

LA
LOGIQUE



DRPS
FA
11

UNIVERSITAT D'ALACANT
Biblioteca Universitaria



0500765068



LA
LOGIQUE

Ex Libris



Russell Perry Sebold, III

FL DRPS FA/0011

0500765068

LA
LOGIQUE,
OU

L'ART DE PENSER,
CONTENANT,
Outre les regles communes,
PLUSIEURS OBSERVATIONS
nouvelles, propres à former
le jugement.

Nouvelle Edition, revue & corrigée.



A PARIS,

Chez la Veuve SAVOYE, rue Saint-Jacques,
à l'Espérance.

M. DCC. LXXV.

Avec Approbation & Privilège du Roi.



A V I S.

LA naissance de ce petit Ouvrage est due entièrement au hasard, & plutôt à une espece de divertissement, qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune Seigneur *, qui, dans un âge peu avancé, faisoit paroître beaucoup de solidité & de pénétration d'esprit, lui dit qu'étant jeune, il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui étoit présente, & qui n'avoit pas grande estime de cette science, de répondre en riant que si Monsieur... vouloit en prendre la peine, on s'engageroit bien de lui apprendre en quatre ou cinq jours

* M. Honoré d'Albert, Duc de Chevreuse.

tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition faite en l'air, ayant servi quelque tems d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai; mais, comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes, ni assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit abrégé qui ne fût que pour lui.

C'est l'unique vue qu'on avoit, lorsqu'on commença d'y travailler, & on ne pensoit pas y employer plus d'un jour; mais, quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire, pour s'en décharger: ainsi, au lieu d'un jour, on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajouté diverses choses.

Or, quoiqu'on ait embrassé beaucoup plus de matieres qu'on ne s'étoit engagé de faire d'abord, néanmoins l'essai en réussit comme on se

l'étoit promis; car ce jeune Seigneur l'ayant lui-même réduite en quatre Tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas espérer que d'autres que lui y entrent avec la même facilité; son esprit étant tout-à-fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet Ouvrage: mais, quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut, au moins avec justice, en désapprouver l'impression, puisqu'elle a été plutôt forcée que volontaire: car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on fait assez ne pouvoir se faire, sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes; on a eu avis que les Libraires se dispoient à l'imprimer: de sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au Public correct & entier, que de permettre qu'on l'imprimât sur des

copies défectueuses : mais c'est aussi ce qui a obligé d'y faire diverses additions, qui l'ont augmenté de près d'un tiers, parce qu'on a cru qu'on devoit étendre ces vues plus loin qu'on n'avoit fait en ce premier effai. C'est le sujet du discours suivant où l'on explique la fin qu'on s'y est proposée, & la raison des matieres qu'on y a traitées.

On y a fait encore d'autres additions importantes, dont l'occasion a été que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites; ce qui a obligé d'éclaircir & de soutenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra par ces éclaircissemens, que la raison & la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, & que l'on ne sauroit guère s'éloigner de l'une, sans s'écarter de l'autre : mais, quoique ce soient des contestations Théologiques, qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres, ni

moins naturelles à la Logique; & l'on auroit pu les faire, quand il n'y auroit jamais eu de Ministres au monde qui auroient voulu obscurcir les vérités de la foi par de fausses subtilités.





TABLE

Des Discours & Chapitres.

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle
Logique. Page xv

SECOND DISCOURS,

Contenant la réponse aux principales objections
qu'on a faites contre cette Logique, xxxij
La Logique, ou l'Art de penser, I

PREMIERE PARTIE,

Contenant les réflexions sur les idées, ou sur la
premiere action de l'esprit qui s'appelle conce-
voir, 4

CHAPITRE I.

- D**ES idées selon leur nature & leur origine, 5
 CHAP. II. Des idées considérées selon leurs ob-
 jets, 15
 CHAP. III. Des dix Catégories d'Aristote, 19
 CHAP. IV. Des idées des choses, & des idées des
 signes, 23
 CHAP. V. Des idées considérées selon leur compo-

- sition ou simplicité, où il est parlé de la maniere
de connoître par abstraction ou précision, 26
 CHAP. VI. Des idées considérées selon leur géné-
 ralité, particularité & singularité, 29
 CHAP. VII. Des cinq sortes d'idées universelles,
 genres, especes, différences, propres, accidens, 32
 CHAP. VIII. Des termes complexes, & de leur
 universalité ou particularité, 39
 CHAP. IX. De la clarté & distinction des idées,
 & de leur obscurité & confusion, 47
 CHAP. X. Quelques exemples de ces idées confu-
 ses & obscures, tirés de la Morale, 57
 CHAP. XI. D'une autre cause qui met de la con-
 fusion dans nos pensées & dans nos discours, qui
 est que nous les attachons à des mots, 66
 CHAP. XII. Du remede à la confusion qui naît
 dans nos pensées & dans nos discours de la con-
 fusion des mots; où il est parlé de la nécessité &
 de l'utilité de définir les noms dont on se sert,
 & de la différence de la définition des choses
 d'avec la définition des noms, 70
 CHAP. XIII. Observations importantes touchant la
 définition des noms, 76
 CHAP. XIV. D'une autre sorte de définitions de
 noms, par lesquelles on marque ce qu'ils signifient
 dans l'usage, 81
 CHAP. XV. Des idées que l'esprit ajoute à celles
 qui sont précisément signifiées par les mots, 89

 SECONDE PARTIE.

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.

C H A P I T R E I.

D ES mots par rapport aux propositions,	94
CHAP. II. Du Verbe,	102
CHAP. III. Ce que c'est qu'une proposition : & des quatre sortes de propositions,	109
CHAP. IV. De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet & même attribut,	113
CHAP. V. Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut,	116
CHAP. VI. De la nature des propositions incidentes, qui sont partie des propositions complexes,	120
CHAP. VII. De la fausseté qui peut se trouver dans les termes complexes & dans les propositions incidentes,	125
CHAP. VIII. Des propositions complexes selon l'affirmation ou la négation, & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales,	130
CHAP. IX. Des diverses sortes de propositions composées,	133
CHAP. X. Des propositions composées dans le sens,	141
CHAP. XI. Observations pour reconnoître dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en est le sujet & quel en est l'attribut,	150

CHAP. XII. Des sujets confus, équivalens à deux sujets,	153
CHAP. XIII. Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles, ou particulières,	157
CHAP. XIV. Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses,	166
CHAP. XV. Des deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division & la Définition, & premièrement de la Division,	173
CHAP. XVI. De la définition qu'on appelle définition de choses,	178
CHAP. XVII. De la conversion des propositions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend, & premièrement de la nature de l'affirmation,	183
CHAP. XVIII. De la conversion des propositions affirmatives,	186
CHAP. XIX. De la nature des propositions négatives,	189
CHAP. XX. De la conversion des propositions négatives,	191

TROIISIÈME PARTIE.

Du Raisonnement.

C H A P I T R E I.

D E la nature du raisonnement, & des diverses especes qu'il peut y en avoir,	194
CHAP. II. Division des syllogismes en simples & en conjonctifs, & des simples en complexes & en complexes,	197
CHAP. III. Regles générales des syllogismes simples complexes,	199

CHAP. IV. Des figures & des modes des syllogismes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures,	206
CHAP. V. Regles, modes & fondemens de la premiere figure,	210
CHAP. VI. Regles, modes & fondemens de la seconde figure,	214
CHAP. VII. Regles, modes & fondemens de la troisieme figure,	217
CHAP. VIII. Des modes de la quatrieme figure,	220
CHAP. IX. Des syllogismes complexes, & comment on peut les réduire aux syllogismes communs, & en juger par les mêmes regles,	223
CHAP. X. Principe général, par lequel, sans aucune réduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté, ou du défaut de tout syllogisme,	232
CHAP. XI. Application de ce principe général à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés,	236
CHAP. XII. Des syllogismes conjonctifs.	240
CHAP. XIII. Des syllogismes dont la conclusion est conditionnelle,	247
CHAP. XIV. Des Enthymèmes, & des sentences Enthymématiques,	252
CHAP. XV. Des syllogismes composés de plus de trois propositions,	254
CHAP. XVI. Des Dilemmes,	257
CHAP. XVII. Des Lieux, ou de la méthode de trouver des argumens. Combien cette méthode est de peu d'usage,	261
CHAP. XVIII. Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique & de Métaphysique,	267
CHAP. XIX. Des diverses manieres de mal raisonner, que l'on appelle sophismes,	274
CHAP. XX. Des mauvais raisonnemens, que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires,	299

 QUATRIÈME PARTIE.

De la Méthode.

CHAPITRE I.

D E la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connoît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire,	341
CHAP. II. De deux sortes de Méthodes, Analyse & Synthèse. Exemple de l'Analyse,	352
CHAP. III. De la méthode de composition, & particulièrement de celle qu'observent les Géometres,	362
CHAP. IV. Explication plus particuliere de ces regles, & premièrement de celles qui regardent les définitions,	365
CHAP. V. Que les Géometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots & la définition des choses,	371
CHAP. VI. Des regles qui regardent les axiomes, c'est-à-dire, les propositions claires & évidentes par elles-mêmes,	374
CHAP. VII. Quelques axiomes importants, & qui peuvent servir de principes à de grandes vérités,	382
CHAP. VIII. Des regles qui regardent les démonstrations,	385
CHAP. IX. De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des Géometres,	388

xiv TABLE DES CHAPITRES:

CHAP. X. Réponse à ce que disent les Géometres sur ce sujet,	395
CHAP. XI. La méthode des sciences réduite à huit regles principales,	398
CHAP. XII. De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit divine,	400
CHAP. XIII. Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événemens qui dépendent de la foi humaine,	404
CHAP. XIV. Application de la regle précédente à la croyance des miracles,	409
CHAP. XV. Autre remarque sur le même sujet de la croyance des événemens,	417
CHAP. XVI. Du jugement que l'on doit faire des accidens futurs,	422

Fia de la Table des Chapitres:



PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique.

