, qu'on ne peut le faire connaître davantage. Ainsi, quand nous dirons que l'être est ce qui existe, ou ce qui est opposé au néant, comme le disent quelques-uns, la chose n'en sera pas plus éclaircie, puisque les termes de la définition, tels qu'exister, néant, ne sont ni plus clairs ni plus simples que celui d'être.

196. Dans quelque être que ce soit, ce que l'on y peut découvrir en général se considère sous deux rapports : 1° par les endroits sans lesquels il ne serait pas dit le même être : c'est ce qui s'appelle l'essence ; 2° par les endroits sans lesquels il serait dit encore ce même être : c'est ce qui s'appelle mode ou manière d'être. Ainsi, quand nous trouvons que l'homme ne serait point homme sans être animal raisonnable, nous jugeons que ces deux idées d'animal et de raisonnable font l'essence de l'homme ; et quand nous trouvons au contraire que l'homme serait toujours homme sans avoir le goût de la poésie et sans avoir cinq pieds de haut, nous jugeons que ce goût ou cette hauteur est un mode. Ainsi tout ce qui est ou ce qui peut s'imaginer dans tout être en est ou l'essence, ou le mode. Nous parlerons d'abord de l'essence et ensuite des modes.

CHAPITRE II.

De l'essence des êtres.

197. — La définition de l'essence n'apprend rien. — 198. L'essence prise pour la définition. — 199. La définition ne représente pas tout ce qu'est réellement la chose définie. — 200. Exemple dans la définition de l'homme. — 201. La figure de l'homme appartient à son essence réelle. — 202. L'essence représentée ou métaphysique diffère de l'essence réelle et physique.

197. On définit communément l'essence ce par quoi une chose est ce qu'elle est ; mais comme une chose est par elle-même ce qu'elle est, la définition de l'essence se termine à dire que l'essence d'une chose est d'être cette chose : ce qui ne nous fait guère plus connaître l'essence, en général, que si on ne s'était point mêlé de l'expliquer.

198. D'autres fois, les philosophes voulant découvrir l'essence de chaque être particulier, représentent certain ensemble de qualités dont ils font un ensemble d'idées qu'ils appellent définition, supposant que tout ce qui est exprimé dans cette définition est l'essence de la chose ; ou que tout ce qui n'y est point exprimé n'est point l'essence de cette chose : sur quoi il se présente une observation importante.

199. L'objet de cet ensemble d'idées qui forment une définition n'est pas précisément hors de notre pensée, tel qu'il est dans notre pensée. Ainsi l'ensemble des idées qui forment la définition d'un globe, c'est-à-dire d'une figure parfaitement ronde, et dont la superficie est partout également éloignée d'un certain point qu'on nomme centre ; cet objet, dis-je, n'est pas hors de nous, tel que nous le représente cet ensemble d'idées, puisqu'il n'existe point de globe dont la rondeur soit parfaite et dont tous les points de la superficie soient, en effet, également éloignés du centre. Cette essence du globe, qui est l'objet de ma pensée quand je définis un globe, n'est donc pas un objet qui soit hors de ma pensée, précisément tel qu'il est dans ma

pensée. De même, quand on a défini si longtemps la terre que nous habitons : un globe composé de terre et d'eau, tout cet ensemble d'idées ou de qualités n'était pas réellement hors de notre esprit, tel qu'il était dans notre esprit ; puisqu'il se trouve aujourd'hui, selon les observations de l'Académie des sciences de Paris (année 1713), que la terre que nous habitons n'est point un globe, mais un ovale. De même encore à l'égard de l'homme, qu'on définit un animal raisonnable, cette essence de l'homme qui est ici l'objet de ma pensée, n'est pas hors de moi précisément telle qu'elle est dans ma pensée ; car si elle l'était précisément, elle existerait hors de moi, telle qu'elle est dans ma pensée, sans qu'il fût possible d'y ajouter rien ou d'en diminuer rien. Cependant, non-seulement on peut, mais on doit ajouter quelque chose à cette définition pour la rendre conforme à ce qu'est l'homme hors de ma pensée ; car il est non-seulement animal raisonnable, mais encore il est animal raisonnable de telle figure. D'où il suit que, si l'on se représentait un animal raisonnable sous la figure d'un ours ou d'un hanneton, on ne se représenterait point l'homme tel qu'il est réellement hors de notre esprit, nulle essence d'homme n'existant réellement sous la figure d'un ours ou d'un hanneton, et même nous ne voyons pas comment elle y pourrait naturellement subsister.

200. Je sais qu'on a coutume de dire que la figure de l'homme n'est que sa propriété et non pas son essence ; mais je demande si l'homme, tel que Dieu l'a fait réellement, peut se trouver sans cette propriété ? Il est évident que non. Elle est donc nécessairement attachée à l'homme, tel que Dieu l'a fait. La définition d'animal raisonnable ne représente donc pas exactement tout l'homme, tel qu'il existe réellement.

201. De plus, si cette propriété n'appartient pas réellement à l'essence de l'homme, pourquoi, les monstres, dont on a vu des femmes accoucher, sont-ils déclarés, par leur figure seule, ne pouvoir être des hommes ? Pourquoi n'attend-on pas qu'ils aient l'âge de raisonner, pour juger s'ils sont des animaux raisonnables ? D'un autre côté, pourquoi la seule figure humaine fait-elle juger qu'un, imbécile est homme, bien qu'on ne l'ait jamais entendu raisonner ! La figure, la taille, une certaine constitution corporelle est donc de l'essence réelle de l'homme ; et l'homme est donc réellement quelque autre chose que ce qui est exprimé dans sa définition.

202, L'essence que nous avons dans notre esprit par la définition, et que nous appellerons désormais essence représentée (parce qu'elle n'est autre chose que la représentation que se fait notre esprit de ce que nous jugeons

être le plus particulier et le plus intime dans les choses qui sont hors de nous), cette essence représentée, dis-je, n'est donc pas l'essence que j'appellerai désormais réelle ; car celle-ci consiste dans un ensemble de qualités qui, ne pouvant pas toujours être aperçues, démêlées ou exprimées, ne sont pas précisément, ni ce qui s'exprime par la définition, ni cette essence représentée par la. définition, que quelques-uns pourraient confondre avec l'essence réelle. Les philosophes ont pourtant coutume de les distinguer sous les noms, l'une d'essence métaphysique et l'autre physique. Pour profiter de leur distinction, qui est si importante, tous doivent se souvenir que l'essence métaphysique n'est qu'une pensée qu'ils se forment à eux-mêmes, souvent l'un d'une façon et l'autre d'une autre, comme on le voit par les définitions toutes différentes d'une même chose, formées selon les idées particulières qu'ils en ont conçues chacun de leur côté. Or, ce qu'ils en ont conçu n'étant pas toujours conforme à la nature intime, réelle et totale de la chose ; l'essence métaphysique est, ordinairement parlant, beaucoup moins la nature de la chose que l'idée que chacun s'en forme. D'après cette réflexion, quelques-uns doivent rabattre de la haute estime qu'ils ont de l'essence métaphysique, s'ils ne veulent s'exposer à prendre une idée pour une réalité.

CHAPITRE III.

Examen de deux notions d'essence attribuées, l'une à Platon, et l'autre à Descartes.

*203. Si l'essence est éternelle et immuable. — *204. L'essence réelle ou physique de Dieu est seule immuable. — *205. Dieu peut changer l'essence réelle ou physique des créatures. — *206. Le nombre des essences n'est pas borné. — *207. L'essence représentée n'est pas éternelle. — *208. Ce qui est tel ne peut pas actuellement n'être point tel. — *209. L'essence représentée doit souvent changer. — *210. Si Dieu peut faire que telle chose ne soit pas telle chose.

*203. La première et la plus ancienne de ces opinions est celle qu'on attribue à Platon : savoir, que l'essence de chaque chose est par elle-même éternelle et immuable. Examinons de près quel est le sens légitime de ces termes, qui ne peuvent s'entendre que d'une essence réelle ou d'une essence représentée.

*204. Si on les entend d'une essence réelle, on parle d'une chose existante réellement, en quelque temps que ce soit, présent, passé ou avenir. Or, je ne sache point d'être existant par lui-même éternel et immuable, sinon Dieu, qui a créé tous les autres dans le temps et à sa volonté ; et par là il n'y a aussi d'essence qui soit éternelle et immuable que celle de Dieu. Si Platon s'imaginait que les essences existantes de toutes choses étaient par elles-mêmes éternelles, comme l'est celle de Dieu, il aurait enseigné une fausseté également impie et manifeste, dont l'expression seule doit nous paraître dangereuse, loin qu'elle mérite approbation.

*205. De plus, dire que l'essence réelle est immuable, c'est dire que Dieu même ne peut altérer en rien les choses existantes telles qu'il les a faites (car c'est là ce que nous appelons essence réelle). Or, que Dieu ne puisse rien changer aux choses qu'il a faites, ni les faire autrement, c'est ce qui paraît encore insoutenable ; c'est donner, sans raison, des bornes à la toute-

puissance divine. On ne peut donc pas dire en ce sens-là que l'essence réelle des choses, telles que Dieu les a faites, soit immuable.

*206. On ne peut donc pas dire, avec plus de raison, que l'essence des choses est immuable et éternelle, au sens que se figurent quelques-uns : savoir, qu'il n'y a qu'un certain nombre d'essences ou de modèles des choses, selon lesquels tous les êtres sont formés, et auxquels il faut que tout ce qui est possible se rapporte ; en sorte que Dieu même ne pourrait rien faire au delà de ce nombre déterminé d'essences, car ce serait là donner de nouveau à la toute-puissance de Dieu des bornes qu'elle ne peut avoir.

*207. Il ne reste donc qu'à examiner si l'éternité et l'immutabilité d'essence convient à l'essence représentée et métaphysique, laquelle consiste dans l'idée et dans le jugement particulier que nous formons sur l'essence des choses, comme quand nous jugeons que l'essence d'un homme est d'être un animal raisonnable. Or, en supposant que l'essence soit telle pensée ou tel jugement, l'essence ne saurait être dite immuable ni éternelle, puisque ce jugement et cette pensée ne le sont pas (181).

*208. Si l'on veut dire seulement que ce que nous appelons homme n'a jamais pu être qu'un animal raisonnable, comme ce que nous appelons triangle n'a jamais pu être qu'une figure composée de trois lignes et de trois angles, la proposition sera très-vraie, et d'une vérité si évidente qu'il semblera puéril de faire valoir, sous des termes mystérieux, ce qui de soi-même saute aux yeux de tout le monde. Car il est bien clair que si animal raisonnable est ce que nous appelons homme, l'homme n'a jamais pu être qu'un animal raisonnable. Homme et animal raisonnable signifiant ici précisément la même idée, dire que l'homme n'a jamais pu être qu'un animal raisonnable, c'est dire uniquement que l'homme n'a jamais pu être que l'homme, et que l'animal raisonnable n'a jamais pu être que l'animal raisonnable ; ou, si vous voulez, c'est dire que telle chose ou telle idée n'a jamais pu être que telle chose ou telle idée.

*209. Mais de savoir si telle idée ou tel jugement, que je me suis formé d'une chose existante hors de moi, ou si telle essence représentée dans mon esprit ne peut et ne doit pas changer, par rapport à l'essence réelle existante au dehors, que je veux actuellement me représenter, et à laquelle elle n'est pas toujours conforme, c'est. ce qui ne saurait être un véritable sujet de dispute. Il est clair qu'il faut changer un jugement, quand il ne se trouve pas vrai, quitter une définition, défectueuse pour une définition juste, et, enfin, une essence mal représentée, pour une essence bien représentée. A prendre

la chose de ce biais, il est évident que rien n'est moins immuable que l'essence.

*240. C'est peut-être sur cela qu'il s'est élevé une opinion directement opposée à celle des platoniciens, et qui est, dit-on, celle de Descartes : savoir, que l'essence des choses est si peu immuable que Dieu la peut changer comme il lui plaît, pour faire de chaque essence une toute autre essence. Ainsi, bien que l'essence d'une montagne soit d'avoir une vallée, Dieu néanmoins peut très-bien, selon ces philosophes, faire une montagne sans vallée. C'est là donner dans un autre excès qui fait un pur verbiage ; et j'admire qu'on puisse l'attribuer à Descartes, sans entreprendre de le rendre ridicule ; car, enfin, une montagne sans vallée est une montagne qui n'est point montagne, et qui ne le saurait être ; puisque- nous appelons montagne une terre élevée dont le bas s'appelle vallée, il faudrait donc alors que Dieu pût faire ce qui ne se peut faire. Or, parler ainsi c'est dire des mots qui ne forment nul sens et nulle idée, et qui, au contraire, détruisent toute idée et toute raison. Il se trouve ainsi dans ce qu'ont avancé, au sujet de l'essence, d'anciens et de nouveaux philosophes, une confusion de mots qui a causé en divers-temps différentes confusions d'idées. dont il faut également revenir, pour démêler, les premières vérités que nous pouvons découvrir au sujet de l'essence.

CHAPITRE IV.

Des choses qui sont dites avoir une même essence ou une essence différente.

211. Dieu peut faire un être semblable à l'homme avec plus ou moins de prérogatives. — 212. Il serait inutile de disputer si ce serait des essences différentes. — 213. Premières vérités sur ce qui regarde l'essence.

211. Nous concevons clairement que Dieu pourrait faire tous les êtres autrement qu'ils n'existent, non pas en ce sens qu'un même être pût en même temps exister de telle manière et ne point exister de telle manière : cette supposition se détruirait elle-même, mais en ce sens, qu'au lieu, de cet être que nous appelons en particulier homme, Dieu pouvait faire un être qui, avec toutes les prérogatives de l'homme, en aurait beaucoup d'autres. Par exemple, qui aurait plus de cinq sortes de sens pour éprouver des perceptions dont nous sommes incapables, ou qui pourrait en un instant faire cent lieues, ou qui n'aurait pas besoin de la nourriture ordinaire, enfin, qui aurait mille autres facultés semblables.

D'ailleurs, comme cet être aurait eu des prérogatives de surérogation à ce que nous appelons communément homme, Dieu pourrait faire aussi un être qui aurait quelques prérogatives de l'homme, sans les avoir toutes : par exemple, un être qui n'aurait jamais eu plus de connaissance que n'en a un enfant de deux ans, et dont l'esprit n'aurait jamais été capable d'aucun raisonnement proprement dit.

212. Dans la supposition de ces deux nouvelles sortes d'êtres qui auraient quelque chose de semblable et quelque chose de dissemblable par rapport à la sorte d'être qui est l'homme tel que Dieu l'a fait, on disputerait si ces trois sortes d'êtres auraient une même essence ou une essence différente ; s'ils auraient une même essence d'homme commune à tous les trois, ou s'ils auraient chacun une essence particulière. Cependant, la dispute roulerait uniquement sur des mots, pour savoir ce qu'on voudrait appeler même

essence ou essence de l'homme. Supposez, d'ailleurs, qu'on fût convenu d'appeler essence de l'homme tout ce qui est animal raisonnable, la dispute tomberait alors sur d'autres mots, pour savoir ce qu'on entend par animal raisonnable, et si le mot animal doit s'appliquer à un être qui aurait l'usage de plus de cinq sortes de sens sans avoir besoin de nourriture ; ou si le mot raisonnable pourrait s'appliquer à un être incapable, comme nous le supposons, d'un raisonnement proprement dit ; quoique d'ailleurs il fût (selon la supposition) de la même constitution physique qu'un enfant de deux ans, qui au fond a une âme raisonnable. La contestation, dis-je, roulerait uniquement sur les mots, et personne, de côté ni d'autre, ne se méprendrait, sinon dans les mots ; l'un disant que ces trois sortes d'êtres feraient différentes essences, et l'autre disant que ces trois êtres ne font qu'une essence. Car les disputants auraient tous les mêmes idées exprimées dans la supposition, reconnaissant ce qu'elle admet de semblable ou de dissemblable dans les trois sortes d'êtres dont on parle. Ainsi, ayant tous les mêmes idées, ils ne disputeraient plus que sur les mots, pour savoir quels noms il convient d'appliquer à ces idées, auxquelles l'un voudrait appliquer les noms d'unité d'essence, et les autres les noms de variété d'essence. Afin d'ôter de pareils embarras de mots, qui surviennent si souvent au sujet de l'essence, et pour former là-dessus des notions qui soient autant de premières vérités, il ne faut qu'avoir présents à l'esprit les points suivants :

213. 1° L'essence réelle de chaque chose n'est que la chose même, telle qu'il a plu à Dieu de la faire ; 2° au lieu de cette chose, Dieu en pouvait faire une autre qui participât plus ou moins aux qualités de la première ; 3° quand Dieu a fait une chose ou un être avec certaines qualités ou prérogatives, dans lesquelles consiste cette chose et l'essence de cette chose, on ne peut pas supposer que Dieu fasse la même chose sans y mettre les mêmes qualités, les mêmes prérogatives et la même essence ; puisqu'alors il ferait cette chose et ne la ferait pas, ce qu'on ne peut dire avec quelque ombre de sens ; 4° L'essence, qui n'est que la constitution des choses telles que Dieu les a faites, est d'ordinaire impénétrable à nos sens et à notre esprit, au moins dans toute son étendue ; 5° l'essence représentée, qui est l'idée des diverses qualités principales aperçues par nous dans un objet existant hors de nous, est attachée par l'usage à un certain nom ; en sorte que s'il manque assez de ces qualités pour faire changer de nom à leur amas, l'essence n'est plus censée la même.

CHAPITRE V.

Observations particulières sur l'idée d'essence ou de même essence.

- *214. L'usage du nom qui indique l'essence est souvent mal déterminé. —
*215. L'essence représentée convient à plusieurs individus. — *216. Il ne faut pas confondre les essences réelles avec les essences représentées.

*214. L'usage, en déterminant le nom qui devait s'appliquer à une chose, par certaines circonstances ou qualités de la chose même, n'a pas déterminé toujours précisément jusqu'à quel changement de ces circonstances la chose doit conserver le même nom ; ce qui donne à divers esprits un embarras assez frivole au sujet de l'essence. Ainsi, bien qu'on ait ôté à une orange son écorce, l'usage lui laisse encore le nom d'orange ; ce qui fait aussi juger communément que l'essence de l'orange n'est point alors changée ; mais si en la pressant on vient à en séparer le jus, comme on en a séparé l'écorce en la rognant, tous conviennent qu'alors ce ne serait plus là cette orange. Cependant, par rapport à ce qu'elle était d'abord, sa constitution n'a pas changé moins réellement en lui ôtant l'écorce qu'en lui ôtant le jus ; mais, dans le premier cas, le nom d'orange est demeuré, et, dans l'autre, il n'est pas demeuré. C'est ce changement arbitraire de nom que l'on prend, à moins qu'on n'y fasse attention, pour un changement d'essence ; ce qui vérifie que nous attachons l'idée d'essence d'une même chose ou de même essence à certaines qualités sensibles attachées elles-mêmes arbitrairement par l'usage à un nom.

*215. 2° L'essence représentée convient à plusieurs individus, et, sans ce rapport, on lui donne le nom d'espèce, parce que résultant de l'idée d'un amas de certaines qualités sensibles, auquel amas nous avons attaché un certain nom, et ce même nom avec ces mêmes qualités convenant à plusieurs individus, il est clair que par là ils se trouvent avoir une même essence représentée ; mais l'essence réelle ou individuelle n'étant que la

constitution réelle de chaque être qui, dans cette constitution, a quelque chose de particulier qui le distingue de tout autre être, il est clair encore que l'essence réelle ne saurait convenir qu'à un seul être et qu'à une seule chose.

*216. Ainsi lorsque nous nous représentons l'essence d'un cercle ou d'un triangle par une idée abstraite, et que nous jugeons que tout cercle ou tout triangle est réellement et hors de nous, tel qu'il est alors représenté dans notre esprit, c'est un abus par lequel nous confondons l'essence réelle avec l'essence représentée, puisque réellement il n'existe point de cercle indépendamment de la matière, ni de cercle existant matériellement qui soit parfaitement rond, tel qu'il est dans notre pensée par une idée abstraite (n. 49), laquelle fait, comme nous avons dit, l'essence représentée ou l'espèce. L'essence d'un cercle, réelle et existante hors de nous, n'est donc que le fer, ou le bois, ou l'encre qui existe en figure de cercle, laquelle n'est jamais parfaitement ronde, et qui fait un cercle existant en particulier, différent de tout autre cercle particulier existant ; c'est donc une erreur manifeste que de donner une essence réelle à des idées abstraites ou essences représentées, qui n'ont nulle autre existence que la substance de notre âme, dont elles ne sont que les pensées ou modifications.

Peut-être s'étonnera-t-on que j'insiste sur des choses qui sont par elles-mêmes évidentes, quand on les regarde un peu de près et dans leur vrai jour ; mais bien que cet éclaircissement ne consiste que dans des mots ou des idées à démêler, il dissipera les difficultés qui ont souvent embarrassé ou même agité les esprits au sujet de l'essence. C'est là , si je ne me trompe, le fondement d'une philosophie idéale, qui voudrait devenir à la mode aux dépens de la réalité et des premières vérités que nous devons admettre touchant l'essence des êtres.

CHAPITRE VI.

Examen de la manière dont la définition explique ou contient la nature ou l'essence des choses.

217. Ambiguïté du mot nature. — 218. Un nom fait distinguer la chose sans expliquer sa nature. — 219. Définition par genre et différence. — 220. L'énumération des qualités est une sorte de définition.

217. La principale difficulté qui se trouve à bien comprendre ce que c'est que nature, c'est l'ambiguïté de ce mot ou les différentes idées qui y sont attachées.

Il signifie : 1 ° l'assemblage de tous les êtres que l'esprit humain est capable de connaître ; 2° le principe universel qui les forme et qui les conduit ; ce principe au fond n'est autre que Dieu, désigné par le mot de nature, en tant qu'il est le principe du mouvement, dans tout ce qui nous frappe par le moyen de nos sens ; 3° il signifie la constitution particulière et intime qui fait chaque être en particulier ce qu'il est ; 4° la disposition qui se trouve dans les êtres, indépendamment de toute industrie ou de la volonté humaine, et en ce sens-là ce qui est naturel est opposé à l'artificiel : ainsi disons-nous que la chute de l'eau qui tombe d'un torrent est naturelle, et que la chute de l'eau qui tombe dans une cascade de jardin est artificielle, en tant qu'elle a été disposée par l'industrie humaine à tomber de la sorte ; nous en parlerons ailleurs plus au long ; 5° enfin le mot nature signifie l'idée que nous nous formons de ce que nous jugeons le plus intime en chaque chose, et que nous exprimons par la définition ; c'est ce qui s'appelle dans les écoles (comme je l'ai dit) essence métaphysique, et ce que nous avons appelé essence représentée ; sur quoi on peut faire les réflexions suivantes.

Bien que les philosophes définissent ordinairement la définition, un discours qui explique la nature de chaque chose, elle explique au fond beaucoup moins la nature de la chose que la signification du mot qui

indique la chose. Or, la signification d'un mot qui indique une chose n'est rien moins que la nature totale et complète de cette espèce même. Pour en être convaincu d'une manière sensible, il suffit de considérer que le nom de chaque chose a été établi par le commun des peuples, qui ne sont rien moins que philosophes, qui n'ont prétendu, en établissant un mot, que faire distinguer parmi eux ce qu'actuellement ils ont dans l'esprit quand ils prononcent un certain mot.

218. D'ailleurs il est évident qu'un mot, par sa signification, peut très-bien faire distinguer la chose signifiée d'avec toute autre chose, sans en atteindre ou en expliquer la nature. Par exemple, je ferai très-bien distinguer ce que j'entends par le mot mer ou la mer, en disant que c'est un amas d'eau salée qui occupe environ la moitié de la superficie du globe terrestre ; mais, pour la faire ainsi distinguer, je n'atteins ni n'explique pas au juste sa nature, telle que la comprend un ange ou Dieu même : preuve évidente que la définition n'explique pas la nature de la chose dans toute son étendue, mais seulement la signification des mots, pour faire distinguer les objets dont nous voulons parler.

219. Nous pouvons ici, après Locke, faire utilement l'analyse de la méthode établie dans les écoles, de définir par le moyen du genre et de la différence. Le genre comprend ce que la chose définie a de commun avec d'autres choses ; la différence comprend ce que la chose a de particulier, et qui ne lui est commun avec nulle autre chose. Cette méthode n'est qu'un supplément à l'énumération des diverses qualités de la chose définie ; comme quand on dit de l'homme que c'est un animal raisonnable : le mot animal renferme les qualités de mouvant, vivant, sensible, etc., et n'est que pour suppléer à l'énumération de ces qualités différentes.

220. Cela est si vrai que, s'il ne se trouve point de mot particulier qui exprime toutes les qualités de la chose définie, alors il faut avoir recours à l'énumération même des qualités ; par exemple, si l'on veut définir une perle, on ne le pourra faire en marquant simplement un genre et une différence précise, comme on en marque dans la définition de l'homme, et cela parce qu'il n'y a point de mot qui, seul, renferme toutes les qualités qu'une perle a de communes avec d'autres êtres. C'est ainsi que la méthode de définir par voie de genre et de différence est le supplément ou l'abrégé de l'énumération des qualités que l'on découvre dans la chose définie ; mais ce que l'on en découvre n'étant pas toute sa nature, la définition ne se trouvera autre chose que l'explication de la vraie signification d'un mot, et

du sens que l'usage y a attaché, et non pas de la nature effective, réelle et totale de la chose indiquée par le mot.

CHAPITRE VII.

Eclaircissement sur la différence entre la définition du mot et la définition de la chose.

*221. Définition de mot et définition de chose. — *222. Leur différence n'est pas celle qu'on pense. — *223. La définition de nom explique en un sens la nature de la chose. — *224. — *225. La définition de nom est le fondement des démonstrations géométriques.

*221. On peut tirer de ce que j'ai dit ci-dessus une conséquence qui aura besoin d'être éclaircie : savoir, que toutes les définitions d'une chose n'étant que des explications du mot qui la signifie, il n'y aurait plus de différence entre définir la chose et définir le mot, puisque définir un mot n'est qu'expliquer sa signification, et que définir une chose n'est, selon nos principes, qu'expliquer le mot qui la signifie.

*222. Je réponds qu'il ne laisse pas de se trouver une différence très-grande entre ce qu'on appelle communément définition du nom ou du mot, et définition de la chose, bien que cette différence ne soit pas telle que plusieurs se l'imaginent. L'une et l'autre définition n'est, à la vérité, que l'explication de la signification d'un mot ; mais la première est l'explication d'un mot établi par l'usage reçu, conformément aux idées qu'il a plu en général aux hommes d'y attacher, au lieu que la seconde est l'explication d'un mot supposé arbitraire, dont je me sers à mon gré, sans prétendre nullement en cette occasion m'assujettir à l'usage établi. Ainsi j'attache à ce mot, selon qu'il me plaît ou que j'en ai besoin, le nombre ou la qualité des idées que je déclare actuellement avoir dans l'esprit. Ceci me paraît assez plausible pour n'avoir pas besoin d'une plus longue exposition.

*223. Au reste, cette définition d'un mot pris même arbitrairement peut, en un sens très-légitime, s'appeler la nature de la chose définie ; car alors la définition exprime parfaitement la nature de la chose dont je parle, et que je définis telle que je la conçois ; mais ce que je conçois alors n'est pas

toujours la nature effective de la chose indiquée par ce mot selon l'usage reçu.

*224. Si un homme, ne sachant point le français, choisissait arbitrairement le mot triangle pour exprimer l'idée de cercle qu'il aurait actuellement dans l'esprit, et qui déclarerait : J'entends par un triangle une ligne courbe éloignée partout également d'un certain point, il est évident que cette définition exprimerait très-bien la nature de la chose que cet homme aurait actuellement dans l'esprit, qu'il appelle triangle, et que nous appelons cercle en français ; mais nous regarderions sa définition comme une simple définition de mot, parce qu'il n'aurait pas défini la chose indiquée, selon l'usage reçu, par le mot triangle.

*225. Sur cela il est bon d'observer encore que cette nature (exprimée par la définition d'un mot quel qu'il soit) étant une fois supposée, on en tire des conséquences dont le tissu forme une science aussi véritable que la géométrie, qui a uniquement pour base la définition des mots. Tout géomètre commence par dire : J'entends par le mot point telle chose, par la ligne telle autre chose, et. de cette définition de mots (qui sont autant de natures que l'esprit forme à son gré) on parvient aux connaissances les plus profondes, aux conséquences les plus éloignées et aux démonstrations les plus infaillibles et les plus évidentes. Mais il faut toujours se, souvenir que ce sont là des vérités qui n'ont pour fondement que des natures idéales de ce qu'on s'est mis arbitrairement dans l'esprit, sans que cela montre ou enseigne rien de la nature existante et réelle des choses.

CHAPITRE VIII.

Des propriétés.

226. La propriété appartient à l'essence physique. — 227. Essence et propriété ne diffèrent que par des rapports arbitraires.

Les philosophes ont coutume d'appeler propriété d'une chose ce qui n'est pas son essence, mais ce qui découle et se déduit de son essence. Tâchons de démêler exactement le sens de cette définition, pour y découvrir de nouveau une première vérité qui est souvent méconnue.

226. Ce qu'on manque dans la définition de la propriété, qu'elle est ce qui découle ou se déduit de l'essence, ne peut s'entendre de l'essence réelle et physique. Supposé, par exemple, ce qu'on dit d'ordinaire, qu'être capable d'admirer soit une propriété de l'homme ; cette capacité d'admirer est aussi intime et aussi nécessaire à l'homme, dans sa constitution physique et réelle, que son essence même, qui est d'être animal raisonnable ; en sorte que réellement il n'est ni plutôt ni plus véritablement animal raisonnable qu'il n'est capable d'admirer ; et autant que vous détruisez réellement de cette qualité capable d'admirer, autant au proportion détruisez-vous réellement de celle-ci, animal raisonnable, puisque réellement tout ce qui est animal raisonnable est nécessairement capable d'admirer, et tout ce qui est capable d'admirer est nécessairement animal raisonnable.

227. La différence de la propriété d'avec l'essence n'est donc point dans la constitution réelle des êtres, mais dans la manière dont nous concevons leurs qualités nécessaires. Celle qui se présente d'abord et la première à notre esprit, nous la regardons comme l'essence, et celle qui ne s'y présente pas si tôt ni si aisément, nous la regardons comme propriété.

De savoir si par divers rapports, ou du moins par rapport à divers esprits, ce qui est regardé comme l'essence ne pourrait pas être regardé comme propriété, c'est de quoi je ne voudrais pas répondre. Il se peut faire aisément que parmi diverses qualités également nécessaires et unies ensemble dans

un même être, l'une se présente la première à certains esprits, et l'autre la première à d'autres esprits ; en ce cas, ce qui est essence pour les uns ne sera que propriété pour les autres, ce qui fera dans le fond une distinction ou une dispute assez inutile. En effet, puisque la qualité qui fait la propriété et celle qui fait l'essence se trouvent nécessairement unies, je trouverai également et que l'essence se conclut de la propriété, et que la propriété se conclut de l'essence ; le reste ne vaut donc pas la peine d'arrêter des esprits raisonnables. En voici un exemple.

Si l'on veut donner pour essence au diamant d'être extraordinairement dur, et pour propriété de pouvoir résister à de violents coups de marteau, je ne m'y opposerai point ; mais s'il me vient à l'esprit de lui mettre pour essence de résister à de violents coups de marteau, et pour propriété d'être extrêmement dur, quel droit aura-t-on de s'y opposer ? On me dira que c'est qu'on conçoit la dureté dans le diamant avant la disposition de résister au marteau ; et moi je dirai que j'ai expérimenté d'abord, et par conséquent que j'ai conçu en premier lieu dans le diamant la disposition de résister aux coups de marteau, et que par là j'en ai conclu sa dureté, laquelle, sous ce rapport, n'est connue qu'en second lieu. Dans cette curieuse dispute, je demande qui aura plus de raison de mon adversaire ou de moi ? De part et d'autre ce sera une dissertation qui ne peut se terminer sensément qu'en reconnaissant que la propriété est l'essence, et l'essence la propriété, puisqu'au fond être dur et être propre à résister à des coups de marteau sont absolument la même chose sous deux rapports différents : l'un n'a de prérogatives par rapport à l'autre que celle qu'il plaît au hasard ou à mon imagination de lui attribuer, et c'est tout ce qui suffit pour discerner l'essence d'avec la propriété. Mais si ce discernement est aussi peu important que nous le disons, valait-il la peine de nous arrêter ? Oui : l'occupation la plus sérieuse d'une vraie philosophie est de dissiper les embarras et les frivoles difficultés d'une partie des philosophes.

CHAPITRE IX.

Des qualités.

228. Certaines qualités sont l'essence des choses ; d'autres ne le sont pas. — 229. Si la modification diffère de la qualité. — 230. Certaines qualités sont de l'essence par leur alternative. — 231.

228. Ce mot qualité est aussi de nature à causer beaucoup de vaines difficultés lorsqu'on le prend dans le sens le plus général, pour les attributs réels d'une chose, c'est-à-dire pour les particularités habituelles qui s'y rencontrent effectivement. Alors certaines qualités sont l'essence de la chose, et d'autres ne le sont pas. Ainsi, être raisonnable et capable d'admirer sont des qualités réellement essentielles à l'homme : au contraire, être enjoué, être poète, être peintre, être grand, ce sont des qualités qui ne se trouveront point de l'essence de l'homme, en supposant qu'elle consiste uniquement à être animal raisonnable.

229. Je ne crois pas nécessaire d'observer que tout ce qu'on appelle modifications ou manières d'être ne sont autre chose que des qualités, avec cette différence que le mot qualité se confond peut-être plus communément avec l'essence des choses que le terme modification ; car celui-ci marque plus expressément que l'on suppose déjà l'essence de la chose tellement constituée, que tout ce qui survient de modification pourrait n'y pas survenir, sans que la chose cessât d'être ce qu'elle est, et ce qu'on la suppose être essentiellement. Ainsi, en supposant que l'essence de l'homme est d'être animal raisonnable, cette essence subsistera toujours, soit qu'on y fasse survenir ou non la qualité de poète ou de peintre, puisque évidemment ce ne sont là que de simples modifications non essentielles : de même, en supposant que l'essence du diamant est d'être très-dur, et d'être très-brillant après qu'il a été taillé, la qualité de rouge ou de jaune ne sera à son égard qu'une simple modification.

230. Parmi les qualités, il en est dont l'alternative fait l'essence d'une chose, bien que chacune de ces qualités, prise en particulier, ne fasse point du tout cette essence. Ainsi, bien que ce soit une pure modification de la matière d'être dans le mouvement plutôt que dans, le repos, ce n'est pas une simple modification, mais une qualité essentielle, que cette alternative d'être ou dans le repos ou dans le mouvement.

231. Je parlerai ailleurs de ce qui regarde les qualités par rapport au lieu où elles résident, pour examiner si certaines. qualités, comme la figure et la couleur, sont dans l'objet extérieur qui nous frappe, ou dans nous-mêmes qui en sommes frappés.

CHAPITRE X.

De l'unité ou multiplicité des êtres.

232. Idée de l'unité, trop simple pour être expliquée. — 233. La définition en est plus obscure que la chose expliquée. — 234. On. s'embarrasse mal à propos sur la notion de l'unité. — 235. Source de l'unité. — 236. L'unité ne convient proprement qu'aux êtres tels que le mien. — 237. Ce que j'appelle moi ne saurait être divisé. — 238. Les parties de mon corps peuvent être séparées de moi. — 239. Nulle partie du corps n'est d'une nature semblable à moi. — 240. Une même substance corporelle est une ou plusieurs, sous divers, rapports. — 241. On y trouve tant d'unités qu'on veut.

On appelle unité ce qui fait qu'un être est dit un et non plusieurs. Cependant la notion de l'unité est un de ces points où les plus habiles ont coutume de dire que L'esprit se perd, supposant qu'il est impossible de le bien expliquer.

232. Je tombe d'accord avec eux qu'il est difficile d'expliquer ce que c'est qu'unité ; j'ajoute même qu'il est impossible de l'expliquer. Mais pourquoi ? Est-ce parce qu'il est difficile ou impossible de la concevoir ? Tout au contraire ; c'est parce que rien n'est si facile. Comme c'est l'idée la plus simple, et qui est venue peut-être la première à l'esprit, savoir, que j'étais un et non pas deux hommes, j'ai attaché d'abord à cette' idée un terme qui, exprimant l'idée la plus simple et la plus aisée, ne saurait par conséquent être expliqué. L'explication consiste à développer une idée par l'analyse des idées plus simples dont elle est composée : or, toute idée qui est parfaitement simple ne saurait être développée par une idée plus simple, et par conséquent ne saurait être expliquée. Je puis très-bien expliquer à qui ne le saura pas ce que c'est que mille, disant que c'est dix fois cent, et lui expliquer cent, lui disant que c'est dix fois dix ; et s'il ignore ce que c'est e dix, le lui expliquer encore en lui montrant sur ses dix doigts dix unités, et

une unité à chaque doigt ; mais s'il demande que je lui explique ce que c'est que d'être un et une unité, alors toute mon explication et celle du plus ingénieux homme du monde tarit tout à coup, parce qu'il n'y a plus rien à expliquer, n'y ayant plus d'idées composées, et par conséquent plus rien qui puisse faire une idée et une expression plus nette et plus aisée que celle d'unité.

En effet, quand vous aurez défini l'unité, avec le commun des philosophes, ce qui, n'étant point divisé en soi, est divisé de toute autre chose, il ne se trouvera dans cette définition aucune idée plus claire ni plus distincte que l'unité même qui est définie. Or, si l'idée de la chose ne devient pas plus claire par l'explication, ce n'est point là une explication, ni par conséquent une définition ; la définition n'étant qu'un discours qui explique la nature d'une chose.

233. D'ailleurs, qu'aucun des termes ou des idées de la définition ne soit plus clair que le terme même d'unité, c'est ce qui paraît évident. Sais-je mieux ce que c'est que d'être divisé de toute autre chose, sans être divisé en soi-même, que je ne sais ce que c'est qu'unité ? Et ne peut-on pas demander, avec autant de raison et de besoin, ce que c'est que de n'être point divisé en soi-même, que l'on demande ce que c'est que d'être un ? N'est-il pas même plus difficile de démêler le premier que le second ? Oui, sans doute ; la plupart des hommes ne comprendront pas seulement ce qu'on leur veut dire, quand on leur parlera de ce qui n'est point divisé en soi ; et s'ils viennent jamais à le bien comprendre, ils ne pourraient jamais mieux l'expliquer qu'en disant que n'être point divisé en soi-même, c'est être un. Que si l'on veut aller au delà, il est manifeste qu'on embrouillera plus la chose qu'on ne l'éclaircira, parce que l'idée (comme je l'ai déjà dit) la plus simple et la plus aisée que nous puissions former est celle d'unité, et elle ne saurait être exposée que par des expressions plus composées et plus obscures ; et par conséquent l'idée d'unité ne se peut expliquer ni se définir.

234. Mais si l'idée de l'unité est si claire, pourquoi demande-t-on tous les jours ce que c'est, et en quoi elle consiste ? A cela je réponds que l'on s'embarrasse mal à propos. Est-il rien de plus frivole que de s'efforcer de rendre plus clair ce qui est souverainement clair ? Quelle est en nous la souveraine clarté, la source de toutes les autres, et que tout le monde convient être telle ? C'est le sentiment et la connaissance qu'on a de sa propre existence, laquelle fait dire à chacun de nous avec une souveraine clarté : j'existe, je suis, je pense. Or, cette connaissance est en un sens la

même que celle-ci, ou du moins elle la renferme. Je suis un et non pas deux ; je suis moi seulement et non pas un autre ; car qui dit moi dit un qui exclut un autre en moi, et dit un qui n'est pas deux. Trouver de la difficulté sur ce point, c'est en trouver à dire : ce qui est telle chose est telle chose ; et c'est former une difficulté puérile, ou plutôt un discours insensé. Comme donc nul ne peut méconnaître le sentiment de sa propre existence pour une première vérité, c'est également une première vérité que le sentiment de l'unité dans sa propre personne.

235. J'ai donc ainsi l'idée la plus claire et la plus intime de l'unité, et de la pluralité qui lui est opposée. La chose en soi ne peut avoir nul embarras, pour qui veut bien ne la pas embarrasser.

236. Mais une réflexion importante qu'auraient pu faire les philosophes, au lieu de rechercher vainement la nature de l'unité, qui nous est nécessairement connue, c'est que cette unité ne convient qu'à des êtres tels que le mien (dont j'ai le sentiment intime par ma propre existence). Il n'y a que moi, dis-je, et les autres semblables à moi, qui puissent être véritablement, proprement et formellement un, puisque l'unité prise de la sorte exclut, dans chaque être où elle se trouve, toute division même possible.

237.. En effet, je ne puis sans folie penser de mon être, et de ce que j'appelle moi, qu'il puisse être divisé ; car ce moi, s'il pouvait être divisé en deux, serait moi et ne serait plus moi. Il le serait, puisqu'on-le suppose, et ne le serait pas, puisque chacune des deux parties devenant alors indépendante de l'autre, l'une pourrait penser sans que l'autre pensât ; c'est-à-dire que je penserais et que je ne penserais pas en même temps, ce qui détruit toute idée de moi et de moi-même.

Au reste, ce moi, et tous les êtres semblables à ce moi, en qui je conçois nécessairement l'unité, et où je ne puis concevoir de division sans-détruire tout ce qu'ils sont et toute l'idée que j'en puis avoir, c'est ce que j'appelle un être immatériel ou spirituel ; en sorte que, détruisant son unité, vous détruisez tout ce qu'il est, et toute l'idée de son être. Partagez une pensée, une âme, ou un esprit en deux, il n'y a plus de pensée, plus d'âme, plus d'esprit ; car qui peut concevoir la moitié, le tiers, le quart d'une pensée, d'une âme, d'un esprit ? De plus, cette indivisibilité m'est évidente par le sentiment intime de ce que je suis ; et j'apprends encore, par la force du même sentiment, que ce que j'appelle moi n'est pas proprement ce que

j'appelle mon corps, ce corps pouvant être divisé et d'avec moi et en lui-même, au lieu que moi je ne puis être divisé de moi-même.

238. 1° La substance de ce qui est actuellement mon corps peut se diviser d'avec moi ; car puisqu'il est visible que je puis être sans pieds ou sans mains, je dois concevoir que mon âme, par sa nature, pourrait absolument être aussi sans chacune des autres parties de mon corps, fût-ce le cerveau et le cœur, qui au fond ne sont que de la matière, comme mon pied et ma main.

D'ailleurs, pourrait-on supposer que je suis attaché à cette partie qu'on appelle cœur ou cerveau ? L'un et l'autre n'étant qu'un amas de diverses parties de matière qui se dissipent et se réparent continuellement par la nutrition, c'est-à-dire, qui se succèdent continuellement les unes aux autres, cet amas qui forme actuellement ce que j'appelle mon cœur sera remplacé par un autre amas d'ici à quelque temps ; la substance actuelle de mon cerveau et de mon cœur sera donc alors dissipée et tout à fait hors de moi ; et moi cependant je subsisterai. Ce moi n'est donc attaché essentiellement à aucune partie particulière d'une substance divisible.

239. 2° Il suit de là manifestement que nulle portion du corps auquel je suis et je parais attaché n'est d'une nature semblable à moi, car il ne consiste point, comme moi, dans l'unité ; toute sa substance et tout ce qu'il est pouvant aussi bien être deux ou trois qu'un. Une partie de matière peut cesser d'être une sans cesser d'être ce qu'elle est en soi.

240. Une goutte d'eau est une ; la même substance de cette goutte d'eau, sans être altérée en rien, sera, si je veux, deux gouttes. Toutes les autres unités ou pluralités à l'égard du corps et de la matière sont de ce caractère. On appelle un, dans la matière, ce qu'il nous plaît d'y regarder comme le terme d'une de nos idées ; mais s'il nous plaît de regarder le même objet comme faisant divers termes de nos idées, ce qui était un sera plusieurs. Ainsi une maison est une, parce qu'elle est l'objet ou le terme d'une idée totale, à laquelle on donne le nom de maison ; et cette même maison, considérée comme terme de diverses idées, par lesquelles j'y distingue tantôt tel appartement, tantôt telle pierre, tantôt telle poutre, etc., n'est plus alors une unité, mais un amas d'unités, et se trouve multiplicité autant qu'unité, parce qu'étant substantiellement divisible, elle peut se trouver divisée sans cesser d'être ce qu'elle est dans sa substance.

241. La substance d'une montagne est de la sorte une et plusieurs, selon qu'il plaît à l'imagination de la considérer et de la nommer. La regardant

dans tout son amas, on l'appelle une ; mais, la regardant dans les parties qui forment sa substance, elle devient plusieurs, et l'on y trouvera autant d'unités que l'on jugera à propos d'y trouver de parties : en sorte que la même portion de matière peut, sous divers rapports, être jugée et nommée une aussi légitimement que cent, ce qu'on ne saurait imaginer d'une substance spirituelle.

CHAPITRE XI.

De l'identité et de la diversité.

242. L'identité diffère de l'unité par un rapport de temps et de lieu. — 243. L'identité est différente en différents êtres. — 244. La ressemblance prise pour l'identité. — 245. La substance d'une même rivière change sans cesse. — *246. Si des particules de matière peuvent avoir une identité absolue. — *247. — *248. Bornes de l'esprit humain.

242. L'identité d'une chose est ce qui fait dire qu'elle est la même, et non une autre. D'où il paraît qu'identité et unité ne diffèrent point, sinon sous des rapports de temps et de lieu. Une chose considérée en divers lieux ou en divers temps, se retrouvant ce qu'elle était, est alors dite la même chose. Si vous la considériez sans nulle différence de temps et de lieu, vous la diriez simplement une chose, car, par rapport au même temps et au même lieu, on dit : voilà une chose, et non : voilà la même chose.

243. Nous concevons différemment l'identité en différents êtres. Nous trouvons une substance intelligente, toujours précisément la même, à raison de son unité ou indivisibilité, quelques modifications qui lui surviennent, telles que ses pensées ou ses sentiments. Une même âme n'en. est pas moins précisément la même pour éprouver des changements d'augmentation ou de diminution de pensées ou de sentiments ; au lieu que, dans les êtres corporels, une portion de matière n'est plus dite précisément la même quand elle reçoit continuellement augmentation ou altération dans ses modifications, telles que sa figure et son mouvement.

244. Observons que l'usage admet une identité de ressemblance qui se confond souvent avec la vraie identité. Par exemple, en versant d'une bouteille de vin en deux verres, on dit que dans l'un et l'autre verre c'est le même vin ; et en faisant deux habits d'une même pièce de drap, on dit que les deux habits sont de même drap. Cette identité n'est que dans la ressemblance et non dans la substance, puisque la substance de l'un peut se

trouver détruite sans que la substance de l'autre se trouve altérée en rien. Par la ressemblance, deux choses sont dites aussi la même, quand l'une succède à l'autre dans un changement imperceptible, bien que très-réel ; en sorte que ce sont deux substances toutes différentes.

245. Ainsi, parce que la substance de la rivière de Seine ne change qu'imperceptiblement, on dit que c'est toujours la même rivière, bien que la substance de l'eau qui forme cette rivière change et s'écoule à chaque instant. Ainsi le vaisseau de Thésée était toujours regardé comme le même vaisseau, bien qu'à force d'être radoubé il ne restât plus un seul morceau du bois dont il avait été formé d'abord. Ainsi le corps d'un homme à cinquante ans n'a-t-il plus rien peut-être de la substance qui le composait quand cet homme n'avait que six mois (Ex. des préj. vulg., n. 256 ; El. de Met., n. 56 et 37), c'est-à-dire qu'il n'y a souvent, dans les choses matérielles, qu'une identité de ressemblance, que l'équivoque du mot fait prendre communément pour une identité de substance. Quelque mince que paraisse cette observation, on en peut voir l'importance par une réflexion de M. Bayle dans son Dictionnaire critique ³². Il montre que cette équivoque pitoyable est le fondement de tout le fameux système de Spinoza. Admirons par là ces prétendus grands génies qui, pour aller au delà du sens commun, commencent par ne plus entendre ce qu'ils disent dès la première proposition qu'ils avancent à la suite de Spinoza. Locke propose touchant l'identité un autre paradoxe : nous l'examinerons dans les remarques sur sa Métaphysique, n. 565.

*246. Quelques-uns ont demandé si un point de matière très-petit ne pourrait pas avoir une identité essentielle et permanente, en sorte qu'il fût incapable par sa nature d'être autre que tel corps. En admettant ce système, un point de matière imperceptible serait de soi l'essence ou le germe de tel être particulier, et non de tout autre être. On suppose, par exemple, que Dieu eût mis dans la seule personne d'Adam un nombre de corpuscules qui fussent autant de germes pour tout ce qu'il y aura jamais au monde d'hommes et de corps humains ; il ne se trouve, disent-ils, nulle impossibilité dans cette hypothèse, car le plus petit point peut se diviser en plus de milliers d'autres points de plus en plus petits, qu'il n'y aura jamais d'hommes au monde. Chaque point étant ainsi le germe et l'essence de chaque corps humain, il pourrait s'étendre et se dilater par des parties accessoires, et avec cela il ne perdrait rien de son essence, de son unité et de son identité.

*247. Ce système a paru commode à quelques-uns pour expliquer non-seulement la nature et l'identité des corps, mais aussi leurs formes substantielles, dont on a parlé pendant tant de siècles. Mais ces particules de matière qu'on supposerait être le germe et l'essence de chaque chose, bien qu'imperceptibles, seraient toujours divisibles, puisqu'elles seraient corporelles et matérielles. Or, ces particules plus subtiles ne viendraient-elles point à se froisser, et à se diviser elles-mêmes, ne fût-ce que dans leur rencontre et leur choc mutuel ? Alors l'identité et l'essence d'un même corps ne seraient-elles point éparses de toutes parts ? Par là, cette même particule, qui n'était que l'essence d'un corps, pourrait devenir dans sa division mille essences d'un même corps, ce qui ne se comprend plus.

*248. Au reste, si ces considérations ne nous font pas connaître l'identité et l'essence des choses, elles nous font connaître évidemment les bornes de notre esprit ; car il se perd absolument dans cette divisibilité de la matière, qui s'étend à un infini qu'il nous est également impossible de comprendre et de ne pas avouer. C'est ce qui nous donne occasion de parler de d'infini.

CHAPITRE XII.

Du fini et de l'infini ³³.

249. Deux sortes d'infini. — 250. Nous avons l'idée du premier, et non du second. — 251. En pensant à Dieu, nous n'avons que l'idée de l'infini en puissance. — 252. Nous n'avons pas une idée de Dieu conforme à toute l'étendue de l'objet. — 253. En parlant de l'infini absolu, nous n'avons l'idée que d'une chose incompréhensible. — 254. Ceux qui disent avoir l'idée de l'infini absolu se contredisent dans l'infini en nombre. — 255. Si un infini est plus grand que l'autre ? Question frivole.

249. On dispute si naturellement nous avons l'idée de l'infini. Pour éclaircir la question, on peut distinguer, avec les scolastiques, deux sortes d'infinis. L'un est dit infini en puissance, l'autre infini absolu. Le premier, selon ma pensée, consiste en ce qu'un être, quelque grand ou quelque petit qu'on le suppose, soit conçu avoir encore plus de grandeur ou de petitesse qu'on ne peut concevoir, quelques degrés multipliés les uns sur les autres que l'on s'imagine. Le second infini consiste en ce qu'une chose ait actuellement et absolument tant de grandeur ou de petitesse qu'on n'en puisse imaginer davantage. Quelques-uns, en d'autres termes qui reviennent aux miens, définissent l'infini en puissance : ce qui étant fini dans ce qu'il est actuellement, se trouve infini dans ce qu'il pourrait être ou devenir, au lieu que l'infini absolu est ce qui, dans son tout actuel, est actuellement infini.

250. Il est manifeste que nous avons naturellement l'idée du premier infini, car nous ne concevons rien de si grand que nous ne puissions ajouter dans notre pensée aux degrés de grandeur qui sont présents à notre esprit, des degrés ultérieurs de grandeur : il en faut dire autant à proportion de la petitesse.

Pour le second infini, il semble que nous ne pouvons nous en former l'idée, puisqu'il nous est impossible de concevoir un objet si grand que

nous ne puissions, par la pensée, ajouter à la grandeur que nous avons actuellement dans l'esprit de nouveaux degrés de grandeur.

251. Vous concevez un Dieu, me dira-t-on, qui a cette infinité absolue ; mais c'est de quoi il s'agit, si je le conçois. Je conçois bien un premier être, de qui il faut que les autres aient reçu le leur, et par conséquent qui a par lui-même tout ce qui est dans le leur. Je conçois encore qu'il a tant de vertus et de puissance, que je ne saurais lui en attribuer un si grand nombre de degrés que je ne conçoive qu'il en a encore davantage ; mais ce n'est là, si l'on y prend garde, que concevoir l'infini en puissance ; au lieu que, pour concevoir l'infini absolu, il faudrait que je conçusse toute l'étendue des attributs de Dieu, et tout Dieu même, pour parler ainsi. Il faudrait que je conçusse tant d'attributs en lui, que je ne pusse en imaginer plus que je n'en concevrais actuellement. Or c'est ce que je ne puis faire ; car j'éprouve en moi que je puis concevoir en Dieu des vertus, et des degrés de vertus de plus en plus ; et que quand j'en aurai conçu le plus grand nombre que je sois capable d'imaginer, ce sera toujours un nombre déterminé, de sorte que j'en pourrai imaginer encore davantage. Il m'est donc impossible de concevoir tant de vertus en Dieu que le nombre ou l'étendue n'en soit pas finie dans mon idée, ou bien Dieu ne serait pas plus que ce que je puis concevoir : ce qui est expressément contre ce que nous jugeons et devons juger de la nature et de l'infinité de Dieu.

252. Mais quand on a une fois l'idée de Dieu, dira-t-on, on ne peut concevoir plus de vertus que n'en renferme cette idée ; à quoi je réponds que c'est cette idée de Dieu que nous n'avons point, tel que se le figurent certains philosophes, car notre idée n'est point proportionnée à toute l'étendue de l'objet qui est Dieu. Elle est donc fausse, ajoutera-t-on, puisqu'elle n'est pas conforme à tout son objet ? La conséquence n'est pas juste ; une idée n'est pas fausse, quand par elle notre esprit conçoit un objet hors de lui autant qu'il le peut concevoir, bien qu'il ne le conçoive pas dans toute l'étendue de ce qui est connaissable de cet objet. Une idée est toujours juste, quand elle nous fait nettement distinguer son objet de tout autre objet, en nous représentant ce qu'il a de particulier, comme nous l'avons dit (n° 218), en parlant de la définition. S'il n'y avait d'idée juste et vraie que celle qui nous fait connaître un objet placé hors de nous, selon toute l'étendue de ce qu'il est en lui-même, et autant, qu'il est connaissable, nous n'aurions aucune idée vraie, car il n'y a que Dieu qui conçoive les objets autant qu'ils peuvent être conçus. Si nous avions en ce sens-là une idée vraie de Dieu,

nous comprendrions Dieu autant qu'il se comprend lui-même, et notre intelligence serait infinie comme la sienne.

255. Mais, me répliquera-t-on, qu'est-ce donc que je conçois quand je parle de l'infini absolu ? Il faut bien que nous le comprenions, et que nous en ayons l'idée, puisque nous nous entendons nous-mêmes quand nous prononçons ce mot infini absolu, auquel nous attachons un autre sens qu'au mot infini en puissance. Or le sens que nous attachons à l'infini absolu ne saurait être que l'idée même de l'infini absolu.

La réponse à l'objection est aussi facile à donner que quelques esprits purement imaginatifs la croient impossible. Par infini absolu j'entends une étendue si grande que mon esprit n'y puisse rien ajouter ; mais cette supposition même est fausse, car il m'est impossible de concevoir dans aucun objet une si grande étendue de perfections que je n'y puisse encore ajouter dans ma pensée. Lors donc que j'emploie le terme d'infini absolu, je veux par cette expression indiquer une chose incompréhensible. Quand je prononce ce même mot incompréhensible, j'entends ce que je dis ; s'ensuit-il pour cela que je comprenne ce qui est incompréhensible ? Non ; mais ce que je dis est un mot qui indique un objet où j'avoue que je ne comprends rien ; c'est ainsi que j'entends ce que je dis, en prononçant le mot infini absolu : j'indique un objet où je ne comprends rien.

Je puis bien croire que cet infini existe effectivement, comme je puis supposer ou croire qu'il existe des choses incompréhensibles, dont je n'ai et ne puis avoir l'idée ; de même qu'un aveugle-né suppose qu'il y a des couleurs, mais dont il n'a point d'idée : cependant il peut employer et il emploie quelquefois le mot couleur pour indiquer une chose où il ne comprend rien. Je parle ainsi et de l'infini absolu et de Dieu qui est absolument infini, sans pouvoir comprendre son infinité absolue, mais seulement une infinité en puissance, qui est réellement en lui une infinité absolue, dont il m'est impossible d'apercevoir les bornes, n'ayant point l'idée de ce qui est au delà de ce que j'en conçois. Ainsi, dit Locke, un pilote sondant la mer avec la plus longue corde qu'il puisse trouver a bien l'idée d'une profondeur très-grande qui reste au delà de celle qu'il a mesurée ; mais il n'a pas une vraie et juste idée de la profondeur précise de la mer.

M. Puffendorff (Devoir de l'homme, l. 1, c. 455) fait sur le même sujet une réflexion qui répondrait seule à toutes les difficultés. La voici : quoiqu'on dise, avec raison, que Dieu est infini, cette idée qu'on se fait de

lui n'est pas une conception pleine et entière ; elle marque seulement la faiblesse de nos lumières, et l'impuissance où est notre esprit de comprendre toute la grandeur de l'essence d'un tel être.

254. Quant à ceux qui prétendent avoir une idée de l'infini absolu, je leur demanderais volontiers si quand ils ont compris, par exemple, un infini absolu en nombre, il n'est pas possible d'y ajouter encore quelque nombre ? S'ils disent que cela n'est pas possible, leur propre conscience les démentira ; et s'ils disent que cela est possible, voilà leur prétendu infini absolu qui cesse de l'être, puisque j'appelle infini absolu une étendue à laquelle on ne peut rien ajouter, et qui ne peut être conçue plus grande. Or ce qui se dit de l'infini absolu en nombre se peut dire de tout autre infini absolu.

255. Ceci nous fait voir combien tendent à décréditer la raison ceux qui raisonnent de choses sur lesquelles ils ne disent et ne peuvent dire que des incompréhensibilités. Quel honneur se font-ils, en demandant sérieusement s'il peut y avoir un infini absolu plus grand que l'autre : ne voyant pas seulement que le mot grand est un terme relatif, pour exprimer de combien de deux choses l'une surpasse l'autre, ou en est surpassée par une mesure déterminée et connue de nous. Ainsi la grandeur des choses qui ne peuvent avoir de mesure déterminée est une grandeur qui n'est plus à la portée de notre esprit, et dans laquelle il est manifeste que nous ne concevons rien, sinon qu'elle est au-dessus de notre portée.

Mais n'est-il pas évident, dit-on, que, s'il y avait une infinité d'hommes, il y aurait une infinité de cheveux plus nombreuse que l'infinité d'hommes ? Je réponds que, dans un nombre d'hommes borné et déterminé, je vois clairement qu'il y aurait plus de cheveux que d'hommes ; mais dans un nombre d'hommes infini où je ne conçois rien, je ne conçois pas davantage les attributs dont il est ou pourrait être susceptible : par conséquent je ne vois pas, et je ne puis voir s'il est susceptible de plus ou de moins, n'ayant jamais pu vérifier le plus et le moins que par des nombres finis qui sont à la portée de mon intelligence. Rien, ce me semble, n'est plus propre à gâter l'esprit et à introduire de faux raisonnements que ces sortes de discussions absurdes ; car, en y appliquant son esprit, on s'accoutume à confondre des chimères avec la raison même, puis réciproquement la raison avec les chimères. Je puis dire que c'est faute de s'en tenir à cette maxime que le libertinage et la bizarrerie des opinions a inondé tant d'esprits. C'est

ce qui peut faire regretter le temps que beaucoup de philosophes ont employé à raisonner.

CHAPITRE XIII.

Du possible et de l'impossible.

256. Le possible est un infini. — 257. Si tout ce qui est possible peut exister. — 258. Sur ce raisonnement : Dieu est possible, donc il existe. — 259. Un être infini possible est un objet où nous ne concevons rien. — 260. Le possible non infini peut se trouver à notre portée. — 261. Trois sortes d'impossibilités. — 262. La définition de l'impossible absolu est sujette à méprise. — 263. Mouvement perpétuel démontré possible en spéculation. — 264. Une chose ne laisse pas d'être impossible, bien qu'on n'y voie point de contradiction. — 265. On ne peut voir de contradiction ni d'impossibilité dans une chose, si elle n'est à notre portée. — 266. Le Clerc a choisi mal un exemple de contradiction.

256. Le possible, dans toute son étendue, doit être joint à l'article de l'infini, car en considérant que tout ce qui est possible est tel qu'il est impossible d'en concevoir davantage, il est manifeste que, par cet endroit, le possible est un infini : c'est l'infinité même de la puissance de Dieu.

257. Il ne faut donc pas s'étonner, après ce que nous avons établi dans le chapitre précédent, si on ne sait que répondre à cette question : Tout ce qui est possible peut-il exister ? Car en prenant de la sorte le possible dans son étendue, quelque chose qu'on réponde, ce sera un abîme où notre esprit se perdra. Si l'on dit que tout ce qui est possible ne peut pas exister, par cela même il n'est pas possible ; et si d'ailleurs on dit que tout ce qui est possible peut exister, on peut donc supposer son existence : or, dans cette supposition, il n'y aura plus rien de possible au delà de ce qui existerait, ce qui paraît manifestement faux. En effet, quel que fût le nombre des choses qui existeraient, il y en aurait encore de possibles, la toute-puissance de Dieu ne pouvant jamais être épuisée, et par conséquent tout le possible qu'on supposerait exister n'existerait pourtant pas.

258. C'est par là qu'on peut toucher au doigt la faiblesse de la prétendue démonstration sur l'existence de Dieu, sur laquelle tant d'esprits se sont exercés, les uns pour la défendre, les autres pour l'attaquer. La dispute existe peut-être encore aujourd'hui faute de la réflexion que nous faisons ici. Lorsque Descartes a voulu prouver l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être actuellement infini, il a raisonné ainsi : Dieu existe s'il est possible, or il est possible, donc il existe.

259. Je sais les diverses réponses qu'on fait à ce raisonnement ; mais il me semble que la plus courte et la plus plausible en même temps se tire de ce que j'ai établi touchant le possible. Car quand on me dit qu'un être infini, en tant qu'infini absolu, est possible, mon esprit se perd également dans le sujet et dans l'attribut de la proposition : le terme infini et le terme possible, pris dans toute leur étendue, sont des objets qui surpassent par leur infinité toute la portée de mon esprit. Ainsi, n'y concevant rien, je ne sais plus qu'en nier ou qu'en affirmer. Par là encore s'aperçoit le défaut de cet autre raisonnement : Un être infini est possible, puisqu'il n'est pas impossible, et il n'est pas impossible, puisque nous n'y pouvons découvrir aucune impossibilité. La pensée d'un esprit borné comme le nôtre ne saurait être la juste mesure de tout ce qui est possible ou impossible ; le possible et l'impossible, dans toute leur étendue, étant infinis, surpassent manifestement la portée de notre connaissance, qui s'y perd et s'y confond. Il est donc clair que, par rapport à l'être infini en tant qu'infini, et par rapport à sa possibilité, notre esprit ne peut, sans témérité et sans présomption, en affirmer ou en nier quoi que ce soit.

261. Les scolastiques distinguent à ce sujet trois sortes d'impossibilités qu'il est utile de remarquer. 1° Une impossibilité d'après une supposition ou hypothèse qui regarde une chose possible en elle-même, mais impossible en conséquence d'une supposition que l'on aurait faite et que l'on continue à faire : par exemple, il est très-possible que j'aille me promener demain, mais je suppose que je n'irai pas, et que Dieu, qui prévoit tout, ait prévu que je n'irai pas ; il est impossible, dans cette supposition, que demain j'aille me promener, puisque la supposition renferme une impossibilité, savoir, que j'irai me promener demain, tandis qu'on suppose en même temps que je n'irai pas me promener demain. De même encore il est très-possible que je sois actuellement debout ; mais si l'on suppose que je suis actuellement assis, il est impossible, en conséquence de cette supposition, que je sois actuellement debout.

La seconde impossibilité revient à la première, et n'a lieu que sous certains rapports ou en vertu de quelques suppositions tacites. Ainsi, il est impossible que je sois trompé par le témoignage unanime de mes sens dont les organes sont bien disposés ; mais c'est par rapport à l'ordre naturel des choses que l'on suppose tacitement : ainsi, quand je dis qu'il est impossible que ce que j'ai actuellement devant les yeux ne soit pas de l'écriture, je suppose tacitement que Dieu ne fait pas actuellement un miracle.

262. La troisième impossibilité est la seule qui soit absolue et proprement dite. On la définit communément, ce qui renferme contradiction, et l'on suppose que cette définition est si claire, qu'elle ne peut avoir aucune ambiguïté ; cependant elle est l'occasion d'une méprise importante et ordinaire. On confond, d'un côté, ce qui renferme contradiction avec ce qui nous paraît renfermer contradiction ; et, d'un autre côté, ce qui ne nous paraît pas renfermer contradiction avec ce qui en effet ne la renferme pas.

265. Un homme qui avait inventé une machine, ingénieuse d'ailleurs, pour le mouvement perpétuel, défiait tous les savants d'y trouver de l'impossibilité ou de la contradiction : aussi apportait-il, pour justifier son système, des démonstrations qui se sont trouvées telles que la géométrie n'a rien de plus vrai : on n'attendait, pour l'exécution de la machine, qu'un ouvrier qui pût faire un cuir capable de soutenir un certain poids de vif-argent, et l'on est encore à trouver cet ouvrier. Mais n'est-ce pas aussi en ce point-là même qu'était réellement la contradiction, laquelle n'était dans l'esprit ni du machiniste, ni de ceux qui trouvaient son projet démontré. Ce qui était dans leur esprit était une démonstration ; mais il y avait quelque chose dans la réalité qui n'était pas dans leur esprit. Ils supposaient du cuir capable de soutenir un certain poids de vif-argent ; il ne faut, disaient-ils, que faire le cuir assez fort ; mais tant qu'il est cuir, il se trouve trop faible pour soutenir le poids du vif-argent : il faudrait donc un cuir qui ne serait point cuir. Ainsi se trouvait-il réellement de la contradiction et de l'impossibilité dans la chose, quoiqu'il ne s'en trouvât aucune dans l'esprit.

264. Si les premiers ressorts qui constituent la nature des choses nous étaient parfaitement présents à l'esprit, nous y verrions souvent une incompatibilité que nous n'apercevons pas, ne voyant que leurs qualités sensibles ; celles-ci se trouvent attachées à d'autres qualités insensibles qui passent notre portée, sans que nous puissions juger du rapport ou de l'incompatibilité qu'elles ont avec les uns les autres. Les chimistes ne voient pas de contradiction que le fer se change en or ; je n'y en vois pas

non plus ; mais je ne puis pas assurer pour cela qu'il n'y en ait point. Il faudrait que j'eusse pénétré jusqu'aux premières particules radicales qui constituent le fer et l'or, chacun dans sa nature, pour découvrir si elles peuvent naturellement être communes à ces deux métaux ; que si elles ne le peuvent, il y a de la contradiction à dire que le fer puisse être naturellement changé en or. D'ailleurs, je ne puis juger si cela se peut, à moins que l'expérience ne survienne : or elle n'est pas encore survenue, et peut-être ne surviendra-t-elle jamais ; je ne puis donc juger avec certitude s'il se trouve de la contradiction ou non à ce changement.

Il suit de ces principes qu'à l'égard de tous les êtres, particulièrement de ceux qui sont hors de nous, et qui ne nous sont pas intimement connus, nous ne pouvons tirer cette conséquence : Je n'y vois pas de contradiction, donc il n'y en a point ; et c'est ce que nous devons admettre pour une première vérité.

265. Mais si je vois de la contradiction et de l'impossibilité , ne puis-je pas conclure : donc il y en a en effet ? Oui, si vous la voyez ; mais pour vous assurer que vous la voyez, il faut que l'objet soit à la portée de votre esprit. Ainsi quand les sociniens trouvent de la contradiction dans ce que la religion nous apprend du mystère de la Trinité, ils jugent contre les règles de la lumière naturelle ; car la religion nous propose ce mystère comme étant la nature infinie de Dieu même, qui passe toute la portée de notre esprit : or la lumière naturelle nous apprend à ne point juger des objets qui passent notre intelligence.

266. De même encore Le Clerc, dans sa logique, a très-mal choisi pour exemple de contradiction la multiplication d'un même corps, telle que les catholiques la croient dans le mystère de l'Eucharistie. Parce que c'est là un objet surnaturel, dont nous ne pouvons naturellement juger (Vér. de conséq., n. 364).

Si d'autres auteurs avaient fait cette réflexion, ils se seraient épargné sur les mystères de la religion beaucoup de raisonnements qu'ils ont fait valoir auprès des esprits peu éclairés, mais qui sont détruits par une exacte métaphysique.

CHAPITRE XIV.

De ce qui est parfait ou imparfait ³⁴.

267. Si l'idée de perfection est claire. — 268. Être parfait, c'est atteindre la fin à laquelle on est destiné par son auteur. — 269. Cette définition ne convient point à Dieu. — 270. Ce que c'est que perfection en Dieu. — 271. Perfection est ce qu'on suppose devoir être en chaque chose. — 272. Si le parfait est tel qu'on n'y puisse rien ajouter. — 273. Si le parfait est ce qui vaut mieux que son contraire. — 274. Quelle qualité prise en soi vaut mieux que son contraire. — 275. Immortalité, perfection relative au bonheur. — 276. Sagesse et puissance, moyens de la béatitude. — 277. La béatitude n'est pas de peu de durée. — 278. Idée de perfection peu démêlée par quelques-uns.

267. A entendre quelques philosophes, rien n'est plus naturel à l'esprit que l'idée de perfection, et elle est si claire que nul ne peut s'y méprendre. Pour croire qu'ils pensent juste, il faudrait au moins qu'on les vît apporter quelque soin à démêler d'abord certaines ambiguïtés qui se rencontrent manifestement dans le mot parfait ou perfection.

268. Personne, ce me semble, ne disconvient que le sens le plus propre du mot parfait, est d'exprimer le caractère d'un ouvrage, qui a en soi de quoi remplir la fonction à laquelle son auteur l'a destiné. Ainsi, des vers faits pour plaire, sont parfaits s'ils plaisent en effet ; une maison faite pour loger commodément est parfaite, si par le fait on y peut loger commodément. Ainsi l'homme créé pour s'employer tout entier à connaître et à servir Dieu, est parfait s'il est tout occupé de ce divin exercice.

269. Mais cette définition du parfait la plus nette peut-être et la plus précise qui puisse être donnée, ne convient nullement à Dieu ; car, 1° Dieu n'est point un ouvrage ; 2° il n'est point créé ; il n'est point destiné par son auteur, n'ayant point d'auteur ; quelque chose qu'il fasse ou qu'il puisse faire, c'est toujours ce à quoi il est destiné (si l'on peut parler ainsi) ; et,

pour parler juste, il ne faut nullement parler ainsi. Il faudra donc chercher, par rapport à Dieu, une idée de perfection qui n'est nullement l'idée la plus commune et la plus plausible attachée à ce mot parfait.

270. On appelle dans Dieu perfection chacune des qualités que nous estimons et que nous croyons y devoir supposer. On pourrait encore, avec plus de précision, appeler perfection en Dieu l'amas de toutes ses qualités ; car, si l'on en concevait quelque une séparée des autres, on ne trouverait pas la perfection dans Dieu. Voilà donc encore en Dieu même deux idées de perfection. Enfin, nous supposons toutes ces qualités en Dieu à un degré si élevé, qu'il passe tout ce que nous en pouvons concevoir ; voilà encore une troisième idée de perfection en Dieu : ces idées de perfection ne sont donc pas si aisées ni si simples que quelques-uns voudraient se l'imaginer ; car, dans une idée simple, il n'y a rien à distinguer, rien à démêler, et tout ce qu'on y veut distinguer ou démêler ne fait que l'embarrasser et la confondre.

271. Au reste, il faut remarquer ce que les trois idées de perfection que nous avons distinguées en Dieu ont de commun, savoir, que nous supposons qu'elles doivent être en Dieu : ceci même nous fournit de la perfection une idée assez juste et assez plausible, la voici : nous appelons perfection tout ce que nous supposons devoir être en chaque chose et lui convenir.

Ainsi, en supposant qu'un cercle doive être composé d'une ligne partout également distante du centre, nous appelons parfait un cercle qui effectivement se trouve de la sorte. En supposant qu'un homme doive avoir deux mains et cinq doigts à chaque main, nous ne le trouvons point parfait s'il n'a qu'une main ou s'il en a trois : de même, en supposant qu'un monstre doive avoir quelque chose de fort extraordinaire, si un homme se trouvait avoir cent bras, comme Briarée, et des yeux partout le corps, comme Argus, ou quelque chose encore de plus effrayant, il faudrait dire alors que c'est là une perfection : à la vérité perfection de monstre, mais toujours une perfection, puisque nous trouverions dans le monstre tout ce que nous supposons y devoir être et lui convenir.

272. Quelques-uns croient éclaircir l'idée de perfection prise en général, en disant que le parfait est un avantage tel qu'on n'y peut rien désirer ni ajouter, c'est-à-dire que nul être n'y peut rien désirer ni rien ajouter ; mais, en ce sens-là, le parfait ne sera autre chose que le bien infini, puisqu'il n'y a que ce bien auquel l'on ne puisse rien ajouter ni désirer ; et comme nous

avons vu que l'infini est un objet où notre esprit ne peut rien concevoir, il ne nous sera pas plus aisé de concevoir le parfait.

273. Après ces définitions, il ne nous reste plus qu'à examiner celle qu'on apporte communément dans les écoles, quand on dit que le parfait est ce qui en soi vaut mieux que son contraire ou que sa privation ; mais quand on parle ainsi de perfections, il est clair qu'on parle de qualités dont l'une est préférable à l'autre. Or, je le demande, est-ce seulement par certains rapports ou en certaines occasions que l'une est préférable à l'autre ? Si une qualité ne se trouve ainsi perfection que sous certains rapports, elle ne sera plus perfection en soi et par sa propre nature, puisque ce qui par sa nature et en soi est parfait, ne peut cesser d'être tel en quelque occasion et sous quelque rapport que ce soit. Mais si, indépendamment de toute occasion, de toute supposition et de tout rapport, on demande lequel vaut mieux en soi du repos ou du mouvement, de l'action ou de l'inaction, il me semble que la question sera incompréhensible ou frivole, puisque l'action ou l'inaction ne sont préférables l'une à l'autre que par rapport à certains êtres, à certains temps, à certains lieux, à certaines circonstances où se peuvent trouver l'action ou l'inaction, le mouvement ou le repos. A l'égard de certains êtres ou de certains temps, l'action ou le mouvement vaudront mieux, et ils vaudront moins par rapport à certains autres êtres et à certains autres temps. Il faut donc trouver des qualités telles qu'indépendamment de tout rapport et de toute occasion particulière, elles valent mieux que leurs contraires. Or il est certain d'abord qu'il n'y en a point de ce caractère dans les choses corporelles prises en général, à l'égard desquelles il ne vaut pas mieux en soi être mou que dur, long que large, dans le mouvement que dans le repos, etc. Ainsi il faut avouer qu'à leur égard il n'y a que des perfections relatives, par rapport à l'usage qu'on en veut faire, ou à une estime arbitraire qu'en font les hommes.

274. A l'égard des esprits, il paraît qu'il est des qualités qu'il vaut mieux avoir que de n'avoir pas ; mais, si l'on y prend garde, on trouvera qu'excepté une seule, elles sont telles, par rapport à une autre qualité, qui est la seule qu'il vaut mieux absolument avoir que de ne point avoir, quelque supposition que l'on puisse faire et en quelques circonstances qu'on veuille la considérer. Cette qualité, c'est d'être heureux, autant et aussi longtemps qu'on puisse l'être. Telle est, dis-je, la seule perfection absolue, qui vaille mieux que son contraire, à l'égard de tous, par quelque rapport, en quelque occasion ou conjoncture, qu'on puisse la considérer.

275. Si l'on demande, par exemple, s'il vaut mieux pour un esprit être immortel que mortel, je répondrai d'abord que oui, par la disposition où sont les hommes de joindre l'idée de la mort à celle du malheur ; parce que dans l'état où ils se trouvent, c'est en effet pour eux une peine et un malheur de mourir étant attachés à une vie qu'ils aiment : par là aussi ils joignent l'idée de l'immortalité à celle du bonheur. Mais si l'on joint l'idée du malheur avec l'immortalité, alors je change de pensée, et la mienne s'ajuste naturellement à l'oracle de Jésus-Christ au sujet d'un réprouvé , et je dirai alors après la vérité incarnée, qu'il vaudrait mieux pour cet homme, non-seulement qu'il ne fût pas immortel, mais même qu'il n'eût jamais été : *Meliùs ei esset si natus non fuisset*. Puis donc que l'immortalité sous certains rapports peut devenir beaucoup plus funeste que la mortalité, il n'est pas vrai que l'immortalité regardée précisément et absolument en elle-même vaille mieux que la mortalité ; ce qui est tel en soi absolument ne pouvant jamais cesser d'être tel, en quelque circonstance et sous quelque rapport que ce soit.

276. J'en pourrais dire autant, et avec proportion de la sagesse et de la puissance, s'il était possible de se les figurer sans la béatitude, ce qui serait une chimère, puisque ces qualités sont ou la béatitude même considérée sous différentes faces, telles qu'elles sont en Dieu, ou des qualités attachées à la béatitude, soit pour y parvenir, soit pour en jouir. Pour ne parler ici que des êtres créés, qui sont plus à la portée de notre intelligence, qu'est-ce à leur égard que la sagesse, sinon une qualité qui leur fait prendre la voie d'arriver à la fin dernière, qui est la béatitude, comme les philosophes en conviennent unanimement. La sagesse est donc une disposition pour arriver au bonheur ou pour en jouir. Que serait effectivement une sagesse qui nous conduirait à un véritable malheur, ou qui serait capable de nous y entretenir ? Par là même elle cesserait d'être sagesse.

C'est ce qui se vérifie encore plus sensiblement à l'égard de la puissance, de la connaissance et des autres qualités semblables. Il est certain que nous ne les regardons comme des perfections qu'autant qu'elles peuvent contribuer à notre bonheur. En serions-nous effectivement plus parfaits, pour être revêtus d'un pouvoir, ou pour être éclairés de connaissances qui ne contribueraient en rien à notre satisfaction, ou qui ne serviraient qu'à nous rendre malheureux ? Ne vaut-il pas mieux, par exemple, n'avoir ni puissance ni intelligence que d'en avoir comme les démons, à qui ces qualités ne servent qu'à ranimer sans cesse leur rage et leur désespoir ? Si

ces qualités en elles-mêmes, essentiellement et par leur nature, valaient mieux que leur contraire, il serait impossible de supposer ou d'imaginer aucune circonstance dans laquelle il valût mieux n'avoir ni intelligence ni puissance que d'en avoir, de même qu'un cercle étant rond en soi absolument par son essence et par sa nature, il est impossible de supposer ou d'imaginer aucun rapport ni aucune circonstance dans laquelle un cercle ne soit pas rond.

Ainsi, ce qui vaut mieux que son contraire en soi, absolument, essentiellement, indépendamment de tout rapport et de toute circonstance, et par conséquent ce qui doit être uniquement et formellement censé perfection absolue, est seulement la béatitude et ce qui y contribue.

277. Au reste, la béatitude n'est pas bornée à un contentement et à un bonheur tel que nous l'éprouvons ici-bas, où nous sentons par expérience qu'il y a toujours quelque chose de plus à désirer et à ajouter. Un plus grand bonheur vaut mieux que son contraire, qui est un moindre bonheur. La béatitude n'est perfection absolue que dans un degré si élevé qu'il soit préférable à tout autre degré, et ce degré si élevé est celui qui passe tout ce que nous pouvons concevoir, c'est-à-dire un degré qui va jusqu'à l'infini, et qui passe nos conceptions ; car, si nous le pouvions concevoir, par là même il serait fini, et nous pourrions le mesurer, le comparer, et apercevoir un degré qui lui serait préférable ; par là il ne serait plus perfection absolue.

Ce que nous disons du degré du bonheur doit s'entendre de sa durée, d'où je conclus que la perfection et l'unique perfection absolue, consiste dans un bonheur éternel et souverain.

278. Eu supposant la vérité de ces réflexions sur la nature de la perfection, je crains bien que plusieurs philosophes n'y reconnaissent pas leurs idées ordinaires de perfection, mais parmi ceux-là je ne sais ce que penseront ceux qui fondent une preuve de l'existence de Dieu sur le mot si équivoque et sur l'idée si indéterminée de perfection, quand ils disent que Dieu est un amas de perfections ; que l'amas de perfections est possible, et qu'étant possible il faut qu'il existe, puisque, s'il n'existait pas, il ne serait pas possible. Ce raisonnement renferme, comme on voit, beaucoup d'ambiguïté dans le mot de perfection ou de perfections en Dieu. Après ce que nous avons établi, cette démonstration prétendue ne peut signifier autre chose, sinon qu'il est impossible qu'un être souverainement et éternellement heureux n'existe pas ; mais, outre ce qu'on a coutume de dire pour éclaircir ce sophisme, nous ajouterons ici que le parfait dont nous

parlons, aussi bien que le possible et l'éternel, sont autant d'infinis sur lesquels notre esprit, borné et fini comme il est, ne peut se former aucune idée précise, ni par conséquent porter de jugement clair et évident.

Pour conclusion de cet article, le parfait, dans les choses matérielles, n'est autre que ce qui est supposé le plus convenable à la fin pour laquelle elles sont destinées ; et dans les êtres spirituels, le parfait n'est autre que le vrai bonheur, et ce qui est supposé y conduire plus directement, ou le rendre plus durable et plus accompli.

CHAPITRE XV.

Du bon, ou de ce qui es bon ³⁵.

279. Le bon a du rapport avec le parfait. — 280. Le bon. est relatif à une fin qui est le bonheur. — 281. La fin générale est d'être content. — 282. Tout ce qui existe est bon. — 283. Bien honnête, utile, agréable. — 284. Chaque particulier pense à soi dans ce qu'il appelle bon. — 285. Le mot vrai se prend quelquefois pour le mot bon.

279. Si on entre une fois dans ce que je viens de dire du parfait et de la perfection, il ne me restera qu'un mot à dire ici sur la nature du bon et de la bonté, réservant les conséquences qu'on en peut tirer par rapport à la conduite de la vie, au Traité de morale et de La société civile. Le bon ou la bonté n'est donc autre chose que ce qui nous rend heureux ou ce qui y contribue.

Si l'on ne voit pas comment cette définition convient à tout ce qu'on appelle bon, quelques réflexions nous aideront à démêler nos idées sur ce point.

280. De quelque chose que nous disions : cela est bon, c'est toujours par rapport à une fin. Quand l'Écriture dit, au sujet des créatures que Dieu venait de produire : il vit que cela était bon, on ne peut douter que ces paroles ne signifient : cela était propre et convenable à la fin que Dieu s'était proposée.

Dans les choses les plus ordinaires, il en est de même ; par exemple, quand on dit : ce vin est bon, cette épée est bonne, c'est encore par rapporta une fin. Ce vin est bon, c'est-à-dire ce vin est convenable et propre à me donner du plaisir ou de la santé en le buvant ; cette épée est bonne, c'est-à-dire propre à repousser mon ennemi ou à me défendre contre lui. Pour peu qu'on y fasse attention, on trouvera que jamais on n'emploie et on ne peut raisonnablement employer le mot de bon, sinon pour signifier qu'une chose est propre à une certaine fin qu'on a, du moins tacitement, dans l'esprit.

281. Or, la fin que l'on a toujours tacitement dans l'esprit, c'est de se contenter et de se satisfaire, soit qu'on se procure un bien ou qu'on évite un mal, ce qui au fond est un vrai bien, puisque le premier degré de bonheur est d'être exempt de mal.

Il arrive donc souvent que la satisfaction que l'on a tacitement en vue ne paraît pas dans la fin prochaine qui est actuellement dans l'esprit, mais on ne regarde au fond cette fin prochaine que pour arriver à quelque satisfaction et à quelque degré de bonheur. On voit un peintre aller chez un marchand, pour quelle fin ? Pour acheter des couleurs, pour les broyer, pour les mélanger entre elles avec de l'huile. Et pourquoi les mélanger ? Pour les appliquer sur une toile avec le pinceau, pour faire un tableau, pour le montrer, pour en tirer de l'argent ou de la réputation. A chaque démarche on trouve une fin, et chaque fin est un moyen pour une autre fin, jusqu'à la dernière que j'ai nommée ; car pourquoi de l'argent et de la réputation ? Parce que cela me fait plaisir, cela me contente et me satisfait autant que je le puis être dans l'état présent où je me trouve. Or, dans chaque fin qui conduit à une autre, on trouve toujours le bon, et le bon ne se trouvera jamais que par rapport à la satisfaction, qui est la fin générale. Si donc on supposait qu'un être particulier ne pût en rien contribuer à la satisfaction de qui que ce soit, par là même il perdrait tout caractère et tout degré de bonté.

282. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que disent les philosophes, que tout ce qui existe est bon ; c'est qu'il peut contribuer au bonheur ou de près ou de loin ; nous ne voyons pas toujours comment, mais le Créateur le voit. D'ailleurs, outre la satisfaction qui en peut revenir aux hommes, Dieu en tire toujours sa gloire, qui est le seul bien dont nous puissions juger que le souverain Être se trouve susceptible.

283. On demandera peut-être quelle différence se trouve entre ce qu'on appelle d'ordinaire le bon ou le bien honnête et le bon ou le bien utile, puisque l'un et l'autre doivent nous donner de la satisfaction. C'est que le bien honnête nous satisfait du côté de la conscience et de la raison, ce qui est un bien durable, solide, et qui n'est point sujet à de fâcheux retours, au lieu que le bien appelé communément utile, en tant qu'opposé à l'honnête, satisfait du côté de la cupidité et se trouve exposé au dégoût et à l'inquiétude. Si la satisfaction qu'on tire du bien utile est vive, mais d'une très-courte durée, on lui donne alors plus ordinairement le nom de bien agréable. A parler exactement, tout bien est véritablement utile, puisqu'il

sert à nous satisfaire plus ou moins, d'une façon ou d'une autre, pour le temps ou pour l'éternité.

284. Le mot bon est donc équivoque, signifiant également différentes sortes de bontés que l'on ne démêle pas. Chacun des hommes, en particulier, pensant à soi préférablement à tout autre, il n'appelle bien ou bon que ce qui contribue à son bonheur particulier ; mais puisque le bonheur est pour tous les hommes qui sont unis par les liens de la société, on ne doit, ce semble, appeler bien ou bon absolument que ce qui contribue au bonheur général de tous les hommes, ou ce qui fait du bien et paraît bon à tous. Quand on manque à prendre ces mots dans ce sens-là , il n'en faut jamais disputer, car si d'un même objet l'un dit qu'il est bon, et l'autre qu'il n'est pas bon, ils ont également raison l'un et l'autre ; c'est comme s'ils disaient, l'un : cet objet est bon pour moi, ou il me plaît ; et l'autre : cet objet n'est pas bon pour moi, ou il me déplaît, ce qui est également vrai à l'égard des deux personnes qui le disent.

285. Le mot vrai prend quelquefois la signification du mot bon, comme quand on dit de vrai ou de bon or, une vraie perle, etc., ce qui n'est qu'un langage reçu pour signifier que les propriétés auxquelles nous avons attaché le nom de perle, comme la blancheur et la netteté, conviennent véritablement à une chose que l'on indique. Ainsi, dans cet usage, le mot vrai n'a été introduit que pour distinguer une chose d'avec celles qui auraient seulement l'apparence ou une partie de ses propriétés sans les avoir réellement ou sans les avoir toutes. Ainsi on dit un vrai diamant, parlant de celui qui a toutes les propriétés que l'on attache communément à l'idée désignée par le nom diamant, telles que le brillant et la dureté. On appelle au contraire faux diamant celui qui aurait le brillant et l'apparence du diamant, et qui n'en aurait pas la dureté ou quelqu'une des autres propriétés que nous supposons être essentielles au diamant.

CHAPITRE XVI.

De l'ordre.

286. La notion de l'ordre peu examinée. — 287. Définition de l'ordre. — 288. L'ordre suppose une intelligence. — 289. Diverses choses propres à une même fin marquent de l'ordre. — 290. Exemple dans un discours ou un palais. — 291. Un livre imprimé ne saurait être l'effet du hasard. — 292. L'ordre dans les sujets successifs est plus remarquable. — 293. La notion de l'ordre est importante.

286. Je suis surpris de ne point trouver le sujet de cet article traité comme tant d'autres dans les métaphysiques ordinaires. Je ne sais s'il en est aucun qui ait plus droit de tenir rang dans la recherche des premières vérités et des principes des connaissances humaines. En effet, il n'est aucune notion qui puisse moins s'expliquer par une connaissance antérieure, ni dont on puisse déduire un plus grand nombre d'autres connaissances, soit pour la spéculation des sciences, soit pour la conduite de la vie.

287. J'ai vu définir l'ordre : un arrangement des choses, ou une juste disposition des parties. Cette définition n'a pas moins besoin d'explication que la chose même définie, Car je demande en quoi consiste cet arrangement des choses ? Que faut-il afin que la disposition des parties soit une juste disposition ? De plus, l'arrangement n'est que l'action ou la situation par laquelle l'ordre est mis quelque part ; il faut donc savoir ce que c'est qu'ordre pour bien entendre ce que c'est qu'arrangement. D'ailleurs la juste disposition des choses n'est que leur arrangement ; il faut donc savoir ce que c'est que l'arrangement des choses pour connaître leur juste disposition. Je croirai donner une plus juste notion de l'ordre, en disant que c'est une disposition entre des parties différentes d'un tout, propre à atteindre la fin qu'une intelligence s'est proposée.

288. Par là on voit que l'ordre suppose une intelligence, car, ôtant l'idée d'intelligence, vous ôtez l'idée de fin. A l'égard des choses purement

matérielles qu'on supposerait n'avoir nul rapport à aucune intelligence, mettez le dessus au-dessous, et le dehors au dedans ; dès qu'on ne se propose aucune fin en ces diverses situations, l'une est aussi bien ordonnée que l'autre, et toutes sont également à leur place, étant toutes également sans aucune destination, puisque les choses matérielles sont par leur nature incapables de s'en donner.

289. Mais quand je vois un grand nombre d'êtres ou de parties différentes que je connais avoir pu exister indépendamment l'une de l'autre, et qui se trouvent assorties entre elles d'une manière propre à atteindre une fin utile ou agréable, que s'est proposée ou qu'a pu se proposer une intelligence, alors j'y trouve manifestement de l'ordre, et je ne sache aucune personne sensée qui n'en trouve avec moi.

290. Ainsi, lorsque je me propose de persuader les esprits ou de faire quelque impression sur eux par un discours d'une heure, si toutes les parties, les phrases ou les mots du discours sont placés de la manière la plus propre à persuader ou à faire l'impression que je prétends sur ceux qui entendront ou liront ce discours, il s'y trouve de l'ordre, car ce sont des parties disposées pour atteindre à une fin.

De même, si un architecte bâtit un palais où se trouvent toutes les parties et les dispositions nécessaires ou utiles pour le logement d'un prince et de sa cour, il se trouve de l'ordre en cet édifice.

291. Lors donc que je vois un poème imprimé, tel que l'Énéide de Virgile, qui résulte de la juste situation de plus de quatre ou cinq cent mille caractères, il m'est impossible de ne pas concevoir, par cet ordre, une intelligence qui l'a formé ; et quand on me dira que l'Énéide peut avoir été faite par le hasard, c'est comme si l'on disait qu'elle s'est formée par quelque chose où l'on ne comprend rien et dont on n'a aucune idée.

292. L'ordre marque une intelligence d'une manière incomparablement plus sensible dans un sujet successif, tel que serait une horloge qui, durant le cours des années entières, continuerait à montrer régulièrement le partage des mois ou des heures ; car, juger sérieusement qu'une horloge se soit formée par ce défaut de causes ou d'idées que l'on désigne dans le mot hasard, c'est quelque chose d'aussi manifestement insensé que de juger qu'on ne pense pas quand on pense. C'est donc là une de ces premières notions ou premières vérités qui n'en peuvent avoir nulle autre antérieure ; car, à un homme qui demandera qu'on lui prouve que c'est une intelligence et non le pur hasard qui a formé et qui entretient la régularité d'une horloge,

pour toute preuve on ne lui répond rien, et l'on dit seulement ou plus haut ou plus bas : Voilà un fou.

293. Cette première vérité , toute simple qu'elle est, se trouve pourtant très-propre à résoudre plusieurs difficultés dans les sujets les plus importants, et je ne sais si, avec cet unique secours, je n'arrêterais point tout d'un coup un homme qui entreprendrait la défense du système de Spinoza, pourvu qu'il entendit bien ce qu'il dirait.

CHAPITRE XVII.

Agir, Action.

294. Les explications d'agir sont peu claires. — 295. — 296. Ce que c'est que produire dans les choses matérielles. — 297. Ce que c'est que cause efficiente dans les mêmes choses. — 298. Cette notion d'action n'est pas générale. — 299. Une pierre est dite agir sans communiquer de sa substance. — 300. Un mode ne se communique point. — 301. L'âme agit au dedans sans communiquer de sa substance. — 302. Elle agit de même au dehors. — 303. Dieu agit sans rien communiquer de sa substance. — 304. Divers sens du mot agir.

294. Qu'est-ce qu'action ? C'est, dit-on, l'exercice d'une puissance ou faculté ? Et qu'est-ce que puissance ou faculté ? C'est, dit-on, le pouvoir d'agir ; mais le moyen d'entendre ce que c'est que pouvoir d'agir, quand on ne sait pas encore ce que c'est qu'agir ou action ? On ne dit donc rien ici, si ce n'est un mot pour un autre : l'un, obscur, et qui est l'état de la question, pour un autre obscur, et qui est également l'état de la question.