IL n'y a rien de plus estimable que le bon sens & la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai & du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés : mais l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur ; mais aussi dans la plupart des sujets dont les hommes parlent, & des affaires qu'ils traitent. Il y a presque par-tout des routes différentes, les unes vraies, les autres fausses ; & c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien, sont ceux qui ont l'esprit juste ; ceux qui prennent le mauvais parti, sont ceux qui ont l'esprit faux ; & c'est la première & la plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'esprit des hommes.

Ainsi la principale application qu'on devoit avoir, seroit de former son jugement, & de le rendre aussi exact qu'il peut l'être ; & c'est à quoi devoit tendre la plus grande partie de

nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, & on devroit se servir, au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner la raison; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connoissances spéculatives, auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables & les plus solides: ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, & à n'en faire que l'essai & non l'emploi des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences spéculatives, comme de la Géométrie, de l'Astronomie & de la Physique, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ni qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage qu'elle est moins pénible, & qu'elle ne donne pas lieu à la sottise vanité que l'on tire souvent de ces connoissances stériles & infructueuses.

Non-seulement ces sciences ont des recoins & des enfoncemens fort peu utiles; mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour employer leur tems à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvemens de la matière. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur tems trop précieux pour l'occuper à de si petits objets: mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions & dans toutes les affaires qu'ils manient; & c'est à quoi ils doivent particulièrement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus nécessaire, qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par-tout que des esprits faux qui n'ont presque aucun discernement de la vérité, qui prennent toutes choses d'un mauvais biais, qui se paient des plus mauvaises raisons, & qui veulent en payer les autres; qui se laissent emporter par les moindres apparences; qui sont toujours dans l'excès & dans les extrémités; qui n'ont point de serres pour se tenir fermes dans les vérités qu'ils savent; parce que c'est plutôt le hasard qui les y attache, qu'une solide lumière, ou qui s'arrêtent, au contraire, à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écourent rien de ce qui pourroit les détromper; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, & ce que personne n'a peut-être jamais entendu; qui ne font point de différence entre parler & parler, ou qui ne jugent de la vérité des choses que par le ton de la voix: celui qui parle facilement & gravement, a raison; celui qui a quelque peine à s'expliquer, ou qui fait paroître quelque chaleur, a tort. Ils n'en savent pas davantage.

C'est pourquoi il n'y a point d'absurdités si insupportables, qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde est assuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'être pipées; & les plus ridicules sottises rencontrent toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées. Après que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'Astrologie judiciaire, & que des personnes graves traitent cette matière sérieusement, on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à quelques personnes de

nommer Balance, & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent; la balance est le symbole de la justice : donc ceux qui naîtront sous cette constellation, seront justes & équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque, qu'on nomme l'un Belier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, & qu'on eût pu aussi bien appeler Eléphant, Crocodile, & Rhinocéros : le Belier, le Taureau & le Capricorne sont des animaux qui ruminent : donc ceux qui prennent médecine, lorsque la lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelque extravagans que soient ces raisonnemens, il se trouve des personnes qui les débitent, & d'autres qui s'en laissent persuader.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mêle dans les sciences, mais aussi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal fondés, des avis téméraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'aient leur source dans quelque erreur & dans quelque faute de jugement : de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêt de se corriger.

Mais autant que cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y réussir, parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous apportons en naissant. Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense. Il y a une infinité d'esprits grossiers & stupides que l'on ne peut réformer en leur donnant l'intelligence de la vérité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, & en les empêchant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de connoître. Il est vrai néanmoins qu'une grande partie des faux jugemens des hommes ne vient pas de ce principe, &

qu'elle n'est causée que par la précipitation de l'esprit, & par le défaut d'attention, qui fait que l'on juge témérairement de ce que l'on ne connoît que confusément & obscurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité, fait qu'ils ne se mettent pas en peine la plupart du tems de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leur ame toutes sortes de discours & de maximes; ils aiment mieux les supposer pour véritables, que de les examiner : s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; & ainsi ils se remplissent la mémoire d'une infinité de choses fausses, obscures & non entendues, & raisonnent ensuite sur ces principes, sans presque considérer, ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils pensent.

La vanité & la présomption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & décider au hasard, que de reconnoître qu'on n'est pas assez informé des choses pour en porter jugement. Nous sommes tous pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes cette confession si juste & si conforme à leur condition naturelle : je me trompe, & je n'en fais rien.

Il s'en trouve d'autres, au contraire, qui ayant assez de lumière pour connoître qu'il y a quantité de choses obscures & incertaines, & voulant par une autre sorte de vanité témoigner qu'ils ne se laissent pas aller à la crédulité populaire, mettent leur gloire à soutenir qu'il n'y a rien de certain : ils se déchargent ainsi de la peine de les examiner; & sur ce mauvais principe ils mettent en doute les vérités les plus constantes, &

la Religion même. C'est la source du Pyrrhonisme ; qui est une autre extravagance de l'esprit humain, qui paroissant contraire à la témérité de ceux qui croient tout & décident de tout, vient néanmoins de la même source, qui est le défaut d'attention ; car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité avec le soin nécessaire pour en appercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader de choses très-fausses ; & elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines : mais dans les uns & dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si différens.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient ; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, & reconnoître de bonne foi celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens, qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais sérieusement s'il y a une terre, un soleil & une lune, ni si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche qu'on en doute, parce que l'on peut mentir ; mais on ne peut pas le faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent, mais c'est une secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on peut le voir dans Montagne, qui a tâché de le renouveler au dernier siècle.

Car, après avoir dit que les Académiciens étoient

différens des Pyrrhoniens, en ce que les Académiciens avoient qu'il y avoit des choses plus vraisemblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il se déclare pour les Pyrrhoniens en ces termes : *L'avis, dit-il, des Pyrrhoniens est plus hardi, & quant & quant plus vraisemblable.* Il y a donc des choses plus vraisemblables que les autres : & ce n'est pas pour faire une pointe qu'il parle ainsi ; ce sont des paroles qui lui sont échappées sans y penser, & qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal est que, dans les choses qui ne sont pas si sensibles, ces personnes, qui mettent leur plaisir à douter de tout, empêchent leur esprit de s'appliquer à ce qui pourroit les persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, & ils tombent par-là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion ; parce que cet état de ténèbres qu'ils se procurent, leur est agréable, & leur paroît commode pour apaiser les remords de leur conscience, & pour contenter librement leurs passions.

Ainsi, comme ces dérèglemens d'esprit qui paroissent opposés, l'un portant à croire légèrement ce qui est obscur & incertain, & l'autre à douter de ce qui est clair & certain, ont néanmoins le même principe, qui est la négligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la vérité ; il est visible qu'il faut y remédier de la même sorte, & que l'unique moyen de s'en garantir est d'apporter une attention exacte à nos jugemens & à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument nécessaire pour se défendre des surprises : car ce que les Académiciens disoient, qu'il étoit impossible de trouver la vérité, si on n'en avoit des marques, comme on

ne pourroit reconnoître un esclave fugitif qu'on chercheroit, si on n'avoit des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrât, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumiere des ténèbres, que la lumiere même qui se fait assez sentir; ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnoître la vérité, que la clarté même qui l'environne, & qui se soumet l'esprit & le persuade malgré qu'il en ait; de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'ame de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts, ils sont frappés par la lumiere du soleil.

Mais, parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lorsqu'il n'y apporte pas l'attention nécessaire, & qu'il y a bien des choses que l'on ne connoît que par un long & difficile examen; il est certain qu'il seroit utile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle sorte, que la recherche de la vérité en fût, & plus facile, & plus sûre; & ces regles, sans doute, ne sont pas impossibles; car puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugemens, & que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas, qu'ils raisonnent tantôt bien & tantôt mal, & qu'après avoir mal raisonné, ils sont capables de reconnoître leur faute; ils peuvent remarquer, en faisant des réflexions sur leurs pensées, quelle méthode ils ont suivie, lorsqu'ils ont bien raisonné, & quelle a été la cause de leur erreur, lorsqu'ils se sont trompés, & former ainsi des regles sur ces réflexions pour éviter à l'avenir d'être surpris.

C'est proprement ce que les Philosophes entre-

prennent, & sur quoi ils nous font des promesses magnifiques. Si on veut les en croire, ils nous fournissent dans cette partie qu'ils destinent à cet effet, & qu'ils appellent Logique, une lumiere capable de dissiper toutes les ténèbres de notre esprit; ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, & ils nous donnent des regles si sûres, qu'elles nous conduisent infailliblement à la vérité, & si nécessaires tout ensemble, que, sans elles, il est impossible de la connoître avec une entière certitude. Ce sont les éloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs préceptes. Mais, si l'on considère ce que l'expérience nous fait voir de l'usage que ces Philosophes en font, & dans la Logique, & dans les autres parties de la Philosophie, on aura beaucoup de sujet de se défier de la vérité de ces promesses.

Néanmoins parce qu'il n'est pas juste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cause de l'abus qu'on peut en faire, & qu'il n'est pas vraisemblable que tant de grands esprits qui se sont appliqués avec tant de soin aux regles du raisonnement, n'ayent rien du tout trouvé de solide; & enfin parce que la coutume a introduit une certaine nécessité de savoir au moins grossièrement ce que c'est que Logique, on a cru que ce seroit contribuer en quelque chose à l'utilité publique, que d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement; & c'est proprement le dessein qu'on s'est proposé dans cet Ouvrage, en y ajoutant plusieurs nouvelles réflexions qui sont venues dans l'esprit en écrivant, & qui en font la plus grande & peut-être la plus considérable partie.

Car il semble que les Philosophes ordinaires ne se soient guère appliqués qu'à donner des regles des bons & des mauvais raisonnemens.