293. Il en est de même de tous les autres termes qu'on a coutume d'employer à ce sujet. Si l'on dit qu'agir c'est produire un effet et en être la cause efficiente et proprement dite, je demande : 1° ce que c'est que produire ; 2° ce que c'est qu'effet ; 3° ce que c'est que cause ; 4° ce que c'est que cause efficiente et proprement dite.

296. Il est vrai que dans les choses matérielles et en certaines circonstances, je puis me former une idée assez juste de ce que c'est que produire quelque chose et en être la cause efficiente, en me disant que c'est communiquer de sa propre substance à un être censé nouveau. Ainsi, la terre produit de l'herbe qui n'est que la substance de la terre, avec un surcroît ou changement de modifications pour la figure, la couleur, la flexibilité, etc. Ainsi le soleil produit la lumière, qui n'est dans l'air ou dans

nos corps qu'une communication de quelques corpuscules ou rayons du soleil, modifiés par leur éloignement, leur ténuité, etc.

297. En ce sens-là je comprends ce que c'est que produire et être la cause efficiente : j'entendrai avec la même facilité ce que c'est qu'effet, en disant que c'est l'être dont la substance a été tirée de celle d'un autre être, avec de nouvelles modifications ou circonstances ; car s'il ne survenait point de nouvelles modifications, la substance communiquée ne différerait plus de celle qui communique.

298. Quand une substance communique ainsi à une autre quelque chose de ce qu'elle est, nous voyons et nous disons qu'elle agit ; mais nous ne laissons pas de dire qu'un être agit en bien d'autres conjonctures, où nous ne voyons point qu'une substance communique rien de ce qu'elle est.

299. Qu'une pierre se détache du haut d'un rocher, et que dans sa chute elle pousse une autre pierre, qui commence de la sorte à descendre, nous disons que la première pierre agit sur la seconde. Lui a-t-elle pour cela rien communiqué de sa substance ? Au contraire, elle en a peut-être perdu quand elle s'est froissée en heurtant la seconde. C'est, dira-t-on, le mouvement de la première qui s'est communiqué à la seconde, et c'est par cette communication de mouvement que la première pierre est dite agir. Voilà encore de ces discours où l'on croit s'entendre, et où certainement on ne s'entend point assez. Car enfin, comment le mouvement de la première pierre se communique-t-il à la seconde, s'il ne se communique rien de la substance de la pierre ? Le mouvement est-il autre chose qu'un pur mode, et un mode, selon tous les philosophes, est-il réellement et physiquement autre chose que la substance même dont il est mode ?

300. Dire que le mouvement d'une substance peut se communiquer sans qu'elle-même se communique, c'est dire à peu près que la rondeur d'un globe peut se communiquer à une autre substance sans qu'il se communique rien de la substance du globe. Nous voyons bien qu'à la rencontre de la première pierre, la seconde commence à avoir un mouvement qu'elle n'avait point, et la première à perdre quelque chose du mouvement qu'elle avait ; mais à moins de prendre plaisir à s'embrouiller soi-même, on ne peut juger pour cela que le mouvement de l'une passe dans l'autre substance, puisque le mode n'étant réellement que la première substance, ce serait dire que cette substance, sans cesser d'être ce qu'elle est, devient une, autre substance.

301. De plus, quand ce que j'appelle en moi mon âme ou mon esprit, de non-pensant ou de non-voulant à l'égard de tel objet devient pensant ou voulant à l'égard de cet objet, alors d'une commune voix il est dit agir ; cependant, et la pensée et la volition qui sont survenues, n'étant que les modes de mon esprit et de mon âme, n'en sont pas une substance distinguée ; et par cet endroit encore agir n'est point communiquer une partie de ce qu'est une substance à une autre substance.

302. Nous employons encore le terme agir, lorsqu'en conséquence d'une pensée ou d'une volition formée au dedans de notre âme, il se forme au dehors et dans notre corps quelque mouvement. Or, ne voyant rien pour cela de la substance de mon âme qui puisse être censé passer dans mon corps, je ne peux dire raisonnablement qu'il se communique rien de la substance de mon âme à celle de mon corps, dans les occasions où mon âme est dite agir sur mon corps.

303. De même encore, si nous considérons Dieu en tant qu'ayant été éternellement le seul être, il se trouva par sa volonté avec d'autres êtres que lui, qui furent nommés créatures, ou le monde ; nous disons encore par là que Dieu a agi. Dans cette action, ce n'est point non plus la substance de Dieu qui devient partie de la substance des créatures. On voit par ces différents exemples que le mot agir forme des idées entièrement différentes, ce qui est très-remarquable.

304. Dans le premier exemple, agir signifie seulement ce qui se passe quand un corps en mouvement rencontre un second corps, qui à cette occasion est mis en mouvement ou dans un plus grand mouvement, tandis que le premier cesse d'être en mouvement ou dans un aussi grand mouvement.

Dans le second exemple, agir signifie ce qui se passe en moi quand mon âme prend une des deux modifications dont je sens par expérience qu'elle est susceptible, et qui s'appellent pensée ou volition.

Dans le troisième exemple, agir signifie ce qui arrive lorsqu'en conséquence d'une pensée ou volition formée en moi, il se produit un mouvement corporel dans mon corps.

Dans le quatrième exemple, agir signifie ce qui arrive quand, en conséquence de la volonté de Dieu, il se fait quelque chose hors de lui. Or, dans ces quatre exemples, le mot agir exprime quatre choses et quatre idées tellement différentes qu'il ne s'y trouve aucun rapport, sinon vague et indéterminé, savoir, qu'en conséquence de l'être que nous disons agir il

survient quelque changement, et que ce changement même est ce que nous appelons action ; mais c'est entre toutes ces différentes sortes de changements ou d'actions que je dis qu'il n'y a nul rapport. Dans le premier, savoir dans la pierre par laquelle une autre est mise en mouvement, le changement se fait au dedans et au dehors d'un être corporel, qui est dit agir. Dans le second, savoir, dans l'âme qui commence à avoir une pensée ou une volition, le changement se fait tout au dedans d'un être spirituel. Dans le troisième (savoir dans l'âme qui fait mouvoir un corps), le changement se fait au dedans de l'être spirituel, et en conséquence au dehors dans un être corporel. Dans le quatrième exemple (savoir dans Dieu qui agit au dehors de lui-même), le changement est tout au dehors de celui qui agit, et nullement au dedans.

Certainement les philosophes, et en particulier les métaphysiciens, demeurent ici en beau chemin. Je ne les vois parler ou disputer que d'agir et d'action ; et je ne trouve dans aucun d'eux, pas même dans Locke, qui a voulu pénétrer jusqu'aux derniers replis de l'entendement humain, qu'ils aient pensé nulle part à exposer ce que c'est qu'agir.

CHAPITRE XVIII.

Exposition de la question des causes occasionnelles, pour examiner si ce sont les créatures qui agissent, ou si c'est Dieu seul.

305. On dispute si les créatures agissent, sans savoir ce que c'est qu'agir. — 306. Différentes idées de ce mot, selon les diverses occasions. — 307. Ce que c'est en Dieu que d'agir. — 308. Agir dans les corps ne renferme nulle idée de volition. — 309. Comment agir peut convenir à Dieu et à notre âme selon les notions exposées ci-dessus. — 310. Il ne survient rien en Dieu quand il agit. — 311. Si dans l'action de l'âme, c'est elle ou Dieu qui en est le principe. — 312. Comment l'âme n'agit que parce que Dieu le veut. — 313. L'âme contribue également à sa pensée et à sa volition. — 314. Nous ne voyons point de principe de l'action de l'âme qui lui soit extérieur. — 315. Le principe d'action est dans l'âme. — 316. Ceux qui attaquent cette vérité apportent pour preuve l'état de la question. — 317. Notion d'agir, première vérité. — 318. Il faut connaître la nature intime de l'âme pour affirmer qu'elle n'agit point.

305. On a disputé depuis longtemps si les créatures agissent ou n'agissent pas, si elles sont simplement des causes occasionnelles, ou de véritables agents. On a fait des volumes à l'infini sur cette matière, et les plus grands esprits s'y sont non-seulement exercés, mais échauffés vivement. Le public, attentif à leur querelle, ne s'est lassé de les suivre que parce qu'on ne pouvait plus les comprendre ; les combattants eux-mêmes s'étaient-ils jamais bien entendus ? Pour y réussir, n'auraient-ils pas dû se dire : Nous disputons pour savoir si les créatures n'agissent jamais, et si Dieu seul agit à leur occasion ; mais qu'est-ce qu'agir, qu'est-ce qu'action ; en sommes-nous convenus ? Tout le monde en convient-il, et par le même mot que nous

employons tous, entendons-nous précisément la même chose ? Ou je suis trompé, ou ils auraient trouvé que non

Car enfin, le mot agir ou action étant manifestement équivoque, et faisant naître des idées toutes différentes à l'égard de Dieu et à l'égard des créatures, qu'on nous dise donc l'idée précise et générale qu'on attache à ce mot agir, pour examiner s'il convient à la créature et à Dieu, et pour découvrir si les créatures agissent ou n'agissent pas, tandis que nous convenons tous que Dieu agit.

306. Dans la créature inanimée, l'idée que nous avons d'agir n'étant que celle d'un corps mis en mouvement par la rencontre d'un autre qui y était lui-même, l'idée d'agir ne convient pas à Dieu, puisque Dieu n'est pas un corps en mouvement.

307. En Dieu, l'idée d'agir est l'idée de ce qui arrive quand, à sa simple volition, il se fait quelque chose hors de lui : à prendre en ce sens l'idée d'agir, on ne peut sensément demander si une créature inanimée agit, puisqu'elle est incapable de volition. On ne saurait donc encore, dans ce sens-là, demander si agir est une propriété qui convienne également à Dieu et aux corps.

308. D'ailleurs un corps n'est jamais mis en mouvement par lui-même, mais par un autre corps, et cet autre encore par un autre, jusqu'à ce qu'on vienne à un moteur qui soit un esprit.

309. Voyons présentement si agir est quelque chose qui dans son idée précise convienne également et à Dieu et aux esprits créés, tels que l'âme humaine. Celle-ci est dite agir au dedans d'elle-même par ses pensées et ses volitions, et au dehors par le mouvement qui, selon sa volonté ou sa pensée, se fait en certains corps.

310. Dans la première considération, puisqu'on appelle agir ce qui se passe en moi quand il me survient une pensée ou une volition qui n'y était pas ; en ce sens-là, il est manifeste que mon âme agit et que Dieu n'agit point ; car il survient à mon âme, au dedans de son être, une pensée et une volition, ce qui est une nouvelle modification dans sa substance, au lieu que Dieu étant parfaitement le même de toute éternité, il est incapable d'aucune nouvelle modification dans sa substance.

311. Il est vrai, dira-t-on ; mais on demande si c'est Dieu qui est le principe de ces modifications de l'âme et qui les produit ? Pour répondre à la question, souvenons-nous que nous n'avons encore naturellement aucune idée de ce mot agir par rapport à Dieu ; sinon l'idée de ce qui se passe

quand il survient hors de lui quelque chose qui n'existait pas, et uniquement parce qu'il le veut.

312. Mais cette idée même parce que Dieu le veut, fait encore ici une équivoque ; et ces termes peuvent signifier deux choses fort différentes : l'une, que Dieu veut en général que l'âme humaine soit telle, qu'elle contribue elle-même à ses volitions et à ses pensées, qui sont ses propres modifications.

Ou bien ces termes parce que Dieu le veut signifient que chaque pensée ou volition qui survient à notre âme, y survient uniquement par une volonté particulière de Dieu ; en sorte que notre âme ne contribue pas plus à mettre en elle-même ses propres volitions et ses propres pensées, qu'une pierre, par exemple, ne contribue à mettre en elle le mouvement qui n'y était pas,

313. J'ai parlé de la volition comme de la pensée, l'une et l'autre étant également une modification de l'âme. En effet, si notre âme ne peut contribuer en rien à la modification de sa pensée, comment contribuerait-elle davantage à la modification de sa volition ? Dire donc que mon âme n'a pas plus de part à former sa modification (qui est la volition et la pensée) que la matière n'en a pour former en elle sa modification, qui est le mouvement, ce serait dire que l'âme n'a pas plus d'efficace qu'une motte de terre ou un morceau de bois.

314. Mais sans considérer ici ce qu'une pareille opinion aurait de pernicieux pour les mœurs et pour la religion, je dis que, même dans la pure spéculation naturelle, elle est manifestement déraisonnable. Quand un corps est mis en mouvement, nous voyons (et souvent même de nos yeux) que le principe de ce mouvement est extérieur à ce corps, et nous ne voyons à l'égard de l'âme aucun principe extérieur de sa pensée et de sa volition : nous en voyons bien l'occasion dans les objets qui frappent les sens ; mais jamais on ne peut imaginer qu'un objet corporel soit le principe d'une pensée, et qu'il la produise.

315. Ce principe sera donc en mon âme même, comme l'a toujours cru le genre humain ; et ce sera là une de ces premières vérités qu'on ne saurait ni prouver, ni attaquer, par une vérité antérieure et plus claire. En effet, si l'on prétend l'attaquer en disant qu'une simple créature telle que l'âme est incapable. de se modifier elle-même, pour en conclure que ce n'est point l'âme qui produit en elle sa propre pensée, ce sera justement apporter en preuve l'état de la question : car il s'agit de savoir si une créature spirituelle telle que l'âme ne peut et ne doit pas se modifier elle-même, le sentiment

naturel qu'en ont eu tous les hommes, dans tous les temps, étant pour l'affirmative. Si l'on ajoute que le corps ne pouvant pas se donner la modification qui lui est propre, l'esprit ne pourra pas davantage se donner la sienne, c'est parler de nouveau pour ne rien dire. La question est justement de savoir s'il n'est pas de l'essence d'un esprit de se modifier lui-même ; à la différence des corps qui essentiellement en sont incapables.

316. Dans cette question cependant, où tout le genre humain est d'un même sentiment, de quoi s'avisent un petit nombre de philosophes spéculatifs, de prétendre dire le contraire, sans apporter, pour détruire le sentiment commun à tout le genre humain, d'autres preuves que l'état même de la question sous des termes plus embrouillés ?

317. Dans cette disposition des esprits, la question tombera donc, comme je l'ai dit, sur une première vérité. Si l'on prétend y opposer une autre vérité aussi claire, et qui soit donnée aussi pour première vérité, je demande qui sera le juge légitime dans la contestation, sinon le sentiment le plus répandu dans tous les hommes, et auquel ils se rendent le plus naturellement ? Quand donc je donne pour première vérité que mon âme produit le mouvement dans mon corps, et que le P. Malebranche de son côté donne pour première vérité, qu'un esprit ne saurait agir sur un corps, nous voilà jusqu'ici sans pouvoir nous rien prouver l'un à l'autre. Cependant, j'ai de mon côté le sentiment naturel répandu de tout temps dans tous les hommes ; et de son côté il a une réflexion particulière : savoir, qu'il ne voit point de rapport entre un esprit et un corps ; ou que, dans l'idée de son âme, il ne trouve point la faculté ou vertu de remuer son corps. Mais sa preuve se trouvera des plus mal fondées ; il conclura qu'une chose n'est point, seulement parce qu'il n'en peut avoir l'idée : c'est la conséquence d'un homme né aveugle, qui nie les couleurs, parce qu'avec tout l'effort de son esprit, il n'en peut trouver ni apercevoir l'idée.

318. Pour nier donc avec quelque fondement que l'âme est incapable de remuer un corps, il faudrait être bien certain que nous avons une idée claire, totale et complète de toute la nature de l'âme ; et que nous connaissons son essence intime et réelle, autant qu'elle peut absolument être connue. Or c'est ce qui n'est pas ; et tout le monde en convient. Les hommes sont portés invinciblement à juger vraies bien des choses dont ils ne peuvent connaître la nature ni l'essence. Nous ne pouvons connaître le mode de l'union de notre âme avec notre corps, en concluons-nous pour cela que cette union n'existe point ? A quoi ne nous conduirait pas ce raisonnement ?

Combien est-il plus raisonnable d'admettre, conformément à l'expérience, la réalité et l'existence de mille objets où nous ne comprenons rien. Un sentiment répandu par la nature dans tous les hommes étant un guide sur, n'allons point quitter sa lumière pour suivre nos illusions.

CHAPITRE XIX.

Notions précises d'agir, d'action, de cause, d'effet.

Notion d'agir. — 319. Les corps agissent comme instruments. — 320. A moins qu'ils ne communiquent de leur substance. — 321. Ils sont censés agir, quand on n'aperçoit pas ce qui les meut. — 322. La notion d'agir convient à l'âme. — 323. On ne comprend pas quel est le principe de l'action. — 324. Notions sur cette matière.

Pour résultat des discussions précédentes, disons ce que l'on peut répondre d'intelligible à la question : Qu'est-ce que c'est qu'agir ? Je dis que, par rapport aux créatures, agir est en général la disposition d'un être, en tant que par son entremise il arrive actuellement quelque changement ; car il est impossible de concevoir qu'il arrive naturellement du changement dans la nature sans que ce soit par un être qui agisse, et nul être créé n'agit qu'il n'arrive du changement, ou en lui-même ou au dehors.

319. On dira qu'il s'ensuivrait que la plume avec laquelle j'écris actuellement devrait être sensée agir, puisque c'est par son entremise qu'il se fait du changement sur ce papier, qui de non écrit devient écrit : à quoi je répons, que c'est ce dont le grand nombre des philosophes doit convenir, dès qu'ils donnent à ma plume en cette occasion le nom de cause instrumentale ; car si elle est cause, elle a un effet, et tout ce qui a un effet agit, puisqu'agir et avoir un effet c'est formellement la même chose.

320. Je dis plus : ma plume en cette occasion agit aussi réellement qu'un feu souterrain qui produit un tremblement de terre. Car ce tremblement n'est autre chose que le mouvement des parties de la terre, excité par le mouvement des parties du feu, comme les traces formées actuellement sur ce papier ne sont que de l'encre mue par ma plume, qui elle-même est mue par ma main ; il n'y a donc de différence, sinon que la cause prochaine du mouvement de la terre est plus imperceptible, mais elle n'en est pas moins réelle.

321. J'avoue que quand la cause prochaine d'un mouvement corporel échappe à nos sens, nous disons plus particulièrement que le corps où il se produit agit ; et nous sommes alors portés à croire que les corps où il se fait un mouvement imperceptible ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement : mais si nous les supposons de purs corps (car je ne parle point ici de l'âme des bêtes, à la nature desquelles nous ne comprenons rien), il est manifeste qu'un corps n'est jamais mis en mouvement que par un agent extérieur. Par là notre définition d'agir conviendra très-bien, à tout ce qui est dit agir à l'égard des corps.

322. Elle conviendra encore mieux à ce qui est dit agir à l'égard des esprits, soit au dedans d'eux-mêmes par leurs pensées et leurs volitions, soit au dehors par le mouvement qu'ils impriment à quelque corps, chacune de ces choses étant un changement qui arrive par l'entremise de l'âme.

Notre définition peut convenir également bien à l'action de Dieu et à Dieu, dans ce que nous en pouvons concevoir : nous concevons qu'il agit en tant qu'il produit quelque chose hors de lui ; car alors c'est un changement qui se fait par le moyen d'un être existant par lui-même. Mais avant que Dieu eût rien produit hors de lui, n'agissait-il point, et aurait-il été de toute éternité sans action ? Questions incompréhensibles, si pour y répondre il faut pénétrer l'essence de Dieu, impénétrable dans ce qu'elle est par elle-même. Les savants auront beau nous dire sur ce sujet que Dieu de toute éternité agit par un acte simple, immanent et permanent, grand discours, et si l'on veut respectable, mais sous lequel nous ne pouvons avoir des idées claires.

Pour moi qui, comme le dit expressément l'apôtre saint Paul, ne connais naturellement le Créateur que par les créatures, je ne puis avoir d'idée de lui naturellement qu'autant qu'elles m'en fournissent ; et elles ne m'en fournissent point sur ce qu'est Dieu, sans aucun rapport à elles. Je vois bien qu'un être intelligent comme l'auteur des créatures a pensé de toute éternité. Si l'on veut appeler agir, à l'égard de Dieu, ce qui est simplement penser ou vouloir, sans qu'il lui survienne nulle pensée, nulle modification, nul changement, je ne m'y oppose pas. Et si la religion s'accorde mieux de ce terme, agir, j'y serai encore plus inviolablement attaché ; mais au fond la question ne sera toujours que de nom, puisque par rapport aux créatures, je comprends ce que c'est qu'agir, et que c'est ce même mot qu'on veut appliquer à Dieu, pour exprimer en lui ce que nous ne comprenons point.

323. Au reste, je ne comprends pas même ce qu'est la faculté d'agir et le principe d'action dans les créatures ; j'en tombe d'accord. Je sais qu'il y a dans mon âme un principe qui fait mouvoir mon corps ; je ne comprends pas quel en est le ressort ; mais c'est aussi ce que je n'entreprends point d'expliquer. La vraie philosophie se trouvera fort abrégée, si tous les philosophes veulent bien, comme moi, s'abstenir de parler de ce qui est manifestement incompréhensible. Pour finir ce chapitre, expliquons quelques termes plus communément employés dans la matière qui fait le sujet de cet article..

324. 1° Agir, comme j'ai dit, est en général, par rapport aux créatures, ce qui se passe dans un être par le moyen duquel il arrive quelque changement.

2° Ce qui survient par ce changement s'appelle effet ; ainsi, agir et produire un effet, c'est la même chose.

3° L'être considéré en tant que c'est par lui qu'arrive le changement, je l'appelle cause.

4° Le changement considéré au moment même où il arrive s'appelle, par rapport à la cause, action.

5° L'action, en tant que reçue dans quelque être, s'appelle passion ; et en tant que reçue dans un être intelligent, qui lui-même l'a produite, elle s'appelle acte : de sorte que dans les êtres spirituels on dit d'ordinaire que l'acte est le terme de la faculté agissante, et l'action, l'exercice de cette faculté.

6° La cause considérée en même temps par rapport à l'action et à l'acte, je l'appelle causalité. La cause, considérée en tant que capable de cette causalité , je l'appelle puissance ou faculté. Telles sont les idées les plus nettes que j'aie pu me former des termes dont se servent les philosophes pour exprimer certaines précisions qu'il est important de faire quelquefois.

CHAPITRE XX.

Du naturel, en tant qu'opposé au surnaturel et à l'artificiel.

325. Naturel pris en divers sens. — 326. Il paraît difficile de marquer les bornes du naturel et du surnaturel. — 327. S'il est des règles pour discerner l'un d'avec l'autre. — 328. L'artificiel est naturel et non naturel. — 329. Définition de l'artificiel. — 330. La plupart des choses d'usage tiennent de l'artificiel. — 331. Tout vin étant artificiel, comment il y en a de naturel. — 332. Esprit naturel. — 333. Affecté ou cultivé, opposé au naturel.

325. Outre les notions du mot naturel, qui peuvent lui être communes avec le mot nature (n° 217), il se prend encore pour l'inclination, qui dans chacun des hommes résulte du tempérament. Mais nous avons à considérer ici sous deux rapports le naturel ou la nature des choses créées. 1° En tant qu'elles existent et qu'elles agissent conformément aux lois ordinaires que Dieu a établies pour elles ; et par là ce que nous appelons naturel est opposé au surnaturel ou miraculeux. 2° En tant qu'elles existent ou qu'elles agissent, sans qu'il survienne aucun exercice de l'industrie humaine ou de l'attention de notre esprit, par rapport à une fin particulière ; dans ce sens, ce que nous appelons naturel est opposé à ce que nous appelons artificiel, qui n'est autre chose que l'industrie humaine.

326. Il paraît quelquefois difficile de démêler le naturel en tant qu'opposé au surnaturel : dans ce dernier sens, le naturel suppose des lois générales et ordinaires ; mais sommes-nous capables de les connaître sûrement ? On distingue assez un effet qui n'est point surnaturel ou miraculeux ; on ne distingue pas si déterminément ce qui l'est. Tout ce que nous voyons arriver régulièrement ou fréquemment est naturel ; mais tout ce qui arrive d'extraordinaire dans le monde est-il miraculeux ? C'est ce qu'on ne peut assurer. Un événement très-rare pourrait venir du principe ordinaire qui, dans la suite des révolutions et des changements, aurait formé une sorte de

prodige, sans s'écarter de la régularité de son cours ni de l'étendue de sa sphère. Ainsi voit-on quelquefois des monstres du caractère le plus étrange, sans qu'on y trouve rien de miraculeux et de surnaturel. Comment donc nous assurer, demandera-t-on, que les-événements regardés comme surnaturels et miraculeux le sont réellement, ou comment savoir jusqu'où s'étend la vertu de ce principe ordinaire qui, par une longue suite de temps et de combinaisons particulières, peut faire les choses les plus extraordinaires ?

327. J'avoue qu'en beaucoup d'événements qui paraissent des merveilles au peuple un homme sage doit avec prudence suspendre son jugement. Il faut avouer aussi qu'il est des événements d'un tel caractère qu'il ne peut venir à l'esprit des personnes sensées de juger qu'ils sont l'effet de ce principe commun des choses que nous appelons l'ordre de la nature : telle est, par exemple, la résurrection d'un homme mort.

On aura beau dire qu'on ne sait pas jusqu'où s'étendent les forces de la nature, et qu'elle a peut-être des secrets pour opérer les plus surprenants effets, sans que nous en connaissions les ressorts. La passion de contrarier ou quelque autre intérêt peut faire venir cette pensée à l'esprit de certaines gens ; mais cela ne fait aucune impression sur les personnes raisonnables qui réfléchissent sérieusement, et qui veulent agir de bonne foi avec elles-mêmes comme avec les autres. L'impression commune de vérité, qui se trouve manifestement dans le plus grand nombre des hommes sensés et habiles, et que nous avons appelée ailleurs le sentiment ou le sens commun, est la règle infailible pour discerner le surnaturel d'avec le naturel. Ce discernement doit tenir rang parmi les premières vérités qui ne se prouvent point : c'est la règle même que l'auteur de la nature a mise dans tous les hommes ; et il se serait démenti lui-même s'il leur avait fait juger vrai ce qui est faux, et miraculeux ce qui n'est que naturel.

328. Le naturel est opposé à l'artificiel aussi bien qu'au miraculeux, mais non de la même manière. Jamais ce qui est surnaturel et miraculeux ne saurait être dit naturel ; mais ce qui est artificiel peut s'appeler naturel ;, et il l'est effectivement en tant qu'il n'est point miraculeux.

329. L'artificiel n'est donc que ce qui part du principe ordinaire des choses, mais auquel se joignent le soin et l'industrie de l'esprit humain, pour atteindre à quelque fin particulière que l'homme se propose.

La pratique d'élever avec des pompes une masse d'eau considérable est quelque chose de naturel, puisqu'elle n'a rien de surnaturel ; cependant, elle

est dite artificielle et non pas naturelle, en tant qu'elle n'a été introduite dans le monde que par le soin et l'industrie des hommes.

330. En ce sens-là, il n'est presque rien dans l'usage des choses qui soit totalement naturel que ce qui n'a point été à la disposition des hommes. Un arbre, par exemple, un prunier, est naturel lorsqu'il a crû dans les forêts, sans qu'il ait été ni planté ni greffé. Aussitôt qu'il l'a été, il perd en ce sens-là d'autant plus du naturel, qu'il a plus reçu du soin des hommes. Est-ce donc que sur un arbre greffé il n'y croît pas naturellement des prunes ou des cerises ? Oui, en tant qu'elles n'y croissent pas surnaturellement, mais non pas en tant qu'elles y viennent par le secours de l'industrie humaine, ni en tant qu'elles deviennent telle prune et telle cerise, d'un goût et d'une douceur qu'elles n'auraient point eus sans le secours de l'industrie humaine ; par cet endroit la prune et la cerise sont venues artificiellement et non pas naturellement.

331. On demande ici en quel sens on dit, parlant d'une sorte de vin, qu'il est naturel, tout vin étant artificiel : car sans l'industrie et le soin des hommes il n'y a point de vin ; de sorte qu'en ce sens-là le vin est aussi véritablement artificiel que l'eau-de-vie ou l'esprit-de-vin, puisqu'il n'y a entre eux que du plus ou du moins de l'industrie humaine, c'est-à-dire du plus ou du moins d'artificiel. Quand donc on appelle du vin naturel, c'est un terme qui signifie que le vin est dans la constitution du vin ordinaire, et sans qu'on y ait rien fait que ce qu'on a coutume de faire à tous les vins qui sont en usage dans le pays et dans le temps où l'on se trouve.

332. Il est aisé, d'après les notions précédentes, de voir en quel sens on applique aux diverses sortes d'esprits la qualité de naturel, ou non naturel. Un esprit est censé et dit naturel quand la disposition où il se trouve ne vient ni du soin qu'il a reçu des autres hommes dans son éducation, ni des réflexions qu'il aurait faites lui-même en particulier pour se former.

333. Au terme de naturel, pris en ce dernier sens, on oppose les termes de cultivé ou d'affecté, dont l'un se prend en bonne part et l'autre en mauvaise part : l'un signifie ce qu'un soin et un art judicieux a su ajouter à l'esprit naturel ; l'autre ce qu'un soin vain et mal entendu y ajoute quelquefois.

On en peut dire autant à proportion des talents de l'esprit. Un homme est dit avoir une logique, ou une éloquence naturelle, lorsque, sans les connaissances acquises par l'industrie et la réflexion des autres hommes, ni par la sienne propre, il raisonne cependant aussi juste qu'on puisse raisonner : ce qui est la fin dernière et principale de la logique artificielle ;

ou quand il fait sentir aux autres comme il lui plaît avec force et vivacité ses pensées et ses sentiments ; ce qui est la fin de l'éloquence artificielle, appelée communément rhétorique. Il est aisé d'appliquer ces notions à toutes sortes de sujets.

CHAPITRE XXI.

De la substance et de l'accident.

334. Idées que l'esprit se forme naturellement de la substance et des accidents. — 335. Si la substance peut subsister sans sa modification. — 336. Elle ne le peut si cette modification entre dans son essence. — 337. Il faut convenir de l'essence des choses pour distinguer leur modification. — 338. Ce qui est essentiel ou accidentel au poisson.

334. Je cherche ici quelles idées l'esprit humain peut attacher naturellement à ces termes substance et accident. Après y avoir pensé, je n'ai pu rien concevoir par substance, sinon ce qui répond à l'idée d'être, que je dépouille de l'idée de toutes modifications, pour le considérer seulement en tant que susceptible de ces modifications. La substance donc, considérée précisément en tant que substance, n'est qu'une idée abstraite : car il n'existe point naturellement et réellement de substance qui ne soit que substance, sans être revêtue de ses modifications, lesquelles (suivant les idées que nous en pouvons naturellement avoir) ne sont que la substance considérée par ses divers endroits. C'est ce qui s'appelle tantôt des qualités, tantôt des modes ou modifications, tantôt des attributs ou adjoints, tantôt des circonstances ou accidents, tantôt des manières d'être de la chose : c'est sur quoi l'on forme différentes questions.

335. On demande d'abord si une substance et sa modification peuvent être mutuellement l'une sans l'autre : il me semble qu'il ne faut que démêler les termes pour ôter ici tout embarras.

Si la modification n'entre point dans la nature ou substance de la chose dont on parle, et qu'elle ne lui soit point essentielle, cette substance peut demeurer sans sa modification. Ainsi, une boule modifiée actuellement par le mouvement peut se trouver, et se trouvera bientôt sans mouvement, parce que la boule est constituée essentiellement boule, et regardée comme telle,

indépendamment du mouvement : c'est ce qu'on peut appeler modification accidentelle ou accident.

336. Si, au contraire, la modification que j'ai dans la pensée fait partie de ce qui est, et de ce que je suppose essentiel à la chose, telle chose ne saurait être sans cette modification : ainsi, le feu ne saurait être sans la modification du mouvement, parce qu'essentiellement (je parle toujours selon l'idée que nous avons des choses dans leur état naturel) le feu ne consiste que dans les parties de matière en mouvement ; et cette modification peut s'appeler essentielle.

337. Mais le feu, par miracle, ne peut-il pas être sans mouvement ? Je n'en sais rien. Si cela est, ce n'est plus le feu dont j'ai l'idée, et dont je veux parler ; car je parle d'un feu naturel ; et vous parlez d'un feu surnaturel, dont je ne parle point, n'en n'ayant naturellement aucune idée.

338. Au reste, il faut nous souvenir que nous constituons souvent les essences des choses (n° 202) autrement qu'elles ne sont en effet, ne les connaissant point intimement, ni dans tout ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement par ce qui en a frappé nos sens. C'est sur quoi il faut se rappeler ce que j'ai dit de l'essence (n° 97 et suiv.).

Ainsi, pour connaître ce qui est une simple modification dans le poisson, il faut convenir auparavant en quoi consiste l'essence du poisson. On l'a fait consister longtemps à avoir un sang qui n'eût point de chaleur, et depuis on a cité des poissons qui ont le sang chaud. Aussi, l'Académie des sciences a-t-elle marqué pour le caractère propre du poisson d'avoir un sang ou une chair qui forme de l'huile au lieu de graisse : en ce dernier cas, il ne sera qu'accidentel à la substance du poisson d'avoir un sang qui n'ait point de chaleur.

Au reste, si la substance modifiée peut se trouver sans sa modification, cette modification ne peut jamais, dans l'état naturel, se trouver sans la substance ; je dis dans l'état naturel, et selon les idées que nous fournit uniquement la raison purement humaine. Car enfin, selon nos idées purement naturelles, la modification de la substance n'est que la substance même modifiée : et en ce sens-là demander si la modification peut se trouver sans la substance, c'est demander si la substance peut se trouver sans la substance.

CHAPITRE XXII.

Réponse à quelques difficultés sur la substance.

339. La modification d'un être ne devient point celle d'un autre. — 340. Les espèces ou accidents au saint sacrement sont dans un état surnaturel. — *341. Opinion de Descartes sur les accidents, mal fondée. — *342. L'idée qu'on a seulement par la foi est générale, — *343. Comme un aveugle-né en peut avoir des couleurs. — *344. Différence de substance et de subsistance, connue par la foi.

*339. L'accident d'une chose, disent quelques-uns, n'est que sa modification accidentelle : or, cette modification peut se trouver sans la chose qui en est modifiée ; la blancheur d'un lis, par exemple, peut se trouver sans le lis même, dont elle est actuellement la blancheur, puisqu'elle se trouve dans un autre lis.

Je réponds, comme je l'ai insinué ailleurs, que la blancheur du second lis n'est point la blancheur du premier (n° 500), puisque celle-là, dans l'état naturel, n'est que le premier lis qui est blanc, et la seconde n'est que le second lis qui est blanc, sans qu'il y ait réellement rien de commun entre l'un et l'autre, mais seulement une parfaite ressemblance de couleur, la blancheur du premier lis, qui est sa modification accidentelle, n'étant dans l'état-naturel que la substance même, qui n'a rien en soi de la substance du second lis.

*340. Le concile de Trente enseigne que les espèces demeurent au sacrement de l'autel sans la substance du pain et du vin ; or, ces espèces sont des accidents. Je réponds, sans examiner si ces espèces sont des accidents absolus, ce qui n'est pas de notre ressort, et ce que le concile ne décide point, puisqu'il n'emploie pas même le mot d'accidents, mais seulement d'espèces, ou apparences, en latin *species* ; je réponds, dis-je, que les espèces qui demeurent au saint sacrement sont dans un état

suraturel, et que je ne parle des accidents que selon l'état naturel des choses.

*341. D'ailleurs, je suis en ce point très-éloigné du sentiment des Cartésiens et de quelques autres qui nient absolument qu'il puisse y avoir des accidents absolus, sous prétexte qu'ils n'y comprennent rien : je n'y comprends rien non plus qu'eux ; mais je n'en comprends pas moins qu'ils se méprennent manifestement, puisque Dieu peut faire des choses au-dessus de celles qu'eux et moi pouvons concevoir. Relativement à la contradiction qui se trouverait selon eux à admettre des accidents absolus, ils raisonnent mal (n^{os} 265 et 266). L'état suraturel étant fort au-dessus de la portée de notre esprit, nous ne pouvons en juger par nos idées purement naturelles, et par conséquent, nous ne pouvons juger raisonnablement qu'il s'y trouve de la contradiction ³⁶.

*342. Mais, demandera-t-on à ce sujet, puis-je-avoir l'idée et parler sensément d'un objet qui passe la portée de mon esprit ? Oui ; j'en parle comme d'une idée qui n'est pas distincte, précise, ni claire (car alors la foi ne serait plus la foi) ; mais c'est une idée générale qui me présente quelque chose qui existe par la toute-puissance divine, et que je ne comprends pas, mais qui n'en n'existe pas moins réellement.

*343. Un homme né aveugle qui entend parler et qui parle des couleurs, dont il n'a pas la moindre idée, n'en croit pas moins cependant leur existence, persuadé que tous les hommes qui lui en parlent sont des personnes judicieuses et sensées auxquelles on ne peut refuser d'ajouter foi sans cesser d'être raisonnable. Il est donc convaincu qu'il y a quelque chose de réel attaché au mot couleur, et sous lequel lui, aveugle-né, n'a jamais eu et n'a pu avoir aucune idée distincte. Par là on pourrait très-bien comparer celui qui veut parler sensément de la substance et des accidents à un homme né-aveugle, qui ferait un traité uniquement sur les sensations dont il aurait l'expérience par lui-même. Il n'y mettrait pas la sensation de la vue, dont il n'a nulle expérience et nulle idée ; mais il ne nierait pas pour cela qu'elle existât en effet : au contraire, il le croirait indubitablement sur le témoignage d'autrui, mais il s'abstiendrait sagement de vouloir l'expliquer, pour éviter le reproche marqué dans le proverbe, il en parle comme un aveugle des couleurs.

*344. La réponse et la comparaison précédentes nous fourniront ce que nous avons à dire de la substance, par rapport à la subsistance ou hypostase. La religion nous enseigne qu'il y a en Dieu une seule substance ou nature,

et trois personnes ou hypostases, au lieu que dans J. C., Homme-Dieu, il ne se trouve qu'une seule personne et deux substances ou natures. Ce sont des vérités dont on ne peut raisonnablement douter, sous prétexte que nous ne les comprenons pas ; car nous avons montré plus d'une fois ci-dessus qu'il y a des choses vraies dont nous ne pouvons avoir naturellement d'idée. Mais comme, pour la raison que j'ai exposée, je ne recherche dans ce traité que les premières notions qui nous sont fournies par la lumière purement naturelle, laquelle seule ne nous fournirait point l'idée de la différence qui se trouve entre substance et personne, je laisse aux théologiens le soin de la marquer.

CHAPITRE XXIII..

Du simple et du composé.

345. Rapport de la simplicité avec l'unité. — 346. Comment les corps sont dits simples. — 347. Le composé est opposé au simple.

345. Ce chapitre pourrait servir d'appendice à celui de l'unité. En effet, quand on regarde quelque chose que ce soit comme une et comme n'ayant point de parties différentes ou séparables l'une de l'autre, on l'appelle simple. En ce sens, il ne convient proprement qu'à un être intelligent d'être simple, et surtout au premier être, qui est Dieu. Ne concevant dans un être intelligent rien de séparable dans sa substance, nous n'avons point non plus l'idée qu'il puisse avoir des parties. Quelque peu de chose qu'on suppose séparable dans la substance d'un être intelligent, on la suppose en même temps capable d'être détruite tout entière.

Si l'on prend le terme simple dans cette précision ; il ne se trouvera rien dans les êtres matériels qui soit simple, non plus que rien qui soit parfaitement un : tout corps peut toujours être tellement divisé que sa substance existera encore dans les parties après leur séparation ; ainsi, l'une t'était pas l'autre, et le corps n'était pas simple.

346. Néanmoins, on emploie ce terme à l'égard des corps, par analogie aux esprits, et on appelle simple un corps dans les parties duquel le commun des hommes n'aperçoit aucune différence sensible. Ainsi, l'on dit de l'eau que c'est un corps simple. Quelques-uns l'ont dit aussi du feu, de l'or, de l'argent et de ce que nous comprenons sous le nom d'éléments ou de métaux, parce qu'à n'y regarder que superficiellement, comme on le fait dans l'usage ordinaire de la vie, on n'y aperçoit point de différence de parties ; mais il est évident que cette différence n'en existe pas moins réellement, comme on le voit dans la dissolution de ces corps par les opérations de la chimie. On ne trouve aucun corps qui n'ait des parties diverses entre elles, et par conséquent qui ne soit composé ou qui soit

absolument simple, si ce n'est peut-être ce que les chimistes appellent *caput mortuum* ; c'est une espèce de cendre qu'ils ne peuvent plus résoudre en parties qui nous paraissent d'espèces différentes : cette cendre, pour cette raison, pourrait s'appeler le plus simple des corps.

347. Ce qui est opposé au simple est dit composé, et c'est ce qui résulte de plusieurs parties, surtout quand elles sont de différentes espèces ; cela n'offre aucune difficulté qui mérite de nous arrêter.

CHAPITRE XXIV.

De ce qui est nécessaire, contingent et libre.

348. Il est aisé de se former l'idée du nécessaire. — 349. Le nécessaire n'est opposé qu'à la volonté libre. — 350. Nul événement n'est nécessaire par rapport à la volonté de Dieu. — 351. Le contingent a pour cause une volonté libre. — 352. Tout se trouve nécessaire jusqu'à ce qu'on remonte à une volonté libre. — 353. — 354. Ce que c'est que le hasard. — 355. Exemple.

348. Il n'est guère de terme plus simple ni plus clair pour exprimer l'idée générale que tout le monde conçoit sous le mot de nécessaire, que ce mot-là même.

Si je dis que le nécessaire est ce qui est tel qu'il est impossible qu'il ne soit point, on demandera ce que c'est que cet impossible qui ne soit point ; à quoi je ne répondrai pas plus aisément qu'à la question, qu'est-ce que le nécessaire ?

On donnerait peut-être une idée plus précise du nécessaire en disant que c'est ce qui est tel que nulle volonté ne peut l'empêcher d'être ce qu'il est ; et le contingent est ce qui n'est point nécessaire.

349. Il s'ensuit que le nécessaire pris absolument n'est opposé qu'à la volonté libre d'un être intelligent et spirituel : car un être matériel ne saurait être opposé à un autre être matériel, sinon par rapport à la volonté de quelque être intellectuel ; et si dans un être matériel il se trouve du contingent, c'est toujours par la volonté libre d'un être intellectuel.

350. Quand on dit qu'il est nécessaire et non contingent qu'une pierre tombe en bas, et que la flamme monte en haut ; qu'il est nécessaire que la glace rafraîchisse et que le feu réchauffe, cette nécessité n'est point par rapport à la volonté de Dieu, qui peut, quand il lui plaît, empêcher la glace de rafraîchir et le feu de réchauffer. En ce sens, le nécessaire, pris à la

rigueur, ne peut convenir qu'à l'existence et à la nature de Dieu même, qui ne saurait être empêché par quelque volonté que ce soit.

351. Au contraire, ce qui est contingent a toujours pour cause, plus ou moins éloignée, une volonté libre. Il survient une peste ou quelque autre maladie contagieuse ; elle aura eu immédiatement une cause nécessaire, savoir, la corruption de l'air, qui aura eu pour cause nécessaire une grande quantité de corps morts ou d'un sang gâté par la mauvaise nourriture ; la mauvaise nourriture aura pour cause nécessaire la disette ou la famine ; la disette et la famine auront pour cause nécessaire la guerre, qui empêche le commerce ou la culture des terres : voilà toutes causes nécessaires ; mais la guerre a pour cause la volonté libre des princes qui l'ont faite et continuée à leur gré. Si elle n'avait pas pour cause plus ou moins immédiate une volonté libre, elle n'aurait plus rien de contingent.

352. Dans tous les événements naturels, on peut remonter ainsi de cause nécessaire en cause nécessaire jusqu'à la première cause, qui est la volonté libre de Dieu, et qui a donné à la matière tel degré ou telle détermination de mouvement, ce qui aura nécessairement produit, de cause immédiate en cause immédiate, l'événement ou l'effet dont il s'agit.

353. On pourrait pousser ce détail beaucoup plus loin, mais ce que nous disons suffit pour montrer que tout dans l'univers arrive par des causes nécessaires, et nécessairement déterminées les unes par les autres, sans que ni les unes ni les autres puissent originairement avoir de détermination que par une volonté libre ; en sorte que tout dans l'univers est nécessaire, et que rien au monde n'est contingent que l'effet d'une volonté libre.

354. On demande à ce sujet quelle est la nature de ce qu'on appelle le hasard. Ce n'est qu'un effet dont nous ne discernons pas la cause ; mais il est clair qu'il ne peut y avoir d'effet sans cause nécessaire ou libre, ou du moins en partie nécessaire et en partie libre. C'est ce mélange qui fait plus communément ce qu'on appelle hasard, lorsque nous n'y distinguons ni la cause nécessaire, ni la cause libre, ni le concours de l'une et de l'autre.

355. Un joueur amène trois six dans les trois dés ; son adversaire venant d'amener deux six et un cinq, il s'en prend au hasard : c'est pourtant l'effet de la volonté , laquelle donne à sa main certains mouvements qu'il ne distingue pas et ne peut discerner, mais en conséquence desquels le poids des dés, la disposition du tapis et les autres causes nécessaires jointes à la volonté libre qui lui a fait pousser les dés, ont amené ce coup que l'on appelle effet du hasard. Mais est-il des causes et des volontés libres ? et

qu'est-ce que leur liberté ? C'est ce que nous examinerons dans la troisième partie, en parlant de l'âme humaine et de ses facultés (n° 415).

CHAPITRE XXV.

De ce qui est dit positif, négatif et privatif.

*356. Si le fini et l'infini sont la négation l'un de l'autre. — *357. Définition du positif. — *358. Si on a l'idée du négatif. — 359. Comment on conçoit le néant. — *360. Sens des termes négatifs. — *361. Leur explication est utile. — *362. Le fini et l'infini sont la négation l'un de l'autre. — *363. Ce que c'est que privation.

*356 Divers philosophes se sont échauffé l'imagination à rechercher si le fini était la négation de l'infini, ou l'infini la négation du fini : les uns disent que l'infini étant au delà du fini, le fini est la négation de l'infini qui le surpasse ; les autres disent que le fini étant une grandeur déterminée, ce qui n'est point fini est la négation de ce qui est déterminé et fini : ceci s'expliquera par la définition des termes.

*357. Par le mot positif j'entends quelque chose que ce soit qui existe ou peut exister, soit réellement ou dans la pensée ; sur quoi il est bon d'éclaircir une difficulté qui se présente naturellement au sujet de cette définition même.

*358. Si le positif est ce qui existe ou réellement ou dans la pensée, le négatif est ce qui n'existe ni réellement, ni dans la pensée : comment donc peut-on avoir l'idée de ce qui n'est pas même dans la pensée ?

*359 Lorsque j'entends prononcer ce mot rien ou néant, qui est un terme négatif, j'entends et je conçois ce qu'on me dit ; il faut donc que j'aie alors quelque idée. Il est vrai, j'ai l'idée d'un mot, c'est-à-dire du mot néant ou rien, duquel je sépare toute idée d'être qui m'aurait pu venir à l'esprit ; et tel est le vrai caractère de tout ce qui s'appelle négatif et négation. Ce n'est pas, comme on se le figure quelquefois, le pur néant ou le rien, qui ne saurait être l'objet d'aucune idée : s'il l'était, il serait quelque chose : le négatif est donc la séparation que fait l'esprit d'une idée d'avec une autre idée (Pr. du rais., n° 73, 74), comme de l'idée d'une chose d'avec l'idée

d'un mot. Or, la séparation n'est pas un pur néant ; c'est un acte de l'esprit qui disjoint, qui écarte, ou divise deux choses ou deux idées qui étaient ou pouvaient être jointes et unies : et c'est toujours, la séparation d'un positif d'avec un autre positif.

Ainsi, quand je dis un homme n'est pas une bête, c'est comme si je disais un homme est autre chose qu'une bête ; et quand je dis la folie n'est pas la sagesse, c'est comme si je disais la folie est autre chose que la sagesse. Il en est ainsi de toute négation et de tout négatif, et même du mot rien ou néant ; comme quand on dit rien ne paraît : c'est comme si l'on disait l'idée de ce mot rien est séparée de l'idée de tout ce qui paraît.

*360. Si le mot rien ou néant n'exprimait pas quelque chose de positif, il ne formerait aucune idée (puisque toute idée est quelque chose de positif), et il ne formerait aucun sens ; comme si l'on disait le rien ou le néant a précédé l'existence des créatures ; car pour précéder il faut être, et le néant n'est point et n'a jamais été. Ceux qui emploient ces expressions veulent donc dire simplement : Les créatures ont commencé d'exister, ou l'existence des créatures a commencé dans un temps que je me figure précédé de la seule éternité de Dieu. On peut faire l'application de ceci à tout ce qui peut se présenter à notre imagination revêtu du mot rien ou néant, comme quand on dit rien n'est digne de Dieu que Dieu même, c'est-à-dire, tout ce qui est digne de Dieu, ou plus brièvement, la seule chose digne de Dieu est Dieu même.

*361. Nous sommes accoutumés à nous servir du mot rien ou néant, pour exprimer cette sorte de séparation que l'on appelle négation ; il était à propos d'en expliquer l'usage, qui est très-étendu dans les vérités de conséquence ; comme nous le verrons (Pr. du rais., n° 75). Contentons-nous de démêler ici comment ce qui est un pur néant ne saurait jamais former d'idée, et que si ce mot néant ou rien, qui est si souvent dans le discours ordinaire, ne se réduit à quelque idée positive, il n'y produit aucun sens.

*362. C'est d'après ces réflexions que doit se résoudre la question si le fini est le négatif de l'infini, ou si l'infini est le négatif du fini ; la négation n'étant qu'une séparation, l'infini et le fini sont également le négatif l'un de l'autre ; c'est-à-dire que l'un est autre chose que l'autre ; par là on pourrait très-bien définir l'infini autre chose. que ce qui est déterminé et fini, mais où notre esprit se perd ; et le fini, quelque chose de déterminé et de non infini : or, on ne peut sans une erreur manifeste s'imaginer que ce qui est déterminé ne soit pas en soi quelque chose de positif, puisque c'est telle

mesure simple ou redoublée tant de fois, ou telle proportion avec telle mesure.

*363. Pour dire un mot présentement du privatif ou de la privation, c'est une véritable négation, avec cette seule différence que la négation sépare une chose ou une idée d'avec une autre chose ou idée, sans égard à la nature des objets ainsi séparés, au lieu que la privation sépare des idées ou des choses, en indiquant qu'elles pourraient ou devraient être ensemble. Ainsi, qu'on sépare la blancheur d'avec le charbon, c'est une simple négation ; mais qu'on sépare la blancheur d'avec une pierre ou d'avec l'albâtre, c'est une privation, parce qu'on suppose que la blancheur pourrait se trouver dans une pierre, et devrait se trouver dans l'albâtre.

CHAPITRE XXVI.

Du tout et des parties.

364. Tout et parties, mots relatifs. — 365. Le tout est souvent arbitraire.

364. Il ne s'offre ici que des mots à expliquer, et qui supposent communément l'explication l'un de l'autre. Un tout, dit-on, est un amas de parties ; et si l'on demande ce que c'est que parties, on dit que c'est ce qui fait ou contribue à faire un tout. Ainsi, quand on dit que le tout est plus grand que sa partie, pourvu qu'on entende la signification des deux mots tout et partie, la chose est conçue d'abord ; car c'est là le plus simple exercice du jugement que nous puissions faire ; et comme si nous disions, telle chose est telle chose et non autre chose. Dans un objet nous appelons tout ce qui est le plus grand, et nous appelons partie ce qui est le moins grand (n° 86). De même quand on dit les parties prises ensemble égalent le tout, c'est dire telle chose est telle chose ; car les parties réunies ou prises ensemble sont précisément ce qui s'appelle le tout ; et le tout n'est que les parties prises ensemble, ou, si l'on veut, un amas de parties.

365. On peut observer à cette occasion que chaque objet peut à notre gré être ou n'être pas tout et partie, et peut de même être tout ou partie : si on le regarde dans ce qu'il a de plus grand, il est un tout ; et si on le regarde dans ce qu'il n'a pas de plus grand, il est dit partie. D'ailleurs, ce qui est partie dans un objet se trouve souvent un tout par rapport à un autre objet. La France est un tout par rapport à la Picardie, et, par rapport à l'Europe, elle n'est qu'une partie. Ces choses se conçoivent si nettement qu'en les expliquant on ne peut trouver qu'avec peine des expressions qui répondent à la netteté de leur idée ; ce qui a fait croire à certains philosophes que ces choses étaient incompréhensibles, parce qu'ils les trouvaient inexplicables : au lieu qu'il fallait dire qu'elles étaient inexplicables, parce qu'elles étaient comprises d'une manière plus claire que toute explication.

CHAPITRE XXVII.

De la durée et du temps.

366. Durer, c'est exister sans être détruit. — 367. Explication de Locke, inutile et obscure. — 368. Le temps est la mesure de la durée. — 369. Le temps est la révolution régulière d'un corps. — 370. Parties du temps, dites aussi temps. — 371. Application de l'idée du temps. — 372. Difficultés exagérées sur la nature du temps et de la durée. — 373. Notion du temps, obscure par l'équivoque du mot. — 374. Recherches de métaphysique sur des idées et des noms. — 375. Idées de temps et de durée aussi claires qu'aucune autre.

366. Qu'est-ce que durer ? C'est exister sans être détruit ; voilà l'explication la plus nette qu'on puisse donner de la durée ; mais le simple mot de durée fait comprendre la chose aussi clairement que cette explication. Qui voudrait expliquer le mot exister se trouverait également embarrassé ; on le serait de même à vouloir expliquer comment ces idées sont en nous : car elles y sont d'une manière plus intime que nous ne le pourrions dire.

367. Lors donc que Locke et son copiste ou abrégiateur, le Clerc, ont voulu expliquer comment se forme en nous l'idée de durée par la succession de nos pensées, qui se présentent l'une après l'autre à notre esprit, ils ont pu dire des choses ingénieuses ; mais ils n'ont rien dit qui expliquât la nature ou l'origine de l'idée que nous avons de la durée. Quand il ne se ferait en nous nulle succession de pensées, et que nous n'aurions qu'une seule pensée, nous n'en aurions pas moins l'idée de la durée, surtout si c'était que pensée affligeante. Ainsi, je ne vois point ce qu'entend Locke quand il dit que l'idée de la durée nous est fournie par les changements perpétuels de la succession, dont les parties dépérissent incessamment. Dans Dieu, par exemple, où il n'y a nulle succession, son être ne dure-t-il pas toujours, et Dieu ne connaît-il pas qu'il dure ?

368. Outre l'idée de la durée, nous avons l'idée de la mesure de la durée, qui n'est pas la durée elle-même, bien que nous confondions souvent l'une avec l'autre ; comme il arrive d'ordinaire de confondre nos sentiments ou avec leurs effets, ou avec leurs causes, ou avec leurs autres circonstances.

369. Or, cette mesure de la durée n'est autre chose que ce que nous appelons le temps ; et le temps n'est que la révolution régulière de quelque chose de sensible, comme du cours annuel du soleil, ou du cours mensuel de la lune, ou diurnal d'une aiguille sur le cadran. d'une horloge.

370. L'attention que nous avons à cette révolution régulière fait précisément en nous l'idée du temps L'intervalle de cette révolution se divisant en de moindres intervalles forme l'idée des parties du temps, auxquelles nous donnons aussi le nom de temps plus long ou plus court, selon, les divers intervalles de la révolution.

371. Quand nous avons une fois acquis cette idée du temps, nous l'appliquons à toute la durée que nous concevons ou que nous supposons répondre à tel intervalle de révolution régulière, et par là nous donnons à la durée même le nom de temps, appliquant le nom de la mesure à la chose mesurée ; mais sans que la durée qu'on mesure soit au fond le temps auquel on la mesure, et qui est une révolution. Ainsi, Dieu a duré avant le temps, c'est-à-dire, a été sans cesser d'être avant la création du monde, et avant la révolution régulière d'aucun corps.

372. J'admire donc que tant de philosophes aient parlé du temps et de la durée comme de choses inexplicables ou incompréhensibles : si non rogas, intelligo, leur fait-on dire, et selon la paraphrase de Locke, plus je m'applique à découvrir la nature du temps, moins je la conçois. Le temps qui découvre toutes choses ne saurait être compris lui-même. Cependant, à quoi se réduisent tous ces mystères ? A deux mots que nous venons d'exposer.

373. Il se peut bien faire d'ailleurs que le mot temps ayant plusieurs significations, l'équivoque du mot ait causé la difficulté de discerner la chose. Il signifie d'un côté la mesure de la durée, mesure qui se prend ordinairement de la révolution régulière du soleil, et d'un autre côté il signifie la différente disposition de l'air, causée aussi en partie par la révolution du soleil et par d'autres causes assez inconnues. Ainsi aura-t-on eu de la peine à discerner la notion du temps, dont l'idée se présente différemment à l'esprit, selon les diverses faces du mot équivoque temps.

374. Dans toutes ces recherches de métaphysique, si embarrassées en apparence, il ne faut, comme je l'ai dit d'abord, que distinguer les idées les plus simples que nous avons dans l'esprit d'avec les noms qui y sont attachés par l'usage, pour y découvrir ce qui nous doit tenir lieu de premières vérités à leur sujet.

375. Par ces deux moyens nous trouvons tout d'un coup l'idée ou la notion de durée et de temps : j'ai l'idée d'un être en tant qu'il ne cesse pas d'être, c'est ce qui s'appelle durée ; j'ai l'idée de cette durée en tant qu'elle est mesurée par la révolution régulière d'un corps ou par les intervalles de cette révolution, c'est ce que j'appelle temps. Il me semble que ces notions sont aussi claires qu'elles peuvent l'être, et. celui qui cherche à les éclaircir davantage est à peu près aussi peu sensé que celui qui voudrait éclaircir comment deux fois deux font quatre et ne font pas cinq.

CHAPITRE XXVIII.

Des relations.

*376. Ce qu'on entend par la relation ; son fondement. — *377. Sa définition ordinaire. — *378. Le Clerc tâche de mieux expliquer la relation. — *379. — *380. Comment on doit l'entendre. — *381. Relation arbitraire. — *382. Elle tombe sur diverses qualités. — *383. Illusion sur l'idée qu'on croit avoir de l'excellence. — *384. Les idées, même absolues, deviennent arbitraires dans l'usage commun. — *385. — *386. Dénominations extrinsèques. — *387. Si les relations sont indépendantes de notre pensée. — *388. Équivoque du mot nombre.

*376. Il est évident que nous remarquons divers, aspects et divers points de vue dans un même objet. Quand un de ces aspects ou points de vue nous donne sujet de penser à un autre, c'est ce que j'appelle relation ; et ce premier objet, en tant qu'il nous donne occasion d'en faire une comparaison avec un autre, est ce qu'en terme de l'école on appelle, ce me semble, fondement de la relation.

*377. On définit ordinairement la relation, en disant que c'est le rapport d'une chose à une autre, en latin, *respectus unius ad aliud* ; mais comme relation et rapport sont formellement la même idée, c'est dire que la relation est la relation d'une chose à une autre ; reste toujours également à démêler ce que c'est que relation ou rapport, et en quoi elle consiste. Il me semble qu'elle serait mieux définie, comme je l'ai dit d'abord, l'occasion que donne un objet, par certain endroit, de penser à un autre objet.

*378. Le Clerc veut expliquer la chose, en disant que la relation est l'idée d'un objet qui renferme l'idée d'un autre objet. Il ajoute qu'il n'est aucune chose qui ne puisse faire penser à une autre. Mais si chaque chose peut nous faire penser à une autre, par là même elle est relative. Pourquoi donc appelons-nous les unes relatives plutôt que les autres ; ou comment chaque

chose ne nous fait-elle pas penser à une autre ? C'est ce que le Clerc n'explique pas. Voici comment on le peut faire.

379. Chaque chose ou plutôt chaque idée totale de chose (excepté l'idée de l'être pris en général) est composée de plusieurs idées partielles (Pr. du rais., n° 1 47) : par exemple, l'idée de l'homme résulte des idées partielles d'animal et de raisonnable, etc. Or, l'idée d'animal convenant à d'autres êtres que l'homme, me donne occasion, si je le veux, de penser à tout autre animal que l'homme. Chaque chose de la sorte a donc une relation à d'autres ; mais ce n'est pas là une de ces relations qui se fassent toujours apercevoir : aussi appelle-t-on communément l'idée d'animal, et autres semblables, absolues et non relatives, quoiqu'elle s soient accidentellement ou occasionnellement relatives.

*380. Au lieu qu'une idée proprement et essentiellement relative est celle d'un objet qui fait penser toujours et nécessairement à un autre objet, comme les idées de père, de maître, de créateur, qui sont par elles-mêmes relatives, renfermant dans leur idée distinctive l'idée d'enfants, de disciples, de créatures, puisque l'idée distinctive de père est d'avoir des enfants, l'idée de maître d'avoir quelques disciples, de créateur, etc.

*381. Outre ces deux sortes de relations, on en peut remarquer une troisième sorte, que nous appellerons arbitraire, qui, pour dépendre en quelque sorte de la fantaisie, n'en est que plus difficile et plus importante à démêler. Elle consiste dans l'occasion que nous donne une idée, formée arbitrairement, de nous rappeler une autre idée. Ceci a besoin ; pour être mieux entendu, du secours d'un exemple. Si l'on n'a jamais eu l'idée d'aucune montagne qui fût plus haute que d'un demi-quart de lieue, une montagne d'une demi-lieue sera pour nous une très-grande montagne ; mais. pour les habitants des Alpes, qui sont accoutumés à voir des montagnes hautes d'une lieue et plus, celle de Tarare, qui est moindre, n'est nullement grande ; au contraire, elle est médiocre. Telles sont les relations fondées sur une idée arbitraire. Elles sont formées par le hagar ou par notre pure fantaisie ; comme si je me suis mis en tête que les perles ont d'ordinaire un pouce de diamètre, je ne trouverai grande aucune des perles qu'on voit communément en France.

*382. Ce que nous disons ici de la grandeur convient manifestement à toutes les autres qualités, comme long, large, heureux, malheureux, commode, incommode, facile, difficile, riche, pauvre, bon, mauvais, excellent, et à mille autres semblables, qui n'ont aucun sens bien déterminé

que par une relation fondée sur une idée formée en nous arbitrairement et fortuitement. Un homme se trouvait malheureux d'avoir un simple mal de tête : il est pris d'une migraine violente, et la pensée qui lui vient est, que j'étais heureux quand je n'avais que mon premier mal de tête ! On voit que l'idée arbitraire, fondement de la comparaison et de la relation, a fait changer comme de nature à la qualité d'heureux et de malheureux.

*383. C'est ce qui peut faire apercevoir l'illusion de certains philosophes, tels que l'auteur de la logique, dite l'Art de penser, ou de Port-Royal, quand ils prononcent que dans tous les hommes il se trouve une idée d'excellence ; cela réduit à sa juste valeur signifie que chaque homme se fait une idée arbitraire d'excellence, selon que le hasard ou l'imagination lui a mis dans la tête le plus haut degré que chacun d'eux s'est formé d'une qualité utile ou agréable ; mais ce plus haut degré étant arbitraire et différent dans chacun, tous les hommes ont, selon différentes conjonctures, différentes idées sur l'excellence.

*384. Enfin, ce qui mérite encore notre attention, et ce qui a échappé à celle de Locke, c'est que dans les exemples qu'il a donnés d'idées absolues, c'est-à-dire, non relatives, comme blanc, noir, heureux, doux, etc., ces idées mêmes ne sont pas entièrement absolues, mais relatives, dans l'usage ordinaire qu'en fait notre esprit. Par exemple, nous n'appliquons guère l'idée de blanc ou de doux que par rapport à un certain degré de blancheur et de douceur que nous nous représentons actuellement, par comparaison à une idée arbitraire que nous avons dans l'esprit. Au pays des Maures, on voit un teint jaunâtre ou olivâtre ; on trouve ce teint blanc. Ce même teint, vu par la même personne au pays des Européens, n'est plus blanc, il est plutôt noir. Ainsi, nous n'appelons rien de blanc que ce qui l'est par rapport à un certain degré de blancheur que nous avons dans l'esprit, et que nous jugeons convenir ou ne pas convenir à l'objet que nous appelons blanc. Ainsi, tous les jours il nous arrive de trouver blanc du papier, qui nous paraît ensuite gris, si on nous le fait voir auprès d'un autre papier beaucoup plus blanc, marque évidente que nous n'avons aucune idée entièrement absolue sous ce terme blanc ; autrement, nous trouverions toujours blanche, en toutes circonstances, une chose où il se trouve toujours un même degré de blancheur.

*385. Il faut dire un mot des relations, appelées dénominations extrinsèques. Ce sont des qualités attribuées à un être seulement par rapport à la disposition d'un autre être à l'égard du premier : par exemple, être vu,

connu, admiré, précédé, etc., ce qui suppose manifestement la disposition de quelque autre être qui le voit, qui le connaît, qui l'admire, qui le précède, etc. ; de même, en disant qu'une chose est la première, qu'elle est pareille, égale, etc., on suppose nécessairement la disposition ou la situation de quelque autre chose.

Ainsi, qui dit premier dit un autre objet qui est le second ; qui dit semblable ou égal dit quelque autre objet auquel il est égal ou semblable ; en sorte que si l'on supposait tous les êtres détruits, excepté un seul, bien qu'alors il demeurât toujours en soi ce qu'il était auparavant, cependant il cesserait d'être vu, connu, loué, admiré, estimé, le premier, le troisième, suivi, accompagné, etc. : car s'il était seul, de qui serait-il vu, de qui serait-il le premier ou le dernier ; à qui serait-il égal ou semblable ? etc.

*386. J'ai appelé ces dénominations purement extrinsèques ; car être battu, par exemple, pourrait passer pour une dénomination extrinsèque, puisque cela suppose la disposition d'un autre être ; mais il est clair que celui qui est battu est changé en lui-même ; et par conséquent, être battu n'est pas une dénomination purement extrinsèque. Il en faut dire autant d'être remué, d'être échauffé, divisé, agrandi, etc.,

*387. Finissons cet article en indiquant l'embarras frivole où l'on se jette quelquefois pour décider si les relations subsistent dans les choses, indépendamment de notre pensée ; par exemple, si les nombres (qui au fond ne sont que des relations) sont quelque chose qui subsiste en soi et hors de notre pensée. Pour résoudre la question, il ne faut que démêler les termes ou les idées.

*388. Entend-on par nombre les êtres subsistant hors de nous, chacun dans son unité ; mais qui donnent occasion à l'esprit de concevoir un amas d'unités sous une seule idée, laquelle prend le nom de nombre ? Alors il existe quelque nombre indépendamment de notre pensée et de notre esprit, c'est-à-dire qu'il existe des choses nombrables et différentes unités conçues par nous sous une seule idée. Entend-on par nombre cette pensée de notre esprit, qui unit sous une seule idée différentes unités, ou bien entend-on le rapport de ces unités, en sorte que la seconde unité suppose dans notre esprit l'idée de la première, et la troisième l'idée de la seconde ? ou bien, enfin, entend-on la faculté qu'a l'esprit de multiplier à son gré, et de combiner ces idées abstraites d'unités les unes avec les autres, les unes par rapport aux autres, ou les unes séparément des autres, sans égard à rien qui soit hors de notre esprit ? Alors le nombre n'est pas indépendant de la

pensée et de l'esprit, puisqu'alors il en est le pur exercice. D'ailleurs, être numbré est une dénomination extrinsèque, laquelle suppose une intelligence qui les nombre, et qui voit le rapport d'une unité à une autre ou à plusieurs autres unités ; rapport qui s'appelle second, troisième, etc., quand on considère les unités l'une après l'autre, et qui s'appelle deux, trois, quatre, etc., quand on les considère prises ensemble dans leur totalité.

TROISIÈME PARTIE.

PREMIÈRES VÉRITÉS QUI CONCERNENT LES ÊTRES SPIRITUELS ³⁷.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature des esprits en général, et de notre âme en particulier.

400. Ce qu'on entend par âme ou esprit. — 401. Si l'esprit est corporel. — 402. Cette question n'attaque point la vérité de l'existence des esprits. — 403. On ne connaît point leur constitution intime. — 404. Leur existence n'en est pas moins certaine. — 405 Nous les connaissons autant que nous en sommes capables. — 406. Nous ne devons pas juger que notre âme est corporelle. — 407. En quel sens on pourrait dire l'âme corporelle. — 407. L'union de l'âme et du corps est incompréhensible. — 409 L'âme est évidemment autre chose que le corps.

400. Nous entendons ici par le mot esprit ou âme une substance semblable à celle qui est en nous, capable de l'opération que nous appelons idée, pensée, ou connaissance, et d'une autre opération qui s'appelle volition ou désir. Ces deux opérations, dont la seconde suppose la première, et qui, par conséquent, partent de la même substance, appelée esprit ou âme, sont censées avoir chacune leur faculté particulière. La première a pour faculté l'entendement ; la seconde a pour faculté la volonté, c'est-à-dire, à parler exactement, que l'âme, en tant qu'elle pense, s'appelle entendement ; et, en tant qu'elle veut, elle s'appelle volonté.

Au reste, si l'on me demande ce que c'est qu'idée, pensée ou connaissance, désir ou volition, je me garderai bien d'en donner la définition, pour le faire entendre à mes lecteurs plus qu'ils ne l'entendent déjà. Je pourrais bien exposer ces mots idée ou volition par d'autres mots qui signifieraient à peu près la même chose, mais qui ne les feraient pas concevoir davantage. La signification de ces mots est claire pour notre

esprit, et aussi parfaitement qu'elle peut l'être, pour peu que nous y fassions attention.

401. Quelques-uns croient pouvoir demander à ce sujet s'il est bien vrai qu'il existe en nous un esprit ou une âme. On n'est pas certain, disent-ils, si ce que nous appelons esprit n'est point quelque chose de corporel qui résulte de parties de matière imperceptibles à nos sens. Comme donc on n'a point de certitude évidente là-dessus, ajoutent-ils, on ne doit pas nier absolument que l'esprit soit corporel. Ils prétendent encore donner du poids à cette difficulté par la réflexion suivante. Notre âme doit dépendre du corps et de la matière, dans sa substance aussi bien que dans ses opérations, puisque la nature de l'opération suit la nature de l'être, selon un axiome reçu. Or, l'opération de notre âme dépend manifestement du corps ; donc la substance de l'âme en dépend aussi, et est elle-même corporelle.

402. Quelles que puissent être ces difficultés, il est toujours vrai qu'il existe en moi quelque chose qui pense et qui veut ; ce quelque chose est ce que j'appelle mon esprit et mon âme. Au contraire, tout être dans lequel je n'aperçois rien de ce que j'appelle penser et vouloir est ce que j'appelle corps, où j'aperçois d'ailleurs des propriétés appelées étendue et mobilité, lesquelles je n'aperçois nullement dans ce que j'appelle esprit en général, ne pouvant même apercevoir que l'esprit soit susceptible de ces qualités. Voilà donc que je distingue très-nettement et très-évidemment ce que j'appelle esprit, et ce que j'appelle corps, sans pouvoir désormais douter ni de leur existence ni de leur différence réelle.

403. De savoir présentement en quoi consiste la constitution intime des esprits, ce qui fait leur essence réelle et leur différence essentielle et physique d'avec les corps, c'est un point qui n'est pas nécessaire pour la connaissance que nous recherchons présentement. Cette connaissance ne doit et ne saurait être d'une autre nature que le sont essentiellement les connaissances humaines, qui ne pénètrent jamais la constitution intime des êtres ; mais qui pour cela n'en sont ni moins évidentes ni moins convaincantes.

404. Je ne connais et je ne pénètre pas évidemment la constitution intime du feu, ni sa différence radicale et physique d'avec l'eau ; en pourrait-on conclure : Donc il n'existe pas de feu ; donc sa nature n'est pas opposée à celle de l'eau ; donc je ne dois pas me comporter à l'égard de l'un d'une manière toute différente de celle dont je me dois comporter à l'égard de l'autre ; donc je ne jugerai pas qu'il faut me plonger dans l'eau pour me

rafraîchir, et m'approcher du feu pour m'échauffer. Que fait la connaissance de cette constitution intime des choses qui n'est pas à notre portée, pour l'usage, la conduite et les sentiments de la vie ?

405. Tout ceci s'applique naturellement à notre sujet. Nous ne connaissons point la constitution intime de notre esprit, autant qu'elle peut en soi être connue, autant que Dieu la connaît ; mais nous la connaissons autant que nous pouvons la connaître, et que le comporte la nature de l'esprit humain. Ainsi, nous n'en voyons pas moins, autant que des hommes peuvent le voir, et qu'il est nécessaire pour l'usage et la conduite de la vie, la différence de l'esprit d'avec le corps ; et nous apercevons que l'un n'a rien de semblable à l'autre.

406. D'ailleurs, prétendre conclure que l'âme est corporelle, parce que nous ne voyons pas intuitivement si nos pensées ne résultent point d'une combinaison de corpuscules imperceptibles, c'est comme si l'on prétendait conclure que le corps est spirituel, parce que nous ne voyons pas évidemment si ce n'est point quelque pensée qui constitue la mobilité, l'impénétrabilité et l'étendue, modifications qui nous paraissent essentielles au corps et à la matière. Dans quelle chimère ne donnerons-nous pas, lorsque nous voudrons tirer une conclusion d'un principe où nous ne voyons goutte ? C'est la méthode de quelques philosophes de ce temps ; mais c'est aussi la plus frivole qui puisse être suivie par des hommes qui font usage de leur raison. Ce que nous ne voyons point est, par rapport à notre connaissance, comme s'il n'était point ; nous ne pouvons en raisonner, n'ayant rien à en penser ni à en conclure ; contenons notre raison dans ses bornes : car au delà ce ne sont plus que visions et obscurités.

407. De plus, si l'on s'imagine que l'opinion de ceux qui ont tenu l'âme corporelle n'était pas sans vraisemblance, vu que son opération est corporelle, il faut examiner ce qu'on entend par ces mots : l'opération de notre âme est corporelle. Veut-on dire que notre âme n'opère qu'autant que notre corps se trouve dans une certaine disposition, par le rapport mutuel et la connexion réciproque qui est entre notre âme et notre corps ? La chose est indubitable, et l'expérience en est journalière. Mais si l'âme ne peut agir sans le corps, le corps, réciproquement, ne saurait agir sans l'âme : or, cette dépendance où le corps est de l'âme, ne faisant pas dire que le corps est spirituel, la dépendance où l'âme est du corps ne doit pas faire dire que l'âme est corporelle. Ces deux parties de l'homme ont dans leurs opérations

une connexion intime ; mais leur connexion ne fait pas que l'une soit l'autre.

408. Au reste, si l'on me demande en quoi consiste cette connexion si étonnante, je n'en sais rien, et je ne puis y pénétrer. Ceux qui ont entrepris de le faire ont montré quelquefois de l'esprit, sans rien dire de solide sur ce point. Il est bien des gens de ce goût-là ; ce n'est pas celui d'un vrai philosophe : car il accoutume l'esprit à se nourrir d'idées vaines, lui fait perdre le goût des idées judicieuses, et lui fait bientôt confondre les unes avec les autres.

409. Quoi qu'il en soit, puisque la connexion qui est entre notre âme et notre corps ne rend pas notre corps spirituel, il ne doit pas nous être moins certain que cette connexion ne rend pas notre âme corporelle, quand même nous n'aurions pas les autres preuves que la religion et la raison nous fournissent sur cet article, Cependant, malgré cette connexion incompréhensible, nous apercevons clairement que l'âme n'est point le corps, comme le feu n'est point l'eau ; que toutes les propriétés expérimentales de l'une ne sont nullement les propriétés de l'autre ; que nous en avons deux idées aussi différentes et aussi distinctes pour le moins que de quelque autre objet que ce soit où nous puissions découvrir une différence manifeste ; enfin, que n'ayant pas plus lieu de soupçonner la pensée une modification du corps que l'étendue une modification de la pensée, nous ne pouvons raisonnablement nier que le corps et l'esprit ne soient deux substances différentes.

CHAPITRE II.

Des propriétés de l'âme.

410. — Penser et vouloir, propriétés de la substance spirituelle. — 411. L'expérience montre ce que sont ces facultés. — 412. Intelligence pure, imagination, mémoire, sensation et sentiment. — 413. Diverses significations du mot volonté. — 414. Locke rapporte la liberté à l'entendement.

410. Après ce que nous venons d'établir, nous croirions renverser tout langage reçu et toute idée humaine, de ne pas regarder désormais notre âme comme une substance différente du corps. C'est donc présentement de cette substance de l'âme que nous avons à examiner les propriétés particulières, outre les deux principales, que nous appelons intelligence et volonté, autrement, faculté de penser et faculté de vouloir.

411. A dire vrai, cet examen semble assez peu nécessaire. Comme il n'est aucun de nous qui n'éprouve au dedans de soi tout ce qui s'y passe, quand il y fait attention, il en saura bientôt, ou même il en sait déjà autant par lui-même que tout ce que nous lui en pouvons exposer. Il ne nous reste guère qu'à lui indiquer des noms convenables aux facultés et aux expériences dont il éprouve tous les jours les effets, afin de l'aider par ce moyen à ne rien confondre dans nos idées et dans nos discours sur un point si important.

412. L'âme forme des idées ou des pensées, c'est ce qui s'appelle intelligence. Cette intelligence se porte quelquefois uniquement sur elle-même et sur ce qui se passe en elle, sans se porter à l'idée d'aucun corps, ni d'aucune image corporelle ; c'est ce que j'appelle pure intelligence. Si elle conçoit l'idée d'un corps ou d'une image corporelle, alors je l'appelle imagination ou fantaisie. Quelquefois notre âme, ayant laissé éloigner des idées, les rappelle dans la suite ; cela s'appelle mémoire. Elle acquiert la plupart de ses idées par les sens ; quand elle les reçoit actuellement par ce canal, cela s'appelle sensation. Si la sensation est accompagnée de quelque

agrément ou de quelque désagrément, je l'appelle alors plus particulièrement sentiment. La faculté particulière de l'âme, d'où l'on se figure que procèdent la sensation et le sentiment, s'appelle âme sensitive.

413. La volonté prend divers noms comme l'entendement. Si elle se porte nécessairement aux objets, comme quand elle se porte au bonheur en général, je l'appelle le volontaire. Si elle se porte à un objet, de manière qu'il ne tienne qu'à elle de ne s'y point porter, c'est ce que j'appelle liberté. En tant qu'elle a quelque complaisance pour un objet, sans qu'au fond la liberté détermine l'âme à s'y porter, c'est la velléité.

Le mot volonté se prend aussi quelquefois pour la faculté même de vouloir, et d'autres fois pour l'exercice de vouloir actuellement. Enfin, il se prend d'autres fois en un sens plus vague et qui convient à toutes les significations différentes que j'ai exposées, sans désigner l'une plutôt que l'autre.

414. Au sujet de la liberté et de la volonté, Locke et son copiste Le Clerc font une ample et épineuse dissertation pour détromper ceux qui croiraient que la liberté est la même faculté que la volonté ; au lieu que c'est, disent-ils, une faculté de l'entendement. Après avoir lu avec attention et plus d'une fois ces profondes réflexions, il m'a paru que c'est l'endroit de tout l'ouvrage où l'auteur s'est le moins entendu lui-même. En effet, personne se trompe-t-il sur l'idée de ces différentes facultés ? Ne sait-on pas que c'est la même âme qui produit diverses opérations ? Selon que nous trouvons plus ou moins de différence dans ces opérations, nous nous figurons plus ou moins de facultés différentes d'où elles procèdent, bien que ces facultés ne soient au fond et réellement qu'une seule et même substance qui est l'âme. Mais dans cette substance unique, je n'ai jamais vu confondre, si ce n'est par Locke, la faculté d'intelligence avec la faculté de liberté ; et je crois même qu'il est impossible de les confondre, pour peu qu'on y fasse d'attention. L'âme n'est-elle pas capable de penser ? En la considérant simplement par cet endroit, je l'appelle entendement ou intelligence. N'est-elle pas capable, en certaines occasions, de vouloir à son gré et à son choix une chose ou de ne la vouloir pas ? Par cet endroit je l'appelle liberté. Que si l'on aimait mieux n'admettre dans l'âme que deux facultés principales auxquelles les autres se rapportassent, savoir : l'entendement et la volonté, il est manifeste que la capacité de vouloir une chose, ou de ne la vouloir pas, se rapporte plus immédiatement et plus naturellement à la volonté qu'à l'entendement.

Les termes étant développés de la sorte, il paraîtra dans les dix ou douze grandes pages de Locke sur ce sujet beaucoup d'embarras qu'il aurait pu s'épargner. Il est surprenant que Le Clerc ait eu le courage de copier tant d'obscurités sans avoir cherché à s'y faire jour. On a soupçonné ces auteurs d'avoir des raisons secrètes. Nous tâcherons, dans les chapitres suivants, de suppléer à ce qu'ils n'ont pas dit.

CHAPITRE III.

De la liberté de l'âme humaine.

415. Ce qui en nous est appelé libre. — 416. Idée attachée à cette expression. — 417. S'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire certaines choses. — 418. Sujet d'une première vérité. — 419. Preuve curieuse pour juger de la liberté.

415. Il est certain d'abord qu'il est en nous quelque chose que nous appelons liberté ; nous nous entendons quand nous prononçons ce mot, et par conséquent nous y attachons une idée. Cette idée est celle de ce que nous éprouvons en nous, dans ce que nous appelons exercice de notre liberté ; exercice qui, étant un sentiment intime, est par conséquent une idée des plus claires et des plus distinctes qui puissent être. (Pr. du Rais., n° 48).

416. Je demande donc que chacun se rappelle ce qu'il pense, quand il entend dire à d'autres ou qu'il dit lui-même : Je suis libre sur tel point, et je ferai là-dessus ce qu'il me plaira. Par exemple, sur le choix de deux louis d'or qu'on me présente, si l'on s'avise de me soutenir sérieusement que je suis nécessité à prendre l'un plutôt que l'autre, pour réponse je me mets à rire ; tant je suis intimement et nécessairement persuadé qu'il est en mon pouvoir de prendre le premier et non le second, ou de prendre le second et non le premier. Quelques-uns disent que cet exemple ne montre point un exercice de liberté, parce qu'il ne se trouve aucune raison pour prendre un des deux louis d'or plutôt que l'autre. Cette réflexion est hors de propos. Il ne s'agit pas de savoir ici s'il faut une raison, et quelle raison il faut pour l'exercice de la liberté ; mais il s'agit de savoir s'il n'est pas en mon pouvoir de prendre un des deux louis d'or préférablement à l'autre. Car enfin on ne saurait donner de la liberté une idée plus simple et plus nette que celle que tous éprouvent dans l'exemple que j'énonce ; chacun peut se faire tant qu'il lui plaira un langage à part ; c'est néanmoins à l'idée que j'ai

marquée que les hommes attachent communément le mot de liberté, et, pour définir ce qu'il signifie, je dis que c'est la disposition que l'homme éprouve en lui-même de pouvoir agir ou ne pas agir, choisir ou ne choisir pas une même chose dans le même moment.

417. Quelques-uns font encore l'objection suivante. Nous avons bien le sentiment que nous prenons un des deux louis d'or et non pas l'autre, mais non pas que nous puissions nous abstenir de le prendre.

418. Que tous les hommes aient le sentiment que j'ai dit, c'est un fait sur lequel chacun peut se rendre témoignage. Si le témoignage de quelqu'un ne se trouve pas conforme à celui des autres, et qu'il faille décider lequel de ces deux sentiments opposés est le véritable, c'est alors qu'il faudra avoir recours à ce que j'ai exposé touchant la règle de vérité appelée du sens ou du sentiment commun de tous les hommes.

419. De plus, vous dites que je ne suis pas libre, et qu'il n'est pas au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne la pas remuer ; s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que, d'ici à un quart d'heure, je lèverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire ; cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire : je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez ; et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Si vous gagez que je lèverai la main, je gage, moi, que je ne la lèverai pas ; et si vous gagez que je ne la lèverai pas, je gage mille pistoles contre une que je la lèverai. Est-il offre plus avantageuse ? Pourquoi donc n'accepterez-vous jamais la gageure sans passer pour fou, et sans l'être en effet ? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre ; en sorte qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non-seulement mille pistoles la première fois que nous les gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure. Voilà un raisonnement qui n'est point tiré de l'école ; il n'est ni abstrait ni alambiqué ; mais on peut défier ceux qui se sont mêlés de parler sur cette matière de faire une réponse qu'on entende aussi clairement que l'objection, et qui soit une raison et non pas une obscurité.

CHAPITRE IV.

De l'acte d'entendement requis pour l'exercice de la volonté libre.

420. La volonté est guidée par l'entendement, qui montre ce qui est bon. — 421. L'entendement est une puissance nécessaire. — 422. Deux lumières dans l'entendement en chaque délibération. — 423. Si la volonté peut résister à ce que l'entendement représente comme le meilleur. — 424. Exemple. — 425. L'application de l'entendement dépend souvent de la volonté. — 426. Cette réflexion ne suffit pas pour résoudre la question présente. — 427. L'entendement ne montre pas le meilleur, indépendamment de la volonté ; — 428. Mais conjointement avec elle. — 429. Quel est le bien auquel la volonté se porte toujours. — 430. Le bon indépendant de la volonté n'est pas celui dont il s'agit ici. — 431. La volonté ne se porte pas toujours à Dieu, bien qu'il soit en soi le bien absolu ; — 432. Ni à l'objet de nos inclinations naturelles. — 433. Il est en nous une sorte de bonté qui n'est pas libre. — 434. L'entendement fait connaître à la volonté l'objet auquel elle se porte. — 435. La volonté n'a besoin que d'elle-même pour se porter à un objet particulier. — 436. La volonté libre peut prendre des partis divers, en des circonstances pareilles. — 437. Tout motif indépendant de la volonté, et qui la déterminerait, ôterait la liberté.

420. Tout le monde s'accorde à dire que la volonté est une puissance aveugle qui n'agit qu'autant qu'elle est guidée par une lumière ou un acte de l'entendement. On s'accorde également à dire que la volonté ne peut se porter qu'à ce qui est bon, d'où le commun des philosophes concluent que l'entendement doit montrer à la volonté ce qui est bon, avant qu'elle s'y porte et qu'elle agisse.

421. D'ailleurs, comme on avoue unanimement encore que l'entendement est une puissance nécessaire, et que nous ne sommes pas

maîtres de la lumière qu'il fait luire à la volonté, de là quelques-uns concluent qu'il ne se trouve pas en nous une vraie liberté, puisqu'il est nécessaire que la volonté agisse toujours conformément à la lumière de l'entendement, et que nous ne sommes pas maîtres de cette lumière.

422. Plusieurs, pour expliquer ce mystère, disent que, dans toutes les délibérations de la volonté (c'est-à-dire dans les occasions d'exercer la liberté) pour agir ou ne point agir, pour vouloir ou ne point vouloir, l'entendement fait luire deux sortes de lumières, dont chacune montre à la volonté ce qui est bon de chaque côté ; sur quoi, par l'efficace de sa liberté, elle se détermine de son plein gré d'un côté ou d'un autre. Ces deux sortes de lumières sont des jugements appelés jugements pratiques, parce qu'ils règlent la pratique actuelle de la volonté, tels à peu près que seraient les suivants, où l'on se dirait d'un côté : Il est bon de gagner le ciel ; or, pour gagner le ciel, il ne faut pas suivre mon ressentiment : donc il est bon de ne pas suivre mon ressentiment ; puis d'un autre côté : Il est bon et agréable de suivre actuellement mon inclination ; or, elle me porte à suivre mon ressentiment : donc il est bon de suivre mon ressentiment. Entre ces deux bons ou biens, disent les philosophes, la volonté exerce sa liberté, s'attachant à la sorte de bonté qui lui plaît au moment où elle se détermine.

423. Mais voici une nouvelle difficulté. Comme la volonté ne peut se porter qu'à ce qui est bon, et non à ce qui est mauvais, elle ne peut se porter qu'à ce qui est meilleur, et non à ce qui est moins bon ; le moins bon, par rapport au meilleur, étant véritablement mauvais. Par conséquent, dans la nécessité de choisir entre une grande ou une moindre douleur, la moindre est un bien et la grande est un mal. Or, l'entendement dans nos délibérations représente (comme on le suppose) ce qui est le meilleur : donc la volonté ne peut pas ne s'y point conformer.

424. Ainsi, dit-on, un homme sage et de condition à qui la pensée vient de faire le baladin en public pour se divertir peut faire ces deux jugements pratiques : Il est bon de me réjouir l'imagination ; or, de faire le baladin en public me réjouira l'imagination : donc il est bon de le faire ; d'un autre côté : Il est bon de ménager ma réputation ; or, je la ménagerai si je m'abstiens de faire le baladin : donc il est bon de m'en abstenir. Dans ces deux sortes de bontés, l'entendement apercevant le meilleur d'un côté, qui est de s'abstenir de faire le baladin, il est impossible, dit-on, qu'il ne s'en abstienne pas, et, par conséquent, cet homme sage n'est pas libre, lorsque tout le monde suppose qu'il l'est en effet.

425. A ces difficultés plusieurs répondent qu'à la vérité l'entendement représente nécessairement l'objet qu'il considère, mais qu'il dépend de la volonté de l'appliquer à un objet plutôt qu'à un autre, ou du moins de l'empêcher de s'y appliquer : de cette sorte, disent-ils, la volonté est toujours maîtresse. Bien qu'elle ne puisse agir contre la lumière de l'entendement, il ne tient pourtant qu'à elle de l'empêcher d'avoir cette lumière, le détournant de penser à certaine vérité.

426. Cette réponse ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre : car enfin, si la volonté se détermine à détourner l'entendement de considérer une vérité, il faut que quelque lumière de l'entendement ait montré à la volonté que le meilleur est de détourner la pensée de cette vérité-là. D'ailleurs, la volonté ne pouvant s'abstenir de suivre le meilleur qui lui est montré par l'entendement, il se trouvera ainsi qu'elle s'est déterminée par nécessité à détourner la pensée de la vérité en question.

427. Ces difficultés donnent lieu de craindre que plusieurs philosophes, à force de vouloir expliquer la nature de la liberté et de la volonté, ne fassent que l'obscurcir par leur explication même.

428. Ils supposent qu'il appartient à l'entendement de montrer à la volonté le meilleur, avant la détermination de la volonté ; mais très-souvent le meilleur dans le point dont il s'agit n'est tel que par la disposition même de la volonté, laquelle fait le meilleur purement à son gré, par la détermination qu'elle prend d'elle-même.

Il est vrai que, quand la volonté se détermine, l'entendement, de son côté, juge en même temps que tel est le meilleur actuellement, mais sans qu'il ait précédé la volonté, si ce n'est pour lui découvrir ce qu'est l'objet en soi dans sa nature réelle, indépendamment de notre entendement, ou de notre volonté, ou des impressions que nous en pouvons prendre. Si l'on prétend que, sous divers rapports, l'entendement représente un meilleur de chaque côté, il est toujours vrai que la volonté choisit un côté plutôt que l'autre ; et, par conséquent, un meilleur préférablement à un autre meilleur. Alors celui auquel elle se détermine devient, par rapport à son choix et actuellement, le meilleur absolu dans les circonstances. Or, l'entendement ne lui a point représenté ce meilleur absolu avant sa propre et libre détermination ; c'est donc la volonté seule qui se détermine entre deux meilleurs, pour ainsi dire, et qui fait le meilleur absolu par son choix. Parlons juste ; l'âme alors choisit, et, par un même mouvement, elle juge meilleur ce qu'elle choisit. Or, en tant qu'elle le choisit et qu'elle s'y porte, cela s'appelle volonté ; en

tant qu'elle le juge meilleur, cela s'appelle entendement : ces différences qu'on apporte entre l'entendement et la volonté n'étant que divers aspects d'un mouvement de l'âme, qui est le même réellement, et qui, sous diverses faces, reçoit divers noms. (Voy. n° 27.)

429. Le bon ou le bien en général se prend donc pour un objet, quel qu'il puisse être, auquel la volonté se porte préférablement à un autre objet, et, dans ce sens, on dit que la volonté se porte toujours nécessairement au bien, ou à ce qui est bon.

Plus communément, le mot bon ou bien se prend pour l'objet auquel la volonté a coutume de se porter, mais faisant abstraction si elle s'y porte actuellement ou ne s'y porte pas. Ainsi, les plaisirs des sens sont-ils appelés bons et des biens, et quand un philosophe chrétien y renonce, les mondains le regardent comme un homme qui a la simplicité de quitter ce qui est bon.

430. Mais cette seconde notion du bon ou du bien paraît défectueuse, puisque même indépendamment de la philosophie ou du christianisme, ce qui est bon pour la plupart ne l'est pas pour quelques-uns. Le vin de Champagne est bon pour plusieurs, et il ne l'est point pour moi qui ne l'aime pas ; la musique est un bien, c'est-à-dire un extrême plaisir pour les uns, et c'est un mal, c'est-à-dire un ennui pour quelques autres. Cependant, la dénomination du bon ou du bien se donne aux choses auxquelles on a vu que la volonté humaine se portait le plus fréquemment ; mais elle peut ne s'y porter pas, et elle se porte quelquefois ailleurs qu'aux objets qui, dans l'usage ordinaire, s'appellent bons ; nul de ces objets n'est donc le bien absolu auquel la volonté se porte toujours nécessairement.

431. Mais Dieu n'est-il pas un bien absolu ? Oui, sans doute, en tant qu'il est le seul objet auquel nous devons nous porter, et qui puisse satisfaire la volonté, quand elle voudra s'y porter ; mais il n'est pas le bien ou le bon absolu, en tant que le bon ou le bien est l'objet auquel la volonté se porte actuellement et nécessairement, puisque la volonté ne se porte ni nécessairement ni toujours à Dieu, et qu'en cela même est son crime.