Or, quoique l'on ne puisse pas dire que ces regles soient inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à découvrir le défaut de certains argumens embarrassés, & à disposer ses pensées d'une manière plus convaincante; néanmoins on ne doit pas aussi croire que cette utilité s'étende bien loin; la plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par des mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugemens dont on tire de mauvaises conséquences. C'est à quoi ceux qui jusqu'ici ont traité de la Logique, ont peu cherché de remèdes, & ce qui fait le principal sujet des nouvelles réflexions qu'on trouvera par-tout dans ce livre.

On est obligé néanmoins de reconnoître que ces réflexions qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet Ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un célèbre Philosophe * de ce siècle, qui a autant de netteté d'esprit, qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit Ecrit non imprimé, qui avoit été fait par feu Monsieur Pascal, & qu'il avoit intitulé, *De l'Esprit Géométrique*; & c'est ce qui est dit dans le Chapitre IX de la première Partie, de la différence des définitions de noms, & des définitions de choses, & les cinq regles qui sont expliquées dans la quatrième Partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles ne le sont dans cet Ecrit.

Quant à ce qu'on a tiré des livres ordinaires de la Logique, voici ce qu'on a y observé.

Premièrement, on a eu dessein de renfermer

* Descartes.

dans

dans celle-ci tout ce qui étoit véritablement utile dans les autres, comme les regles des figures; les divisions des termes & des idées, quelques réflexions sur les propositions. Il y avoit d'autres choses qu'on jugeoit assez inutiles, comme les catégories & les lieux; mais parce qu'elles étoient courtes, faciles & communes, on n'a pas cru devoir les omettre, en avertissant néanmoins du jugement qu'on doit en faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne sont.

On a été plus en doute sur certaines matières assez épineuses & peu utiles, comme les conversions des propositions, la démonstration des regles des figures; mais enfin on s'est résolu de ne pas les retrancher, la difficulté même n'en étant pas entièrement inutile: car il est vrai que, lorsqu'elle ne se termine à la connoissance d'aucune vérité, on a raison de dire, *Stultum est difficiles habere nugas*: mais on ne doit pas l'éviter de même, quand elle mène à quelque chose de vrai, parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les vérités difficiles.

Il y a des estomacs qui ne peuvent digérer que les viandes légères & délicates; & il y a de même des esprits qui ne peuvent s'appliquer à comprendre que les vérités faciles, & revêtues des ornemens de l'éloquence. L'une & l'autre est une délicatesse blâmable, ou plutôt une véritable foiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la vérité, lors même qu'elle est cachée & enveloppée, & de la respecter sous quelque forme qu'elle paroisse. Si on ne surmonte cet éloignement & ce dégoût, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de toutes les choses qui

b

paroissent un peu subtiles & scholastiques ; on érécité insensiblement son esprit , & on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connoît que par l'enchaînement de plusieurs propositions : & ainsi , quand une vérité dépend de trois ou quatre principes qu'il est nécessaire d'envisager tout à la fois , on s'éblouit , on se rebute , & l'on se prive par ce moyen , de la connoissance de plusieurs choses utiles ; ce qui est un défaut considérable.

La capacité de l'esprit s'étend & se resserre par l'accoutumance , & c'est à quoi servent principalement les Mathématiques , & généralement toutes les choses difficiles , comme celles dont nous parlons ; car elles donnent une certaine étendue à l'esprit , & elles l'exercent à s'appliquer davantage , & à se tenir plus ferme dans ce qu'il connoît.

Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas omettre ces matieres épineuses , & à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits peuvent s'en délivrer en ne les lisant pas ; car on a eu soin pour cela de les en avertir à la tête même des Chapitres , afin qu'ils n'aient pas sujet de s'en plaindre , & que s'ils les lisent , ce soit volontairement.

On n'a pas cru aussi devoir s'arrêter au dégoût de quelques personnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverses manieres de raisonner , comme si c'étoient des mots de magie , & qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco* & *baralipton* , comme tenant du caractère de Pédant ; parce que l'on a jugé qu'il y avoit plus de bassesse dans ces railleries que

dans ces mots. La vraie raison & le bon sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule ce qui ne l'est point. Or , il n'y a rien de ridicule dans ces termes , pourvu qu'on n'en fasse pas un trop grand mystere ; & que , comme ils n'ont été faits que pour soulager la mémoire , on ne veuille pas les faire passer dans l'usage ordinaire , & dire , par exemple , qu'on va faire un argument en *bocardo* , ou en *selapton* ; ce qui seroit en effet très-ridicule.

On abusé quelquefois beaucoup de ce reproche de pédanterie , & souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pédanterie est un vice d'esprit , & non de profession ; & il y a des Pédans de toutes robes , de toutes conditions & de tous états. Relever des choses basses & petites , faire une vaine montre de sa science , entasser du Grec & du Latin sans jugement , s'échauffer sur l'ordre des mois Attiques , sur les habits des Macédoniens , & sur de semblables disputes de nul usage ; piller un Auteur en lui disant des injures , déchirer outrageusement ceux qui ne sont pas de notre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Suétone , & sur l'étymologie d'un mot , comme s'il s'y agissoit de la Religion & de l'Etat ; vouloir faire soulever tout le monde contre un homme qui n'estime pas assez Cicéron , comme contre un perturbateur du repos public , ainsi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Erasme ; s'intéresser pour la réputation d'un ancien Philosophe , comme si l'on étoit son proche parent , c'est proprement ce qu'on peut appeller pédanterie : mais il n'y en a point à entendre ni à expliquer des mots artificiels assez ingénieusement inventés , & qui n'ont

pour but que le soulagement de la mémoire ; pourvu qu'on en use avec les précautions que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoi on a omis grand nombre de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolégomènes, l'universel *à parte rei*, les relations & plusieurs autres semblables ; & sur cela il suffiroit presque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la Métaphysique qu'à la Logique ; mais il est vrai néanmoins que ce n'est pas ce qu'on a principalement considéré : car quand on a jugé qu'une matière pouvoit être utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenoit. L'arrangement de nos diverses connoissances est libre comme celui des lettres d'une Imprimerie ; chacun a droit d'en former différens ordres selon son besoin, quoique, lorsqu'on en forme, on doit les ranger de la manière la plus naturelle : il suffit qu'une matière nous soit utile pour nous en servir, & la regarder non comme étrangère, mais comme propre. C'est pourquoi on trouvera ici quantité de choses de Physique & de Morale, & presque autant de Métaphysique qu'il est nécessaire d'en savoir, quoique l'on ne prétende point pour cela avoir emprunté rien de personne. Tout ce qui sert à la Logique, lui appartient ; & c'est une chose entièrement ridicule, que les gênes que se donnent certains Auteurs, comme Ramus & les Ramistes, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les juridictions de chaque science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les au-

tres, que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, & régler les ressorts des Parlemens.

Ce qui a porté aussi à retrancher entièrement ces questions d'Ecole, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles & de peu d'usage : on en a traité quelques-unes de cette nature ; mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualités, on a cru de plus qu'on pourroit se dispenser d'en parler sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre une grande différence entre les questions inutiles dont les livres de Philosophie sont remplis. Il y en a qui sont assez méprisées par ceux mêmes qui les traitent, & il y en a, au contraire, qui sont célèbres & autorisées, & qui ont beaucoup de cours dans les écrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligé à l'égard de ces opinions communes & célèbres, quelque fausses qu'on les croie, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette justice non à la fausseté, car elle n'en mérite point, mais aux hommes qui en sont prévenus, de ne pas rejeter ce qu'ils estiment, sans l'examiner ; & ainsi il est raisonnable d'acheter, par la peine d'apprendre ces questions, le droit de les mépriser.

Mais on a plus de liberté dans les premières ; & celles de Logique, que nous avons cru devoir omettre, sont de ce genre : elles ont cela de commun, qu'elles ont peu de crédit, non-seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là même qui les enseignent. Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'universel *à parte*

rei, à l'être de raison, ni aux secondes intentions ; & ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point ; outre que ces matieres sont si peu propres à être mises en François, qu'elles auroient été plus capables de décrier la Philosophie de l'Ecole, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toujours les regles d'une méthode tout-à-fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrième Partie qu'on auroit pu rapporter à la seconde & à la troisième : mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il étoit utile de voir en un même lieu tout ce qui étoit nécessaire pour rendre une science parfaite ; ce qui est le plus grand ouvrage de la méthode, dont on traite dans la quatrième Partie : & c'est pour cette raison qu'on a réservé de parler en ce lieu-là des axiomes & des démonstrations.

Voilà à peu près les vues que l'on a eues dans cette Logique. Peut-être qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent, ou qui s'apperçoivent du fruit qu'ils en tireront ; parce qu'on ne s'applique guère d'ordinaire à mettre en usage des préceptes par des réflexions expressées ; mais on espere néanmoins que ceux qui l'auront lue avec quelque soin, pourront en prendre une teinture qui les rendra plus exacts & plus solides dans leurs jugemens, sans même qu'ils y pensent, comme il y a de certains remèdes qui guérissent des maux, en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoi qu'il en soit, au moins n'incommodera-t-elle pas long-tems personne ; ceux qui sont un peu avancés pouvant la lire

& apprendre en sept ou huit jours : & il est difficile que, contenant une si grande diversité de choses, chacun n'y trouve de quoi se payer de la peine de sa lecture.





SECOND DISCOURS,

Contenant la Réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique.

Tous ceux qui se portent à faire part au Public de quelques Ouvrages, doivent en même tems se résoudre à avoir autant de Juges que de Lecteurs, & cette condition ne doit leur paroître ni injuste, ni onéreuse; car, s'ils sont vraiment désintéressés, ils doivent en avoir abandonné la propriété en les rendant publics, & les regarder ensuite avec la même indifférence qu'ils feroient des Ouvrages étrangers.

Le seul droit qu'ils peuvent s'y réserver légitimement, est celui de corriger ce qu'il y auroit de defectueux, à quoi ces divers jugemens qu'on fait des livres sont extrêmement avantageux; car ils sont toujours utiles, lorsqu'ils sont justes, & ils ne nuisent de rien, lorsqu'ils sont injustes, parce qu'il est permis de ne pas les suivre.