432. Dans ce sens-là encore, nos inclinations les plus naturelles ne sont pas précisément notre bien, parce que nous ne les suivons pas toujours, et qu'il est souvent très-raisonnable de ne les pas suivre ou d'y résister. Lors donc que l'on dit que la volonté libre se porte toujours et nécessairement au bien ou à ce qui est bon, je ne vois pas que cela doive signifier autre chose, sinon qu'elle se porte toujours à l'objet auquel elle se porte, en sorte que

l'action par laquelle elle s'y porte préférablement à un autre objet est dite choix ; et cet objet, en tant que la volonté s'y porte, est dit bon ou bien.

433. J'ai dit la volonté libre, car il est en nous un penchant qu'on appelle aussi volonté, qui est nécessaire en nous, et qui nécessairement nous fait désirer en général d'être heureux. Il ne le faut pas confondre avec nos inclinations particulières, qui nous portent à tel ou à tel objet en particulier, auquel la volonté se porte ou ne se porte pas, selon qu'il lui plaît.

434. D'après ces réflexions, il demeurera constant que l'acte d'entendement ne fait et n'apporte rien au bien pris dans sa précision formelle, c'est-à-dire dans la précision de cette préférence que donne la volonté à un objet plutôt qu'à un autre. Or, comme la volonté se porte tantôt à l'un et tantôt à l'autre, ces objets sont appelés et censés le bon et le bien ; mais sans que ni l'un ni l'autre, en particulier, soit nullement ce bon ou ce bien, auquel la volonté se porte toujours et nécessairement.

435. Si la volonté, dit-on, se porte ainsi d'elle-même, et sans aucun acte qui détermine l'entendement, à un objet plutôt qu'à un autre, elle voudra seulement parce qu'elle veut, et cela sans aucun motif ; ce qui paraît incompréhensible : à quoi je réponds que rien n'est incompréhensible dans cette matière, sinon l'embarras qu'on s'y fait à plaisir. Est-il incompréhensible que la volonté, pour se déterminer à un objet plutôt qu'à un autre, n'ait besoin que de la connaissance donnée par l'entendement, de ce qu'est l'objet auquel elle se porte ? Quel autre motif faut-il à la volonté, sinon celui qu'elle se fait à elle-même et par son propre mouvement, qui se porte actuellement à un parti, et qui en des circonstances toutes pareilles se portera peut-être une autre fois à un parti contraire ?

436. Mais, en pareilles circonstances, pourquoi ne ferait-elle pas le même choix ? Pourquoi ? Parce qu'elle est libre, et que, par l'usage de sa liberté, elle fait la différence des circonstances ; ce qui en même temps, à la vérité, suppose ou fait une différence des circonstances dans l'entendement ; car tel est l'empire de la volonté, qu'appliquant à l'objet auquel elle se détermine l'entendement même, elle lui fait apercevoir des qualités qu'il n'y découvrirait peut-être pas sans elle, ou même qui n'y sont peut-être pas réellement ; mais cette vue de l'entendement ne fait pas un motif précédent, indépendant du mouvement libre et actuel de la volonté.

437. En effet, ou la volonté pouvait résister, ou elle ne le pouvait pas ; si elle ne le pouvait pas, par là même la liberté serait détruite, la volonté se trouvant nécessairement assujettie à quelque chose qui ne serait pas son

libre exercice. Si elle pouvait y résister, elle ne serait donc pas déterminée à le suivre ; et alors, je le demande, qu'est-ce qui la déterminerait, sinon elle-même, par son pur choix et de son propre mouvement ? Voilà donc la même difficulté sur la détermination de la volonté à l'égard du motif, aussi bien qu'à l'égard de l'objet, pour s'y porter ou ne s'y pas porter.

Il faut donc reconnaître dans la volonté libre une force et une vertu de se porter d'un côté plutôt que de l'autre, de suivre un motif ou de ne le suivre pas. Chercher hors d'elle un autre motif qui lui soit nécessaire, c'est chercher hors de la liberté l'exercice même de la liberté.

CHAPITRE V.

Exposition d'une difficulté qui a occupé de grands esprits de notre temps, au sujet de la liberté.

- *438. Si c'est faute de motif qu'un homme sage ne peut faire de folie. —
*439. L'homme sage est à cet égard dans une impossibilité morale. —
*440. L'homme sage peut faire une folie, et ne saurait être supposé la faire. — *441. Il peut faire une folie, pouvant en quelque occasion cesser d'être sage. — *442. Si la volonté peut se porter au mal ?

*438. Il ne me paraît pas que rien puisse arrêter sur le sujet que je viens d'exposer, si ce n'est la question que l'on fait, savoir : pourquoi un homme sage ne saurait se déterminer à faire une action extérieure qui ne conviendrait pas, comme serait pour un magistrat de faire le baladin en public ? La raison la plus plausible qu'on ait apportée de cette impossibilité morale, c'est que cet homme sage n'aurait alors aucun motif pour se déterminer ; au lieu que si la volonté trouve en elle-même son motif, elle n'en manquera point dans l'occasion dont il s'agit, non plus que dans aucune autre. De là, il arrivera nécessairement de deux choses l'une : ou qu'alors cet homme sage pourra effectivement faire le baladin publiquement (ce qui ne peut jamais être, puisqu'on ne peut le supposer), ou bien qu'il sera dans une vraie impossibilité de faire le baladin, ce qui paraît faux, puisque c'est très-librement et avec un libre choix qu'il prend le parti de s'en abstenir, ayant d'ailleurs des jambes et des forces pour faire tous les mouvements qu'il lui plaira.

Cette difficulté mérite d'autant plus notre attention, qu'après ce qu'en ont dit deux ³⁸ des plus grands esprits de notre siècle, il semble qu'il y ait encore sur ce point quelque chose à démêler.

*439. Tous deux avouent que l'homme sage dont il est question est dans l'impossibilité morale de faire le baladin : mais l'un prétend que

l'impossibilité morale n'est qu'une difficulté très-grande, et compatible quelquefois avec l'acte contraire, d'où il s'ensuivrait qu'un homme sage pourrait, du moins quelquefois, mais très-rarement, faire le baladin en public, et être supposé le faire en effet. L'autre prétend, au contraire, que cette impossibilité morale est incompatible avec l'acte contraire, cette impossibilité se tirant du défaut de motif : or, un homme sage ne peut avoir aucun motif pour faire le baladin en public. Quelles que puissent être ces difficultés, il me semble aisé de les éclaircir.

*440. L'homme sage en question peut faire le baladin en public, mais il ne saurait jamais être supposé le faire : d'où vient ce mystère, qui renferme et le pouvoir de faire et l'impossibilité de la supposition du fait ? Le voici. C'est qu'en supposant qu'un homme sage en usât ainsi, ne fût-ce qu'une fois, cette supposition se détruirait elle-même. Car supposer un homme sage qui fait le baladin en public, c'est supposer un homme sage qui est extravagant, et qui dès là même cesse d'être sage. Voilà tout le mystère. Cette impossibilité ne se tire donc, à proprement parler, ni de l'impossibilité morale qui, de l'aveu universel, n'est qu'une très-grande difficulté compatible absolument avec un acte contraire, et même avec la supposition de cet acte contraire, ni précisément d'un défaut de motif, puisque la volonté, pour agir librement, ne tire (au moins quelquefois) son motif que d'elle-même, étant mue par elle-même. L'impossibilité se tire uniquement, comme on le voit, de la supposition qui se détruit elle-même, admettant tout à la fois et un homme sage, c'est-à-dire un homme qui ne veut point faire de folie, et un homme qui n'est point sage, c'est-à-dire qui veut faire une folie.

*441. Que si l'on ne prend pas le terme d'homme sage dans sa pure précision de sage, mais dans sa signification vulgaire, où il signifie seulement un homme qui jusqu'à ce moment a toujours été sage, ou qui l'a été dans la suite la plus marquée et la plus ordinaire de sa vie : alors il n'y aura aucune impossibilité que cet homme sage puisse faire une folie ; il n'y aura qu'une très-grande difficulté : en sorte qu'il sera très-possible, et qu'on pourra même supposer qu'un homme sage fasse quelque folie, puisqu'en effet tous les siècles en ont fourni des exemples.

C'est ainsi que l'homme sage, considéré même dans la précision de la sagesse actuelle, bien qu'il soit dans l'impossibilité actuelle de faire une folie, ne laisse pas d'être libre de s'en abstenir, malgré cette impossibilité. Étant supposé sage actuellement, il ne peut pas être supposé faire une folie, par laquelle il cesserait d'être actuellement sage ; mais il peut au moins

cesser actuellement d'être sage, et être supposé faire la folie ; en un mot, il exerce sa liberté en voulant être sage. Or, vouloir avec liberté être sage actuellement, c'est actuellement vouloir avec liberté éviter toute extravagance : il est donc libre, en s'abstenant de faire une extravagance ; cependant il ne peut pas la faire, tant qu'il est supposé être sage actuellement ; puisque ce serait supposer qu'en même temps il est sage, et qu'il ne l'est pas ; mais c'est ce qui ne touche en rien à ce que j'ai voulu établir ici, savoir : que la volonté libre n'a besoin pour se déterminer d'aucun autre motif que d'elle-même, ni d'aucun autre acte de l'entendement que de celui qui présente à la volonté ce qu'est en soi l'objet où elle porte, et qu'elle rend bon ou bien actuellement, par rapport à elle, en s'y portant en effet.

*442. De la manière que j'ai exposé la question, on trouvera singulière celle qu'on fait dans les écoles, quand on demande si la volonté peut se porter au mal, en tant que mal : car tout objet où elle se porte étant un bien pour elle, par rapport au moment où elle s'y porte, il ne peut pas être un mal, étant supposé un bien. Ce serait donc demander si la volonté peut se porter à un objet auquel elle ne peut se porter.

CHAPITRE VI.

Si l'âme humaine pense toujours.

443. L'expérience n'apprend point si l'âme pense toujours. 444. L'impression de sensation du corps sur l'âme n'est pas évidemment continuelle.

443. Descartes a prononcé que l'âme pense toujours, et même que c'est dans cet exercice actuel que consiste son essence ; mais, sur ce fait, il ne paraît pas qu'il ait eu aucune preuve invincible.

C'est un point d'expérience auquel il faudrait que tous les moments de notre vie rendissent témoignage, et c'est évidemment ce qui n'arrive pas. Nous ne pouvons nous souvenir de ce qui s'est passé en nous, soit pendant un sommeil profond, soit pendant que nous avons été renfermés dans le sein de notre mère. Nous ne sommes donc pas en état de nous rendre à nous-mêmes témoignage que nous ayons pensé durant ce temps-là.

444. Quelques-uns disent que l'âme, étant toujours unie au corps, ne saurait être au moins sans le sentiment de ce corps, et sans l'impression de sensation que le corps fait sur l'âme, puisqu'il paraît que c'est en cela même que consiste notre vie et l'union de notre corps et de notre âme. Mais, quelque plausible que paraisse cette difficulté, il n'est point évident que notre vie et l'union de notre corps avec notre âme, consistent dans cette impression actuelle de sensation. Il est vrai qu'on ne peut rien dire de contraire qui soit plus certain, selon les idées naturelles ; mais ni l'une ni l'autre opinion n'est assez certaine pour obliger à prendre parti d'un côté ou d'un autre. La suspension du jugement, dans les choses qui ne sont pas claires, et sur lesquelles on n'est point obligé de se déterminer, par rapport à la conduite, est la pratique la plus sûre à laquelle puisse s'attacher un esprit judicieux. C'est dans cette vue que je vais ajouter le chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

De ce qui nous est naturellement inconnu dans les autres propriétés de notre âme, et combien il est peu raisonnable de prendre un parti là-dessus.

- *445. On ne peut parler des facultés de l'âme que d'après l'expérience. —
*446. Les nouveaux philosophes ont répandu de nouvelles obscurités sur cette matière. * — 447. Les traces du cerveau n'expliquent point l'exercice de la mémoire. — *448. Imagination des philosophes sur l'origine des idées. — *449. Création d'idées, incompréhensible. —
*450. Voir nos idées en Dieu et voir tout en Dieu, abîme de difficultés. —
*451. Explication plus obscure que la chose à expliquer.

*445. Rien n'est plus propre à fausser l'esprit, que de lui faire prendre une pensée obscure pour une vérité réelle. C'est ce qui est arrivé à tous ceux qui, voulant. parler des facultés et des opérations de notre âme, en ont avancé plus que ce qui est connu par l'expérience ou par un raisonnement tiré de l'expérience.

*446. Il ne sert donc de rien de rechercher en quoi consistent la mémoire et les habitudes de l'âme, tout ce qu'on a dit sur ce sujet n'étant qu'un jeu de l'imagination. En effet, quand on a beaucoup parlé de traces qui se forment et s'impriment dans le cerveau par le cours des esprits animaux, et qui se renouvellent par un nouveau cours des esprits, dans un même canal, a-t-on rien éclairci ? L'on a fait naître mille difficultés nouvelles pour une qui se présentait d'abord. On a donc fait pis, en ce point, que les anciens philosophes avec leurs termes et leurs qualités occultes ; car au moins ils ne disaient qu'un mot où l'on ne concevait rien, et qui, ne signifiant guère autre chose que je n'y vois goutte, pouvait faire prendre tout d'un coup son parti. Mais ici Descartes et les siens ont donné des imaginations pour des preuves, et des faits supposés pour de véritables. Qui a jamais vérifié ces

traces dans le cerveau ? On les a admises sous prétexte qu'on ne disait rien de meilleur. Du moins on pouvait faire quelque chose de meilleur : c'était de ne rien dire sur des sujets où l'on ne peut rien savoir. Fallait-il ajouter au désagrément de ne pouvoir être instruit, la peine d'être embarrassé ?

*447. Comment se font ces traces dans l'exercice de la mémoire ? En quel espace sont-elles contenues, pour retenir des idées si nombreuses et si diverses ? Pourquoi, se croisant des millions de fois, ne se confondent-elles pas mutuellement ? Quel ordre peuvent-elles observer pour se reproduire si juste l'une après l'autre, dans un discours récité par cœur ? Chacun de ces points n'est-il pas en soi aussi incompréhensible que la mémoire même ? L'explication est donc aussi impénétrable que la chose à expliquer ?

*448. De même aussi, comment avons-nous des idées ? Viennent-elles des objets du dehors, ou du fond de notre âme, ou bien sont-elles en nous de manière qu'elles viennent aussi de quelque chose hors de nous ? Écoutons là-dessus ce qu'a fait dire à de grands génies, la démangeaison de parler, sans bien entendre ce qu'on dit ; c'en sera assez pour nous faire abstenir de vouloir les imiter. Les uns ont imaginé que les idées viennent des objets du dehors ; que ce sont des espèces impresses qui, par le canal des sens, arrivent à l'entendement ; que quand elles y sont arrivées, il les aperçoit, les spiritualise, et en produit une espèce expresse, qui est l'acte même de l'esprit. Quand on a entendu cette explication, n'est-on pas fort instruit, et ne doit-on pas demeurer satisfait sur la question de l'origine des idées ? Voici une autre explication qui satisfera également.

*449. C'est que Dieu crée des idées à chaque occasion qu'elles nous sont nécessaires pour penser : l'exposition est courte : une création d'idées. Il n'y a aucun inconvénient, sinon que la nature des idées est justement ce que l'on cherche ; qu'on ne dit point ici ce que c'est ; et que la création, quelle qu'elle soit, passe encore plus la portée de notre intelligence que la nature même des idées.

*450. Un autre avance, comme un point qui ne fait nulle difficulté à concevoir, que les idées de tout ce que nous voyons sont en Dieu ; que notre esprit est uni immédiatement à Dieu : en sorte qu'il voit immédiatement la substance de Dieu, laquelle contient tout ce que nous connaissons ou pouvons connaître. Je laisse, à qui en aura le loisir ou le goût, à examiner en détail chacun des mots de cette explication ; la discussion de chacun d'eux pourra fournir matière à d'amples volumes. Je laisse, dis-je, à examiner si mon idée, que l'expérience me fait sentir en moi, et qui, selon l'auteur, est

aussi dans la substance de Dieu, est tellement dans la substance de Dieu et dans la substance de mon âme, que ces deux substances n'en fassent qu'une ? ou bien (si c'en sont deux), comment mon idée est-elle présente à mon esprit, dès là qu'elle est dans la substance de Dieu, qui n'est pas la substance de mon esprit ? De plus, je demande ce que c'est que de voir Dieu immédiatement, et si c'est le voir de la vision intuitive et béatifique ? Je laisse à examiner encore comment, voyant Dieu immédiatement, nous ne voyons dans une idée particulière qu'une partie de ce qui est en Dieu ; comment, nos idées étant bornées, nous trouvons leurs bornes en Dieu, qui n'a point de bornes, ou, si nos idées ne sont point bornées en Dieu, que nous voyons immédiatement, comment le sont-elles dans ce que nous voyons ? C'est là, dis-je, un fonds de discussions que je n'ai point la curiosité d'approfondir. Celle que j'ai depuis longtemps est de savoir si l'auteur croyait sérieusement avoir dit quelque chose de plus clair, sur la nature des idées, que ce qui en avait été dit avant lui, et qui avait toujours été très-obscur.

*451. Quand donc, pour expliquer la nature des idées, on a dit que nous voyons nos idées en Dieu, je demande qu'on daigne m'expliquer l'explication, et qu'on m'apprenne ce que c'est que de voir mes idées en Dieu ; car je proteste, à la face de l'univers philosophique, que pour moi je suis encore plus embarrassé à comprendre comment je vois mes idées en Dieu, qu'à comprendre la nature même et l'origine de ces idées. On aura beau m'exhorter à rentrer en moi-même, à faire plus d'attention sur moi-même et à consulter l'être universel ; c'est pour avoir longtemps réfléchi sur ce point, que je conclus que mon adversaire ou moi donnons un peu sur cet article dans les visions : est-ce lui ou moi ? C'est au genre humain à en décider, car il s'agit d'une première vérité.

CHAPITRE VIII.

Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées.

452. En quoi l'idée diffère de la perception. — 453. Les idées diffèrent de l'âme comme la modification de la substance. — 454. objection de Le Clerc.

452. Les idées ne sont que de pures modifications de notre âme, en tant qu'elle pense. Elles sont idées, par rapport à l'objet qu'elles représentent intérieurement à notre âme, et perceptions, par rapport à l'âme, qui en reçoit l'impression, et qui distingue clairement une perception d'avec une autre. Il est manifeste que nos idées, prises en ce sens-là, ne diffèrent pas plus de notre entendement que le mouvement ne diffère du corps remué.

453. C'est notre esprit, dit-on, qui reçoit les idées. Or, la faculté qui reçoit ne diffère-t-elle pas de l'idée qui est reçue ? A quoi on répond, que l'esprit qui reçoit une idée ne diffère de l'idée reçue que comme une boule qui reçoit du mouvement diffère du mouvement même qui y est reçu.

454. Le Clerc propose une autre objection. Si nos idées, dit-il, n'étaient que la perception de notre âme, nous ne distinguerions pas la perception d'une sensation qui est uniquement en nous, comme la douleur qui est causée par une épingle, d'avec la perception d'un objet qui est uniquement hors de nous, comme la perception de l'épingle même, laquelle n'est point dans nous. Je ne conçois pas trop ce qu'entend Le Clerc par la perception de l'épingle ; l'âme perçoit l'idée de l'épingle, et non pas l'épingle même. Du reste, quelle peine y a-t-il à concevoir que, parmi nos perceptions, les unes nous fassent sentir ce qui est uniquement en nous, et les autres, ce qui est hors de nous ? Les unes et les autres en seront-elles plus ou moins des modifications de notre âme ? Elles seront, si vous voulez, différentes déterminations d'idées ou de perceptions dans notre âme ; comme il se trouve dans la matière diverses déterminations de mouvement, c'est-à-dire diverses sortes de modifications. Quand Le Clerc aura répondu nettement à

la comparaison, je m'arrêterai davantage à le réfuter, et je prévois qu'il m'en dispensera. Nous parlerons ailleurs de la vérité ou de la fausseté, de la clarté ou de l'obscurité des idées. (Pr. du Rais., n. 144, 546 et suiv.)

CHAPITRE IX.

De l'origine, de la durée et de l'immortalité de notre âme.

455. L'âme ne tire point son origine du corps ; — 456. Ni d'une autre âme. — 457. Rapport incompréhensible entre l'âme et le corps. — 458. On ne voit nul principe de destruction dans l'âme. — 459. Les corps n'ont point d'unité ni de simplicité. — 460 — 461. Un esprit en a. — 462. Ce que nous connaissons de l'âme nous fait connaître son immortalité. — 463. Désir d'être heureux, preuve morale de notre immortalité ; — 464. Entant que mis en nous par la Providence.

455. La philosophie seule ne nous apprend rien, rigoureusement parlant, de l'origine de notre âme ; elle découvre seulement qu'en épuisant toute l'étendue de ses lumières, elle n'aperçoit aucun rapport nécessaire entre une substance spirituelle et une substance matérielle ; ainsi, elle ne peut apercevoir que l'âme tire en rien son origine de la matière ou du corps.

456. Nous ne voyons pas davantage comment une âme produirait une autre âme : ainsi rien n'est plus plausible sur ce sujet, que de dire que notre âme tire son origine de Dieu. Ce que la foi nous enseigne là-dessus soutient extrêmement les forces de la raison et les arguments de la philosophie.

457. Mais que répondre, sans les lumières de la foi, à un opiniâtre qui voudrait soutenir que, comme il se trouve un rapport d'opération entre le corps et l'âme, sans que je le comprenne, il n'est-pas impossible aussi qu'il se trouve, entre le corps et l'âme, un rapport de production, quoique je n'y comprenne rien ? Il faut lui répondre que l'expérience me convainc du rapport d'opération entre l'âme et le corps, tandis que je n'ai aucune expérience ni aucune idée d'un rapport de production entre l'un et l'autre. Quoi qu'il en soit, sans connaître naturellement comment notre âme est produite, nous avons des preuves qui portent la conviction, touchant la spiritualité et l'immortalité de notre âme.

458. Nous ne connaissons de destruction que par l'altération ou la séparation des parties d'un tout : or, nous ne voyons point de parties dans l'âme ; bien plus, nous voyons positivement que c'est une substance une, et qui n'a point de parties.

459. Cette prérogative d'unité parfaite ne convient nullement à un corps (n. 256 et suiv.), il ne saurait être qu'un assemblage de parties, dont l'une n'est pas l'autre. Dans une horloge, par exemple, touchez au balancier, vous ne touchez pas à la roue : s'ils avaient du sentiment, le balancier pourrait avoir de la douleur ou être malheureux, tandis que la roue aurait du plaisir et serait heureuse, sans que l'un ressentit ce que sentirait l'autre.

460. Il n'en est pas ainsi de mon âme ; elle est tellement une qu'on ne peut faire impression sur ce qu'on imaginerait être une de ses parties, qu'on ne le fasse sur toute sa substance. Je regarde une vue agréable, j'écoute un beau concert ; ces deux sentiments sont également dans l'âme tout entière. Si l'on y supposait deux parties, celle qui entendrait le concert n'aurait pas le sentiment de la vue agréable, puisque l'une, n'étant pas l'autre, ne serait pas susceptible des affections de l'autre. L'âme n'a donc point de parties.

461. Elle compare divers sentiments qu'elle éprouve. Or, pour juger que l'un est, douloureux et l'autre agréable, il faut qu'elle les ressente tous les deux, et par conséquent qu'elle soit une même substance très-simple. Si elle avait seulement deux parties, l'une jugerait de ce qu'elle sentirait de son côté, et l'autre de ce qu'elle sentirait du sien, sans qu'aucune des deux pût faire la comparaison, ni porter son jugement sur les deux sentiments. L'âme donc est sans parties et sans aucune composition. Or, la composition et les parties étant la seule cause de destruction que nous connaissions, comme tout le monde en convient, nous ne voyons par conséquent dans les âmes aucun principe de destruction, ni aucune raison de juger qu'elles doivent être détruites.

462. Mais ne pourraient-elles pas avoir un principe de destruction qui nous fût inconnu, comme elles ont un principe de formation qui nous l'est entièrement ? Voilà jusqu'où le raisonnement le plus favorable au libertinage peut pousser ses retranchements. Cependant, outre ce que la foi nous apprend, et à nous en tenir à la raison humaine, nous sommes encore incomparablement plus forts que nos adversaires. Car, que nos âmes aient eu un principe de formation, nous n'en pouvons douter, puisqu'elles ont été formées ; mais qu'elles aient un principe de destruction, nous n'avons aucun sujet de le croire, mais tout sujet de penser le contraire. Il est vrai que

nous ne connaissons pas toute la nature de notre âme ; mais ce que nous ne connaissons pas est, par rapport à notre raisonnement, comme s'il n'était point, et nous n'en pouvons rien conclure. Du moins, disent quelques-uns, Dieu ne peut-il pas anéantir notre âme comme il l'a créée ? Cela est vrai ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Outre ce que la religion nous enseigne, les lumières naturelles suffiraient seules pour nous ôter là-dessus tout soupçon, et c'est ici que les preuves morales doivent avoir lieu.

463. Le désir d'être heureux est ce qu'on peut imaginer de plus profondément enraciné dans notre cœur et dans la nature de l'homme. C'est donc l'auteur même de la nature qui a imprimé en nous ce désir, et tout ce qui y est nécessairement joint, comme le goût de la vertu, qui nous fait estimer la disposition d'être bien réglés en nous-mêmes et bienfaisants à l'égard des autres. Dieu, qui est infiniment plein de sagesse et de bonté, peut-il nous avoir destinés à une fin à laquelle nous n'arriverions jamais ? Or, nous n'arrivons point, en cette vie, au parfait bonheur auquel nous aspirons. Si notre âme était mortelle, et qu'elle dût finir avec notre corps, jamais nous n'y pourrions parvenir.

464. De plus, les moyens que nous voyons évidemment avoir un rapport essentiel avec le bonheur, avoir, la sagesse et la vertu, l'équité et la bonté, n'auraient avec le bonheur, auquel nous nous sentons destinés, qu'un rapport équivoque ou faux ; Dieu permettant souvent que les vertus soient contrariées, humiliées, rebutées en cette vie. Quand même elles y porteraient tous leurs fruits, je sens toujours en moi un désir de durer plus longtemps que l'espace de cette vie : il ne sera jamais accompli, si mon âme est mortelle. Or, ce désir est mis en moi par l'auteur de mon être, qui m'indique par là ma destination : cette indication serait fausse, et il m'aurait trompé dans un point essentiel ; ce qui est contraire à la vérité, à la sagesse et à la sainteté de Dieu. On ne peut donc admettre qu'il y ait un Dieu bon et sage, et ne pas admettre que notre âme doit durer après cette vie, pour arriver à la félicité dont il nous a inspiré le désir.

CHAPITRE X.

Du premier principe de notre âme, et de toute chose, qui est Dieu, et de son existence.

465. Ordre du monde, preuve de l'existence de Dieu. — 466. Les lois du mouvement dépendent de Dieu. — 467. L'auteur des perfections du monde les renferme en soi. — 468. On ne peut voir de bornes en lui. — 469. On ne peut soupçonner que le monde ait plusieurs causes ou auteurs. — 470. Quand même ce seraient des causes subordonnées. — 471. Dans une infinité de causes subordonnées nulle n'existerait. — 472. Il faut admettre un être éternel. — 473. Dieu ne nous est pas incompréhensible en tout.

465. Nous avons montré (287) que partout où il se trouve de l'ordre, il se trouve quelque intelligence qui en est l'auteur : il se trouve de l'ordre dans le composé général de l'univers et dans le composé particulier, qu'on appelle l'homme ; il existe donc une intelligence qui est cause de cet ordre. Cette cause intelligente et supérieure à tout l'univers et à tout homme, et qui les a faits ce qu'ils sont, c'est ce que j'appelle Dieu ; il existe donc un Dieu.

Si l'on ne se rend pas à cette preuve, toute simple qu'elle est, je ne crois pas que ce soit la peine de raisonner davantage sur ce sujet. Pour raisonner, il faut un premier principe, c'est-à-dire une proposition dont on convienne, qui soit hors de toute contestation, et qui soit si claire qu'elle ne puisse être attaquée ni prouvée par une proposition plus claire (n° 39). Or, il n'en est aucune qui ait plus ce caractère que le principe : Tout ce que je vois, où il se trouve de l'ordre, et un ordre durable et constant, a pour cause une intelligence. Entre un homme qui jugera qu'une montre qui indique régulièrement les heures a pu exister d'elle-même sans la direction d'aucune intelligence, et un homme qui juge que deux et deux ne font pas quatre, je ne mets point de différence par rapport à l'extravagance du

jugement ; je ne crois même pas que personne y en trouve sérieusement plus que moi.

466. Si l'on prétend que les règles du mouvement étant nécessaires dans la nature, il a dû s'ensuivre nécessairement un ordre de choses tel qu'il est en effet, je dirai que les lois actuelles du mouvement dans la nature, n'y sont nécessaires que par la volonté libre d'une cause intelligente. Sans elle, la matière étant indifférente par elle-même à tel degré ou telle direction de mouvement, comment y aurait-elle été déterminée ?

467. D'ailleurs, si l'univers, en général, et l'homme, en particulier, ont pour auteur une intelligence supérieure, comme l'ordre qui s'y trouve est également admirable, estimable, bon et utile, il faut que leur auteur ait encore quelque chose en soi de plus admirable, de plus estimable, et de meilleur que tout ce qu'ils sont, puisque l'ouvrier est toujours plus parfait que l'ouvrage, et la cause plus parfaite que l'effet. Or, l'ouvrage et l'effet surpassent ce que nous concevons de plus estimable, de plus admirable et de meilleur ; celui qui en est l'ouvrier et la cause l'est donc encore incomparablement davantage, et se trouve par sa nature au-dessus de ce que nous en pouvons exprimer ou concevoir. C'est l'idée que nous avons quand nous appelons Dieu un être infini ; c'est-à-dire, que nous n'apercevons point les bornes de ses qualités, et que nous ne soupçonnons même aucune voie de les découvrir ³⁹.

468. Mais jusqu'où s'étend cette cause, en vertu, en efficace, en mérite ? C'est ce que nous ne pouvons déterminer. Si nous nous avisions d'y fixer un degré ou une mesure, plutôt qu'un autre degré ou une autre mesure, il est évident que ce serait une fantaisie et une bizarrerie toute pure ; c'est donc un effet de la raison de n'y point admettre de bornes. Mais qui nous a dit qu'il n'y a pas ainsi plusieurs causes de ce que nous voyons dans l'univers, en général, et dans l'homme en particulier ? Qui nous a dit que s'ils n'ont qu'une seule cause, elle n'ait pas elle-même une autre cause, cette autre une troisième, et la troisième une quatrième, et ainsi à l'infini ?

469. Soupçonner plusieurs causes de l'univers, ce serait le pur effet de cette bizarrerie dont nous parlons, et qui est manifestement opposée à la raison ; ce serait vouloir admettre ce qui est plus difficile à concevoir, pour rejeter ce qui l'est moins. Un tout comme l'univers, dont l'homme fait partie, et dont les parties les plus dignes de notre attention ont entre elles un si merveilleux rapport, peut et doit partir plus aisément d'une seule intelligence, que de plusieurs qui ne pourraient jamais combiner leurs

projets aussi parfaitement, qu'une seule peut arranger et combiner les siens. Aussi ne vient-il point à l'esprit d'imaginer plusieurs causes différentes de l'univers, à moins qu'on ne les suppose subordonnées l'une à l'autre. Que si on le fait, c'est reculer la difficulté ou l'augmenter, au lieu de la résoudre.

470. Car enfin, ces causes subordonnées auront une première cause, ou elles n'en auront pas : si elles en ont, c'est ce que nous cherchons, c'est-à-dire, le principe de tout ce qui existe ; si elles n'ont point de premier principe, elles n'existent pas, puisque étant toutes causes subordonnées, elles ne peuvent exister que par subordination à un premier principe ; sans cela, à quoi seraient-elles subordonnées ? à rien ; elles ne seraient donc plus subordonnées, ce qui détruit la supposition.

Mais en admettant, dit-on, des causes à l'infini, chaque effet aurait toujours sa cause antérieure, et l'on ne pourrait assigner aucune cause qui n'eût auparavant un principe. Parler ainsi, c'est dire des mots, sans rien dire que l'esprit conçoive et qui puisse former une idée.

471. Dans la suite infinie de toutes ces causes qui ont existé jusqu'à présent, aucune n'existerait par elle-même, et, par conséquent, aucune n'existerait ; car elles n'auraient ni au dedans d'elles, ni au dehors, aucun principe qui les déterminât à exister : elles n'en auraient pas au dedans, aucune d'entre elles n'ayant en soi le principe de son existence ; elles n'en auraient pas au dehors, puisqu'il n'y a rien hors de cette suite infinie. Si vous dites encore que chaque cause existerait par sa cause antérieure, vous rejetez précisément la même difficulté sur cette cause antérieure ; car je vous demande qui a déterminé cette cause antérieure à exister ? Or, en remontant de cause en cause, au lieu d'éclaircir la difficulté, vous ne feriez que la reculer dans votre infini imaginaire. Comme vous y trouvez toujours un effet sans cause et une détermination sans principe déterminant, je suis autant en peine de concevoir qui a déterminé la cause antérieure que la cause postérieure. Ainsi voyant le bout d'une chaîne suspendue, dont le haut serait si élevé que ma vue s'y perdrait ; si vous demandiez quelle est la cause qui suspend cette chaîne, et que je vous répondisse : la cause est que chacun des chaînons tient l'un à l'autre, vous ririez de ma réponse, et avec raison, puisque la difficulté resterait la même, et vous me demanderiez à quoi tient la suite infinie de la chaîne, composée de tous les chaînons, dont aucun ne tient, et n'est suspendu par lui-même. Cette chaîne, tout infinie qu'elle serait, n'est toujours qu'un composé de chaînons, dont aucun ne peut demeurer suspendu par lui-même : la suite de chaînons ne saurait donc

demeurer suspendue que par quelque chose qui soit hors d'elle ; or, il n'y a rien hors d'elle.

472. Lors donc qu'on renvoie à l'infini, d'une cause à l'autre, le principe de l'univers, on admet à l'infini une suite d'incompréhensibilités et de contradictions. Il est vrai que l'éternité d'un premier être (qui est l'infinité , par rapport à la durée) ne se peut comprendre dans tout ce qu'elle est ; mais tous peuvent et doivent comprendre qu'il a existé quelque être dans l'éternité. Autrement, un être aurait commencé sans avoir de principe d'existence, ni dans lui, ni hors de lui, et ce serait un premier effet sans cause. C'est donc la nature de l'homme d'être forcé par sa raison d'admettre l'existence de quelque chose qu'il ne comprend pas ; il comprend bien la nécessité de cette existence éternelle ; mais il ne comprend pas la nature de cet être existant éternellement, ni la nature de son éternité ; il comprend qu'elle est, et non pas quelle elle est.

Cette dernière réflexion est la solution de mille difficultés ridicules que se fait l'esprit humain. Sa nature est de connaître l'existence de certaines choses, sans en connaître les propriétés ; et lui, voudrait renoncer à la connaissance de l'existence, parce qu'il n'est pas à la portée d'en connaître les propriétés. C'est comme si quelqu'un voulait renoncer à être persuadé qu'il se souvient et qu'il pense, parce qu'il ne peut éclaircir, à son gré, comment il se souvient et comment il pense. Le comment nous échappe, laissons-le là, parce que nous n'en avons pas l'idée. Une chose dont nous n'avons pas l'idée étant et devant être, par rapport à notre raison et à notre raisonnement, comme si elle n'était point. Nous n'avons rien à en juger, ni à en conclure contre les choses dont nous connaissons l'existence. Nous ne connaissons point comment le premier être existe, nous n'en connaissons pas moins qu'il existe ; nous ne concevons point son éternité, nous n'en concevons pas moins qu'il faut qu'il ait éternellement existé. Enfin, nous n'avons point l'idée de tout ce qu'est en soi le souverain auteur de notre intelligence et de tout l'univers ; mais nous n'en voyons pas moins très-clairement qu'il est impossible que lui-même il n'ait pas excellemment, et l'intelligence, et toutes les bonnes qualités qui se trouvent dans l'univers.

473. C'est donc ici un devoir essentiel à la métaphysique de bien démêler ce qu'on énonce, quand on parle d'un objet incompréhensible tel que Dieu. Il n'est pas en tout incompréhensible, par rapport à nous. S'il en était ainsi, nous n'aurions de lui nulle idée, et nous n'en aurions rien à dire ; mais nous pouvons et nous devons affirmer, de Dieu, qu'il existe, qu'il a de

l'intelligence, de la sagesse, de la puissance, de la force, puisqu'il a fait part de ces perfections à ses ouvrages, et qu'il a ces qualités dans un degré qui passe ce que nous en pouvons concevoir ; car 1° il les a par sa nature et par la nécessité de son être, non par communication et par emprunt ; 2° il les a toutes ensemble et réunies dans un seul être très-simple et indivisible, et non par parties et dispersées, telles qu'elles sont dans les créatures ; 5° il les a enfin comme dans leur source, au lieu que nous ne les avons que par, des ruisseaux, et comme des gouttes émanées de son être infini, éternel, ineffable. Mais entre son intelligence et la nôtre, n'y a-t-il point quelque autre intelligence qui tienne le milieu ? C'est ce qu'il ne sera pas hors de propos d'examiner.

CHAPITRE XI.

Des intelligences mitoyennes entre Dieu et l'âme humaine, ou des purs esprits.

474. Ce qu'on entend par esprit. — 475. Nulle liaison nécessaire entre l'esprit et le corps. — 476. La raison seule ne prouverait pas invinciblement l'existence des purs esprits. — 477. Raisonnement de Platon sur ce sujet, peu convaincant. — 478. L'expérience ne nous convainc pas plus sur ce point. — 479. On ne sait rien des particularités de la nature et de l'opération des esprits.

474. Par intelligences mitoyennes ou esprits j'entends des substances spirituelles, c'est-à-dire capables de penser et de vouloir, sans être attachées à un corps tel que le nôtre.

475. Je dis à un corps tel que le nôtre ; car on peut concevoir des intelligences qui n'aient aucun corps ou qui en aient d'une autre espèce que le nôtre. En effet, comme nous n'apercevons aucune liaison nécessaire entre la substance de notre âme et la substance de notre corps, nous pouvons inférer de là qu'une substance spirituelle existe sans aucun corps ; et comme nous apercevons d'ailleurs par expérience que notre âme est unie à notre corps, il ne paraît y avoir aucune répugnance qu'un esprit supérieur en intelligence soit attaché à un corps qui ait avec lui la relation qu'a notre corps avec notre âme.

476. Sous ce rapport, nous ne voyons, dis-je, nulle répugnance à admettre des esprits ou intelligences mitoyennes ; la révélation nous enseigne qu'il y a des esprits appelés anges ou démons. Mais il ne s'agit pas présentement de la révélation ; il s'agit de voir, supposé que la raison subsistât sans la révélation, si nous admettrions des esprits ? A quoi je réponds que je n'en sais rien. Nous pourrions en admettre, il est vrai ; y serions-nous obligés ? Non. Mais Platon, conduit, dit-on, par la seule lumière naturelle, s'est cru obligé d'en admettre. Il y a lieu de douter qu'il n'ait pas tiré cette opinion,

comme plusieurs autres, de la connaissance confuse qu'il avait des mystères du peuple de Dieu, par le commerce qu'il avait eu avec les Égyptiens, parmi lesquels les Israélites avaient demeuré plus de deux cents ans. Je sais que Platon, néanmoins, fonde son opinion sur une raison particulière ; mais elle ne me paraît pas assez convaincante pour qu'elle puisse être goûtée de tous. La voici :

477. Nous voyons des substances qui sont de purs corps, nous voyons des substances telles que l'homme, qui sont en même temps esprits et corps ; donc il faut qu'il y ait des substances qui soient de purs esprits. Si je nie la conséquence, comment Platon ou ses partisans la prouveront-ils ? En attendant, je tiens la conséquence pour non prouvée, ne pouvant de moi-même en apercevoir aucune preuve.

478. Du reste, on ne voit point que l'expérience, premier guide de la raison humaine, ait pu jamais nous obliger à admettre des esprits mitoyens. Cependant, c'est l'expérience même qu'on objecte en plusieurs faits qu'on allègue ; savoir, tantôt des apparitions d'esprits, tantôt des prédictions de devins, tantôt des réponses d'oracles, tantôt des merveilles opérées par des magiciens ; mais dans tout cela on ne montre invinciblement que des événements merveilleux et ; non point des substances mitoyennes entre Dieu et l'homme. Ainsi, on pourrait attribuer ces effets ou à des impostures ou à des forces extraordinaires de la nature, ou plus sensément encore à l'auteur même de la nature ; on n'est donc point obligé pour cela d'admettre des esprits mitoyens. Aujourd'hui même que la révélation nous instruit distinctement de l'existence et de l'opération des bons et des mauvais esprits, bien qu'on ne puisse nier quelques-uns de leurs effets, il est toujours vrai que la séduction est quelquefois extrême sur ce sujet. D'ailleurs, après l'attention que j'ai apportée pour vérifier ce que j'ai pu voir ou entendre sur ce point, je crois n'avoir rien vu ni i rien entendu qui dut engager un esprit raisonnablement critique à juger, par les seules lumières naturelles et indépendamment des faits révélés, qu'aucun esprit ou intelligence mitoyenne se soit clairement manifestée ⁴⁰.

479. Que faut-il donc dire des particularités de leur nature et de leurs opérations ? Que doit-on juger de leur manière de penser, d'agir, de vouloir, de parler, de se porter d'un lieu à un autre ? Rien du tout, puisque nous n'en savons rien. Mais tant de traités, tant de livres curieux, profonds et savants, ont été faits sur ces matières ! Ces écrits et ces livres peuvent dire des choses vraies, en rapportant tout ce qui est de foi sur ce sujet. Dans tout le

reste, que la religion ne nous enseigne point, ceux qui en disent plus que nous n'en savent pas pour cela davantage.

On demandera si c'est la peine de faire un traité des êtres spirituels, qui n'établisse rien sur un des sujets les plus élevés et les plus amples des métaphysiques ordinaires ; je réponds de nouveau que c'est apprendre beaucoup que de savoir distinctement qu'on ne peut rien apprendre sur certaines matières ; et que tout ce qu'on aurait appris là-dessus peut ou doit être oublié, comme incapable de satisfaire un esprit raisonnable.

C'est peut-être le fruit le plus solide de la métaphysique, de nous faire bien connaître les bornes de notre esprit et la vanité de tant de philosophes anciens et modernes, qui aiment mieux tenir des discours incompréhensibles que de réprimer la ridicule démangeaison et la dangereuse vanité de dire des choses auxquelles on n'entend rien, et l'on ne peut rien entendre. Pour moi, je me suis proposé de mettre nettement à la portée de l'esprit humain les premières vérités et les sources ou principes de nos jugements. J'ai tâché partout d'éviter ou de démêler les erreurs dans lesquelles donnent si communément et le peuple, en ne pensant point, et plusieurs philosophes, en pensant trop. Dans cette vue, je me suis appliqué à n'admettre pour notions que les idées claires et précises, et pour principes que les jugements adoptés par le sens commun : c'est ce que je ferai encore en ce qui nous reste à exposer dans la suite de ce traité.

QUATRIÈME PARTIE.

PREMIÈRES VÉRITÉS QUI CONCERNENT LES ÊTRES CORPORELS.

Les premières vérités que nous pouvons découvrir, par rapport aux êtres corporels, regardent ou ce qui nous paraît commun entre eux ou ce qui nous y paraît particulier. L'un est ce qu'on appelle ordinairement la matière des corps, l'autre est ce qu'on appelle la forme des corps.

CHAPITRE PREMIER.

De la matière des corps.

480. La matière n'est pas ce qui est commun à plusieurs choses. — 481. Ce qui est semblable en divers êtres ne leur est pas commun. — 482. Une substance devient successivement plusieurs corps. — 483. Elle ne peut devenir plusieurs esprits. — 484. Être mobile, impénétrable, étendu ; qualités du corps. — 485. Elles en sont inséparables, quoiqu'elles se présentent séparément à nôtre esprit, — 486. La rougeur d'un charbon allumé ne fait pas sa substance. — 487. Nous n'avons point d'expérience d'un corps sans quantité. — 488. La quantité n'est pas plus l'essence d'un corps que sa — mobilité. — 489. Elles n'en sont inséparables que dans l'ordre naturel. — 490. On ne connaît point l'essence intime de la matière. — 491. La disposition d'une chose suppose la chose même. — 492. L'étendue n'est pas l'essence de la matière. — 493. En réfutant une opinion fausse, on en établit qui ne sont pas plus vraies. — 494. Ce qu'on doit juger de la matière. — 495. Il n'est pas certain que toute matière puisse devenir toute sorte de corps. — 496. Définition de la forme. — 497. Espèces de forme dont on n'a rien à dire. — 498. On ne peut discerner le juste degré de mouvement et de configuration qui constitue une forme particulière. — 499. Le changement de disposition produit différentes formes.

480. Plusieurs définissent la matière ce que chaque chose a de commun avec une autre ; et la forme, ce que chaque chose a de particulier, et ce qui la distingue de toute autre. Je n'aurais nulle peine à admettre ces notions ; mais en les admettant, il faudra dire aussi ce qu'on n'entendrait peut-être pas sans quelque répugnance, que, même à l'égard des esprits, il se trouve de la matière et de la forme, puisqu'il s'ont quelque chose de commun, savoir, l'intelligence, et quelque chose de particulier, savoir, ce qui fait chacun d'eux tel esprit, et non un autre.

481. Si l'on prétend que ce qu'on dit être commun aux esprits n'est, à proprement parler, qu'une ressemblance, j'en tomberai d'accord ; mais ce qu'on dit être commun à différents corps n'est aussi qu'une ressemblance. Rien de ce qu'est réellement un être particulier ne fait partie d'un autre être, ou bien un être serait en même temps deux êtres, ce qui est incompréhensible.

482. Mais, dira-t-on, ce qui était du froment n'est-il pas présentement du pain, et ne sera-t-il pas demain du sang, et après-demain de la chair ? Or, dans ces quatre substances n'y a-t-il pas quelque chose de commun, en sorte que ce qui était la substance de l'une devient, aumoins en partie, la substance de l'autre ? Oui, sans doute, il y a quelque chose de commun dans ces quatre choses ; mais ce qui s'y trouve de commun est la même substance, qui prend des noms différents à cause de ses différentes modifications. D'ailleurs, il ne se trouve actuellement rien de commun en différents corps, dont l'un est froment, l'autre pain, le troisième sang et le quatrième chair ; il semble donc qu'il faudrait définir la matière, non ce qui est commun à différents corps, mais la substance qui successivement. peut devenir plusieurs corps différents.

483. Par cette définition, l'idée de matière se trouvera nécessairement exclure les esprits. Nous n'avons nulle idée qu'un esprit puisse jamais, à l'aide de quelques modifications, devenir, ni totalement, ni en partie, substance d'un autre esprit : au lieu que nous avons une idée très-distincte qu'une portion déterminée de matière qui constitue présentement tel corps en particulier, peut très-bien, avec des changements de mouvement et de figure, devenir un tout autre corps, comme nous le voyons dans l'exemple cité du froment, qui devient farine, de la farine qui devient pain, etc. Nous savons, sans en pouvoir douter, que quelque chose de la substance du premier a passé successivement à tous les autres, et c'est cette substance que nous appelons matière.

484. Or, dans cette substance commune à plusieurs corps qui se succèdent l'un à l'autre, nous apercevons des qualités ou modifications, comme, 1° de pouvoir être mû ; 2° de ne pouvoir être naturellement dans le même lieu ou dans le même espace qu'occupe un autre corps ; 5° d'occuper en particulier, et nécessairement, une certaine mesure d'espace ou d'étendue. Ces trois qualités sont ce que nous appelons, 1° sa mobilité, 2° son impénétrabilité, 5° sa quantité.

485. Ces qualités sont naturellement inséparables de la matière même. Néanmoins, comme elles y sont l'objet d'autant d'idées particulières, elles y peuvent être considérées l'une sans l'autre, notre esprit ayant la faculté de s'attacher à l'une de ces idées sans s'attacher à l'autre. Mais gardons-nous de juger séparables ou inséparables en réalité les qualités d'une substance, parce que nous les séparons ou que nous les réunissons par la seule opération de notre esprit et par l'usage de ce qu'on appelle abstraction. (El. metap., n° 16.)

486. Si un sauvage, par exemple, n'avait jamais vu que des charbons allumés, et qu'il n'eût pas l'idée d'un charbon éteint, il ne concevrait pas que le charbon pût demeurer ce qu'il est, en cessant d'être rouge, pour devenir noir, n'y voyant rien de plus marqué que la couleur rouge : si pour cela il allait se mettre en tête que l'essence de ce charbon consiste à être rouge, il se méprendrait grossièrement. Il est vrai que, dans sa pensée, le charbon cessant d'être rouge, cesserait d'être ce qu'il était auparavant ; mais en cela même le sauvage se tromperait : le charbon ne ferait que perdre une de ses modifications, sans perdre sa vraie essence. Appliquons ceci à notre sujet,

487. Si, parce que nous n'avons jamais vu, ni même eu aucune idée d'une matière sans quantité, nous prétendons en conclure que l'essence de la matière est la quantité, c'est conclure que l'essence du charbon allumé consiste dans la rougeur. Nous pouvons bien dire que, par voie de sensation et d'expérience, nous ne concevons pas que la matière puisse naturellement être sans quantité ; mais nous ne pouvons ni ne devons pas conclure que sa substance ne puisse pas être absolument sans cela.

488. De plus, comme celui qui verrait le charbon allumé aurait tort de prendre précisément et totalement sa rougeur pour son essence, puisqu'il est d'autres qualités qui n'y sont pas moins attachées que la rougeur, par exemple, la disposition à pouvoir s'enflammer ou à pouvoir s'éteindre, on aurait tort aussi de prendre, dans la matière, précisément et totalement pour son essence une de ces qualités préférablement à d'autres qualités qui y sont également attachées, et de dire que l'essence de la matière consiste dans sa mobilité plutôt que dans sa quantité, ou dans sa quantité plutôt que dans son impénétrabilité ou dans sa mobilité. En effet, prétendre que ces deux dernières qualités sont des suites de la quantité, ce n'est rien avancer. Un autre prétendra que la quantité n'est qu'une suite de l'une des deux autres, et chacune de ces deux prétentions ne sera ni mieux fondée ni plus

raisonnable que l'autre (n° 227). L'expérience nous apprend que ces trois qualités forment dans notre esprit trois différentes idées, et que nous pouvons penser à l'une des trois sans penser aux autres, et par conséquent qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre dans notre esprit.

489. Au reste., quand nous prononçons qu'elles sont inséparables, nous devons entendre selon l'ordre naturel, duquel seul nous avons l'expérience et la connaissance ; mais de savoir si absolument, et dans l'ordre surnaturel, elles ne sont pas séparables, c'est ce que nos sens, nos idées et notre esprit ne peuvent pénétrer naturellement.

490. On ne peut pas même assurer que ces trois qualités réunies soient l'essence effective et réelle de la matière. A la vérité, elles peuvent bien être son essence métaphysique et représentée, c'est-à-dire ce que notre esprit et notre idée nous représentent de plus caractérisé dans ce que nous appelons matière ou corps ; mais il peut y avoir bien d'autres choses que notre esprit ne nous y représente pas, n'en ayant pas seulement l'idée, qui n'a pu nous venir que par nos sens. Or, la substance intime et la nature effective de chaque chose est tout autre que les simples qualités qui font impression sur nos sens (n^{os} 114 et-199). De plus, dans le charbon allumé, sa rougeur est une qualité qui y réside ; mais elle n'est pas le sujet et le fond même de la substance dans laquelle réside cette qualité.

491. Qu'est-ce donc que cette rougeur dans le charbon ? C'est une modification de la substance du charbon, disposé de telle sorte qu'il renvoie les rayons de lumière avec une certaine réflexion propre à causer en moi un sentiment de couleur rouge. C'est bien une disposition de la chose, mais non pas la chose même. La disposition ou la contexture qui fait ce qu'on appelle du drap n'est pas la substance même du drap, puisque cette substance pourrait être et qu'elle a été sans cette disposition, quand le drap n'était que de la laine.

492. On voit, dans les trois réflexions que je viens d'exposer, trois raisons qui montrent combien est peu solidement établie l'opinion de ceux qui font consister dans l'étendue l'essence de la matière. Ils n'ont pas aperçu qu'ils prenaient ici, 1° une partie de ce qu'ils aperçoivent dans la matière pour tout ce qui en fait la constitution intime ; 2° une qualité particulière pour toutes ses autres qualités ; 5° des idées abstraites de la matière pour la réalité de sa constitution : la matière est quelque chose d'étendu, comme la neige est quelque chose de blanc, sans que la blancheur

fasse la constitution de la neige, pas plus que l'étendue ne fait la constitution de la matière.

493. Lorsque Descartes parut, la philosophie, sous beaucoup de grands mots, disait des choses peu intelligibles : c'est ce que lui et les siens ont fait apercevoir aisément et avec succès. Or, on s'est imaginé qu'ayant raison dans ce qu'ils réfutaient, ils l'avaient également dans ce qu'ils établissaient, et c'est en quoi l'on s'est mépris. Ils ont rendu ridicule la philosophie ancienne, qui n'exposait que des abstractions au lieu de réalités : les cartésiens y ont substitué d'autres abstractions qui ne sont pas davantage des réalités.

494. Revenons à notre sujet. Qu'est-ce donc que l'on doit penser de la matière ? Je réponds en trois mots. 1° Sa constitution intime et physique nous est inconnue ; nos sens n'y atteignent point ; 2° ses qualités les plus sensibles sont l'impénétrabilité, la mobilité, la quantité ; 5° son caractère le plus marqué, et qui peut passer pour son essence métaphysique et représentée, c'est de pouvoir devenir successivement différentes sortes de corps, et peut-être toutes sortes de corps, selon les différentes formes dont elle est susceptible.

495. J'ai dit peut-être, car est-il évident que toute partie de matière soit naturellement susceptible de toute sorte de mouvement et de figure, et qu'il n'y ait pas certains atomes qui soient incapables naturellement d'atteindre à la constitution de certains autres atomes ? C'est sur quoi je n'ai pas vu qu'il se trouvât de démonstration.

De la forme.

496. On définit ordinairement la forme ce qui est moins commun et le plus particulier, ou le plus distingué dans un être. Quoique par cette définition la forme semble pouvoir convenir aux esprits aussi bien qu'aux corps, néanmoins, dans l'usage ordinaire, la forme, aussi bien que la matière, s'attribue aux seuls corps. Je définirais volontiers la forme des corps (celle qui est à la portée de notre esprit, et dont nous pouvons juger), la mesure ou portion de mouvement et d'arrangement qui nous détermine à donner à certaine partie de la matière une dénomination particulière plutôt que toute autre dénomination.

497. Je ne parle pas ici de cette forme qu'on supposerait consister dans un germe ou un atome particulier, laquelle échapperait à la sagacité de nos

sens, puisque nous n'avons rien à dire de ce que nous ne pouvons connaître, et que nous ne connaissons rien dont l'idée primitive ne nous soit venue par la voie de l'expérience et de la sensation. Je parle encore moins ici de la forme des bêtes, dont la nature nous est entièrement inconnue.

498. Au reste, ce que nous avons dit de la forme ordinaire des corps suffit pour faire distinctement entendre tout ce que nous comprenons sous le nom de forme purement corporelle : non pas que par là nous puissions discerner toujours en quoi consiste précisément la forme de chaque corps, c'est-à-dire en quel degré de mouvement, d'arrangement, de situation et de configuration de ses parties les plus petites, consiste la forme de chaque corps ; c'est à quoi travaille la physique, et le plus souvent avec assez peu de succès. Cependant, l'analogie d'une forme avec une autre, et celle des corps que nous connaissons avec ceux que nous ne connaissons pas, nous fournit, en général, pour la forme des corps, une idée plausible qui satisfait l'esprit, et à laquelle il se rend volontiers.

499. De même que tout homme sensé qui n'aurait jamais vu de farine ni de pain y trouverait à peu près la même différence de forme et même de substance qu'entre du cuivre et de l'or, et que quand nous lui aurons fait toucher au doigt et voir de ses propres yeux que la substance du pain n'est autre chose que de la farine, dont les parties se sont rapprochées par la conglutination de l'eau qui a changé la farine en pâte, et se sont resserrées encore de plus près entre elles par la cuisson qui de pâte en a fait du pain, il jugera bientôt que l'eau et le feu n'y ont apporté d'autre changement que celui qui s'est fait par les qualités que nous nommons couleur et dureté. Ainsi nous jugerons qu'avec un changement pareil, dans un degré plus ou moins considérable, et avec plus ou moins de temps, ce qui est aujourd'hui du plomb ou du cuivre pourrait bien devenir tout autre métal, et peut-être de l'or. Les autres réflexions générales qui regardent les formes tiendront lieu de premières vérités dans la physique. Ce sont celles par lesquelles nous commencerons l'appendice ou la cinquième partie de cet ouvrage.

CINQUIÈME PARTIE,

EN FORME D'APPENDICE,

CONTENANT DIVERSES CONNAISSANCES QUI PEUVENT TENIR
LIEU DE PREMIÈRES VÉRITÉS DANS LES SCIENCES.

Premières vérités dans la science de la physique.

500. Nous avons vu que tout ce que nous concevions de la matière et de la forme n'étaient que des idées générales et vagues, qui ne peuvent nous faire connaître que très-superficiellement les corps naturels (n° 113).

501. D'un côté , nous ne connaissons rien que par l'expérience et par nos sensations qui ont des bornes très-étroites. D'un autre côté , les corps naturels ne sont constitués, chacun dans leur forme, que par certaines modifications de repos ou de mouvement, de figure ou d'arrangement, en des parties si imperceptibles que nos sens n'y sauraient atteindre. Pour découvrir ce qu'elles sont, on n'a que des conjectures et des systèmes, et nous les jugeons suffisamment appuyés quand il ne s'y trouve aucune contradiction.

502. Cependant on peut, par ces systèmes, composer sur un même fait naturel ou historique des espèces de romans contraires les uns aux autres, sans qu'il se trouve aucune contradiction dans chacun d'eux pris en particulier ; on y exposera même les choses comme possibles ou vraisemblables en dix systèmes différents ; mais quelque ingénieux qu'ils puissent être, il y en aura neuf absolument faux, et peut-être tous les dix : c'est ce qui se rencontre dans la physique.

503. La cause et les ressorts d'un effet naturel peuvent donc paraître possibles, et ne l'être pourtant pas (n° 265). Nous sommes certains que deux idées, telles que nous les avons actuellement dans notre esprit, ne renferment point de contradiction ; mais nous ne sommes point sûrs que les

choses cachées à nos sens et à notre expérience, auxquelles nous appliquons ces idées, soient dans leur réalité telles que nos idées nous les représentent.

504. Nous voyons sensiblement le blé qui devient farine ; nous voyons encore comment la farine devient pain, que c'est par le mélange de farine et d'eau, auquel survient l'action du feu ; mais comment le pain devient-il chyle ? Nos sens n'y voient presque plus rien, et notre esprit encore moins. On ouvre l'estomac d'un animal, et l'on n'aperçoit point ce qui est précisément la cause de la formation du chyle. Est-ce la chaleur de l'estomac ? Pourquoi toute autre chaleur ne produit-elle point le même effet ? Quel est le degré, la température, la nature de cette chaleur, dont l'action est quelquefois arrêtée par une nouvelle chaleur qui y survient ? Est-ce un acide particulier qui réside dans l'estomac ? Où réside-t-il ; pourquoi ne le distingue-t-on point, ou même ne l'aperçoit-on point en ouvrant le corps de l'animal ? De plus, comme il est des milliers de sortes d'acides, de quelle nature est celui-ci ? Est-ce celui du citron ou de l'oseille, du verjus ou de l'eau forte ? Quel abîme, pour qui sait penser ! Pour ceux qui ne pensent point, ils ont tout vu tout d'un coup. On leur a dit que c'est un acide qui fait la digestion dans l'estomac : ils l'ont dit et répété souvent depuis ; il n'y a plus de difficulté à leur égard, ils n'en voient pas. Avançons. Comment le chyle devient-il sang ? nouvel abîme ! Sait-on seulement quand, comment, et où le chyle change de couleur et devient rouge ? On dispute là-dessus, on fait des systèmes ; mais un pur système, étant un roman, ne nous apprend rien de certain ; de sorte qu'à la vérité effective qui nous manque, nous substituons l'ombre ou l'apparence de la vérité, chacun à notre façon ; et voilà ce qui s'appelle science de la physique.

505. Appliquons cette réflexion à la divisibilité de la matière, à toutes les formes des êtres, à leurs qualités diverses, et, en particulier, à la dureté, à la pesanteur, au premier mobile de l'univers, toutes connaissances essentielles pour avoir une idée juste de la constitution des corps. Vous trouverez, pour explication et pour science de la physique, ici les tourbillons de Descartes et ses trois éléments incompatibles avec aucun vide ; là , les atomes de Gassendi et d'Épicure, dans un mouvement inséparable du vide. Chacun de ces deux systèmes se fait valoir sans contradiction. La vérité en est-elle plus connue et plus certaine ? Il faut se contenter, dit-on, quand on ne peut trouver rien de plus ; mais si l'on ne peut trouver que des imaginations, ne peut-on pas se dispenser de les chercher, pour s'en tenir à ce point essentiel,

qui est de savoir qu'on ne peut rien savoir sur des mystères qui nous sont cachés ?

506. Cependant, au défaut des principes qui sont impénétrables, occupons-nous à connaître les effets de la nature qui tombent sous nos sens, et sachons du moins ce qu'elle produit, puisque nous ne pouvons découvrir comment elle le produit.

Premières vérités dans l'étude de la médecine.

507. Comme la médecine a les mêmes principes que la physique, dont elle n'est que l'application, pour conserver la vie et la santé des hommes, on voit à peu près ce qu'on en peut espérer dans la pratique. Elle se fonde sur l'expérience ; mais, selon ses propres maximes, cette expérience est aussi dangereuse que l'étude de son art est étendue : *ars longa, experimentum periculosum*.

508. Pour ne rien confondre, distinguons, dans l'art de conserver la vie et la santé des hommes, les opérations de chirurgie d'avec toutes les autres : celles-là, surtout depuis un certain temps, ayant été extrêmement perfectionnées, sont presque infaillibles ; elles ne manquent que par le défaut ou d'exécution dans la main du chirurgien, ou de force pour les soutenir dans la disposition du malade. D'ailleurs, elles ne sont presque en rien sujettes à méprise, parce qu'elles s'exercent sur des objets qui sont à la portée de nos sens et de notre expérience.

509. La médecine, considérée même indépendamment de la chirurgie, n'est-elle pas aussi fondée sur des expériences ? Oui, mais par malheur ces expériences ont été faites en des conjonctures de tempérament, de temps, de degré de maladie, et de mille autres circonstances particulières, qui ne se rencontrent presque jamais tout à fait les mêmes. Un remède qui aura réussi contre la pleurésie en deux ou trois occasions manque en vingt autres occasions ; c'est-à-dire, qu'une même maladie, en deux tempéraments différents, n'est plus précisément la même. Or, les tempéraments sont pour le moins aussi différents que les visages et que la disposition extérieure des hommes. De plus, les tempéraments fussent-ils les mêmes, une saison plus humide ou plus sèche, plus froide ou plus chaude ; un air plus ou moins pur, plus ou moins acide, font dans les maladies des différences réelles, souvent

même très-importantes, et plus souvent encore imperceptibles à toute la sagacité de nos sens et à la pénétration de notre raisonnement.

Les principes des maladies, en général, sont dans le sang, les humeurs, les esprits, les fibres, et les parties les plus subtiles du corps humain, dont nous ne pouvons pénétrer la nature. Notre intelligence ne saurait imaginer là-dessus que des systèmes le plus souvent opposés. La chose est évidente, par l'opinion différente des médecins, dans les consultations journalières qui se font sur l'état d'un malade.

510. Par là il est clair que le parti auquel on se détermine est pris comme au hasard ; et qu'à considérer l'autorité et la capacité des différents médecins, il y a autant à craindre qu'à espérer, en suivant ou en abandonnant l'avis des uns plutôt que des autres. Par là aussi il pourrait arriver que la médecine conjecturale et systématique ne fût pas toujours fort salutaire au total du genre humain. Elle produit de bons effets, comme on n'en peut douter ; elle en produit aussi de mauvais, comme l'expérience le montre. Dans les pays où fleurissent les plus célèbres médecins {j'excepte toujours ce qui dépend de la chirurgie), on ne voit pas les habitants moins souvent malades, ou mourir plus tôt que dans les pays où il ne s'exerce aucun art particulier de la médecine, et où chacun se préserve de la maladie et de la mort comme il peut, et selon l'instinct de la nature.

511. On aurait tort cependant d'en estimer moins les médecins. Ce n'est point à eux qu'il faut s'en prendre, mais à nous-mêmes, si nous y sommes trompés. Ils agissent de leur mieux, et selon les règles d'un art qui ne saurait pénétrer dans les principes de la nature. Quand ils auront employé toute leur étude et tout leur savoir, que feront-ils davantage ? Peut-être nous feront-ils du mal ; quoi qu'il en soit, il n'est aucune profession dont nous ayons plus à espérer. Après tout, disait un grand ministre, quand je serai malade, j'aurai encore plutôt recours à mon médecin qu'à mon avocat.

512. D'ailleurs, on peut tirer un grand avantage d'un médecin qui, connaissant très-bien la constitution du corps humain, a un grand usage des maladies les plus communes et des remèdes les plus éprouvés, avec une connaissance exacte du tempérament de la personne qu'il traite et une application particulière à observer jusqu'aux moindres symptômes de la maladie.

Il sera encore plus estimable, s'il se sert moins de remèdes difficiles à employer que de ceux dont l'usage est simple et familier, et qui consistent principalement dans la diète, le repos et la patience.

Premières vérités dans la science de la jurisprudence.

513. La jurisprudence est la connaissance des lois établies pour entretenir l'ordre et la paix dans la société civile. On peut donner pour première vérité à ce sujet, que le principal usage des lois est de fixer les esprits à un parti, afin de terminer les contestations. Mais d'ailleurs ce que prescrit une loi est tellement raisonnable, qu'une autre loi, qui prescrit le contraire, n'est pas moins conforme à la raison et au bon sens. Dans une province, ce sont les fils aînés qui héritent ; dans l'autre, les enfants partagent également ; dans celle-ci les femmes peuvent être avantagées par leur mari ; dans celle-là elles ne le peuvent.

514. Si le sens commun était manifestement pour une loi, la plus grande partie du genre humain l'aurait adoptée ; au lieu que chaque nation ou chaque province demeure constamment attachée à ses propres lois. Ce n'est pas que chacune de ces lois ne soit sujette à des inconvénients, mais on les conserve pour éviter d'autres inconvénients aussi grands.

515. C'en est un, sans doute, que de laisser dix ou douze enfants dépourvus de bien, comme cela se pratique en Normandie, pour donner dix ou douze mille livres de rente au seul fils aîné ; mais c'est un autre inconvénient que de les partager tellement à dix ou douze enfants qu'il ne se trouve plus aucun d'eux en état de soutenir le rang et la situation de la famille, ni de procurer de la protection, des amis, de la considération et du secours à ses frères. Il est donc clair qu'on ne peut décider laquelle des lois établies est préférable à une loi contraire.

516. En est-il ainsi des lois romaines qui font éminemment l'objet de la jurisprudence ? Non, me disait un jurisconsulte, on n'y peut contrevenir sans contrarier la raison. Témoin, ajoutait-il, la loi qui autorise les adoptions. Par une règle si sage, ce n'est point une nature aveugle qui donne des héritiers à un père, homme de mérite et de probité ; c'est la raison qui lui fait faire le choix de ceux qu'il trouve dignes de lui. On voit jusqu'où put s'étendre sur ce point le langage d'un éloquent jurisconsulte. Pour moi, sans le secours de l'éloquence, je lui demandai s'il n'y avait aucun danger à rendre maître du bien et du sort d'une famille un père qui serait (comme il s'en rencontre souvent) pleins de préventions, d'injustice même, et de dureté à l'égard de son fils. Or, pourquoi s'expose-t-on à un si grand inconvénient ? Pour donner arbitrairement la qualité de fils à celui à qui la nature ne la donne point ; et à celui qui ne doit point être aimé, au préjudice

de celui que la raison et l'équité doivent rendre cher à l'auteur de sa vie. On pourrait pousser beaucoup plus loin une juste critique de cette loi qui paraîtra, à plus de la moitié du genre humain, contraire aux sentiments les plus légitimes.

517. C'est néanmoins ce qu'on ne fera pas aisément comprendre à certains jurisconsultes. L'habitude de former leurs idées d'après les lois établies leur fait confondre souvent ces deux expressions : c'est la loi et c'est la raison. Il est vrai que c'est la loi emporte avec soi c'est la raison de s'y assujettir en ce pays-ci, sans égard aux raisons qu'on y voudrait opposer, fussent-elles meilleures que la loi reçue. Mais, au lieu de s'en tenir là, on regarde la loi reçue comme tenant lieu de la raison universelle.

518. Il paraît donc y avoir un mécompte dans la jurisprudence ordinaire : c'est de supposer que la loi a pourvu à tout. Par là s'est établie la maxime qu'il faut qu'un procès soit ou gagné ou perdu ; on suppose que sur le même point une des deux parties a tout à fait raison, et l'autre tout à fait tort. Je croirais, au contraire, pouvoir établir, comme une première vérité, que dans la plupart des procès légitimes, aucune des deux parties n'a absolument tort, parce que là où la loi n'est pas tout à fait claire, elle ne doit point être censée décider ; et si elle ne décide pas, c'est comme s'il n'y avait point de loi. Or, dès qu'il n'y a point de loi, aucune des deux parties n'a contrevenu à la loi et ne doit point perdre son procès ; en ce cas, il ne reste qu'à partager les intérêts, s'il ne se trouve pas d'autre règle de décision dans les principes de la loi naturelle et dans le détail des circonstances de l'affaire.

519. En effet, les termes de la loi, fussent-ils clairs, souvent une seule circonstance doit amener une décision tout autre. C'est principalement ce qui cause une si étonnante diversité dans un grand nombre d'arrêts portés d'après une même loi.

520. C'est aussi ce qui règle deux des tribunaux des plus équitables du royaume : celui des maréchaux de France pour la noblesse, et celui des juges-consuls pour les marchands. Ceux-ci, depuis un temps, ont reçu quelques lois écrites. On doute que leurs jugements en soient devenus plus équitables ; ces lois assujettissant à un grand nombre de formalités qui, quoique sages en elles-mêmes, servent moins, dans la pratique, de défense à l'équité que de ressource à la chicane. Aussi ne s'aperçoit-on pas que, dans les pays qui ont peu de lois écrites, la justice s'y rende moins exactement. Si elle y est quelquefois négligée par le vice personnel des juges, on y

trouve du moins l'avantage d'être délivré des longueurs et des frais qu'attirent avec elles les formalités ; ce qui est un des plus grands fléaux de la société civile. Un procès terminé promptement, fût-il perdu, est moins ruineux qu'un procès gagné par un abîme de procédures dont plusieurs années ne voient pas la fin.

Premières vérités dans la science de la théologie.

521. La religion naturelle ou la simple raison nous enseigne qu'il faut soumettre également à Dieu notre intelligence et notre volonté. Notre intelligence, en jugeant vrai tout ce qu'il nous ordonne ; notre volonté, en la portant à tout ce qu'il nous ordonne de pratiquer. D'une part, l'autorité d'un Dieu qui ne peut ni tromper ni être trompé ; d'une autre part, sa sainteté , qui ne peut rien exiger que de juste, nous fournissent des preuves convaincantes de cette double obligation.

522. Ce n'est donc point un prétexte qui puisse arrêter un esprit raisonnable, que l'incompréhensibilité des mystères que la religion propose à croire. Dieu peut faire et a fait des choses incompréhensibles à un esprit aussi borné que le nôtre. C'est un point qui doit passer pour première vérité dans le sens marqué précédemment (n. 90). En voici qui devraient être également admises.

523. C'est la religion chrétienne et catholique qui nous enseigne ce que Dieu nous ordonne de croire et de pratiquer. Cette religion n'est autre chose que l'Église, qui nous rend témoignage de ce que Dieu a dit et a ordonné. Ainsi la vraie théologie consiste uniquement à prouver : 1° que le témoignage de l'Église est irréfragable ; 2° que l'Église nous a enseigné , comme ordonnés de Dieu, les articles qui font l'objet de notre créance et de notre culte. Toute autre chose paraît étrangère à la théologie.

524. Quand on démontrerait que les dogmes de la religion sont conformes à la raison humaine la plus épurée, ce pourrait être un exercice ingénieux et utile si l'on veut, mais qui appartiendrait plutôt à la philosophie qu'à la théologie : celle-ci ne doit qu'établir les points de religion ; or, ce n'est pas un point de religion que cette conformité de la parole de Dieu avec la raison. La religion nous propose ses dogmes pour être l'objet de notre croyance, et non pour être justifiés au tribunal de notre raison. Ce n'est pas que plusieurs ne s'accordent très-bien avec elle, mais

d'autres ne s'accordant pas également avec la raison, et étant au-dessus de la portée de nos lumières, il paraît que la théologie ne doit point entreprendre de prouver autrement ses-dogmes qu'en faisant voir que l'Église nous les propose à croire comme enseignés de Dieu, sans avoir nul égard à ce que la raison humaine en peut approuver ou désapprouver.

525. Il est plusieurs de nos dogmes dont la raison purement humaine ne saurait s'accommoder, étant au-dessus de la portée naturelle de notre esprit. Ne serait-ce donc pas se combattre soi-même que de prétendre prouver à la raison une chose à laquelle l'on avoue que la raison ne peut parvenir ?

526. Quelques-uns disent que nos dogmes sont au-dessus de la raison, sans être contre la raison. Je ne sais si l'on a une idée bien nette sous ces expressions. Si l'on avoue qu'un objet est au-dessus de la raison et de sa portée, comment prouver que cet objet n'y est point contraire ? Pour le montrer, il faudrait entièrement connaître cet objet dans tout ce qu'il est, sans quoi il y aurait dans cet objet quelque endroit que nous ne connaîtrions pas ; et si nous ne le connaissons pas, comment pouvons-nous prouver que cet endroit, à nous inconnu, n'a rien d'opposé à la raison ? C'est comme si l'on voulait prouver ou affirmer qu'un remède à nous inconnu par certains endroits n'est en rien contraire à la santé par ces endroits-là mêmes.

527. On prouve très-bien que nos dogmes ne sont pas contraires à la raison, en tant que nous ne pouvons raisonnablement en disconvenir, quand nous reconnaissons, d'ailleurs, que Dieu les déclare vrais. En ce sens-là, loin d'être contraires à la raison, ils y sont positivement conformes, puisqu'elle dicte positivement qu'ils méritent d'être jugé vrais, d'après le jugement et la vérité de Dieu.

528. Mais dans ce qui est au-dessus de la raison, en tant qu'il est au-dessus de la raison, on ne peut sagement entreprendre d'en prouver rien directement, ni pour ni contre, puisqu'il est déraisonnable de vouloir exercer notre raison sur un objet auquel nous avouons qu'elle ne saurait atteindre.

529. Ainsi, quand un adversaire de nos dogmes prétendrait les attaquer (comme a fait Le Clerc, n. 265, 266), sous prétexte qu'ils contrarient la raison, la plus courte réponse et la plus solide est de montrer que l'objection est ridicule ou frivole, puisqu'elle tombe sur un objet que nous disons être surnaturel, et que par conséquent nous reconnaissons être de nature à ne pouvoir être ni attaqué ni justifié par la pure raison naturelle.

530. Observons pourtant que les dogmes de la foi renferment quelquefois certaines idées naturelles qui sont à notre portée ; par exemple, ce dogme-ci, un Dieu s'est fait homme, résulte de trois idées, qui sont : 1° l'idée de Dieu ; 2° l'idée d'homme ; 3° l'idée de l'union hipostatique et substantielle de Dieu avec l'homme. Les deux premières naturellement sont à la portée de l'esprit humain ; et dès qu'on admettra que JÉSUS-CHRIST était Dieu-Homme, on conclura naturellement et très-bien, qu'étant Dieu, il était immortel, tout-puissant, etc. ; et, d'un autre côté , qu'étant homme, il était mortel, passible, etc., parce que notre esprit ayant naturellement l'idée de Dieu et l'idée d'homme, il en peut naturellement aussi conclure tout ce qui est naturellement joint, soit à l'idée de Dieu, soit à l'idée d'homme. Touchant la troisième idée de l'union de Dieu avec l'homme dans une même personne, c'est un objet où notre esprit et notre raison se perdent, et sur lequel nous ne devons jamais les exercer, sinon, comme je l'ai dit, pour montrer que ce mystère, naturellement incroyable à l'esprit humain, devient très-croyable d'après l'autorité de Dieu qui l'a révélé par son Eglise.

531. C'est une réponse qui dissipe tout à coup les vains raffinements des Sociniens et de tous les prétendus esprits forts. Ils ont beau dire que nos dogmes ne doivent point être admis par la raison, puisqu'elle n'y conçoit rien ; il est aussi extravagant de nier la vérité d'un fait, précisément parce qu'on ne le conçoit pas (quand d'ailleurs il est appuyé sur des témoignages légitimes), qu'il serait impertinent à un aveugle-né de nier l'existence de la lumière (n° .545), parce qu'il lui est impossible de s'en former l'idée. Cette réponse vaut beaucoup mieux que d'entrer en discussion sur nos mystères avec les adversaires de la foi, qui objectent de fausses subtilités qu'on a peine à démêler. C'est ce qui expose les esprits contentieux à trouver des incertitudes là où ils n'auraient trouvé qu'un motif raisonnable pour soumettre leurs faibles lumières à l'intelligence infinie de Dieu.

REMARQUES

SUR LES PRINCIPES OU LA MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES, ÉDIT. D'AMST., 1692, TYP. BLAR.

ARTICLE PREMIER.

*532. Le soin que Descartes inspire d'abord d'être en garde contre tous les préjugés, sert à découvrir la vérité. Aussi depuis cet auteur a-t-on philosophé avec plus de circonspection.

1^{re} part., n° 8, pag. 5. L'attention qu'il a fait apporter à la nature de l'âme ou de l'esprit, et à celle du corps et de la matière, a fait connaître avec plus de netteté la différence de ces deux substances.

Ibid., n° 10, pag. 5. C'est une remarque judicieuse d'avoir observé qu'il ne faut pas chercher à tout définir, comme le voulaient plusieurs, puisque les choses très-simples et connues par elles-mêmes, comme le sentiment, sont plus claires que toutes les définitions qu'on en peut apporter.

Ibid., n° 25, pag. 6. Une réflexion que fait Descartes est la base de la religion naturelle. L'intelligence de Dieu, dit-il, est si fort au-dessus de toute autre, que nous ne devons avoir nulle peine à croire ce qu'il nous révèle des mystères de son être et de sa puissance ; ainsi ce qu'il est en soi et ce qu'il peut, n'en est pas moins réel, quoiqu'il passe tout ce que notre raison en peut comprendre ou imaginer. (n° 265 et 528.)

*533. Ibid., n° 26, pag. 7. A cela revient ce qu'il ajoute, qu'il est déraisonnable à un esprit fini comme le nôtre, de vouloir comprendre l'infini ou en raisonner.

Ibid., n° 44, pag. 10. C'est, dit-il, juger mal que de donner son assentiment même à la vérité, quand nous ne la voyons pas clairement.

Ibid., n° 74, pag. 21 et 22. Entre plusieurs causes de nos préjugés, il indique la plus féconde et la plus importante à connaître, savoir : que nous attachons nos idées à des mots, et que, dans la suite, nous souvenant des mots plutôt que des idées, nous donnons notre assentiment à des mots que nous n'entendons point, en supposant que nous les avons bien entendus. Il serait à désirer que lui-même il ne se fût jamais éloigné dans la pratique d'une règle si juste.

*534. En général, les principes et la méthode de Descartes ont été d'une grande utilité, pour conduire plus sûrement dans la route de la vérité, par l'analyse qu'ils nous ont accoutumés à faire plus exactement et des mots et des idées.

ARTICLE II.

*535. Ibid., n° 4 et 5, pag. 1. « Pour arrêter d'abord
« tous les préjugés possibles, nous douterons s'il
« existe aucune chose sensible ou imaginable, etc.
« Nous douterons aussi de ce qui a été pour nous le
« plus certain, comme des démonstrations de mathématiques, etc. »

Remarque. Descartes n'aura rien voulu dire ici que de raisonnable ; mais rien ne l'est moins que ce qu'il dit en effet. Si l'on conçoit les termes, peut-on jamais douter qu'un triangle soit différent d'un cercle ? Ce que Descartes veut dire, et ce qui a fait inutilement tant de bruit, se réduit à une maxime sensée, mais commune, qu'il expose art. 25, page 23, savoir : qu'il faut prendre garde de ne se livrer à aucune opinion, même de celles que nous avons reçues, si, par un nouvel examen, nous n'en reconnaissons de nouveau la vérité.

*536. Ibid., n° 5, pag. 2. « Nous ignorons si Dieu
« ne nous a pas faits de telle nature que nous soyons
« trompés en tout. »

Rem. Malgré cette ignorance prétendue, pouvons-nous être trompés en jugeant que nous existons, et que deux et deux font quatre ?

*537. Ibid., n° 8, pag. 5. « Nous voyons clairement
« que ni la figure ni l'étendue n'appartiennent

« à notre pensée. »

Rem. Descartes confond ici voir clairement qu'une chose n'est pas, et ne voir en aucune manière qu'elle est ⁴¹.

Ibid., n° 7, pag. 2. Je pense, donc j'existe. Voyez l'éclaircissement de cette conséquence, Pr. vér., n° 12. Quand Descartes avance que c'est la première, et la plus certaine de nos connaissances, *prima et certissima cognitio*, il parle avec peu de justesse. (Princ. du rais., n° 248.) Une infinité de gens ont tiré beaucoup de conclusions, sans avoir jamais eu formellement dans l'esprit cette proposition, je pense ; ce n'est donc pas un premier principe. D'ailleurs il y a dans l'esprit humain plus d'un principe de raisonnement et de connaissances.

*538. Ibid., n° 17, pag. 5. Plus est grande la perfection objective de nos idées, plus aussi leur cause doit être parfaite. Pour éclaircir ce langage mystérieux, voyez le chapitre du Parfait, n° 267 du Traité des Pr. vér.

*539. Ibid., n° 19, pag. 5. « Bien que nous ne
« comprenions pas les souveraines perfections de Dieu,
« parce qu'il est de la nature de l'infini de ne pouvoir
« être compris par des êtres finis tels que nous sommes,
« cependant nous pouvons concevoir ces perfections
« plus clairement et plus distinctement qu'aucune
« chose corporelle. »

Rem. Pour cette fois, Descartes assurément n'y pensait pas. L'immutabilité de Dieu, et sa liberté, sont des perfections en Dieu, et un triangle est une chose corporelle. A qui fera-t-on croire que nous pouvons concevoir plus distinctement et plus clairement l'immutabilité et la liberté de Dieu, que nous ne concevons ce que c'est qu'un triangle ?

*540. Ibid., n° 27, pag. 7. « Nous appellerons indéfinies
« toutes les choses dans lesquelles nous ne
« pourrons apercevoir de fin. »

Rem. Si Descartes prétend concevoir autre chose par infini que par indéfini, il dit une chose à laquelle il ne comprend rien. Car, selon lui-même, nous ne devons point parler de l'infini, n'en ayant aucune idée. D'ailleurs, il confond ici deux choses : 1° ne pouvoir découvrir des bornes en Dieu, et 2° voir que Dieu est sans bornes. Afin de voir que Dieu est sans bornes, il faudrait voir l'étendue positive de toute l'essence de Dieu qui est infinie, ce qui est impossible à un esprit fini. Pour ne pouvoir trouver de bornes en Dieu, il ne faut qu'un esprit fini tel que le nôtre, qui aperçoit un

objet dont l'étendue passe nos lumières ; mais, encore une fois, ce n'est là que le pur indéfini de Descartes ⁴².

Ibid., n° 34, pag. 9. « Pour juger, non-seulement
« l'entendement est nécessaire, mais aussi la volonté. »

Rem. Je montre (Pr. du Rais., n° 50) que c'est là une pure question de mots.

*541. Ibid., n° 45, pag. 12. L'auteur met de la différence entre une idée claire et une idée distincte ; cette différence est mal fondée, comme je le montre (Pr. du Rais., n° 348).

*542. Ibid., n° 48, pag. 12. Descartes, ayant divisé en deux classes tout ce que nous pouvons apercevoir, savoir, les choses et les affections des choses, range parmi les choses, la substance, la durée, l'ordre, le nombre.

Rem. La durée, l'ordre et le nombre sont-ils autre chose que les substances en tant qu'elles durent, en tant qu'elles sont arrangées entre elles ou nombrées ? Notre auteur s'est abusé, en prenant ici pour des choses les idées abstraites des choses. La durée, l'ordre et le nombre, ne sont que les substances sous divers rapports : il le marque lui-même expressément, au n° 55, pag. 15. (Voy. Prem. vér., n° 485, et El. Met., n° 16.)

*543. Ibid., n° 48, pag. 13. « Nous éprouvons en
« nous des modifications qui ne se rapportent ni à
« l'âme ni au corps, mais qui résultent de l'union de
« l'âme et du corps, telles que l'appétit, la faim, la
« soif, etc. »

Rem. Il eût été plus exact de dire que l'appétit, etc., se rapporte au corps et à l'âme, étant un mouvement du corps à l'occasion duquel notre âme perçoit le sentiment d'appétit.

*544. Ibid., n° 49, pag. 13. « Quand nous reconnaissons
« certaines propositions, nous les considérons
« comme des vérités éternelles qui sont placées dans
« notre esprit. »

Rem. Ceci est extrêmement sujet à illusion. Il porte à croire qu'il y a habituellement dans notre esprit certaines propositions ou vérités qui y subsistent continuellement, ce qui est contraire à l'expérience.

*545. Ibid., n° 50, pag. 13. « Ces vérités éternelles
« sont aperçues clairement, mais non pas de
« quelques-uns, à cause peut-être de leurs préjugés. »

Rem. Si l'on n'aperçoit pas ces notions, ce n'est point aux préjugés qu'il faut s'en prendre, mais au défaut d'expérience. Un enfant, par exemple, dès qu'il commence à juger, pense et sait très-bien que telle chose est telle chose, et n'est point autre chose ; mais il ne fait pas encore cette attention, qu'il est impossible que la même chose soit et ne soit pas en même temps (Pr. du Rais., n° 249). D'ailleurs, ce n'est aucun préjugé qui l'empêche de former ce jugement, puisqu'il n'est prévenu d'aucune maxime contraire.

* 546. Ibid., n° 51, pag. 14. « Le nom de substance
« ne saurait être univoque à l'égard de Dieu et
« des créatures, aucune idée de ce mot ne pouvant
« être commune à Dieu et aux créatures. »

547. Rem. Comment un aussi grand esprit que Descartes s'est-il amusé à une pure équivoque qu'on éclaircit dans les écoles ?

*548. Ibid., art. 55, pag. 18. « La pensée et l'étendue
« peuvent être considérées comme constituant
« la nature de l'esprit et du corps. »

Rem. Ce que nous considérons comme l'essence des choses, n'est pas précisément tout ce qu'elles sont en elles-mêmes (n° 490). D'ailleurs nous ne sommes pas assurés que notre âme pense toujours, et nous ne pouvons l'être (n° 542). Il serait donc peu sensé d'affirmer que l'essence réelle et physique de l'âme consiste à penser actuellement.

2^{me} part., n° 21, pag. 55. « Nous connaissons que
« le monde n'a aucunes bornes. »

*549. Rem. Si le monde est sans bornes, il est infini, et Dieu ne peut le faire plus grand, ce qui paraît très-suspect en théologie, et n'est appuyé sur aucune raison en philosophie.

* 550. Méditations, Amstelodami, 1698 ; Abrégé de la 2^{me} médit., pag. 2. « Dès que nous concevons
« clairement les choses, dès là même elles sont
« vraies. »

Rem. Descartes confond ici la vérité interne avec la vérité externe. J'expose ailleurs les inconvénients de cette confusion et l'illusion où elle conduit (Pr. du Rais., n° 135, et El. Met., n° 49).

*551. Méd. 6, n° 3, pag. 56. « Il y a une différence
« réelle entre l'imagination et la pure intelligence. »

Rem. Cette différence est une chimère ou une question de nom, comme je le montre (Pr. du Rais., n° 526). L'exemple qu'apporte Descartes, et après

lui l'auteur de l'Art de penser, tombe manifestement à faux. Quand je me représente, disent-ils, un triangle, c'est par l'imagination ; mais quand je pense à une figure de mille angles, c'est par la pure intelligence, parce qu'en me la représentant, je ne la distinguerai pas d'une figure de 999 angles. Pour réponse, il suffit de dire que nous n'avons point une idée aussi distincte d'une figure de mille angles, que de la figure d'un simple triangle ; parce que celle-là , étant beaucoup plus composée, ne se présente pas si distinctement à nos yeux ni à notre esprit ; au lieu qu'un triangle. étant une figure très-peu composée, s'y présente sans peine et sans confusion. Du reste, le triangle n'est pas présent à notre esprit, plutôt par l'imagination que par la pure intelligence ; ni une figure de mille angles, plutôt par la pure intelligence que par l'imagination. L'imagination et la pure intelligence ne sont que notre entendement considéré sous deux rapports. En tant qu'il se porte à un objet corporel, c'est imagination ; en tant qu'il se porte à un objet qui n'a rien de corporel, comme le sentiment, la pensée, le doute, etc., c'est pure intelligence, parce qu'alors l'esprit agit purement et uniquement par lui-même, sans le secours d'aucun exercice des sens qui se puisse remarquer.

REMARQUES

Sur la métaphysique de Locke, dans son livre intitulé : Essai philosophique sur l'entendement humain, traduit par Pierre Coste. A Amsterdam, 1700, in-4°.

ARTICLE PREMIER.

*552. Locke est le premier qui, de nos jours, ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, sans se laisser conduire à des systèmes sans réalité. Sa philosophie semble être en ce point, par rapport à celle de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport à un roman.

Il examine chaque sujet d'après les idées les plus simples, pour en tirer peu à peu des vérités intéressantes.

*553. Il fait sentir la fausseté de divers principes de Descartes, par une analyse des idées qui avaient fait prendre le change.

Il expose ainsi, liv. II, chap. IV, § 5, pag. 121, la manière dont nous concevons un corps qui change de place, sans qu'il soit besoin que d'autres corps succèdent. Or, l'idée de cette place ainsi quittée est l'idée formelle de l'espace, et n'est point l'idée de la solidité.

*554. Liv. II, chap. XI, § 2, pag. 166. Locke distingue ingénieusement l'idée de l'esprit d'avec l'idée du jugement : l'esprit assemble promptement des idées qui ont quelque rapport, pour en faire des peintures qui plaisent ; le jugement trouve jusqu'à la moindre différence entre des idées qui ont d'ailleurs la plus grande ressemblance ; on peut avoir beaucoup d'esprit et peu de jugement.

*555. Liv. II, chap. XIII, § 7, pag. 183. Les réflexions sur la notion du lieu sont vraies et claires. Le lieu, selon lui, n'est que le rapport de distance d'un corps avec quelque autre corps que nous supposons fixe dans le

moment. Ainsi, selon le rapport qu'elle a avec divers corps, une chose est dite changer ou ne changer pas de lieu. Un homme, dans un bateau en mouvement, demeure dans le même lieu par rapport au bateau, et pourtant il change de lieu, par rapport aux divers pays où avance le bateau. En ce sens, l'univers en général n'a point de lieu, puisqu'il n'a point de rapport de distance avec un autre corps, cet autre corps n'existant point.

Liv. II, chap. XI, § 4, pag. 168. Au sujet des idées simples, l'auteur observe judicieusement que sur ce point, les hommes diffèrent peu de sentiment, mais qu'ils diffèrent dans les mots que chaque secte choisit, et auxquels chacun demeure attache.

L'auteur montre une inclination pour la vérité, qui fait aimer la route qu'il prend pour y parvenir.

ARTICLE II.

*556. L'auteur ou son traducteur n'ont pas développé certaines pensées ; ce qui a fait croire que l'un ou l'autre, ou tous les deux, ne s'entendaient pas assez, surtout liv. i, chap. II, § 14, pag. 52 ; liv. II, chap. IX, § 8, pag. 150 ; liv. IV, chap. III, § 29, etc.

L'auteur semble répéter trop souvent les mêmes choses, sans les mettre sous un nouveau jour.

*557. Liv. I, chap. I, § 4 et 5, pag. 11. Tout ce qui est est. « Cette proposition, dit l'auteur, n'est pas
« universellement reçue, puisque les enfants n'y pensent pas. »

Rem. C'est mal raisonner. Quoique les hommes faits ne pensent pas actuellement à cette proposition, la reçoivent-ils pour cela moins universellement ? Les enfants mêmes l'admettent plus ou moins expressément, tous voyant bien que leur main est leur main, et non pas leur tête.

Liv. I, chap. I, § 9, pag. 14. « Il est faux que l'usage
« de la raison découvre les principes innés. »

Remarque. Si l'auteur entend par là des pensées qui se fassent sans cesse apercevoir à notre âme, il est ridicule d'admettre des principes innés, l'expérience nous apprenant que la même pensée n'est pas toujours présente à notre esprit ; si l'on appelle principe inné ce que j'ai appelé premières vérités, il est insensé de n'en pas admettre, et je l'ai montré n° 41.

*558. Liv. I, chap. 11, § 2, 6, 8, pag. 58 et suiv. L'auteur demande : Où est cette vérité de pratique qui soit universellement reçue sans aucune difficulté ?

Rem. Locke ne s'accorde pas ici avec ce qu'il enseigne page 86, où il dit : Il est certaines vérités qui résultent de quelques idées qui se présentent comme d'elles-mêmes à l'esprit, dès que l'esprit joint ces idées ensemble pour en faire des propositions. Il ne fallait donc pas avancer celle-ci, qui pourrait être très-dangereuse : Où est cette vérité de pratique qui soit universellement reçue sans aucune difficulté ? Ces maximes, dit encore Locke, liv. I, chap. II, § 6, pag. 42, sont reçues parce qu'elles sont utiles ; mais puisque leur utilité se fait sentir naturellement, c'est par là qu'elles sont universellement reçues sans difficulté. Les exemples que rapporte l'auteur, liv. I, chap. II, § 9, pag. 44, d'actions énormes commises sans remords, ne sont pas avérés ; et quand ils le seraient, ils prouveraient seulement qu'il se trouve de méchants hommes, ce qui est incontestable.