La prudence veut néanmoins qu'en plusieurs rencontres on s'accommode à ces jugemens qui ne nous semblent pas justes; parce que s'ils ne nous font pas voir que ce qu'on reprend soit mauvais, ils nous font voir au moins, qu'il n'est pas proportionné à l'esprit de ceux qui le reprennent. Or, il est sans doute meilleur, lorsqu'on peut

le faire, sans tomber en quelque plus grand inconvénient, de choisir un tempérament si juste, qu'en contentant les personnes judicieuses, on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact; puisque l'on ne doit pas supposer qu'on n'aura que des Lecteurs habiles & intelligens.

Ainsi il seroit à désirer qu'on ne considérât les premières éditions des livres que comme des essais informes que ceux qui en sont Auteurs proposent aux personnes de lettres pour en apprendre leurs sentimens, & qu'ensuite sur les différentes vues que leur donneroient ces différentes pensées, ils y travaillassent tout de nouveau pour mettre leurs Ouvrages dans la perfection où ils sont capables de les porter.

C'est la conduite qu'on auroit bien désiré de suivre dans la seconde édition de cette Logique, si l'on avoit appris plus de choses de ce qu'on a dit dans le monde de la première. On a fait néanmoins ce qu'on a pu, & l'on a ajouté, retranché & corrigé plusieurs choses suivant les pensées de ceux qui ont eu la bonté de faire savoir ce qu'ils y trouvoient à redire.

Et premièrement pour le langage on a suivi presque en tout les avis de deux personnes, qui se sont donné la peine de remarquer quelques fautes qui s'y étoient glissées par mégarde, & certaines expressions qu'ils ne croyoient pas être du bon usage; & l'on ne s'est dispensé de s'attacher à leurs sentimens, que lorsqu'en ayant consulté d'autres, on a trouvé les opinions partagées, auquel cas, on a cru qu'il étoit permis de prendre le parti de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de change-

mens ou de retranchemens pour les choses ; parce qu'on a été moins averti de ce qu'on y reprenoit. Il est vrai néanmoins que l'on a su quelques objections générales qu'on faisoit contre ce livre , auxquelles on n'a pas cru devoir s'arrêter ; parce qu'on s'est persuadé que ceux mêmes qui les faisoient , seroient aisément satisfaits , lorsqu'on leur auroit représenté les raisons qu'on a eues en vue dans les choses qu'ils blâmoient ; & c'est pourquoi il est inutile de répondre ici aux principales de ces objections.

Il s'est trouvé des personnes qui ont été choquées du titre d'*art de penser* , au lieu duquel ils vouloient qu'on mît , *l'art de bien raisonner* ; mais on les prie de considérer que la Logique ayant pour but de donner des regles pour toutes les actions de l'esprit , & aussi bien pour les idées simples , que pour les jugemens & pour les raisonnemens , il n'y avoit guère d'autre mot qui enfermât toutes ces différentes actions ; & certainement celui de pensée les comprend toutes ; car les simples idées sont des pensées , les jugemens sont des pensées , & les raisonnemens sont des pensées. Il est vrai que l'on eût pu dire *l'art de bien penser* ; mais cette addition n'étoit pas nécessaire , étant assez marquée par le mot d'*art* , qui signifie de soi-même une méthode de bien faire quelque chose , comme Aristote même le remarque ; & c'est pourquoi on se contente de dire , *l'art de peindre* , *l'art de compter* , parce qu'on suppose qu'il ne faut point d'*art* pour mal peindre , ni pour mal compter.

On a fait une objection beaucoup plus considérable contre cette multitude de choses tirées de différentes sciences que l'on trouve dans cette Lo-

gique ; & , parce qu'elle en attaque tout le dessein , & nous donne ainsi lieu de l'expliquer , il est nécessaire de l'examiner avec plus de soin. A quoi bon , disent-ils , toute cette bigarrure de Rhétorique , de Morale , de Physique , de Métaphysique , de Géométrie ? Lorsque nous pensons trouver des préceptes de Logique , on nous transporte tout d'un coup dans les plus hautes sciences , sans s'être informé si nous les avions apprises. Ne devoit-on pas supposer , au contraire , que si nous avions déjà toutes ces connoissances , nous n'aurions pas besoin de cette Logique ? Et n'eût-il pas mieux valu nous en donner une toute simple & toute nue , où les regles fussent expliquées par des exemples tirés des choses communes , que de les embarrasser de tant de matieres qui les étouffent ?

Mais ceux qui raisonnent de cette sorte n'ont pas assez considéré qu'un livre ne sauroit guère avoir de plus grand défaut que de n'être pas lu , puisqu'il ne sert qu'à ceux qui le lisent ; & qu'ainsi tout ce qui contribue à faire lire un livre , contribue aussi à le rendre utile. Or , il est certain que , si on avoit suivi leur pensée , & que l'on eût fait une Logique toute sèche , avec les exemples ordinaires d'animal & de cheval , quelque exacte & quelque méthodique qu'elle eût pu être , elle n'eût fait qu'augmenter le nombre de tant d'autres dont le monde est plein , & qui ne se lisent point. Au lieu que c'est justement cet amas de différentes choses qui a donné quelque cours à celle-ci , & qui la fait lire avec un peu moins de chagrin qu'on ne fait le autres.

Mais ce n'est pas là néanmoins la principale

vue qu'on a eue dans ce mélange, que d'attirer le monde à la lire, en la rendant plus divertissante que ne le sont les Logiques ordinaires. On prétend, de plus, avoir suivi la voie la plus naturelle & la plus avantageuse de traiter cet Art, en remédiant, autant qu'il se pouvoit, à un inconvénient qui en rend l'étude presque inutile.

Car l'expérience fait voir que de mille jeunes hommes qui apprennent la Logique, il n'y en a pas dix qui en sachent quelque chose six mois après qu'ils ont achevé leur cours. Or, il semble que la véritable cause de cet oubli ou de cette négligence si commune, soit que toutes les matieres que l'on traite dans la Logique, étant d'elles-mêmes très-abstraites & très-éloignées de l'usage, on les joint encore à des exemples peu agréables, & dont on ne parle jamais ailleurs, & ainsi l'esprit, qui ne s'y attache qu'avec peine, n'a rien qui l'y retienne attaché, & perd aisément toutes les idées qu'il en avoit conçues; parce qu'elles ne sont jamais renouvelées par la pratique.

De plus, comme ces exemples communs ne font pas assez comprendre que cet Art puisse être appliqué à quelque chose d'utile, ils s'accoutument à renfermer la Logique dans la Logique, sans l'étendre plus loin; au lieu qu'elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences; de sorte que, comme ils n'en ont jamais vu de vrai usage, ils ne la mettent aussi jamais en usage, & ils sont bien-aisés même de s'en décharger comme d'une connoissance basse & inutile.

On a donc cru que le meilleur remede de cet

inconvénient, étoit de ne pas tant séparer qu'on fait d'ordinaire la Logique des autres sciences auxquelles elle est destinée, & de la joindre tellement, par le moyen des exemples, à des connoissances solides, que l'on en vit en même tems les regles & la pratique: afin que l'on apprît à juger de ces sciences par la Logique, & que l'on retint la Logique par le moyen de ces sciences.

Ainsi tant s'en faut que cette diversité puisse étouffer les préceptes, que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre, & à les faire mieux retenir, que cette diversité, parce qu'ils sont d'eux-mêmes trop subtils pour faire impression sur l'esprit, si on ne les attache à quelque chose de plus agréable & de plus sensible.

Pour rendre ce mélange plus utile, on n'a pas emprunté au hasard des exemples de ces sciences; mais on en a choisi les points les plus importants, & qui pouvoient le plus servir de regles & de principes pour trouver la vérité dans les autres matieres que l'on n'a pas pu traiter.

On a considéré, par exemple, en ce qui regardoit de la Rhétorique, que le secours qu'on pouvoit en tirer pour trouver des pensées, des expressions & des embellissemens, n'étoit pas si considérable. L'esprit fournit assez de pensées, l'usage donne les expressions; & pour les figures & les ornemens, on n'en a toujours que trop. Ainsi tout consiste presque à s'éloigner de certaines mauvaises manieres d'écrire & de parler, & sur-tout d'un style artificiel & rhétoricien, composé de pensées fausses & hyperboliques, & de figures forcées, qui est le plus grand de tous les vices. Or, l'on trouvera peut-être au-

tant de choses utiles dans cette Logique pour connoître & pour éviter ces défauts, que dans les livres qui en traitent expressément. Le Chapitre dernier de la première Partie, en faisant voir la nature du style figuré, apprend en même tems l'usage que l'on doit en faire, & découvre la vraie règle par laquelle on doit discerner les bonnes & les mauvaises figures. Celui où l'on traite des Lieux en général, peut beaucoup servir à retrancher l'abondance superflue des pensées communes. L'article où l'on parle des mauvais raisonnemens où l'éloquence engage insensiblement, en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui est faux, propose, en passant, une des plus importantes règles de la véritable Rhétorique, & qui peut plus que toute autre former l'esprit à une manière d'écrire simple, naturelle & judicieuse. Enfin, ce que l'on dit dans le même Chapitre, du soin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à qui on parle, donne lieu d'éviter un très-grand nombre de défauts, d'autant plus dangereux qu'ils sont plus difficiles à remarquer.

Pour la Morale, le sujet principal que l'on traitoit n'a pas permis qu'on en intérait beaucoup de choses. Je crois néanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le Chapitre des fausses idées des biens & des maux dans la première Partie, & dans celui des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, est de très-grande étendue, & donne lieu de reconnoître une grande partie des égaremens des hommes.

Il n'y a rien de plus considérable dans la Mé-

taphysique que l'origine de nos idées, la séparation des idées spirituelles & des images corporelles, la distinction de l'ame & du corps, & les preuves de son immortalité, fondées sur cette distinction; & c'est ce que l'on verra assez amplement traité dans la première & dans la quatrième Partie.

On trouvera même en divers lieux la plus grande Partie des principes généraux de la Physique, qu'il est très facile d'allier; & l'on pourra tirer assez de lumière de ce que l'on a dit de la pesanteur, des qualités sensibles, des actions, des sens, des facultés attractives, des vertus occultes, des formes substantielles, pour se détromper d'une infinité de fausses idées que les préjugés de notre enfance ont laissées dans notre esprit.

Ce n'est pas qu'on puisse se dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les livres qui en traitent expressément; mais on a considéré qu'il y avoit plusieurs personnes qui, ne se destinant pas à la Théologie, pour laquelle il est nécessaire de savoir exactement la Philosophie de l'École, qui en est comme la langue, peuvent se contenter d'une connoissance plus générale de ces sciences. Or, encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce Livre-ci tout ce qu'ils doivent en apprendre, on peut dire néanmoins, avec vérité, qu'ils y trouveront presque tout ce qu'ils doivent en retenir.

Ce que l'on objecte, qu'il y a quelques-uns de ces exemples qui ne sont pas assez proportionnés à l'intelligence de ceux qui commencent, n'est véritable qu'à l'égard des exemples

de Géométrie ; car, pour les autres, ils peuvent être entendus de tous ceux qui ont quelque ouverture d'esprit, quoiqu'ils n'aient jamais rien appris de Philosophie : & peut-être même qu'ils seront plus intelligibles à ceux qui n'ont point encore aucuns préjugés, qu'à ceux qui auront l'esprit rempli des maximes de la Philosophie commune.

Pour les exemples de Géométrie, il est vrai qu'ils ne seront pas compris de tout le monde ; mais ce n'est pas un grand inconvénient : car on ne croit pas qu'on en trouve guère que dans des discours exprès & détachés que l'on peut facilement passer, ou dans des choses assez claires par elles-mêmes, ou assez éclaircies par d'autres exemples, pour n'avoir pas besoin de ceux de Géométrie.

Si l'on examine, de plus, les endroits où l'on s'en est servi, on reconnoitra qu'il étoit difficile d'en trouver d'autres qui y fussent aussi propres, n'y ayant guère que cette science qui puisse fournir des idées bien nettes & des propositions incontestables.

On a dit, par exemple, en parlant des propriétés réciproques, que c'en étoit une des triangles rectangles, que le carré de l'hypoténuse est égal au carré des côtés : cela est clair & certain à tous ceux qui l'entendent ; & ceux qui ne l'entendent pas peuvent le supposer, & ne laissent pas de comprendre la chose à laquelle on applique cet exemple.

Mais, si l'on eût voulu se servir de celui qu'on apporte d'ordinaire, qui est la risibilité que l'on dit être une propriété de l'homme, on eût avancé une chose assez obscure & très-contes-

table ; car, si l'on entend par le mot de risibilité le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on fait en riant, on ne voit pas pourquoi on ne pourroit pas dresser des bêtes à faire cette grimace, & peut-être même qu'il y en a qui la font. Que si on enferme dans ce mot, non-seulement le changement que le ris fait dans le visage, mais aussi la pensée qui l'accompagne & qui le produit, & qu'ainsi l'on entende par risibilité le pouvoir de rire en pensant ; toutes les actions des hommes deviendront des propriétés réciproques en cette manière ; n'y en ayant point qui ne soient propres à l'homme seul, si on les joint avec la pensée. Ainsi l'on dira que c'est une propriété de l'homme de marcher, de boire, de manger, parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive, & qui mange en pensant : pourvu qu'on l'entende de cette sorte, nous ne manquerons pas d'exemples de propriétés ; mais encore ne seront-ils pas certains dans l'esprit de ceux qui attribuent des pensées aux bêtes & qui pourront bien aussi leur attribuer le ris avec la pensée ; au lieu que celui dont on s'est servi est certain dans l'esprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un endroit, qu'il y avoit des choses corporelles que l'on concevoit d'une manière spirituelle & sans se les imaginer ; & sur cela on a rapporté l'exemple d'une figure de mille angles que l'on conçoit nettement par l'esprit, quoiqu'on ne puisse s'en former d'image distincte qui en représente les propriétés : & l'on a dit, en passant, qu'une des propriétés de cette figure étoit que tous ses angles étoient égaux à 1996 angles droits. Il est visible que

cet exemple prouve fort bien ce qu'on vouloit faire voir en cet endroit.

Il ne reste plus qu'à satisfaire à une plainte plus odieuse que quelques personnes font, de ce qu'on a tiré d'Aristote des exemples de définitions défectueuses & de mauvais raisonnemens; ce qui leur paroît naître d'un desir secret de rabaisser ce Philosophe.

Mais ils n'auroient jamais formé un jugement si peu équitable, s'ils avoient assez considéré les vraies regles que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui sont celles qu'on a eu en vue en citant Aristote.

Premièrement, l'expérience fait voir que la plupart de ceux qu'on propose d'ordinaire sont peu utiles, & demeurent peu dans l'esprit; parce qu'ils sont formés à plaisir, & qu'ils sont si visibles & si grossiers, que l'on juge comme impossible d'y tomber. Il est donc avantageux, pour faire rettenir ce qu'on dit de ces défauts, & pour les faire éviter, de choisir des exemples réels tirés de quelque Auteur considérable, dont la réputation excite davantage à se garder de ces sortes de surprises dont on voit que les plus grands hommes sont capables.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit aussi utile qu'il peut l'être, il faut tâcher de choisir des exemples de fautes qu'il soit bon de ne pas ignorer; car ce seroit fort inutilement qu'on se chargerait la mémoire de toutes les rêveries de Flud, de Vanhelsmont & de Paracelse. Il est donc meilleur de chercher de ces exemples dans des Auteurs si célèbres, qu'on soit même en quelque

sorte obligé d'en connoître jusques aux défauts.

Or, tout cela se rencontre parfaitement dans Aristote; car rien ne peut porter plus puissamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un si grand esprit y est tombé: & la Philosophie est devenue si célèbre par le grand nombre de personnes de mérite qui l'ont embrassée, que c'est une nécessité de savoir même ce qu'il pourroit y avoir de défectueux. Ainsi, comme l'on jugeoit très-utile que ceux qui liroient ce livre apprissent en passant, divers points de cette Philosophie, & que néanmoins il n'est jamais utile de se tromper, on les a rapportés pour les faire connoître, & l'on a marqué en passant le défaut qu'on y trouvoit, pour empêcher qu'on ne s'y trompât.

Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais au contraire, pour l'honorer autant que l'on peut en des choses où l'on n'est pas de son sentiment, que l'on a tiré ces exemples de ses livres; & il est visible d'ailleurs, que les points où on l'a repris sont de très-peu d'importance, & ne touchent point le fond de sa Philosophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer.

Que si l'on n'a pas rapporté de même plusieurs choses excellentes que l'on trouve partout dans les livres d'Aristote, c'est qu'elles ne se sont pas présentées dans la suite du discours: mais si on en eût trouvé l'occasion, on l'eût fait avec joie, & l'on n'auroit pas manqué de lui donner les justes louanges qu'il mérite; car il est certain qu'Aristote est en effet un esprit très-vaste & très-étendu, qui découvre dans les sujets qu'il traite un grand nombre de suites & de conséquen-

ces ; & c'est pourquoi il a très-bien réussi en ce qu'il a dit des passions dans le second livre de sa Rhétorique.

Il y a aussi plusieurs belles choses dans ses livres de Politique & de Morale, dans ses Problèmes & dans l'Histoire des animaux : & , quelque confusion que l'on trouve dans ses Analytiques, il faut avouer néanmoins que presque tout ce qu'en fait des règles de la Logique est pris delà. De sorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choses dans cette Logique, que d'Aristote, puisque le corps des préceptes lui appartient.

Il est vrai qu'il semble que le moins parfait de ses Ouvrages soit sa Physique, comme c'est aussi celui qui a été le plus long-tems condamné & défendu dans l'Eglise ; ainsi qu'un savant * homme l'a fait voir dans un livre exprès : mais encore le principal défaut qu'on peut y trouver, n'est pas qu'elle soit fautive ; mais c'est, au contraire, qu'elle est trop vraie, & qu'elle ne nous apprend que des choses qu'il est impossible d'ignorer ; car qui peut douter que toutes choses ne soient composées de matière & d'une certaine forme de cette matière ? Qui peut douter qu'afin que la matière acquière une nouvelle manière & une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'eût pas auparavant, c'est-à-dire, qu'elle en eût la privation ? Qui peut douter enfin de ces autres principes métaphysiques, que tout dépend de la forme ; que la matière seule ne fait rien, qu'il y a un lieu, des mouvemens, des qualités, des facultés ? Mais après qu'on a

* M. de Launoï, dans son livre *De varia Aristotelis Fortuna.*

appris toutes ces choses, il ne semble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on soit plus en état de rendre raison d'aucun des effets de la nature.

Que s'il se trouvoit des personnes qui prétendissent qu'il n'est permis en aucune sorte de témoigner qu'on n'est pas du sentiment d'Aristote, il seroit aisé de leur faire voir que cette délicatesse n'est pas raisonnable.

Car si l'on doit de la déférence à quelques Philosophes, ce ne peut être que par deux raisons ; ou dans la vue de la vérité qu'ils auroient suivie ; ou dans la vue de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la vue de la vérité, on leur doit du respect, lorsqu'ils ont raison : mais la vérité ne peut obliger de respecter la fausseté en qui que ce soit.

Pour ce qui regarde le consentement des hommes dans l'approbation d'un Philosophe, il est certain qu'il mérite aussi quelque respect, & qu'il y auroit de l'imprudence de le choquer, sans user de grandes précautions ; & la raison en est, qu'en attaquant ce qui est reçu de tout le monde, on se rend suspect de présomption, en croyant avoir plus de lumière que les autres.

Mais, lorsque le monde est partagé touchant les opinions d'un Auteur, & qu'il y a des personnes considérables de côté & d'autre, on n'est plus obligé à cette réserve, & l'on peut librement déclarer ce qu'on approuve, ou ce qu'on n'approuve pas dans ces livres sur lesquels les personnes de lettres sont divisées ; parce que ce n'est pas tant alors préférer son sentiment à celui de cet Auteur, & de ceux qui l'approuvent, que se

ranger au parti de ceux qui lui sont contraires en ce point.