Liv. II, chap. II, § 1, pag. 114. L'auteur donne en cet endroit la notion des idées simples ; je montre (Pr. du Rais., n° 143) que ce qu'il en dit n'est pas juste.

*559. Liv. II, chap. IX, § 1, pag. 147. « La perception
« est la plus simple idée que nous recevons
« par la voie de la réflexion. »

Rem. La perception est elle-même une idée ou un sentiment, et cette idée s'appelle perception, en tant que l'esprit l'aperçoit. La réflexion est une seconde perception, qui survient au sujet d'une première perception. Ce n'est donc point par la réflexion que vient l'idée directe de la perception.

560. Liv. II, c. XIX, § 2, pag. 200. Quand nous dormons, dit-il, et que nos idées ne se succèdent plus, nous n'avons plus l'idée de la durée ; donc l'idée de la durée vient de la succession de nos idées.

Rem. Un homme, pendant son sommeil, ne pense pas qu'il dure, mais à son réveil il n'en sait pas moins qu'il a duré : sachant que son existence n'a point été interrompue. (Voy. n. 566.)

L'auteur veut dire apparemment qu'après le sommeil, nous n'avons point l'idée du temps qui s'est écoulé pendant le sommeil : le temps est la mesure de la durée, et n'est pas la durée même (n. 568 et suiv.). On sait qu'on a duré, sans savoir combien de temps.

*561. Liv. II, chap. XIV, § 9, pag. 204. « Nos pensées
« se succèdent avec un degré déterminé de vitesse ;

« en sorte que les mouvements corporels qui se font
« plus ou moins vite, ne s'aperçoivent point dans
« notre esprit. »

Rem. Ces réflexions sont ingénieuses, mais peu solides. La vraie et simple raison, pour laquelle nous n'apercevons pas des mouvements trop lents ou trop rapides, c'est que la portée de nos sens est proportionnée à une certaine mesure de vitesse dans le mouvement, comme elle l'est à une certaine mesure de distance dans l'étendue.

*562. Liv. II, chap. XXI, § 10, 14, pag. 278. « La
« liberté n'appartient pas à la volition ni à la volonté,
« mais seulement à la puissance de penser ou de ne
« pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir. »

Rem. Tout ceci sent le verbiage, ou le mystère, et se rapproche de l'opinion de ceux qui ne reconnaissent point de vraie liberté dans l'homme : l'on en doit dire autant des pages suivantes ; sur quoi voy. n^{os} 58 et 414 de notre traité.

*563. Liv. II, chap. XXI, § 17, pag. 282. L'auteur s'embarrasse aussi en voulant prouver que la volonté ne doit pas être appelée libre, parce que la volonté est une puissance, et la liberté une autre puissance ; en sorte que l'une et l'autre, dit-il, n'est qu'une modification, et que la modification ne tombe que sur un agent, et non sur une autre modification.

Rem. Tout cela ne renferme guère que des questions de mots. En effet, qu'est-ce qui empêche qu'une modification n'en modifie une autre, c'est-à-dire, qu'elle ne soit particularité d'une autre modification ? Le mouvement est la modification d'une boule ; et la détermination vers l'orient ou l'occident, est la modification de ce mouvement de la boule.

*564. Liv. II, chap. XXIII, § 19, 20, 21, 22, pag. 566. « Les esprits sont capables de mouvement ; et
« l'âme change de place, quand le corps va d'un lieu
« à un autre, l'âme ne pouvant agir là où elle n'est
« point. »

Rem. Un être spirituel n'étant point capable d'une modification corporelle, le mot de mouvement ne se dit des esprits que par métaphore, pour exprimer un changement de disposition. Pour ce qui est de savoir si l'âme a une place, c'est une question frivole. L'âme n'occupe pas un lieu ou espace déterminé, autrement elle serait étendue et corps ; mais elle agit dans un lieu et dans un espace déterminés.

*565. Liv. II, chap. XXVII, § 6, pag. 396. Un homme qui aurait totalement perdu la mémoire, ne serait plus la même personne ; néanmoins ce serait le même homme. L'identité de l'homme, selon Locke, ne consiste que dans une simple succession de parties unies vitalement au corps organisé.

Rem. D'après cette doctrine, l'homme est le même, par l'endroit où il n'est plus le même ; car qui dit succession, dit changement ou cessation d'identité ; et c'est dire que l'homme n'étant capable que d'une identité analogique et improprement dite, l'homme n'est rien que de corporel. Quoi qu'il en soit, un homme qui a perdu tout le souvenir de ce qu'il a fait étant ivre, n'est plus, selon Locke, la même personne qu'il était étant ivre ; cependant il est puni pour ce qu'il a fait en cet état. C'est, dit notre auteur, que les lois ne peuvent distinguer absolument quand on a cessé d'être la même personne. Je ne sais comment un aussi grand esprit que Locke a pu se résoudre à dire d'aussi grandes bagatelles, dont l'exposition seule en est la réfutation, et qu'il traite lui-même d'opinions bizarres. Il pouvait, avec autant de vérité, les appeler opinions très-pernicieuses, par rapport à tout principe de religion et de morale.

*566. Liv. II, chap. XXIX, § 3, pag. 442. La cause de l'obscurité de nos idées se tire des organes grossiers, etc.

Rem. Locke semble ici ne pas s'accorder avec lui-même, remarquant vers la fin de cette page qu'une idée n'est confuse que par rapport aux mots ; elle n'est donc pas confuse en elle-même, et sa confusion ne se tire pas des organes. Il a vu que ce qu'on dit ordinairement sur la confusion des idées est très-confus ; mais il n'y a pas apporté l'éclaircissement convenable. On le trouvera dans les Pr. du Rais., n. 547.

*567. Liv. II, chap. xxx, § 2, pag. 458. « Toutes
« nos idées simples sont complètes. »

Rem. Pour éclaircir l'ambiguïté des mots idées simples et complètes, Voy. Pr. du Rais., n. 9 et suiv. Toute idée en soi est complète, étant tout à fait dans notre esprit ce qu'elle y est effectivement.

*568. Liv. III, chap. III, § 8, pag. 518. « Une
« figure qui termine un espace par trois lignes, est
« l'essence d'un triangle, tant réelle que nominale. »

*569. Rem. Locke avait établi auparavant que l'essence nominale était une abstraction de l'esprit attachée à un nom. Il a établi ailleurs que nulle chose ne subsiste réellement qu'en particulier (liv. III, chap. III, § 6 et 7,

pag. 516, 517, et ailleurs) ; il n'est donc aucune essence qui soit en même temps nominale et réelle, l'essence réelle étant l'état de la chose hors de l'abstraction, et l'essence nominale, l'état de la chose considérée dans l'abstraction et par abstraction.

*570. Liv. III, chap. IV, § 16, pag. 550. « On ne
« peut rien retrancher de l'idée du blanc et du rouge,
« pour faire qu'elles conviennent dans une idée
« commune, au lieu que l'idée d'homme et l'idée de
« bête conviennent dans l'idée d'animal. »

Rem. L'idée de couleur est aussi commune au blanc et au rouge, que l'idée d'animal à l'homme et à la bête. On ne voit pas ce que l'auteur veut dire ici.

*571. Liv. III, chap. IX, § 23, pag. 617. « Les
« préceptes de la loi naturelle sont clairs, et ont été
« rarement mis en question. »

Rem. Cela est très-vrai, si on l'entend des préceptes prescrits par les premiers principes de la loi naturelle ; mais cela ne s'accorde pas avec ce que dit l'auteur, liv. i, chap. n, § 2, pag. 58, quand il demande où est cette vérité pratique qui soit universellement reçue (n. 558).

*572. Liv. III, chap. x, § 54, pag. 642. « Tout l'art
« de la rhétorique, par les applications figurées des
« mots, ne sert qu'à insinuer de fausses idées. »

Rem. L'invective est outrée. L'éloquence emploie les mots figurés, pour insinuer plus sensiblement les idées qu'elle veut inspirer. C'est abuser de l'éloquence, que de l'employer à insinuer des idées fausses ; mais l'abus d'un art n'en diminue pas le prix.

*573. Liv. IV, chap. I, § 3, pag. 666. « La convenance
« ou disconvenance de nos idées consiste,
« 1° dans leur identité ; 2° dans leur relation ; 5° dans
« leur connexion ; 4° dans leur coexistence réelle. »

*574. Rem. Locke s'embarrasse ici à force de distinctions inutiles. Toute relation d'idée n'est qu'une identité spécifique d'idées ; il confond aussi la simple connexion ou ressemblance des idées, avec leur coexistence réelle.

*575. Liv. IV, chap. II, § 15, pag. 685. « La connaissance
« n'est pas toujours claire, bien que les.
« idées le soient. »

*576. Rem. L'auteur veut dire (autant que je puis deviner) qu'avec des idées claires d'un objet, on ne connaît pas pour cela son existence réelle et subsistante hors de notre esprit, ce qui est vrai ; mais la connaissance est claire, lorsque les idées sont claires elles-mêmes (Pr. du Rais., n. 152) ; et c'est ce qu'il reconnaît lui-même liv. IV, chap. IV, § 8, pag. 720, quand il dit que l'existence n'est pas une connaissance réelle ⁴³.

OBSERVATIONS

**Sur la métaphysique du P. Malebranche, dans son livre de la
Recherche de la vérité, édit. de Paris, 1712.**

ARTICLE PREMIER.

*577. La réputation de cet auteur a été si éclatante dans le monde philosophique, qu'il paraît inutile de dire en quoi il s'est le plus distingué parmi les philosophes. Il n'a été d'abord qu'un pur cartésien ; mais il a donné un jour si brillant à la doctrine de Descartes, que le disciple l'a plus répandue par la vivacité de son imagination et par le charme de ses expressions, que le maître n'avait fait par la suite de ses raisonnements et par l'invention de ses divers systèmes.

Le grand talent du père Malebranche, est de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'imposant pour les conséquences, et d'en montrer tellement les principes de profil, que, du côté qu'il les laisse voir, il est impossible de ne pas s'y rendre.

ARTICLE II.

*578. Ceux qui ne suivent pas aveuglément ce philosophe, prétendent qu'il ne faut que l'arrêter au premier pas ; que c'est la meilleure et la plus courte manière de le réfuter, et de faire voir clairement ce qu'on doit penser de ses principes. Ils les réduisent particulièrement à cinq ou six auxquels il faut faire attention ; car si on les lui accorde une fois, on sera obligé de faire avec lui plus de chemin qu'on n'aurait voulu.

*579. Il montre dans tout leur jour les difficultés de l'opinion qu'il réfute ; et à l'aide du mépris qu'il en inspire, il propose la sienne par l'endroit le plus plausible ; puis, sans autre façon, il la suppose comme incontestable, sans considérer ou sans faire semblant de voir ce qu'on y peut et ce qu'on y doit opposer. J'en ai parlé plus d'une fois. Il suffit de marquer ici les principes les plus généraux de l'auteur, pour renvoyer aux endroits où j'ai tâché de les éclaircir.

580. T. I, liv. I, chap. 10. La nature de l'âme consiste dans la pensée actuelle.

Observation. J'ai montré (n. 445) combien il était peu assuré que notre âme pensât toujours.

*581. Liv. III, pag. 2, chap. I. Il définit les idées, des objets immédiats de l'esprit, qui lui représentent les choses d'une manière si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vue si telles et telles modifications leur appartiennent.

Observ. J'ai rapporté (n. 152) ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées ; et j'ai démêlé (Pr. du Rais., n. 558) ce qu'on doit entendre par l'objet d'une idée.

*582. T. I, liv. III, chap. 2. Les idées sont des êtres plus réels que tout ce que nous voyons dans l'univers.

Observ. Les idées n'ont qu'une réalité idéale. Le raisonnement du P. Malebranche, pour établir son opinion en ce point, est curieux. Les idées, dit-il, sont intelligibles ; donc elles ne sont pas un néant, donc elles sont des êtres réels. Je dirai de même, la rondeur, aussi bien que toutes les modifications des esprits ou des corps sont intelligibles ; donc la rondeur est un être réel.

T. I, liv. III, pag. 2, chap. IV. Notre esprit a une infinité de nombres infinis d'idées.

Observ. Qu'en dit l'expérience ? Si notre esprit avait une infinité d'idées, il connaîtrait une infinité d'objets. Je ne trouve point en moi cette heureuse étendue de connaissances infinies. Quand on prendrait des chimères pour des connaissances, le nombre en serait borné, et non pas infini.

*583. T. I, liv. III, et II, VI, VII. Nous ne pouvons connaître la nature, l'essence, les modifications d'une chose, que par l'idée claire de cette chose.

Observ. On trouvera au n°199 et suiv., sur l'essence des choses, des idées précises, et si l'on veut trouver la réfutation du P. Malebranche par lui-

même, elle est dans sa Recherche de la vérité, t. II, Éclaire. 2, où il dit que nous n'avons point d'idée claire, ni de la nature ni des modifications de notre âme. S'il n'en a point d'idée, comment donc a-t-il prononcé que la nature de l'âme consiste dans sa pensée actuelle ? La contradiction saute aux yeux.

*584. T. II, liv. VI, chap. I. Les causes secondes sont inefficaces ; il y a contradiction que Dieu leur donne aucune puissance, ou les établisse cause de quelque réalité physique.

Observ. J'ai montré (n. 505) que l'on a parlé d'agir et d'action, sans en avoir aucune idée précise. D'ailleurs, comment l'auteur peut-il assurer qu'une cause seconde, telle que l'âme humaine, n'ait pas la puissance de produire un acte, s'il avoue d'un autre côté qu'il n'a point d'idée de la nature ni des modifications de l'âme. Quand il aura su s'accorder avec lui-même, on approfondira plus sérieusement ses idées.

*585. T. I, liv. III, II. Notre esprit a une idée très-distincte de l'infini.

Observ. L'équivoque est éclaircie au n. 249 et suiv. de ce traité.

*586. T. I, liv. III, pag. 2. Nous voyons toutes choses en Dieu.

Observ. La réflexion la plus naturelle à faire là-dessus, c'est qu'on est aussi embarrassé à concevoir comment nous voyons Dieu et les choses en Dieu, qu'à concevoir comment nous voyons et nous connaissons tous les autres objets. L'expérience nous assure du fait, le comment est incompréhensible. (Voy. n. 472.)

T. I, liv. III, pg. I, La matière consiste dans l'étendue.

*587. Observ. La discussion de ce point a été faite au n. 448, etc.

Ces difficultés et d'autres semblables sont exposées avec une juste étendue, dans l'ouvrage intitulé : Réfutation d'un ouvrage de métaphysique, en 5 vol.

OBSERVATIONS

Sur la Métaphysique de Le Clerc.

*588. Cet ouvrage est examiné en différents endroits du mien. Le Clerc n'a guère pensé ici que d'après Locke ; son dessein était de faire le précis du grand ouvrage de cet auteur.

*589. Le Clerc n'a pas néanmoins emprunté de Locke sa méprise sur la vue, dont j'ai parlé n. 117.

On a vu (n. 266) qu'il ne se méprend pas moins, dans un exemple de contradiction qu'il apporte.

*590. Il serait à souhaiter qu'il n'eût pas suivi Locke dans ses obscurités, et dans des réflexions aussi éloignées du sentiment commun, que des principes de la morale.

Le reste des observations qu'on pourrait faire, se trouve dans celles qui ont été faites au sujet de Locke.

REMARQUES

**Sur la Logique de Crouzas, professeur de mathématiques à
Lauzanne. A Amsterdam, 1712, 2 vol. in-12.**

ARTICLE PREMIER.

*591. Le dessein que se propose Crouzas dans son livre est très-vaste. Il y prétend rassembler les principes, les maximes, les observations qui peuvent contribuer à donner à l'esprit plus d'étendue, de force, de facilité, pour comprendre la vérité, la découvrir, la communiquer, etc. Ce plan, un peu vaste pour une simple logique, embrasse par là même les sujets les plus importants de la métaphysique ; et c'est ce qui nous donne occasion de l'examiner.

L'auteur a voulu recueillir sur les différentes opérations de l'esprit, les opinions de divers philosophes de ce temps. Il n'y a guère que le livre de Locke auquel Crouzas n'ait pas donné l'attention qu'il méritait.

*592. Au chap. 1 de la sect. 5, dans la première, partie, où il parle des idées claires et obscures, distinctes et confuses, il y donne à entendre qu'il n'est point d'idée qui, prise en elle-même, soit obscure, selon que je l'expose (Pr. du Rais., n. 545). De cette vérité qu'indique ici Crouzas, on pourrait tirer mille découvertes, pour établir la vraie nature des idées, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Un grand nombre d'autres endroits présentent des réflexions subtiles et judicieuses.

ARTICLE II.

*593. Plusieurs réflexions ne sont pas assez développées ; les sujets ne paraissent ni assez amenés par ce qui précède, ni assez soutenus par ce qui suit.

L'élocution, quelquefois négligée, diminue de l'extrême clarté que demandent des matières abstraites.

*594. L'auteur ne démêle point l'équivoque du mot vérité, dont la notion exacte est nécessaire. En d'autres endroits semblables, il suppose pour clairs des termes pleins d'ambiguïté, et donne pour des principes vrais de purs états de question. Le premier chapitre, qui est sur les perceptions de l'esprit, fournit des exemples qui feront sentir le goût de cet ouvrage.

*595. Pag. 8. Il y a des perceptions qui se connaissent et se sentent simplement elles-mêmes ; il y en a qui, en Thème temps qu'elles se sentent, servent à nous faire connaître quelque chose de différent de nous-mêmes. La douleur, le désir, appartiennent au premier genre ; la pensée d'un arbre, d'un cercle, sont des pensées du second genre : les premières s'appellent des sensations, et n'ont qu'elles-mêmes pour objet ; les autres ont un objet différent d'elles-mêmes ; je leur donne le nom d'idées.

*596. Observ. Il y a des perceptions qui se connaissent elles-mêmes. Ce langage est embarrassé. La perception ne se connaît pas proprement elle-même, elle n'est que l'action de l'esprit qui connaît, et elle est la connaissance même de l'esprit. Or, la connaissance ne se connaît pas, de même que l'action n'agit pas : c'est la faculté de l'âme qu'on appelle esprit qui connaît et qui agit.

*597. D'ailleurs, l'auteur en divisant les pensées de notre esprit, en celles qui se connaissent simplement elles-mêmes, et celles qui nous font connaître quelque chose différent de nous-mêmes, suppose que nous avons des pensées qui, indépendamment des objets extérieurs dont nous recevons les impressions, nous font connaître des choses différentes de nous-mêmes. Or, c'est ce qui paraît faux, ou pour le moins douteux. C'est moins notre esprit qui nous fait connaître un objet hors de nous, que ce n'est l'objet même hors de nous qui se fait connaître à notre esprit, par le canal des sens. Un homme né aveugle ne connaît point les couleurs, parce qu'elles ne se sont pas fait connaître les premières à son esprit.

*598. Pag. 8. Nos sensations font immédiatement notre félicité et notre misère.

Observ. L'auteur a défini une sensation, une perception qui se sent simplement elle-même, sans rien faire connaître au-dehors. Mais si cette

perception n'est accompagnée ni d'agrément, ni de désagrément, telle que serait la réflexion sur la pensée d'un triangle, en quoi cette perception contribuerait-elle à notre bonheur ou à notre malheur ?

*599. Pag. 8. Comme il n'est pas en notre pouvoir d'exciter et de réprimer ces sensations, il est nécessaire d'emprunter pour cet effet le secours des objets. De quels objets l'auteur veut-il parler ?

*600. D'ailleurs, en quoi consiste ce recours à des objets ? Comment s'y prend-on pour l'obtenir et le rendre efficace ?

*604. Pag. 8. Selon que l'homme veut, il passe d'une idée à une autre.

Observ. L'auteur distinguant comme il fait les idées d'avec les sensations, pourquoi attribuer en particulier aux idées ce qui ne leur convient pas plus qu'aux sensations ? Un esprit occupé du soin de se venger de son ennemi, ne peut pas davantage quitter l'idée de l'ennemi que la sensation de la vengeance.

Pag. 8. Il fallait qu'il en fût ainsi ; la sagesse de l'homme dépendant de ses idées, il convenait qu'il fût en notre puissance de nous avancer en lumières et en vertu.

Observ. La sagesse de l'homme dépend-elle plus de ce que l'auteur appelle idée, que de ce qu'il appelle sensation ? C'est ce qu'on ne voit pas.

*602. Pag. 8. Voilà pourquoi des mots font naître des idées, et non pas des sensations.

Observ. On ne voit pas non plus la liaison de ces paroles avec ce qui a précédé, ni la conséquence qu'en tire l'auteur. On n'aperçoit pas plus clairement le sens de ce qui suit :

*603. Mais quoiqu'un mot serve à marquer une certaine sensation, on a beau le prononcer, ce son ne donne point à l'âme la force de produire une sensation qui dépend des objets, et que l'auteur de la nature a voulu attacher à leurs impressions.

Observ. Un mot donne-t-il plus à l'âme la force de produire une idée que la force de produire une sensation ? Quand on dit qu'un mot fait naître des idées, on veut dire que les mots, qui sont des signes des objets, sont à l'âme une occasion de se rappeler l'idée de ces objets ; or, en ce sens, un mot fait naître une sensation aussi bien qu'une idée, puisqu'il est pour l'âme une occasion de percevoir une sensation aussi bien qu'une idée.

*604. Pag. 9. Une sensation dépend des objets. L'auteur avait dit, à la page précédente, que les sensations n'ont qu'elles-mêmes pour objet ; comment toutes ces assertions s'entendent-elles et s'expliquent-elles ?

Pag. 9. Quand on est embarrassé à dire ce qu'on pense, il y a de l'apparence qu'au lieu d'idées, on s'est borné à des sensations.

Observ. Qu'est-ce que se borner à des idées, au lieu de se borner à des sensations ? Pourquoi est-on alors embarrassé à dire ce que l'on pense ? La vraie cause de cet embarras est exposée ailleurs (Pr. du Rais., n. 149).

Pag. 11. Quand nous pensons, parce que les objets agissent sur les organes de notre corps, les idées qui l'excitent immédiatement appartiennent à la faculté des sens.

Observ. Les sens sont les organes de l'âme, étant les instruments par le secours desquels l'âme aperçoit les objets qui sont hors d'elle. Du reste, l'endroit cité est peu intelligible.

*605. L'imagination, pour répondre au désir que nous avons de connaître la pensée, nous présente l'idée de je ne sais quel feu, etc. On dit par métaphore feu d'esprit, ou une pensée pleine de feu. Mais je ne crois pas que la pensée pour cela soit représentée comme un feu.

*606. Pag. 15. Les nombres sont très-distinctement connus.

*607. Observ. Les nombres fort multipliés, tels que les millions de milliards, ne sont distinctement connus que des esprits pénétrants ; ce qui leur est commun avec tous les objets des sciences.

*608. Pag. 14. Il faut éloigner de tout son possible l'idée des corps, et penser comme on ferait s'il n'y en avait point.

Observ. Comment penserais-je, si je n'avais point de corps ? C'est ce qu'il faudrait m'apprendre avant que de m'exhorter à penser comme s'il n'y avait point de corps ; mais c'est ce qu'on ne m'apprendra pas, parce que nous n'avons de pensées et de connaissances que par l'usage des sens, qui sont une partie du corps, etc.

REMARQUES

Sur la Logique de Régis, par rapport à ses principes métaphysiques.

Cet ouvrage, comme l'insinue l'auteur, n'étant fait que d'après d'autres, dont il a été parlé , nous en omettrons ce qui nous exposerait à des redites.

ARTICLE PREMIER.

*609. C'est une méthode estimable que celle de Régis, d'avoir voulu donner des préceptes indépendamment des suppositions ; lesquelles tenant ordinairement de l'arbitraire, ne forment aussi que des principes ruineux.

Il observe à ce propos comment on pourrait réduire toutes les idées à des points plus convenables que les dix catégories d'Aristote.

Sur le chapitre des idées universelles, il relève l'inutilité des questions diffuses qu'on traite quelquefois à ce sujet, réduisant ce qu'on en peut dire raisonnablement à un précis de trois pages, et même à beaucoup moins.

*610. Il observe judicieusement que toute proposition négative doit se réduire à une idée positive ; c'est ce qui est exposé dans le Traité des premières vérités, n° 399, et dans les Principes du raisonnement, n° 65.

ARTICLE II.

*611. Cet ouvrage étant très-succinet, les idées n'y sont pas suffisamment expliquées.

Préface. L'auteur dit qu'il n'a point fait de découvertes dans la logique, parce qu'elle a des bornes qu'on ne saurait franchir. La conséquence n'est

pas juste ; on peut faire des découvertes dans l'enceinte des bornes de la logique, et il y en avait à faire de son temps.

*612. L'auteur oublie le dessein qu'il s'était proposé, de ne point philosopher par voie de supposition, lorsqu'il dit que l'âme n'a tout au plus que le pouvoir de déterminer les mouvements du corps ; que d'ailleurs ils ne viennent pas d'elle. C'est là, dis-je, une supposition ; je ne sais même si elle ne se contredit point elle-même : car si l'âme a le pouvoir de déterminer les mouvements du corps, elle a par là même le pouvoir d'agir sur le corps (Voy. n^{os} 311 et suiv.).

*613. Préf. Pag. III. C'est une supposition nouvelle, mal fondée et dangereuse, de mettre l'idée de l'étendue au rang des idées de substance (n^o 495). Notre auteur paraît s'embarrasser, quand il dit ensuite que les figures carrées ou triangulaires sont des modes de l'étendue, parce qu'elles ne peuvent exister hors de l'étendue : on lui dira de même que l'étendue est un mode du corps, puisqu'elle ne peut exister hors du corps étendu.

*614. P. 8. L'idée arbitraire d'un triangle représente tous les triangles.

Rem. La réflexion n'est pas juste. L'idée arbitraire représente bien ce qui est commun à tous les triangles ; mais tous les triangles ont chacun en particulier des différences réelles, qui ne peuvent être représentées par l'idée arbitraire et commune.

Si je m'attache à considérer, ajoute l'auteur, que l'étendue subsiste en elle-même, l'idée que je me forme y représentera non-seulement le corps, mais encore l'esprit. La proposition est si étrange, qu'il suffit de la rapporter pour laisser apercevoir ce qu'elle a de bizarre et de dangereux.

*615. P. 4. L'auteur définit la méthode en ces termes : L'art de bien conduire la raison dans la recherche de la vérité. Mais comment veut-il que la méthode, qui fait partie de la logique, ait la même fonction que la logique elle-même dans sa totalité ? Il aurait été à propos d'expliquer en quoi et comment la partie diffère du tout, et le tout de la partie.

ÉCLAIRCISSEMENTS

SUR LE TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS.

616. Critique des premières vérités insérées dans le Mercure. — 617. Si l'on peut admettre des jugements sans principe. — 618. Si ce que pensent tous les hommes, est vrai. — 619. Si c'est une première vérité ; et comment. — 620. Différence de ce qui est intelligence et de ce qui ne l'est point. — 621. conviction intime que l'intelligence n'est pas le corps — 622. Cette proposition est une première vérité. — 623. Expressions recherchées, peu convenables à un discours philosophique. — 624. Réplique à la réponse précédente. — 625. Absurdité de ne pas admettre des premières vérités. — 626. Le sens commun, tel qu'il est généralement dans tous les hommes, n'embrasse pas toutes les premières vérités. — 627. Il en est peu qui soient aperçues si généralement. — 628. Possibilité imaginée en des choses réellement impossibles. — 629. Ce qui suffit à une première vérité, pour être censée admise par le sens commun. — 630. Le sens commun n'admet point ce qu'il n'entend pas. — 631. Quand une parcelle de matière pourrait devenir pure pensée, l'intelligence n'est pas actuellement ce qu'on appelle corps. — 632. L'esprit humain s'accoutume à l'erreur, mais non pas le sens commun. — 633. Il est des peuples chez qui l'on trouve grand nombre d'idées confuses. — 634. Quelques-uns peuvent avoir besoin qu'on leur prouve certaines premières vérités. — 635. Les réflexions qui, sans preuve antérieure, soumettent la raison, sont des premières vérités. — 636. Si un philosophe peut écrire avec enjouement ; et comment. — 637. On ne doit pas répondre à certaines objections. — 638. Ce que pensent tous les hommes est vrai, dans les choses qui sont à leur portée. — 639. Le sentiment de la nature est règle de vérité, ou bien il n'y en a aucune. — 640 Idées fausses, communes parmi certains philosophes. — 641. Divers caractères ou degrés d'évidence.

Dans le *Mercur* de France du mois d'août 1724, on inséra une critique sur ce *Traité*. L'auteur du *Mercur* eut la politesse de me l'envoyer, en me marquant qu'il ne croyait pas que j'en dusse être blessé, et m'invita en même temps de lui envoyer ma réponse. Je le fis, à peu près comme je le vais dire ici. J'y rapporte mot à mot les objections à chacune desquelles je donne l'éclaircissement convenable.

616. Je n'ai point trouvé étrange, monsieur, que vous ayez inséré dans votre *Mercur* une critique de mon livre. J'ai trouvé des difficultés dans les ouvrages des métaphysiciens plus renommés ; on peut en trouver dans le mien : cela ne doit pas surprendre. Celles qu'on m'objecte dans votre *Mercur* m'ont paru peu considérables ; mais puisqu'elles ont arrêté un homme qui d'ailleurs montre de l'esprit, elles pourraient en arrêter d'autres ; et quand on cherche partout la vérité, on est redevable à tous.

617. I. Je ne puis (dit le critique), avec le sens commun, admettre des jugements sans principe antérieur ; les idées même innées, s'il y en avait, ne pourraient annoncer aucune vérité sans être la conséquence d'un principe. Si l'on comprend bien la difficulté qu'on propose ici, elle fournira elle-même sa propre solution. Car si l'on admet pour tous les jugements un principe antérieur, ou ce principe antérieur est lui-même un jugement, ou il ne l'est pas. S'il ne l'est pas, on n'en pourra jamais tirer de conséquence, puisque toute conséquence est un jugement ou une proposition déduite de quelque autre jugement ou proposition. (Vér. de cons., n. 6, 65, 126.) Si ce principe antérieur est lui-même un jugement, il faut bien qu'il soit admis par le sens commun. Le critique voudrait-il admettre un principe, indépendamment du sens commun ? Or, ce principe antérieur admis par le sens commun, est justement ce que j'appelle une des premières vérités, dont je fais la recherche dans mon ouvrage.

618. II. Le critique voudrait réprover la quatrième des propositions que je cite pour exemple des premières vérités. La voici : Ce que disent et pensent tous les hommes en tous les temps et en tous les lieux du monde, est vrai. Cette proposition, dit-il, est une conséquence d'un principe antérieur, qui est celui-ci : Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper.

619. Je demande encore au critique : ce principe antérieur est-il une première vérité, ou ne l'est-il pas ? S'il dit non, ce n'est donc pas la chose dont il est ici question, puisque nous ne parlons que des principes qui sont des premières vérités. S'il dit oui, son objection se tourne encore davantage

contre lui, puisqu'alors c'est un principe qui n'a point de principe ultérieur, et qui manifestement est admis par le sens commun ; c'est ce que j'appelle une première vérité : de sorte qu'au pis aller, il n'y aurait qu'à substituer ses termes aux miens, et au lieu de mettre : Ce que pensent tous les hommes est vrai, on dirait : Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper. Je lui donne à choisir, qu'il prenne à son gré ; l'un ou l'autre est également l'espèce de première vérité que je veux établir. Car il est indifférent que la première se tire de la seconde, ou la seconde de la première ; pourvu que l'une et l'autre se renferment réciproquement, elles peuvent indifféremment se servir mutuellement, ou de conséquence, ou de principe, comme je l'ai exposé (n. 227) en parlant des propriétés et de l'essence des choses. D'ailleurs, il paraît que si les hommes ne sont point tous d'accord à me tromper, cela vient de ce qu'ils pensent vrai, dans le point où ils pensent tous la même chose.

620. III. Le critique s'étend fort au long au sujet de cette proposition : Il y a quelque chose en nous qui s'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point intelligence ; et la première a des propriétés différentes de ce qui s'appelle corps. Il veut montrer que cette proposition est une conséquence des plus éloignées, bien loin d'être une première vérité. Pour suivre le droit chemin, il n'avait qu'à montrer simplement de deux choses l'une : ou que la proposition dont il s'agit n'est pas une vérité ; ou qu'étant une vérité, elle n'est pas première vérité ; c'est ce qu'il n'a pu faire. En effet, pour montrer que cette proposition : Il y a quelque chose en moi que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence, n'est pas vraie, il faudrait que je pusse douter de mes sentiments les plus intimes. Car ne suis-je pas intimement persuadé qu'il est quelque chose en moi que j'appelle ma pensée, et quelque chose que j'appelle mon pied ou ma main, et d'ailleurs que ma pensée actuelle n'est ni ma main ni mon pied ?

621. Or, ma pensée est ce que j'appelle intelligent ; et mon pied ou ma main est ce que j'appelle corps : c'est donc une vérité et même un sentiment intime, qu'il est en moi quelque chose que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence. Je conçois avec la même évidence, et comme par la même vue, que l'une a des propriétés différentes de l'autre. En effet, la pensée a pour propriété d'être certaine ou incertaine, agréable ou désagréable, claire ou obscure, sans avoir la propriété d'être menue ou grosse, blanche ou rouge : au lieu que mon pied, et tout ce qui fait, comme lui, partie de mon corps, a pour propriété d'être gros ou menu, long ou

large, blanc ou rouge, sans avoir la propriété d'être certain ou incertain, clair ou obscur, etc. D'ailleurs, si cette proposition est vraie : Il y a en moi quelque chose qui n'est point intelligence, ou l'intelligence n'est pas le corps, ou une pensée ne se mesure ni au poids ni à l'aune (car l'une de ces propositions revient il l'autre) ; si, dis-je, cette proposition est vraie, elle est première vérité ; car elle n'a point de vérité antérieure dont elle soit la conclusion.

622. Quoi qu'il en soit, si certaines gens nient les premières notions communes, on ne peut avoir de démonstration contre eux ; on ne peut leur opposer que le sens ou le sentiment commun. A l'égard de ceux qui ne s'y rendraient pas, je n'ai point d'autre tribunal où je puisse les citer ; ets'ils refusent de reconnaître cette juridiction, je me console de perdre mon procès contre eux.

623. Le critique est très-louable de chercher des éclaircissements sur des sujets qui sont la base de toute la philosophie : mais pour s'accoutumer à philosopher juste, je ne croirais pas nécessaire d'avoir recours aux expressions brillantes qu'il emploie : que je lui ai rendu facile la conquête de la vérité ; qu'elle est une aimable fugitive ; qu'on la cherche dans les routes arides de la méditation, tandis qu'elle se trouve, selon moi, dans les vastes contrées du sens commun. Agréez que j'avertisse les lecteurs qui auront vu ces expressions du critique, de ne pas s'imaginer qu'il les a prises de moi. Je craindrais de trouver dans ces manières de parler une sorte de phébus, qu'un philosophe doit prendre soin d'éviter.

624. Telle est à peu près la réponse que je fis au critique ; elle fut mise dans le Mercure de septembre 1724. Dans celui de janvier 1725, il se trouve une réplique à ma réponse. Le critique y prétendit encore prouver qu'il est un tribunal plus certain que le sens commun, pour juger des premières vérités ; que pour les découvrir, il faut avoir souvent recours aux réflexions d'un philosophe, dont les propositions soient si évidentes, qu'elles soumettent notre raison. Du reste, sans paraître vouloir entrer dans ce qui faisait le fond de la question principale, il en entame une autre, qu'il suppose déduite de la précédente.

625. Le fond de la question et le but essentiel de mon Traité est de montrer qu'il est des vérités ou des jugements vrais, qui, pour être admis, n'ont pas besoin d'être prouvés par des jugements antérieurs. Le critique opposait à cela, qu'il ne pouvait pas admettre de jugement sans principe antérieur ; sur quoi je lui avais répondu, qu'il fallait nécessairement

admettre quelque jugement qui n'eût pas besoin d'un principe antérieur ; qu'autrement il faudrait admettre des jugements qui ne seraient jamais prouvés, puisque, selon lui, chacun supposant un principe toujours antérieur, la preuve irait à l'infini, et ne finirait point. Je m'étonnai qu'il n'entrât pas dans une idée si évidente ; et que, sans y faire plus d'attention, il insistât à dire que le sens commun n'est pas suffisant pour découvrir les premières vérités, mais qu'il y faut ajouter souvent les réflexions d'un philosophe dont les propositions soient si claires, qu'elles soumettent notre raison.

626. Comme je tâchai d'entrer dans la pensée du critique mieux qu'il n'était entré dans la mienne, je conçus ou j'entrevis qu'il voulait dire que le sens commun, tel qu'il est généralement dans tous les hommes, quand ils n'extravaquent point, ne suffit pas pour découvrir toutes les premières vérités. Si telle est sa pensée, comme la suite de son discours le fait juger, alors il a pris le change ou il a voulu me le donner. Car ce qu'il suppose que j'ai avancé n'est point ce que j'ai voulu dire, ni ce que j'ai dit en effet ; mais puisqu'il a paru s'y méprendre, d'autres que lui pourraient le faire, et il est bon de prévenir leur inattention sur un point d'ailleurs important.

627. Toutes sortes de premières vérités ne sont pas également à la portée de tous ceux qui ont du sens commun, je suis loin de le nier : car, 1° j'ai dit au contraire (54), en termes exprès, après avoir donné quelques exemples de premières vérités, qu'elles ne doivent pas être également et avec la même facilité admises par tout le monde ; 2° je n'ai mis au rang de celles qui étaient reçues généralement et en toutes sortes de conjonctures, que celles qui entraînent l'assentiment du peuple, même le plus grossier : comme le sentiment de l'existence des corps et de quelques êtres différents de notre être particulier ; 3° j'ai employé cinquante pages au moins à montrer en détail, pourquoi certaines premières vérités étaient méconnues de plusieurs qui n'étaient pas à portée de les discerner, faute de connaissances, dont ils n'avaient pas l'expérience ou l'usage ; 4° j'ai observé en particulier comment des premières vérités subsistaient évidemment avec des erreurs populaires fort répandues (79), parce que ces erreurs étaient démenties par le sentiment commun le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion ;

628. 5° j'ai fait sentir qu'il y avait naturellement en nous une nécessité de juger, dans laquelle je fais consister l'évidence, et qui ne nous permet pas de suspendre notre jugement, même en des choses où par une subtilité de

l'esprit, et à force de réflexions alambiquées, on prétendrait le suspendre ou le contredire : comme lorsque nous nous figurons une sorte de possibilité dans les choses que nous sommes nécessités de juger impossibles, par exemple, qu'une horloge, qui montre régulièrement les heures, ait été formée par un pur effet du hasard ; car, malgré cette prétendue possibilité qu'on croit apercevoir par un raisonnement poussé à l'excès, il m'est impossible à moi, et à tout homme sensé, de juger et de croire qu'une horloge, qui montre régulièrement les heures, ne soit pas l'ouvrage de quelque intelligence.

629. Supposant ces principes qu'il a fallu remettre sous les yeux du critique, je reviens à sa difficulté. J'ai admis comme première vérité, qu'il est quelque chose en nous qui s'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point intelligence ; que la première a des propriétés différentes de ce qui s'appelle corps. Quand cette proposition ne serait pas également admise de tous, ni à la portée de tous, ni même exempte de quelque difficulté, elle n'en serait pas moins une vérité admise par le sens commun ; pour que le sens commun l'admette, il suffit que tout homme sensé , capable de discerner ce que nous appelons esprit et corps, ou intelligence et matière, considérant cette proposition avec l'attention convenable, se trouve déterminé à juger que les propriétés de ce que nous appelons esprit, sont différentes de ce que nous appelons corps, et réciproquement. Or, tout homme sensé et capable de ce discernement, ne peut sérieusement et sensément juger qu'un esprit ou une intelligence ait la propriété de pouvoir être coloré ou pesant, long d'un pied ou large d'un pouce.

630. Ce que voudrait opposer le critique n'ébranle point cette vérité ; il dit : 1° que le sens commun a souvent admis des choses sans les entendre, et qu'il les a rejetées dans la suite, quand il a été redressé. Mais un sens commun qui est capable d'être redressé et d'admettre des choses sans les entendre, n'est plus un sens commun, du moins n'est-ce pas celui que j'ai admis : ce faux sens commun est précisément ce que j'ai appelé des erreurs populaires, opposées au sens commun. Le critique peut lire mon Traité, j'y répète la chose à diverses fois, surtout dans les chapitres 9 et 10 de la première partie, où je montre comment le sens commun ne se trouve pas dans tous les hommes, et en particulier comment des erreurs populaires, répandues dans une grande partie du genre humain, sont très-différentes de ce qu'est en effet, et de ce que j'appelle le sens commun.

631. Il objecte, 2° que le sens commun peut s'accoutumer à cette idée, qu'une parcelle de matière, à force de modifications différentes, peut devenir notre pensée. Je réponds d'abord que quand la chose serait telle qu'il le prétend, elle ne ferait encore rien contre cette vérité, que l'intelligence demeurant intelligence, a des propriétés différentes du corps ; de même qu'une parcelle de matière qui est actuellement plomb, pourrait peut-être, à force de modifications, devenir or, sans que le plomb ait pour cela les propriétés de l'or.

632. D'ailleurs, que prétend le critique, quand il avance qu'on peut s'accoutumer à cette idée : Une parcelle de matière, à force de modifications, peut devenir une pensée ? L'esprit peut s'accoutumer à toute sorte de verbiage ; mais le sens commun s'y accoutume-t-il ? Non ; et suivant la raison qui est son guide, voici comme il pensera sur le point en question, pour dissiper la confusion de l'erreur. Je suppose une modification de parcelles de matière qui fasse cette pensée, deux et deux font quatre ; une modification formellement opposée sera donc une pensée toute contraire et contradictoire : comme celle-ci ; deux et deux ne font pas quatre ; quel sens y a-t-il en tout cela ? Voilà où se terminent les raisonnements à perte de vue de quelques-uns, vrais avortons de métaphysique.

633. Touchant l'exemple qu'apporte le critique, des Indiens qui supposent l'âme corporelle (quand cela serait aussi vrai qu'il le pense), que prouve-t-il, sinon qu'il est des peuples chez qui l'on trouve un grand nombre d'idées confuses et erronées ? Ce n'est pas une grande découverte, il n'est pas besoin de la chercher aux Indes ; le peuple dans tout l'univers, et même en Europe, n'attribue-t-il pas souvent par une idée également confuse, le sentiment de chaleur ou de couleur au feu qui produit ce sentiment en nous ? Cela empêche-t-il qu'il ne soit vrai que le feu matériel est incapable de sentiment ? Les idées ou erreurs populaires des Indiens n'empêcheraient donc pas que la proposition suivante ne soit une vérité, savoir : Ce que nous appelons intelligence a des propriétés différentes de ce que nous appelons corps. Que si c'est une vérité , il est incontestable que c'est une première vérité, puisqu'on ne saurait la prouver ni la combattre par une proposition qui soit plus claire et plus immédiate à l'esprit et au sens commun.

634. Je dis plus claire et plus immédiate à l'esprit de ceux qui seront à portée de la concevoir dans tout ce qu'elle est ; car il se peut trouver des particuliers qui, par certaines préventions ou faute de certaines réflexions,

auront besoin qu'on la leur prouve par des raisons proportionnées à leur capacité ; alors, et par rapport à eux, ce ne sera pas une première vérité, toutes sortes de premières vérités, ainsi que je l'ai dit, n'étant pas également à la portée de toutes sortes d'esprits. La difficulté vient donc uniquement faute d'attention à la suite de mon livre, et à ce que je dis formellement à diverses fois. Le critique aura cru que les premières vérités, que je dis être admises par le sens commun, devaient toutes être à la portée de tous les esprits, même des plus grossiers, dès là qu'ils ne manquent pas de sens commun dans l'usage ordinaire de la vie. Mais, c'est ce qui ne convient qu'aux premières vérités du genre suprême d'évidence.

635. Touchant celles des premières vérités qui, pour être découvertes, auraient besoin des réflexions d'un philosophe particulier, ce que le critique en dit, loin d'ébranler le principe fondamental de mon ouvrage, ne fait que l'établir mieux : car alors, comme il le dit lui-même, les réflexions de ce philosophe formeront des propositions si évidentes, qu'elles soumettront notre raison. Or, la raison soumise universellement est le sens commun dont je parle ; mais s'il n'y avait que la raison de quelques particuliers qui fut soumise, tandis que la raison d'un bien plus grand nombre d'autres qui seraient également à portée de juger de la chose, ne serait pas soumise, et se trouverait même opposée aux réflexions du philosophe, alors, ces réflexions n'étant plus adoptées que par la raison particulière de quelques-uns, et non par la raison commune et la plus universellement répandue dans le genre humain, je ne l'admettrais plus comme première vérité. En effet, selon ma définition, les premières vérités ne peuvent être attaquées que par des propositions qui aient autant ou plus de clarté qu'elles n'en ont elles-mêmes ; or, une proposition qui serait claire à la plus grande partie du genre humain, a certainement plus de clarté qu'une proposition contraire.

636. Au reste, je suis obligé au critique de l'éloge qu'il fait de moi, quand il dit que je suis un philosophe qui sait donner de l'enjouement et de la légèreté aux sciences les plus profondes ; il fait même entendre que c'est à mon imitation qu'il a employé des expressions que j'ai traitées d'éblouissantes : en tout cas, s'il y a de ma faute, je lui demande très-humblement pardon du mauvais exemple que je lui aurais donné, etc.

Autre réponse envoyée à l'auteur du Mercure, au sujet d'une objection envoyée par un nouveau critique.

637. Je ne refuserai point, Monsieur, de donner des éclaircissements aux difficultés qu'on me proposera dans votre livre contre le mien : mais pour ménager vos lecteurs, je crois qu'il sera bon que vous fassiez un discernement de celles qu'on vous adressera à mon sujet. Il en est, et on m'en a fait connaître, qui pourraient être exposées avec utilité ; pour les autres, vous me dispenserez d'y répondre désormais.

638. Vous m'en dispenserez en particulier, s'il vous plaît, à l'égard d'une lettre insérée dans votre Mercure de décembre 1724, page 2596. Celui qui l'a écrit s'avise de faire l'entremetteur dans une chose où il ne paraît seulement pas avoir pris la peine d'entendre l'état de la question. Il dit que j'ai donné pour une vérité la proposition suivante : Ce que pensent tous les hommes en tous les temps et en tous les pays du monde est vrai ; mais il ne dit pas que je parle de ce que pensent tous les hommes en tout temps et en tout lieu, sur les choses dont ils sont à portée de juger, et qui sont indépendantes d'une expérience que tous n'ont pas ; c'est ce que je répète en cinq ou six chapitres de la première partie de mon Traité. J'exige en termes exprès (n° 143), en parlant des circonstances nécessaires pour donner à l'autorité humaine le caractère de première vérité, qu'il s'agisse d'une chose dont la connaissance soit parfaitement à la portée des hommes qui en rendent témoignage. Comme il n'a pas fait attention à un point si important, ni le public ni moi n'en devons pas faire davantage à ce qu'il dit.