C'est proprement l'état où se trouve maintenant la Philosophie d'Aristote. Comme elle a eu diverses fortunes, ayant été en un tems généralement rejetée, & en un autre généralement approuvée; elle est réduite maintenant à un état qui tient le milieu entre ces extrémités: elle est soutenue par plusieurs personnes savantes, & elle est combattue par d'autres qui ne sont pas en moindre réputation. L'on écrit tous les jours librement en France, en Flandre, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour & contre la Philosophie d'Aristote: les Conférences de Paris sont partagées aussi-bien que les livres, & personne ne s'offense qu'on s'y déclare contre lui. Les plus célèbres Professeurs ne s'obligent plus à cette servitude de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans les livres; & il y a même de ses opinions qui sont généralement bannies: car qui est le Médecin qui voudroit soutenir maintenant que les nerfs viennent du cœur, comme Aristote l'a cru, puisque l'anatomie fait voir clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau; ce qui a fait dire à saint Augustin, *qui ex puncto cerebri & quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffudit?* Et qui est le Philosophe qui s'opiniâtre à dire que la vitesse des choses pesantes croît dans la même proportion que leur pesanteur, puisqu'il n'y a personne qui ne puisse se défabuser de cette opinion d'Aristote, en laissant tomber d'un lieu élevé deux choses très-inégalement pesantes, dans lesquelles on ne remarque néanmoins que très-peu d'inégalité de vitesse?

Tous les états violens ne sont pas d'ordinaire de longue durée, & toutes les extrémités sont violentes. Il est trop dur de condamner généralement Aristote comme on a fait autrefois, & c'est une gêne bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, & de le prendre pour la règle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne peut demeurer long-tems dans cette contrainte, & se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle & raisonnable, qui consiste à approuver ce qu'on juge vrai, & à rejeter ce qu'on juge faux.

Car la raison ne trouve pas étrange qu'on la soumette à l'autorité dans les sciences qui, traitant des choses qui sont au-dessus de la raison, doivent suivre une autre lumière, qui ne peut être que celle de l'autorité divine; mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines, qui sont profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'asservisse à l'autorité contre la raison.

C'est la règle que l'on a suivie en parlant des opinions des Philosophes, tant anciens, que nouveaux. On n'a considéré dans les uns & dans les autres que la vérité, sans épouser généralement les sentimens d'aucun en particulier, & sans se déclarer aussi généralement contre aucun.

De sorte que tout ce qu'on doit conclure quand on a rejeté quelque opinion, ou d'Aristote, ou d'un autre, est que l'on n'est pas du sentiment de cet Auteur en cette occasion; mais on n'en peut nullement conclure que l'on n'en soit pas en d'autres points, & beaucoup moins qu'on ait quelque aversion de lui, & quelque desir de le rabaisser

On croit que cette disposition sera approuvée par toutes les personnes équitables, & qu'on ne reconnoitra dans tout cet Ouvrage qu'un desir sincere de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on pouvoit le faire par un livre de cette nature, sans aucune passion contre personne.



LA LOGIQUE



LA
LOGIQUE,
OU
L'ART DE PENSER.

LA Logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connoissance des choses, tant pour s'instruire soi-même, que pour en instruire les autres.

Cet art consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, *concevoir*, *juger*, *raisonner* & *ordonner*.

On appelle *concevoir*, la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un quarré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès; & la forme par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle *idée*.

On appelle *juger*, l'action de notre esprit, par laquelle, joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle

soit l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la terre ; & l'idée du rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde.

On appelle *raisonner*, l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres ; comme lorsqu'ayant jugé que la véritable vertu doit être rapportée à Dieu, & que la vertu des païens ne lui étoit pas rapportée, il en conclut que la vertu des païens n'étoit pas une véritable vertu.

On appelle ici *ordonner*, l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugemens & divers raisonnemens, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode*.

Tout cela se fait naturellement, & quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle de la Logique, que par ceux qui les ont apprises.

Ainsi cet art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces opérations, puisque la nature seule nous les fournit, en nous donnant la raison ; mais à faire des réflexions sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses.

La première est, d'être assurés que nous usons bien de notre raison, parce que la considération de la règle nous y fait faire une nouvelle attention.

La seconde est, de découvrir & d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui peut se rencontrer dans les opérations de notre esprit. Car il arrive souvent que l'on découvre, par la seule lumière naturelle, qu'un raisonnement est faux, & qu'on ne découvre pas néanmoins la raison pourquoi il est faux, comme ceux qui ne savent pas la peinture peuvent être choqués du défaut d'un tableau, sans pouvoir néanmoins expliquer quel est ce défaut qui les choque.

La troisième est, de nous faire mieux connoître la nature de notre esprit par les réflexions que nous faisons sur ses actions. Ce qui est plus excellent en soi, quand on n'y regarderoit que la seule spéculation, que la connoissance de toutes les choses corporelles, qui sont infiniment au-dessous des spirituelles.

Que si les réflexions que nous faisons sur nos pensées, n'avoient jamais regardé que nous-mêmes, il auroit suffi de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles, ni d'aucuns autres signes ; mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes extérieurs, & que même cette accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots, & les mots joints aux idées.

De tout ce que nous venons de dire, il s'ensuit que la Logique peut être divisée en quatre parties, selon les diverses réflexions que l'on fait sur ces quatre opérations de l'esprit.





PREMIERE PARTIE;

*Contenant les Reflexions sur les idées ;
ou sur la premiere action de l'esprit ,
qui s'appelle concevoir.*

COMME nous ne pouvons avoir aucune connoissance de ce qui est hors de nous , que par l'entremise des idées qui sont en nous , les réflexions que l'on peut faire sur nos idées , sont peut-être ce qu'il y a de plus important dans la Logique , parce que c'est le fondement de tout le reste.

On peut réduire ces réflexions à cinq chefs , selon les cinq manieres dont nous considérerons les idées.

La 1. selon leur nature & leur origine.

La 2. selon la principale différence des objets qu'elles représentent.

La 3. selon leur simplicité ou composition , où nous traiterons des abstractions & précisions d'esprit.

La 4. selon leur étendue ou restriction , c'est-à-dire , leur universalité , particularité , singularité.

La 5. selon leur clarté & obscurité , ou distinction & confusion.



CHAPITRE I.

Des idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'idée est du nombre de ceux qui sont si clairs , qu'on ne peut les expliquer par d'autres , parce qu'il n'y en a point de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe , est de marquer la fausse intelligence qu'on pourroit donner à ce mot , en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses , qui se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau , & qui s'appelle imagination.

Car , comme saint Augustin remarque souvent à l'homme , depuis le péché , s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles , dont les images entrent par les sens dans notre cerveau , que la plupart croient ne pouvoir concevoir une chose , quand ils ne se la peuvent imaginer , c'est-à-dire , se la représenter sous une image corporelle ; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule maniere de penser & de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit , qu'on ne reconnoisse que nous concevons un très-grand nombre de choses sans aucunes de ces images , & qu'on ne s'aperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination & la pure intelligence. Car lors , par exemple , que je m'imagine un triangle , je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites ; mais , outre cela , je considère ces trois lignes , comme

présentes par la force & l'application intérieure de mon esprit, & c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien, à la vérité, que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit.

Il est vrai néanmoins que la coutume que nous avons de nous servir de notre imagination, lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure; mais il est évident que cette figure qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne diffère nullement de ce que je me représenterois, si je pensois à une figure de dix mille angles, & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui sont la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles, puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me représenteroit toute autre figure d'un grand nombre d'angles aussi-tôt que celle de mille angles, & néanmoins je puis la concevoir très-clairement & très-distinctement; puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme, que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996 angles droits, & par conséquent c'est autre chose de s'imaginer, & autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la considération de plusieurs choses que nous concevons très-

clairement, quoiqu'elles ne soient en aucune sorte du nombre de celles que l'on peut s'imaginer. Car que concevons-nous plus clairement que notre pensée lorsque nous pensons? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée, ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* & le *non* n'y peuvent aussi en avoir aucune; celui qui juge que la terre est ronde, & celui qui juge qu'elle n'est pas ronde, ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, savoir la terre, & la rondeur, mais l'un y ajoutant l'affirmation, qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle, & l'autre une action contraire, qui est la négation, laquelle peut encore moins avoir d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions.

D'où il s'ensuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoique cette idée soit quelquefois plus claire & plus distincte, & quelquefois plus obscure & plus confuse, comme nous l'expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire que je fais ce que je dis en prononçant un mot, & que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son même du mot.

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions très-dangereuses qui ont été avancées par deux Philosophes de ce tems.

La première est, que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car si nous n'en avons aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrons que ces quatre lettres D, i, e, u, & un François n'auroit rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si, entrant dans une synagogue, & étant entièrement ignorant de la langue Hébraïque, il entendoit prononcer, en Hébreu, Adonai, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula & Domitien, ils n'auroient commis aucune impiété, puisqu'il n'y a rien dans ces lettres ou ces deux syllabes *Deus*, qui ne puisse être attribué à un homme, si on n'y attache aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point un Hollandois d'être impie pour s'appeller *Ludovicus Deus*? En quoi donc consistoit l'impiété de ces Princes, sinon en ce que, laissant à ce mot *Deus* une partie au moins de son idée, comme est celle d'une nature excellente & adorable, ils s'approprioient ce nom avec cette idée?

Mais, si nous n'avons point d'idée de Dieu, sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu; comme, qu'il n'y en a qu'un, qu'il est éternel, tout-puissant, tout bon, tout sage; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, & que nous avons jointe à ce son?

Et ce n'est aussi que par-là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses divinités; non parce que ce mot ne puisse leur être attribué, s'il étoit pris matériellement, puisqu'il leur a été attribué par les païens; mais parce que l'idée qui est en nous du souverain Être, & que l'usage lié à ce mot de *Dieu*, ne convient qu'au seul vrai Dieu.

La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglois a dit: *Que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage & enchaînement de noms par ce mot est. D'où il s'ensuivroit que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est-à-dire, que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie, touchant leurs significations.*

A quoi cet Auteur ajoute: *Si cela est, comme il peut être, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, & l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels; & ainsi notre ame (mens) ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.*

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celui qui la propose: mais, comme, étant prises assertivement, elles iroient à ruiner l'immortalité de l'ame, il est important d'en faire voir la fausseté; ce qui ne sera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philosophe, ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que, si, outre les noms, nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention auroit été impossible, comme il est impossible par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de verd, de bleu; parce que n'ayant point ces idées, il ne peut les joindre à aucun son.

De plus, les diverses nations ayant donné di-

vers noms aux choses, & même aux plus claires & aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la Géométrie, ils n'auroient pas les mêmes raisonnemens touchant les mêmes vérités, si le raisonnement n'étoit qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paroît par ces divers mots que les Arabes, par exemple, ne sont point convenus avec les François pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourroient aussi convenir dans leurs jugemens & leurs raisonnemens, si leurs raisonnemens dépendoient de cette convention.

Enfin, il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire, que de joindre une telle idée à un tel son plutôt qu'à un autre; mais les idées ne sont point des choses arbitraires, & qui dépendent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires & distinctes. Et, pour le montrer évidemment, c'est qu'il seroit ridicule de s'imaginer que des effets très-réels pussent dépendre de choses purement arbitraires. Or, quand un homme a conclu, par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par les deux meules du moulin, pourroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si, étant rond, il passoit par un trou rond; mais qu'il ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si étant carré, il étoit emboîté dans un trou carré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et, par conséquent, son raisonnement n'a point été seulement un assemblage de noms selon une convention qui auroit entièrement dépendu de la fantaisie des

hommes, mais un jugement solide & effectif de la nature des choses, par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'*idée*; il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine.

Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vraie cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*.

C'est le sentiment d'un Philosophe qui est estimé dans le monde, & qui commence sa Logique par cette proposition : *Omnis idea ortum ducit à sensibus* : *Toute idée tire son origine des sens*. Il avoue néanmoins que toutes nos idées n'ont pas été dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit; mais il prétend qu'elles ont au moins été formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lorsque des images séparées de l'or & d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or, ou par ampliation & diminution, comme lorsque de l'image d'un homme d'une grandeur ordinaire, on s'en forme un géant ou un pygmée; ou par accommodation & proportion, comme lorsque de l'idée d'une maison qu'on a vue, on s'en forme l'image d'une maison qu'on n'a pas vue. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu qui ne peut tomber sous le sens, sous l'image d'un vénérable vieillard.

Selon cette pensée, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier que nous ayons vu, ou qui ait frappé nos sens, elles seroient néanmoins toutes corporelles, & ne nous représenteroient rien qui ne fût entré dans nos sens au moins par parties. Et ainsi

nous ne concevons rien que par des images sensibles à celles qui se forment dans le cerveau quand nous voyons, ou nous nous imaginons des corps.

Mais, quoique cette opinion lui soit commune avec plusieurs des Philosophes de l'école, je ne craindrai point de dire qu'elle est très-absurde, & aussi contraire à la Religion, qu'à la véritable Philosophie. Car, pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que notre pensée même, ni de proposition qui puisse nous être plus claire que celle-là : *Je pense, donc je suis.* Or, nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'être, & ce que c'est que penser, & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurcirait en voulant les expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'être & de la pensée; je demande par quel sens elles sont entrées : sont-elles lumineuses, ou colorées, pour être entrées par la vue ? d'un son grave, ou aigu, pour être entrées par l'ouïe ? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour être entrées par l'odorat ? de bon, ou de mauvais goût, pour entrer par le goût ? froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement ? Que si l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on prétend que les idées de l'être & de la pensée ont été formées, & comment elles ont pu être formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si on ne

peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouer que les idées de l'être & de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens; mais que notre ame a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme un Peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoutent ces mêmes Auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parce que nous le concevons sous l'idée d'un vieillard vénérable, est une pensée qui n'est digne que des Anthropomorphites, ou qui confond les véritables idées que nous avons des choses spirituelles, avec les fausses imaginations que nous nous en formons par une mauvaise accoutumance de se vouloir tout imaginer, au lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel, que de vouloir ouïr des couleurs, & voir des sons.

Pour réfuter cette pensée, il ne faut que considérer que, si nous n'avions point d'autre idée de Dieu, que celle d'un vieillard vénérable, tous les jugemens que nous ferions de Dieu, nous devroient paroître faux, lorsqu'ils seroient contraires à cette idée. Car nous sommes portés naturellement à croire que nos jugemens sont faux, quand nous voyons clairement qu'ils sont contraires aux idées que nous avons des choses; & ainsi nous ne pourrions juger avec certitude que Dieu n'a point de parties, qu'il n'est point corporel, qu'il est par-tout, qu'il est invisible, puisque tout cela n'est point conforme à l'idée d'un vénérable vieillard. Que si Dieu s'est quelquefois

représenté sous cette forme, cela ne fait pas que ce soit là l'idée que nous en devons avoir; puisqu'il faudroit aussi que nous n'eussions point d'autre idée du Saint-Esprit que celle d'une colombe, parce qu'il s'est représenté sous la forme d'une colombe; ou que nous conçussions Dieu comme un son, parce que le son du nom de Dieu nous sert à nous en réveiller l'idée.

Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens; mais on peut dire, au contraire, que nulle idée qui est dans notre esprit, ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce que les mouvemens qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'ame de se former diverses idées qu'elle ne se formeroit pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'aient rien de semblable à ce qui se fait dans les sens & dans le cerveau, & qu'il y ait de plus un très-grand nombre d'idées qui, ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent, sans une absurdité visible, être rapportées à nos sens.

Que si l'on objecte qu'en même tems que nous avons l'idée des choses spirituelles comme de la pensée, nous ne laissons pas de former quelque image corporelle, au moins du son qui la signifie, on ne dira rien de contraire à ce que nous avons prouvé. Car cette image du son de *pensée* que nous imaginons, n'est point l'image de la pensée même, mais seulement d'un son; & elle ne peut servir à nous la faire concevoir qu'en tant que l'ame, s'étant accoutumée, quand elle conçoit ce son, de concevoir aussi la pensée, se forme en même tems une idée toute spirituelle de la pensée qui n'a aucun rapport avec celle du son, mais qui y est seulement liée par l'accoutumance: ce qui se voit en ce que les sourds, qui n'ont point d'images

des sons, ne laissent pas d'avoir des idées de leurs pensées, au moins lorsqu'ils font réflexion sur ce qu'ils pensent.

CHAPITRE II.

Des idées considérées selon leurs objets.

TOUT ce que nous concevons est représenté à notre esprit, ou comme chose, ou comme maniere de chose, ou comme chose modifiée.

J'appelle *chose* ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même, & comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce que l'on appelle autrement substance.

J'appelle *maniere de chose*, ou *mode*, ou *attribut*, ou *qualité*, ce qui étant conçu dans la chose, & comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon, & la fait nommer telle.

J'appelle *chose modifiée*, lorsqu'on considère la substance comme déterminée par une certaine maniere ou mode.

C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

Quand je considère un corps, l'idée que j'en ai me représente une chose ou une substance, parce que je le considère comme une chose qui subsiste par soi-même, & qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.

Mais, quand je considère que ce corps est rond, l'idée que j'ai de la rondeur ne me représente qu'une maniere d'être, ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rondeur.

Et enfin, quand, joignant le mode avec la chose,

je considère un corps rond, cette idée me représente une chose modifiée.

Les noms qui servent à exprimer les choses, s'appellent *substantifs* ou *absolus*, comme terre, soleil, esprit, Dieu.

Ceux aussi qui signifient premièrement & directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les substances, sont aussi appelés *substantifs* & *absolus*, comme dureté, chaleur, justice, prudence.

Les noms qui signifient les choses comme modifiées, marquant premièrement & directement la chose, quoique plus confusément, & indirectement le mode, quoique plus distinctement, sont appelés *adjectifs* ou *connotatifs*, comme rond, dur, juste, prudent.

Mais il faut remarquer que notre esprit, étant accoutumé de connoître la plupart des choses comme modifiées, parce qu'il ne les connoît presque que par les accidens ou qualités qui nous frappent les sens, il divise souvent la substance même dans son essence en deux idées, dont il regarde l'une comme sujet, & l'autre comme mode. Ainsi, quoique tout ce qui est en Dieu soit Dieu même, on ne laisse pas de le concevoir comme un être infini, & de regarder l'infinité comme un attribut de Dieu, & l'être comme sujet de cet attribut. Ainsi l'on considère souvent l'homme comme le sujet de l'humanité, *habens humanitatem*, & par conséquent comme une chose modifiée.

Et alors on prend pour mode l'attribut essentiel qui est la chose même, parce qu'on le conçoit comme dans un sujet. C'est proprement ce qu'on appelle abstrait des substances, comme humanité, corporéité, raison.

Il est néanmoins très-important de savoir ce qui

est véritablement mode, & qui ne l'est qu'en apparence, parce qu'une des principales causes de nos erreurs, est de confondre les modes avec les substances, & les substances avec les modes. Il est donc de la nature du véritable mode, qu'on puisse concevoir sans lui clairement & distinctement la substance dont il est mode, & que néanmoins on ne puisse pas réciproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en même tems le rapport qu'il a à la substance dont il est mode, & sans laquelle il ne peut naturellement exister.

Ce n'est pas qu'on ne puisse concevoir le mode sans faire une attention distincte & expresse à son sujet; mais ce qui montre que la notion du rapport à la substance est enfermée au moins confusément dans celle du mode, c'est qu'on ne sauroit nier ce rapport du mode, qu'on ne détruise l'idée qu'on en avoit: au lieu que, quand on conçoit deux choses & deux substances, l'on peut nier l'une de l'autre, sans détruire les idées qu'on avoit de chacune.