639. On m'a proposé, de quelques autres endroits, plusieurs difficultés qui ne tombent que sur les opinions des philosophes concernant les opérations de notre esprit, et non sur le fond du sujet. En voici seulement deux ou trois qui semblent avoir plus d'intérêt. Je dis (n. 6, 69 et 71) : C'est donc le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source de toute vérité de principe. Sur cela on me demande : Est-il évidemment vrai que les choses sont telles que la disposition et le sentiment de la nature nous les fait connaître, et sommes-nous sûrs que cette règle est infaillible ?

Éclaircissement. Je crois avoir dit sur ce point, en divers endroits de mon livre, ce qui suffit. S'il était besoin d'en rappeler les traits, je le ferais en deux mots. Si le sentiment de la nature raisonnable n'est pas une règle de vérité, nous n'en avons aucune : nous tombons dans un plein scepticisme et dans un fanatisme véritable, au point de ne pouvoir être certains de rien, de douter avec raison s'il est d'autres êtres que chacun de nous ; bien plus, au point que chacun devra douter s'il existe lui-même. Si vous me dites que j'ai une évidence, une perception intime de cette dernière proposition, je

vous demanderai d'où vous savez qu'une évidence et une perception intime sont une règle infaillible ? Pourrez-vous me répondre sensément, sinon en disant tel est le sentiment et la disposition de la nature raisonnable ? Il faut n'être plus homme, n'avoir plus de raison ni de sentiment pour n'en pas convenir ; voilà aussi ce que je dis en général être la règle infaillible de vérité, tirée du sentiment de la nature. (Pr. vér., n. 74).

640. 2° On m'a reproché que j'attribuais aux philosophes des idées fausses et des notions défectueuses qu'ils n'admettent pas.

Éclaircissement. Je ne les attribue qu'à certains philosophes, qui ne laissent pas d'être en grand nombre : je les ai connus ; et quelques-uns m'ont avoué qu'ils avaient, eu sur divers points des idées qu'ils n'avaient jamais bien démêlées, et dont j'avais dissipé la confusion. Je ne doute pas que des philosophes qui pensent, non d'après les autres, mais plus que les autres, n'aient pu faire et n'aient fait les mêmes réflexions que moi.

641. 5° Plusieurs d'entre eux m'ont encore marqué de la répugnance à convenir de ce que je dis (Pr. vér., n. 70), que toutes les premières vérités étant d'une évidence plus ou moins vive, ne laissent pas d'être également évidentes.

Éclaircissement. Je ne crois pas avoir employé ici le terme également évidentes, qui ferait une équivoque, mais celui de véritablement évidentes. En ce sens, le mot également ne signifie qu'une égalité dans la réalité de l'évidence, et non dans les degrés ou la manière de l'évidence. Le soleil et un simple flambeau ont également une véritable lumière, ils n'ont pas pour cela une égale lumière. Touchant la réalité de l'évidence, comme je la fais consister dans la nécessité que nous éprouvons de former certains jugements, cette nécessité peut venir d'une force plus ou moins grande qui nous entraîne, quoique l'une et l'autre d'ailleurs nous entraînent par nécessité.

FIN DU TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS.

NOTES CRITIQUES SUR LE TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS DU P. BUFFIER.

Ces Notes ont pour objet, 1° la doctrine du P. Buffier sur l'idée de l'infini, 2° quelques autres assertions du même auteur sur diverses matières.

PARAGRAPHE PREMIER.

Examen critique de la doctrine de Buffier sur l'idée de l'infini (Traité des premières vérités, n° 249).

L'idée que nous nous formons de l'infini est le fondement de tous nos raisonnements sur la nature et les attributs de Dieu. Sans cette idée, notre esprit pourrait bien, par la contemplation des choses créées, s'élever jusqu'à la connaissance d'une première cause, puissante, sage, intelligente, etc., dont la puissance, l'intelligence, la sagesse, surpasse tout ce que l'esprit humain peut concevoir et imaginer. Mais affirmer que cette puissance, cette sagesse, cette intelligence est réellement sans aucunes bornes, qu'elle est proprement infinie, c'est ce que notre esprit ne pourrait faire, s'il n'avait pas l'idée de l'infini, s'il ne savait pas ce que c'est qu'être infini ; et, par conséquent, nous ne pourrions pas affirmer que la nature et les perfections de Dieu sont réellement infinies.

Puis donc que l'idée de l'infini est la base de la Théodicée, et même de la Métaphysique presque tout entière, et que l'erreur sur ce point capital aurait pour conséquence de rendre impossible la science de Dieu, en tant qu'être

infini, nous avons cru qu'il importait d'entrer dans quelques détails sur l'idée de l'infini, afin de rectifier plusieurs inexactitudes de l'auteur du Traité des premières vérités, relatives à cette matière. Nous nous proposons d'examiner : 1° ce qu'on entend par l'infini absolu ; 2° si nous avons l'idée de l'infini absolu ; 3° si nous en concevons la possibilité ; 4° enfin, si l'idée que nous avons de l'infini n'est qu'une négation de celle du fini ; et en même temps nous ferons connaître en quoi pèchent les assertions du P. Buffier sur chacun de ces points.

PREMIÈRE QUESTION.

Ce qu'on entend par l'infini absolu.

Le mot infini signifie sans fin, sans limites ou sans bornes. Un être infini est par conséquent un être sans fin, sans limites ou sans bornes, c'est-à-dire un être qui n'a aucune limite, ni dans son être ni dans ses manières d'être, qui possède toute la plénitude de l'être, toute la réalité qu'il est possible de posséder, et tant de perfection qu'on ne peut lui en supposer davantage. L'être infini, ainsi entendu, s'appelle l'infini absolu, et diffère essentiellement de l'infini improprement dit, qu'on a coutume d'appeler l'infini en puissance ; c'est-à-dire que, parmi les choses finies et limitées, il en est qui sont susceptibles d'être augmentées ou diminuées sans aucun terme : tel est le nombre, qui, quelque grand ou quelque petit qu'on le suppose, peut toujours recevoir augmentation ou diminution ; c'est cette puissance d'augmenter ou de diminuer sans fin qu'on appelle infinité en puissance. Or, il est évident que cette infinité en puissance diffère de l'infinité réelle et absolue, je ne dirai pas autant que le néant diffère de l'être, mais autant que le fini diffère de l'infini, puisque l'infinité en puissance, telle qu'on vient de l'expliquer, est un vrai fini, et qu'elle ne reçoit le nom d'infini que parce que ses bornes peuvent toujours être reculées, sans néanmoins jamais cesser d'être des bornes et des limites.

Telle est la vraie notion de l'infini absolu, et le caractère qui le distingue de l'infini en puissance ou l'infini improprement dit. Or, cette distinction paraît n'avoir pas été bien saisie ou n'avoir pas été clairement exprimée par

le P. Buffier. Voici la définition qu'il donne de l'infini absolu : L'infini absolu, dit-il, consiste en ce qu'une chose ait actuellement et absolument tant de grandeur ou de petitesse, qu'on n'en puisse imaginer davantage (n. 249). Il est évident que la petitesse ne saurait être une propriété de l'infini absolu ; la petitesse indique une absence ou une privation d'être, tandis que l'infini absolu suppose la plénitude de l'être, la réalité sans limite et sans restriction. Un infini en petitesse ne peut donc être qu'un infini en puissance, et non l'infini absolu. Cette confusion de l'infini absolu avec l'infini en puissance, dans laquelle est tombé le P. Buffier dès les premières lignes de son chapitre sur l'infini, semble avoir été la cause de toutes les autres inexactitudes que nous aurons lieu de remarquer dans le cours du même chapitre et dans le suivant.

DEUXIÈME QUESTION.

Avons-nous l'idée de l'infini absolu ?

Oui, puisque nous pouvons le définir et le distinguer du fini, et, en particulier, le distinguer de cette espèce de fini que nous appelons l'infini en puissance. Ainsi, la réponse à cette deuxième question est une conséquence de ce que nous avons dit sur la première. Mais, afin de lever toute difficulté, d'éclaircir toute équivoque, tâchons d'expliquer un peu plus ce que c'est qu'avoir l'idée d'une chose et quelles sont les diverses manières dont une chose peut être conçue.

Avoir l'idée d'une chose, c'est concevoir des propriétés qui lui sont essentielles et qui la distinguent de toute autre chose. Ainsi, avoir l'idée d'un cercle, c'est concevoir quelques-unes des propriétés qui lui sont essentielles et qui le distinguent de toute autre figure, par exemple, concevoir l'égalité de ses rayons. Il peut y avoir deux espèces d'idées d'une même chose : l'une, complète, et embrassant toutes les propriétés de la chose, sans en excepter aucune : c'est ce qu'on appelle idée adéquate ; l'autre, incomplète, n'embrassant qu'une partie des propriétés de la chose, mais des propriétés qui lui sont essentielles et qui la distinguent de toute autre chose : c'est ce qu'on nomme idée inadéquate. Ainsi, l'idée adéquate

du cercle consisterait à connaître toutes les propriétés de cette figure, sans en excepter une seule, tandis que son idée inadéquate consiste à connaître quelques-unes des propriétés essentielles au cercle, qui le distinguent du triangle, du carré, etc., en un mot, de toutes les autres figures.

Appliquons ceci à l'idée de l'infini absolu. L'idée adéquate de l'infini absolu consisterait à connaître cet infini dans toute l'étendue de son être et de ses perfections, sans en excepter une seule. Il est clair qu'une pareille idée ne saurait être le partage de l'esprit humain ; il n'y a que l'être infini lui-même qui puisse se connaître dans toute l'étendue de son être et de ses perfections. Quant à l'idée inadéquate de l'infini absolu, elle consiste à concevoir des propriétés qui soient essentielles à cet infini et qui le distinguent de tout ce qui n'est pas lui ; et cette idée, nous disons qu'elle est à la portée de l'esprit humain. En effet, nous concevons des propriétés qui conviennent à l'être infini et qui ne conviennent qu'à lui ; par exemple, nous concevons qu'il possède une réalité sans limites et sans bornes, et que, par là, il diffère de tous les autres êtres, qui ont une limite, qui manquent d'une réalité ultérieure.

Du reste, quoique l'idée que nous avons de l'infini soit inadéquate, elle n'en est pas moins une idée vraie et exacte. Car toutes les idées que l'esprit humain peut se former, même sur les objets finis et créés, sont nécessairement inadéquates et incomplètes. Nous ne connaissons le tout de rien, comme on l'a dit avec beaucoup de vérité. Le mathématicien le plus profond n'a pas une idée adéquate du cercle ; une multitude de ses propriétés lui sont inconnues ; tous les jours il en découvre de nouvelles ; ce qui n'empêche pas que, de l'aveu de tout le monde, l'idée que le mathématicien a du cercle ne soit vraie et exacte. Le P. Buffier lui-même fait cette observation :

« Une idée est toujours juste, dit-il, quand elle nous fait
« nettement distinguer son objet de tout autre objet, en
« nous représentant ce qu'il a de particulier. S'il n'y avait
« d'idée juste et vraie que celle qui nous fait connaître
« un objet placé hors de nous, selon toute l'étendue de
« ce qu'il est en lui-même, nous n'aurions aucune idée
« vraie ; car il n'y a que Dieu qui conçoive les objets,
« autant qu'ils peuvent être conçus (n. 252). »

Après ce témoignage, on est surpris de rencontrer dans le même chapitre l'assertion suivante, savoir, que nous ne pouvons nous former une idée de

l'infini (n. 250). Si Buffier voulait parler d'une idée adéquate, il aurait raison ; mais s'il prétend que nous n'avons de l'infini, pas même une idée inadéquate, et suffisamment claire pour le distinguer de tous les êtres finis, il est manifeste qu'il se trompe. Mais examinons les raisons qu'il apporte pour appuyer son assertion.

1° Il nous est impossible, dit-il, de concevoir un objet si grand, que nous ne puissions, par la pensée, ajouter à la grandeur que nous avons actuellement dans l'esprit, de nouveaux degrés de grandeur (n. 250). Et ailleurs : Il m'est impossible, dit-il, de concevoir dans aucun objet une si grande étendue de perfections, que je n'y puisse encore ajouter dans ma pensée (n. 253). Il est facile de voir que Buffier confond encore ici l'infini absolu avec l'infini en puissance, comme il l'avait déjà confondu plus haut. Quand il s'agit de l'infini en puissance, il est vrai qu'on peut toujours y ajouter quelque chose par la pensée. Mais s'il est question de l'infini absolu, c'est-à-dire d'un être qu'on suppose posséder en lui la plénitude de l'être, je le demande, que peut-on ajouter dans la pensée à un pareil être ? Ne serait-ce pas une contradiction dans les termes de supposer qu'on lui puisse ajouter le moindre degré de perfection ? La chose paraît si évidente, qu'on a de la peine à s'expliquer comment elle peut avoir échappé à un esprit aussi judicieux et aussi pénétrant que le P. Buffier.

2° Pour concevoir l'infini absolu, dit-il encore, il faudrait que je conçusse toute l'étendue des attributs de Dieu et tout Dieu même, pour parler ainsi (n. 251). Et dans un autre endroit, il dit qu'afin de voir que Dieu est sans bornes, il faudrait voir l'étendue positive de toute l'essence de Dieu, qui est infinie ; ce qui est impossible à un esprit fini (n. 540). Ici l'erreur vient de ce qu'il confond l'idée adéquate avec l'idée inadéquate ; pour avoir une idée-adéquate de l'infini, il faudrait, en effet, voir toute l'étendue de l'essence et des attributs de Dieu ; mais il est clair que cela ne saurait être requis pour avoir de l'infini une idée inadéquate, laquelle est néanmoins une idée juste et vraie, de l'aveu du P. Buffier.

Il est à remarquer que, dans l'endroit même où il dit que nous ne concevons pas l'infinité de Dieu, il émet une assertion par laquelle il se réfute lui-même sans s'en apercevoir ; il convient que notre esprit peut porter des jugements vrais et exacts sur la nature et l'infinité de Dieu (n. 251). Or, si, comme il le prétendait tout à l'heure, nous sommes incapables de concevoir cette nature et cette infinité de Dieu, comment pouvons-nous

en bien juger ? Avant de juger et de prononcer sur une chose, il faut la concevoir ; il est impossible de bien juger ce que l'on ne conçoit pas bien.

3° Buffier compare l'idée que nous avons de l'infini à l'idée qu'un aveugle-né a des couleurs (n. 253). Cette comparaison manque totalement d'exactitude. L'aveugle-né n'a aucune idée de la couleur, il ne saurait la distinguer de ce qui n'est pas elle ; tandis que nous avons une idée de l'infini, comme d'un être qui possède toute réalité, sans aucune limite, et par là nous le distinguons nettement de tous les êtres qui sont bornés et limités.

4° Enfin, le P. Buffier apporte cette dernière raison : Quant à ceux, dit-il, qui prétendent avoir une idée de l'infini absolu, je leur demanderais volontiers si, quand ils, ont compris, par exemple, un infini absolu en nombre, il n'est pas possible d'y ajouter encore quelque nombre (n° 254). — La réponse n'est pas difficile à donner ; citer le nombre comme exemple de l'infini absolu, c'est évidemment confondre l'infini absolu avec l'infini en puissance. Tout nombre, quelque grand qu'il soit, pouvant toujours recevoir de nouvelles unités, ne saurait être l'infini absolu, qui, d'après la définition, possède toute la plénitude de l'être et auquel on ne saurait rien ajouter, pas même par la pensée. — Il ajoute qu'il ignore si dans une infinité d'hommes il y aurait une infinité de cheveux plus nombreuse que l'infinité d'hommes (n° 255). La supposition d'un nombre infini d'hommes ou de cheveux est une chimère et une contradiction dans les termes, comme on vient de le montrer, et par conséquent l'objection, absurde en elle-même, n'a besoin d'aucune réfutation.

TROISIÈME QUESTION.

Concevons-nous la possibilité de l'être infini ?

Cette question n'en est pas une, après ce que nous venons de dire sur l'idée que nous avons de l'infini. Car avoir l'idée d'une chose, c'est, en d'autres termes, en concevoir la possibilité. Avoir l'idée d'une chose, c'est percevoir que les attributs qu'on suppose être essentiels à cette chose se conviennent entre eux ; concevoir la possibilité d'une chose, c'est percevoir

que les attributs de cette chose ne sont pas inconciliables et ne rendent pas la chose impossible. Il n'y a donc aucune différence réelle entre avoir l'idée et concevoir la possibilité d'une chose ; et, puisque nous avons l'idée de l'infini, nous en concevons par là même la possibilité.

Et en effet, est-il une proposition plus évidente que celle-ci : Un être sans limites peut exister, ou, en d'autres termes, Un être peut être sans aucun non-être. Et cette proposition identique, dont l'évidence est si palpable, qu'énonce-t-elle autre chose, sinon qu'un être infini peut exister ? Il est donc incontestable que nous concevons clairement et distinctement la possibilité d'un être infini.

Cependant le P. Buffier est encore tombé dans l'erreur sur ce point. Dans le chapitre XIII, où il traite du possible et de l'impossible, il rejette la preuve de l'existence de Dieu, tirée de la possibilité de l'infini, preuve sur la solidité de laquelle il existe en effet des controverses entre les meilleurs métaphysiciens ; mais la raison qu'il allègue pour la rejeter lui est particulière : La réponse la plus courte et la plus plausible, dit-il, qu'on puisse faire à cet argument, est que, ne concevant, rien à la possibilité d'un être infini, on n'en peut rien nier ni rien affirmer (n° 269). — Loin que cette réponse soit la plus plausible, elle est évidemment la plus faible et celle qui prouve le moins. Buffier lui-même en aurait senti la faiblesse, s'il n'avait pas été égaré dans ses raisonnements par le principe d'où il était parti. Il avait dit plus haut que nous n'avons pas plus d'idée de l'infini qu'un aveugle n'en a des couleurs ; il doit dire ici, pour être conséquent avec lui-même, que nous sommes incapables d'affirmer si l'être infini est possible. Car, pour affirmer qu'une chose est possible, il faut la concevoir. Il n'est donc pas étonnant que Buffier soit encore tombé dans cette méprise : ses assertions précédentes devaient logiquement l'y conduire.

QUATRIÈME QUESTION.

L'idée de l'infini est-elle une pure négation de celle du fini ?

Le mot infini, considéré étymologiquement, est la négation du mot fini ; il n'est autre chose que non fini. Quant à l'idée exprimée par le mot infini,

loin qu'elle soit une négation de l'idée du fini, c'est au contraire cette dernière qui est une négation de la première, sans toutefois en être une négation absolue ; en d'autres termes, l'idée du fini est tout à la fois positive et négative, mais sous divers rapports, tandis que celle de l'infini est positive sous tous les rapports.

Nous disons que l'idée du fini n'est pas absolument négative, qu'elle est positive sous un rapport. Une idée absolument négative est celle qui exprime la négation ou l'absence de toute propriété réelle ; telle est l'idée du néant ; mais telle n'est pas l'idée du fini. L'être fini a des propriétés, bornées il est vrai, néanmoins réelles ; l'idée qui renferme ces propriétés exprime quelque chose de positif, et par conséquent l'idée du fini est, sous ce rapport, une idée positive. Mais, sous un autre rapport, elle est négative, en tant qu'elle exprime une fin ou limite, un manque, une négation d'une réalité ultérieure. Quant à l'idée de l'infini, nous disons qu'elle est absolument positive, qu'elle ne contient rien de négatif sous aucun rapport ; car elle désigne ce qui possède la plénitude de l'être, ce qui ne manque d'aucune réalité ultérieure. Or, il est évident qu'une pareille idée n'exprime absolument rien de négatif, mais qu'elle est au contraire l'expression la plus complète de la réalité-Ces explications peuvent servir à rectifier ou du moins à éclaircir quelques assertions du P. Buffier. Il dit que le fini et l'infini sont également le négatif l'un de l'autre (n° 362). Cela est vrai, en ce sens que l'un est autre chose que l'autre, que l'un est opposé à l'autre ; mais non pas en ce sens que l'infini soit purement et simplement l'absence ou le manque du fini. Car le fini, en tant que fini, étant déjà lui-même l'absence ou la négation d'une réalité ultérieure, dire que l'infini est la négation d'une négation, c'est vouloir dire qu'il est quelque chose de positif, ou bien c'est énoncer une proposition intelligible et vide de sens.

Buffier ajoute, au même endroit, qu'on ne peut, sans une erreur manifeste, s'imaginer que ce qui est déterminé ne soit pas en soi quelque chose de positif (n° 362). Cela est vrai, en ce sens que tout ce qui est déterminé ou fini, possédant des propriétés réelles, est par là même quelque chose de positif ; mais, sous un autre rapport, tout ce qui est fini ou déterminé est aussi quelque chose de négatif, parce que, ayant une fin, il manque d'une réalité ultérieure, comme nous l'avons dit plus haut.

§ II.

Notes critiques sur divers sujets.

Nous examinerons, dans ce paragraphe, les questions suivantes : 1° si les démonstrations de la métaphysique et de la géométrie ont une vérité objective ; 2° quelle est la nature du parfait et du bon ; 3° s'il peut exister des modes absolus, c'est-à-dire des modes sans substance ; 4° si l'existence des purs esprits nous est connue indépendamment de la révélation ; 5° s'il est évident que la pensée n'a ni figure ni étendue ; 6° enfin, ce qu'il faut penser de la doctrine de Locke, sur la spiritualité de l'âme.

I.

Si les démonstrations de la métaphysique et de la géométrie ont une vérité objective. (Traité des premières vérités, n^{os} 13 et 48).

Buffier dit que les démonstrations métaphysiques ou géométriques ne sont autre chose que notre pensée actuelle (n° 13). Plus bas, il ajoute : Quelques géomètres se méprennent visiblement, en se figurant que les choses démontrées par la géométrie existent hors de leur pensée telles qu'elles sont dans leur esprit (n° 118).

Si Buffier voulait dire que les démonstrations de la géométrie, aussi bien que celles de la métaphysique, n'ont de vérité que dans notre esprit et nullement hors de nous, en sorte que nous ignorons, par exemple, si les propriétés que nous démontrons conviennent à l'idée que nous nous formons du triangle ou du cercle, conviennent réellement au triangle ou au cercle, qui existerait hors de notre esprit ; si, dis-je, tel était le sens de son assertion, il serait tombé dans une erreur assez approchante de celle de Kant et de ses disciples, qui nient la certitude objective de ce qu'ils appellent la raison pure, ou, en d'autres termes, de l'évidence de contradiction.

Mais un léger examen, et le rapprochement de quelques autres endroits de Buffier, montrent clairement que ce n'est point là sa pensée, et que ce n'est pas ainsi que doivent être entendus les passages que nous venons de citer. Buffier n'a voulu dire autre chose, sinon que l'idée que notre esprit se forme d'une chose et de ses propriétés, ne prouve pas que cette chose existe réellement et substantiellement hors de nous ; que, par exemple, l'idée que nous avons d'un cercle et de l'égalité de ses rayons n'est pas une preuve qu'il existe réellement quelque cercle hors de notre esprit. Telle est la

pensée de Buffier, et, ce qui le montre, c'est qu'il dit expressément, au même endroit : La géométrie ne prouve rien du tout de l'existence des choses, mais seulement ce qu'elles sont, supposé qu'elles existent réellement, telles que l'esprit les conçoit (n° 49) ; c'est-à-dire que si, par le fait, la chose dont nous avons l'idée existe réellement hors de nous, et si elle est conforme à l'idée que nous nous en formons, dès lors elle possédera réellement les propriétés que notre esprit aura démontrées convenir à son idée ; par exemple, s'il existe réellement hors de nous un triangle conforme à l'idée que notre esprit se forme de cette figure, l'une des propriétés de ce triangle réel sera d'avoir la somme de ses trois angles égale à deux angles droits, parce que notre esprit démontre que cette propriété décolle de l'idée qu'il se forme du triangle. Buffier donne les mêmes explications dans ses éléments de métaphysique (n°s 47 et 51).

Du reste, rien ne montre mieux combien sa doctrine est opposée, en ce point, à celle des philosophes allemands, que ce qu'il dit dans ses Éclaircissements sur le Traité des premières vérités : « C'est le sentiment de la

« nature que nous devons reconnaître pour la source de
« toute vérité de principe. Sur cela, ou demande : Est-il
« évidemment vrai que les choses sont telles que la disposition
« et le sentiment de la nature nous les fait connaître, et
« sommes-nous sûrs que cette règle est infaillible ? Je crois
« avoir dit, sur ce point, en divers endroits de mon livre,
« ce qui suffit. S'il était besoin d'en rappeler les traits,
« je le ferais en deux mots. Si le sentiment de la nature
« raisonnable n'est pas une règle de vérité, nous n'en
« avons aucune : nous tombons dans un plein scepticisme
« et dans un fanatisme véritable, au point de ne pouvoir
« être certains de rien, de douter avec raison s'il est
« d'autres êtres que chacun de nous ; bien plus au point que chacun devra
douter s'il existe lui-même. » (Traité des prem. vér., n° 639.)

II.

Quelle est la nature du parfait et du bon ! (Traité des premières vérités, n°s 267 et 279.)

Buffier, parlant de la perfection, considérée dans les êtres spirituels, dit qu'elle n'est autre chose que le vrai bonheur, et ce qui est supposé y conduire plus directement et le rendre plus durable et plus accompli (n° 278) ; parlant ensuite du bon ou de la bonté, il dit que ce n'est autre chose que ce qui nous rend heureux, ou ce qui y contribue (n° 279)..

La notion que donne Buffier de la perfection et de la bonté, considérées dans les êtres spirituels, ne paraît pas exacte. A la vérité, s'il a prétendu faire des définitions libres et privées, il a usé d'un droit qu'on ne saurait lui contester ; mais s'il a voulu, comme il paraît vraisemblable, donner des définitions communes, et exprimer ce que les hommes ont coutume d'entendre par perfection et bonté dans les êtres spirituels, il est faux de dire que la perfection dans un esprit n'est autre chose que le vrai bonheur, ni la bonté autre chose que ce qui rend heureux. Le bonheur est sans doute une perfection dans un être intelligent et sensible, mais il ne constitue pas tellement à lui seul toute la perfection d'un être spirituel, que toutes les autres qualités ne soient que des perfections relatives, et ne soient telles que par le rapport qu'elles peuvent avoir avec le bonheur. La bonté, la sagesse, l'intelligence, la puissance, l'immortalité, etc., sont regardées par tous les hommes comme des perfections en elles-mêmes, et indépendamment du rapport qu'elles peuvent avoir avec notre bonheur. Il est bien vrai qu'un être qui posséderait ces diverses qualités, et qui néanmoins ne serait pas heureux, ne serait pas considéré comme un être parfait sous tous les rapports ; on dirait qu'il manque quelque chose à sa perfection. Et quoique la condition d'un pareil être, envisagée dans son ensemble, ne fût point l'objet du désir, cependant les qualités qu'il posséderait ne laisseraient pas d'être estimées de vraies perfections, et d'être désirées comme telles.

De plus, Buffier semble blâmer la définition du parfait communément reçue dans les écoles, savoir : ce qui en soi est meilleur que son contraire ou que sa privation (n° 273). C'est à tort qu'il censure cette définition ; car elle exprime réellement ce que notre esprit conçoit, quand il cherche à se rendre compte à lui-même de ce qu'il entend par une perfection absolue.

III.

S'il peut exister des modes absolus, c'est-à-dire, des modes sans substances ; (Traité des premières vérités, n° 341).

La modification d'une substance, dit Buffier, n'est que la substance même modifiée ; et, en ce sens-là, demander si la modification peut se trouver sans la substance, c'est la substance peut se trouver sans la substance (n° 338). Puis il ajoute que cela est ainsi, selon nos idées purement naturelles, mais que l'état surnaturel, étant fort au-dessus de la portée de notre esprit, nous ne pouvons en juger par nos idées purement naturelles, et, par conséquent, que nous ne pouvons juger raisonnablement qu'il s'y trouve de la contradiction (n° 341).

Le raisonnement du P. Buffier, si nous le comprenons bien, nous paraît manquer de justesse. Car si, selon nos idées naturelles, il y a de la contradiction qu'un mode se trouve sans substance, nous pouvons affirmer hardiment que la même contradiction existe par rapport à l'état surnaturel ; parce que cet état, bien qu'au dessus de la raison, ne peut cependant lui être contraire. Et en effet, pourquoi affirmons-nous qu'il est impossible qu'un cercle soit carré, quand même Dieu ferait pour cela un miracle ? C'est que, à en juger par nos idées naturelles, il y a contradiction qu'un cercle puisse être carré. Mais, à en juger par ces mêmes idées naturelles, il y a aussi contradiction qu'un mode existe sans substance, et le P. Buffier en convient. Donc, nous devons affirmer qu'il est impossible qu'un mode existe sans substance, quand même on supposerait une action surnaturelle de la puissance divine. Autrement, il faudrait dire que Dieu peut faire que telle chose ne soit pas telle chose ; supposition absurde, dont le P. Buffier lui-même a montré plus haut la fausseté, en faisant voir que l'essence métaphysique des choses est indépendante de la volonté de Dieu (n°s 208 et 210). Concluons que, si l'on s'en tient à la définition du mode que donne le P. Buffier, l'on peut et l'on doit affirmer, sans la moindre crainte d'erreur, que les modes absolus, ou les modes sans substance, sont impossibles, même dans l'état surnaturel.

Il est vrai que des théologiens célèbres, tels que Pierre de Blois, Pierre Lombard, et plusieurs autres, ont enseigné l'existence des accidents absolus dans le sacrement de l'Eucharistie ; mais ces auteurs entendaient-ils par mode ou accident la substance même, en tant que modifiée, comme la définit le P. Buffier, ou bien n'appelaient-ils pas accidents ce que le concile de Trente appelle espèces ou apparences ? C'est ce qu'il faudrait examiner. S'ils entendaient par accidents absolus des apparences sans réalité, en ce sens que Dieu, par sa puissance, peut, en l'absence d'un corps, produire sur nos sens la même impression qu'y produirait la présence de ce corps, dès

lors leur opinion n'a rien de commun avec l'assertion de Buffier, ni rien qui choque la raison. Il paraît assez vraisemblable que c'est ainsi qu'il faut interpréter leur sentiment. Car, si ces théologiens avaient admis la définition du mode, telle que la donne Buffier, ils auraient soutenu une opinion dont l'absurdité est manifeste ; ce qu'on ne peut raisonnablement supposer de la plupart d'entre eux, qui ne manquaient ni de bon sens ni de pénétration. (Voyez de Pressy, Instr. past. sur l'Eucharistie, t. II, p. 501, texte et notes.)

IV.

Si l'existence des purs esprits nous est connue indépendamment de la révélation. (Traité des premières vérités, n° 478).

Buffier s'exprime ainsi sur l'existence des purs esprits, en tant que connue par la seule expérience et sans le secours de la révélation : Après l'attention que j'ai apportée pour vérifier ce que j'ai pu voir et entendre sur ce point, je crois n'avoir rien vu ni rien entendu qui dût engager un esprit raisonnablement critique à juger, par les seules lumières naturelles et indépendamment des faits révélés, qu'aucun esprit ou intelligence mitoyenne se soit clairement manifestée (n° 478).

S'il était vrai, comme le prétend Buffier, qu'indépendamment de la révélation, rien ne doive engager à admettre l'existence des purs esprits, il s'ensuivrait que, parmi tant de faits relatifs aux possessions du malin esprit et à l'efficacité des exorcismes, rapportés, soit dans les annales de l'Église, soit dans les lettres écrites par les missionnaires des pays infidèles, aucun ne serait entièrement incontestable et ne prouverait, avec certitude, l'existence des purs esprits ni leur action sur l'homme. Or, soutenir une pareille assertion, ce serait évidemment révoquer en doute des témoignages dont plusieurs sont revêtus de tous les caractères qu'on peut raisonnablement exiger pour la certitude des faits ; et ce serait par là même introduire le scepticisme historique. Nous croyons donc que, sur ce point, la critique du P. Buffier est véritablement outrée, et conduit à des conséquences qu'un esprit raisonnable ne saurait adopter.

V.

S'il est évident que la pensée n'a ni figure ni étendue. (Traité des premières vérités, n° 537).

Descartes dit que nous voyons clairement que ni la figure ni l'étendue n'appartiennent à notre pensée (Principes, I^{re} partie, n° 8). Sur quoi le P. Buffier observe que Descartes confond voir clairement qu'une chose n'est pas et ne voir en aucune manière qu'elle est (Traité des prem. vér., n° 537).

C'est à tort que Buffier critique ce passage de Descartes ; car il est de fait, non-seulement que nous ne découvrons ni étendue ni figure dans la pensée, mais que nous voyons même clairement qu'il ne saurait y en avoir, et qu'une pensée ne saurait être ronde ou carrée, large ou étroite, blanche ou noire : le bon sens et la droite raison repoussent également une pareille supposition. « La pensée

« du soleil, dit un auteur récent, n'est ni plus longue
« ni plus large que celle d'une fleur. Qui ne serait révolté
« d'entendre parler de pensée d'une ligne de longueur,
« d'un pouce d'épaisseur ?.... Quelle figure donnerez-vous
« à la pensée ? Est-elle ronde ou carrée, cubique ou
« triangulaire ? La pensée est-elle d'un bleu céleste ou
« rouge comme l'écarlate ? Qu'on demande au plus simple
« villageois si ses pensées sont vertes, comme ses prairies,
« ou carrées, comme sa maison ; cette question lui paraîtra
« ridicule, impertinente ; il croira qu'on veut se moquer
« de son ignorance, tant cette question répugne au
« sens commun ⁴⁴. »

D'ailleurs, si la pensée pouvait être étendue ou figurée, elle pourrait aussi être divisée ; car tout ce qui est étendu, est par là même susceptible de division. Or, de l'aveu du P. Buffier, il est évident que la pensée ne saurait être divisée, et qu'il y aurait de la folie à le soutenir : Je ne puis sans folie, dit-il, penser de mon être et de ce que j'appelle moi qu'il puisse être divisé.... Partagez une pensée, une âme, ou un esprit en deux ; il n'y a plus de pensée, plus d'âme, plus d'esprit : car qui peut concevoir la moitié, le tiers, le quart d'une pensée, d'une âme, d'un esprit ? (n° 237.)

Enfin, dans les Éclaircissements que le P. Buffier a donnés sur le Traité des premières vérités, on trouve un passage qui ne diffère point, quant à la substance, de celui qu'il critique dans Descartes : Tout homme sensé, dit-il, capable de discerner ce que nous appelons esprit et corps, ou intelligence et matière, quand il y apporte l'attention convenable, ne peut sérieusement et

sensément juger qu'un esprit ou une intelligence ait la propriété de pouvoir être coloré ou pesant, long d'un pied ou large d'un pouce (Traité des prem. vér., n° 629). Voyez aussi les n°s 460 et 461.

VI.

Ce qu'il faut penser de là doctrine de Locke sur la spiritualité de l'âme. (Traité des premières vérités, n° 576).

Buffier termine ses observations critiques sur l'ouvrage de Locke, intitulé : Essai sur l'entendement humain, sans avoir rien dit de cette assertion devenue si célèbre, dans laquelle le philosophe anglais prétend que, sans la révélation, nous ne saurions pas si notre âme est immatérielle, parce que, à considérer les choses en soi, il n'est pas impossible à la toute-puissance divine de donner à la matière la faculté de penser (Essai sur l'entend. hum., liv. IV, ch. III, § 6). Il paraît étonnant que cette assertion, dont les philosophes du XVIII^e siècle ont tant abusé, et qui a fait accuser Locke d'être favorable au matérialisme, ait échappé à la critique du P. Buffier. Cependant cela surprendra moins, si l'on considère que l'opinion dont il s'agit, prise dans son ensemble, et telle que Locke la soutient, ne détruit pas la spiritualité de l'âme, qui, suivant ce philosophe, est solidement établie par le témoignage de la révélation. Cette assertion n'est favorable au matérialisme qu'à cause de l'abus qu'il est facile d'en faire ; et, comme cet abus n'avait pas encore eu lieu à l'époque où écrivait Buffier, il n'est pas surprenant qu'il n'ait pas aperçu le danger de l'assertion. Cette doctrine de Locke se trouve clairement exposée et solidement réfutée dans la Dissertation sur la spiritualité de l'âme, par de la Luzerne (ch. i, n° 7, et ch. III, n° 3-6).

FIN DES NOTES CRITIQUES.

1 Buffier écrit tous les mots tels qu'on les prononce ; par exemple, aquis, comun, conu, etc., pour acquis, commun, connu, etc. ; il emploie des locutions maintenant inusitées, comme : s'efforcer à faire, la fonction à quoi l'on s'applique, etc., au lieu de s'efforcer de faire, la fonction à laquelle on s'applique, etc. ; on trouve dans son style des expressions surannées, telles que une quantité partiale, au lieu de quantité partielle, etc., ou des mots qui ne sont plus usités que dans le langage familier, comme le mot milliasse, etc. Feller observe avec raison que le style de Buffier est plus facile que châtié (Dict. hist., art. Buffier) ; le grand nombre d'ouvrages qu'il a laissés et la rapidité avec laquelle il a dû les composer peuvent expliquer les négligences nombreuses, quelquefois même assez choquantes, qui déparent sa diction. Quoique nous soyons plus que personne du sentiment de ceux qui pensent qu'on doit être extrêmement réservé à porter la main sur des ouvrages anciens, cependant, quand il s'agit d'un auteur qui n'a point rang parmi les classiques et ne fait pas autorité pour le style, que d'ailleurs les modifications sont excessivement légères, et qu'elles n'atteignent nullement le fond des choses ni la pensée, mais tendent uniquement à faire disparaître ce qui rendrait la lecture d'un livre ble ou fastidieuse, nous croyons que ce serait un scrupule, nuisible au succès d'un ouvrage destiné à la jeunesse, que d'y laisser subsister des incorrections manifestes. Du reste, malgré tout le soin que nous avons apporté pour les faire disparaître, comme elles sont assez nombreuses dans l'ouvrage du P. Buffier, on ne doit pas s'étonner si quelques-unes nous ont échappé et subsistent encore dans notre édition.

2 La plupart des détails relatifs à la vie du P. Buffier sont empruntés à la notice sur cet auteur, insérée dans les Mémoires de Trévoux, août 1737.

3 D'Avrigny, Mémoires chronologiques, 28 mars 1697.

4 Biographie universelle, art. Buffier.

5 Mémoires de Trévoux, août 1737.

6 Mémoires de Trévoux, août 1737, p. 1602.

7 Journal historique sur les matières du temps, par le sieur C. J., ou Journal de Verdun, t. 42, p. 350, novembre 1737.

8 Voltaire, Siècle de Louis XIV.

9 Sabatier, Trois Siècles de la littérature française, art. Buffier.

- 10 Œuvres de Reid, traduites par Jouffroy, t. 1, p. 210.
- 11 Œuvres de Reid, t. 5, p. 178, 180 et 181.
- 12 Dugald Stewart, Histoire abrégée de la philosophie, 3e partie, sect. 1.
- 13 Destutt de Tracy, Éléments d'idéologie, t. 3, p. 114, édit. de 1818,
- 14 Destutt de Tracy, *ibid.*, p. 119.
- 15 *Ibid.*, p. 120.
- 16 Hippeau, Histoire de la philosophie, 2^e édit., p. 422.
- 17 Frayssinous, Défense du christianisme ; Conférence sur la vérité.
- 18 Traité des premières vérités, n. 33.
- 19 Œuvres de Th. Reid, t. 1, p. 210.
- 20 Œuvres de Th. Reid, t. V, p. 181.
- 21 Dugald Stewart, Histoire de la philosophie, t. III, 3e partie, sect. 4.
- 22 Traité des premières vérités, n. 38 et 40.
- 23 Traité des premières vérités, n. 33.
- 24 Traité des premières vérités, n. 638. r
- 25 Un auteur récent s'exprime ainsi au sujet de l'édition du Traité des premières vérités du P. Buffier, publiée par les disciples de M. de La Mennais : « L'école de l'abbé de La Mennais réimprima le
« Traité des premières vérités de Buffier, sous le titre de la Doctrine
« du Sens commun. Buffier donne en effet beaucoup d'autorité au
« Sens commun, et il est en cela d'accord avec tous les hommes
« sages ; mais il n'est point tombé à cet égard dans les exagérations,
« qui ont été reprochées à M. de La Mennais et à ses disciples. Nous
« ne voyons pas que, pour ériger le Sens commun, il abatte et réduise
« à rien nos moyens individuels de connaissance, comme le fit
« l'auteur de l'Essai sur l'indifférence. Cette remarque est importante,
« pour éviter qu'on ne s'alarme, lorsqu'on voit un auteur
« reconnaître la force du Sens commun : parce qu'on a exagéré
« d'un côté, il ne faut pas exagérer de l'autre. Ceux qui ont combattu

« et condamné la doctrine de l'Essai sur l'indifférence n'ont
« pas entendu proscrire le Sens commun, comme les disciples de
« cette école l'ont répété souvent... J'ai cru devoir faire ces observations,
« afin de garantir le livre du P. Buffier du discrédit qui
« pourrait s'attacher à un ouvrage qui a été réimprimé pour servir
« d'appendice au t. II de l'Essai sûr l'indifférence en matière
« de religion. » (Delalle, Cours de philosophie, t. I, p. 12.)

26 Voyez Éléments de métaphysique, par le P. Buffier, Entretien I, II et III.

27 Biographie univ., art. Buffier.

28 Voyez les notes critiques qui sont à la fin de cet ouvrage, n° 13.

29 L'auteur veut sans doute parler de l'idéaliste Berceley. (Note de l'éditeur.)

30 Tous les numéros marqués d'un astérisque, dans cette édition, sont imprimés en caractères plus petits que le reste de l'ouvrage, dans l'édition de 1732, pour indiquer que la matière dont ils traitent est moins importante. (Note de l'éditeur.)

31 Voyez les notes critiques, à la fin de l'ouvrage, n° 48.

32 Au mot Spinosas, lettre L.

33 Voyez à la fin du volume, Notes critiques, § 1, Examen critique de la doctrine de Buffier, sur l'idée de l'infini.

34 Voyez à la fin du volume, notes critiques, n° 267.

35 Voyez notes critiques, à la fin du volume, n° 279.

36 voyez Notes critiques, n° 341.

37 La série des numéros se trouve interrompue en cet endroit ; la troisième partie du Traité commence au n° 400, au lieu du n° 389, qui aurait dû faire suite au précédent. Cette interruption, qui existe dans toutes les éditions, provient vraisemblablement de ce que dans la première, publiée en deux volumes in-12 (1724), la troisième partie du Traité étant le commencement du tome second, l'auteur trouva convenable d'y former une nouvelle série de numéros, en commençant au nombre 400. Nous laissons subsister cette interruption, afin qu'on puisse vérifier dans notre édition les citations faites d'après quelque une des éditions antérieures. (note de l'éditeur.)

38 Fénelon, archevêque de Cambrai ; et le P. Daniel, jésuite.

39 Voyez les notes critiques, à la fin de l'ouvrage, § I.

40 Voyez notes critiques, à la fin de l'ouvrage, n° 478.

41 Voyez à la fin du volume, notes critiques, n° 537.

42 Voyez à la fin du volume, notes critiques, § I^{er}, Examen critique de la doctrine de Buffier sur l'idée de l'infini.

43 Voyez à la fin du volume, notes critiques, n° 576.

44 Frayssinous, Conférence sur la spiritualité de l'âme.

Traité des premières vérités et de la source de nos jugements, par le P. Buffier,... Nouvelle édition, augmentée d'une notice et de notes critiques par un professeur de philosophie

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6530603j>

À propos de cette édition numérique

Cette édition numérique est issue d'un programme de numérisation du patrimoine mené par la Bibliothèque nationale de France pour enrichir Gallica, la bibliothèque numérique de la BnF et de ses partenaires. En ligne depuis 1997, Gallica s'enrichit chaque semaine de milliers de nouveautés et offre aujourd'hui accès à plusieurs millions de documents numérisés : imprimés (livres, revues et fascicules de presse), manuscrits, estampes et photographies, documents sonores, partitions, cartes et plans... Les imprimés sont d'abord numérisés en mode image (prise de vue photographique) puis le texte est extrait de manière automatique grâce aux techniques de reconnaissance optique de caractères (*optical character recognition* ou OCR). Les algorithmes informatiques utilisés définissent

également de manière automatique la structure de l'ouvrage (en-têtes et pieds de page, illustrations, tableaux, etc.). L'état du document imprimé (taches, pages déchirées) et les caractéristiques de la typographie employée peuvent entraîner des erreurs lors de l'OCR. Le texte ainsi produit est ensuite relu, corrigé, et converti au format ePub (*electronic publication* ou « publication électronique »), format ouvert standardisé pour les livres numériques. Malgré tous nos efforts pour respecter au mieux le format original du livre, il est possible que vous retrouviez des coquilles ou des problèmes de mise en page qui auraient échappé au relecteur. N'hésitez pas à nous signaler ces anomalies à l'adresse gallica@bnf.fr.

Conditions d'utilisation

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'œuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer ici [pour accéder aux tarifs et à la licence](#)

2/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

3/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

4/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

5/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

6/ Pour obtenir la reproduction d'un document de Gallica en haute définition, contacter reproduction@bnf.fr

7/ Pour utiliser un document de Gallica sur un support de publication commercial, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr

quement à faire disparaître ce qui rendrait la lecture d'un livre possible ou fastidieuse, nous croyons que ce serait un scrupule excessif, nuis-

[Retour](#)

ne dix , le lui expliquer encore en lui montrant sur

Retour

et arrangement des choses? Que faut-il afin que la disposition des parties soit *une juste disposition?* De plus, l'arrangement n'est que l'action ou la situation par laquelle l'ordre est mis quelque part; il faut donc savoir ce que c'est qu'ordre pour bien entendre ce que c'est qu'arrangement. D'ailleurs *la juste disposition des choses* n'est que leur arrangement; il faut donc savoir ce que c'est que l'arrangement des choses pour reconnaître leur juste disposition. Je croirai donner une plus juste notion de l'ordre, en disant que c'est *une disposition entre des parties différentes d'un tout, propre à atteindre la fin qu'une intelligence s'est proposée.*

288. Par là on voit que l'ordre suppose une intelligence, car, ôtant l'idée d'intelligence, vous ôtez l'idée de *fin*. A l'égard des choses purement matérielles qu'on supposerait n'avoir nul rapport à aucune intelligence, mettez le dessus au-dessous, et le dehors au dedans; dès qu'on ne se propose aucune fin en ces diverses situations, l'une est aussi bien ordonnée que l'autre, et toutes sont également à leur place, étant toutes également sans aucune destination, puisque les choses matérielles sont par leur nature incapables de s'en donner.

289. Mais quand je vois un grand nombre d'êtres ou de parties différentes que je connais avoir pu exister indépendamment l'une de l'autre, et qui se trouvent assorties entre elles d'une manière propre à atteindre une fin utile ou agréable, que s'est proposée ou qu'a pu se proposer une intelligence, alors j'y trouve un manifestement de l'ordre, et je ne sache aucune personne sensée qui n'en trouve avec moi.