Par exemple, je puis bien concevoir la prudence, sans faire attention distincte à un homme qui soit prudent; mais je ne puis concevoir la prudence en niant le rapport qu'elle a à un homme ou à une autre nature intelligente qui ait cette vertu.

Et au contraire, lorsque j'ai considéré tout ce qui convient à une substance étendue qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité, & que d'autre part je considère tout ce qui convient à l'esprit & à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner; je puis nier de la substance étendue tout ce que je conçois de la substance qui pense, sans cesser pour cela de concevoir très-distinctement la substance étendue, & tous les autres attributs qui y sont joints; & je puis réciproquement nier de la substance qui pense tout ce

que j'ai conçu de la substance étendue, sans cesser pour cela de concevoir très-distinctement tout ce que je conçois dans la substance qui pense.

Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce que l'étendue & toutes les propriétés qui la suivent, se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée.

On peut remarquer sur le sujet des modes, qu'il y en a qu'on peut appeler intérieurs, parce qu'on les conçoit dans la substance, comme rond, carré, & d'autres qu'on peut nommer extérieurs, parce qu'ils sont pris de quelque chose qui n'est pas dans la substance, comme aimé, vu, désiré, qui sont des noms pris des actions d'autrui; & c'est ce qu'on appelle dans l'école *dénomination externe*.

Que si ces modes sont tirés de quelque manière dont on conçoit les choses, on les appelle secondes intentions. Ainsi être sujet, être attribut, sont des secondes intentions, parce que ce sont des manières sous lesquelles on conçoit les choses qui sont prises de l'action de l'esprit qui a lié ensemble deux idées en affirmant l'une de l'autre.

On peut remarquer encore qu'il y a des modes qu'on peut appeler substantiels, parce qu'ils nous représentent de véritables substances appliquées à d'autres substances, comme des modes & des manières; habillé, armé, sont des modes de cette sorte.

Il y en a d'autres qu'on peut appeler simplement réels, & ce sont les véritables modes qui ne sont pas des substances, mais des manières de la substance.

Il y en a enfin qu'on peut appeler négatifs, parce qu'ils nous représentent la substance avec une négation de quelque mode réel ou substantiel.

Que si les objets représentés par ces idées, soit de substance, soit de mode, sont en effet tels qu'ils

nous sont représentés, on les appelle véritables; que si ils ne sont pas tels, elles sont fausses en la manière qu'elles le peuvent être; & c'est ce qu'on appelle dans les écoles *êtres de raison*, qui consistent ordinairement dans l'assemblage que l'esprit fait de deux idées réelles en soi, mais qui ne sont pas jointes dans la vérité pour en former une même idée, comme celle qu'on peut se former d'une montagne d'or, est un être de raison, parce qu'elle est composée de deux idées, de montagne & d'or, qu'elle représente comme unies, quoiqu'elles ne le soient point véritablement.

C H A P I T R E III.

Des dix Catégories d'Aristote.

ON peut rapporter à cette considération des idées selon leurs objets, les dix Catégories d'Aristote, puisque ce ne sont que diverses classes auxquelles ce Philosophe a voulu réduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la première, & tous les accidens sous les neuf autres. Les voici.

I. LA SUBSTANCE, qui est, ou spirituelle, ou corporelle, &c.

II. LA QUANTITÉ, qui s'appelle discrete, quand les parties ne sont point liées, comme le nombre: Continue quand elles sont liées; & alors elle est, ou successive comme le tems, le mouvement:

Ou permanente, qui est ce qu'on appelle autrement l'espace ou l'étendue, en longueur, largeur, profondeur; la longueur seule faisant les lignes, la longueur & la largeur les surfaces, & les trois ensemble les solides.

III. LA QUALITÉ, dont Aristote fait quatre espèces.

La 1. comprend les *habitudes*, c'est-à-dire, les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquierent par des actes réitérés, comme les sciences, les vertus, les vices, l'adresse de peindre, d'écrire, de danser.

La 2. Les *puissances naturelles*, telles que sont les facultés de l'ame ou du corps, l'entendement, la volonté, la mémoire, les cinq sens, la puissance de marcher.

La 3. Les *qualités sensibles*, comme la dureté, la mollesse, la pesanteur, le froid, le chaud, les couleurs, les sons, les odeurs, les divers goûts.

La 4. La forme & la figure, qui est la détermination extérieure de la quantité, comme être rond, carré, sphérique, cubique.

IV. LA RELATION, ou le rapport d'une chose à une autre, comme de pere, de fils, de maître, de valet, de roi, de sujet; de la puissance à son objet, de la vue à ce qui est visible, à tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en soi-même, comme marcher, danser, connoître, aimer; ou hors de soi, comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.

VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.

VII. OÙ, c'est à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu, comme être à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. QUAND, c'est à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le tems, comme, quand a-t-il vécu? il y a cent ans: quand cela s'est-il fait? hier.

IX. LA SITUATION, être assis, debout, couché; devant, derrière, à droite, à gauche.

X. AVOIR, c'est à-dire, avoir quelque chose

autour de soi pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure, comme être habillé, être couronné, être chauffé, être armé.

Voilà les dix Catégories d'Aristote, dont on fait tant de mysteres; quoiqu'à dire le vrai, ce soit une chose de soi très-peu utile, & qui non-seulement ne sert guère à former le jugement, ce qui est le but de la vraie Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup pour deux raisons qu'il est important de remarquer.

La premiere est, qu'on regarde ces Catégories comme une chose établie sur la raison & sur la vérité, au lieu que c'est une chose toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées; chacun selon sa maniere de philosopher. Et en effet, il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considere selon une nouvelle philosophie en toutes les choses du monde.

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
Sunt cum materia cunctorum exordia rerum.*

C'est-à-dire, que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la nature, en n'y considérant que ces sept choses ou modes. 1. *Mens*, l'esprit, ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matiere. 4. *Positura*, leur situation à l'égard les unes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos, ou moindre mouvement.

La seconde raison qui rend l'étude des Catégories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, à s'imaginer qu'ils savent

toutes choses, lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourroit encore parler ici des attributs des Lullistes, *bonté, puissance, grandeur, &c.* mais c'est une chose si ridicule, que l'imagination qu'ils ont, qu'appliquant ces mots métaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne mérite pas seulement d'être réfutée.

Un Auteur de ce tems a dit avec grande raison, que les regles de la Logique d'Aristote servoient seulement à prouver à un autre ce que l'on savoit déjà, mais que l'art de Lulle ne servoit qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne savoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science, qui fait qu'on s'imagine savoir ce qu'on ne fait point. Car, comme saint Augustin a très-judicieusement remarqué dans le livre de l'Utilité de la créance, cette disposition d'esprit est très-blâmable pour deux raisons; l'une, que celui qui s'est faussement persuadé qu'il connoit la vérité, se rend par-là incapable de s'en faire instruire; l'autre, que cette présomption & cette témérité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait: *Opinari, duas ob res turpissimum est: quòd discere non potest qui sibi jam se scire persuasit: & per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est.* Car le mot *opinari* dans la pureté de la langue Latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop légèrement à des choses incertaines, & qui croit ainsi savoir ce qu'il ne fait pas. C'est pourquoi tous les Philosophes soutenoient *sapientem nihil opinari*; & Cicéron, en se blâmant lui-même de ce vice, dit qu'il étoit *magnus opinator*.

CHAPITRE IV.

Des idées des choses, & des idées des signes.

QUAND on considère un objet en lui-même & dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil; mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées; l'une de la chose qui représente; l'autre de la chose représentée; & sa nature consiste à exciter la seconde par la première.

On peut faire diverses divisions des signes; mais nous nous contenterons ici de trois qui sont de plus grande utilité.

Premièrement, il y a des signes certains qui s'appellent en Grec *τεκμηρια*, comme la respiration l'est de la vie des animaux; & il y en a qui ne sont que probables, & qui sont appelés en Grec *σημια*, comme la pâleur n'est qu'un signe probable de grossièreté dans les femmes.

La plupart des jugemens téméraires viennent de ce que l'on confond ces deux espèces de signes, & que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes, & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause.

2. Il y a des signes joints aux choses, comme l'air du visage, qui est signe des mouvemens de l'ame, est joint à ces mouvemens qu'il signifie; les symptômes, signes de maladies, sont joints à

ces maladies ; & pour me servir d'exemples plus grands , comme l'arche , signe de l'Eglise , étoit jointe à Noé & à ses enfans qui étoient la véritable Eglise de ce tems-là ; ainsi nos temples matériels , signes des fideles , sont souvent joints aux fideles ; ainsi la colombe , figure du Saint-Esprit , étoit jointe au Saint-Esprit ; ainsi le lavement du Bapême , figure de la régénération spirituelle , est jointe à cette régénération.

Il y a aussi des signes séparés des choses , comme les sacrifices de l'ancienne loi , signes de JESUS-CHRIST immolé , étoient séparés de ce qu'ils représentoient.

Cette division des signes donne lieu d'établir ces maximes.

1. Qu'on ne peut jamais conclure précisément ; ni de la présence du signe à la présence de la chose signifiée , puisqu'il y a des signes de choses absentes , ni de la présence du signe à l'absence de la chose signifiée , puisqu'il y a des signes de choses présentes. C'est donc par la nature particulière du signe qu'il en faut juger.

2. Que , quoiqu'une chose dans un état ne puisse être signe d'elle-même dans ce même état , puisque tout signe demande une distinction entre la chose représentante & celle qui est représentée , néanmoins il est très-possible qu'une chose dans un certain état se représente dans un autre état , comme il est très-possible qu'un homme dans sa chambre se représente prêchant ; & qu'ainsi la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante & la chose figurée , c'est-à-dire , qu'une même chose peut être dans un certain état chose figurante , & dans un autre , chose figurée.

3. Qu'il est très-possible qu'une même chose cache & découvre une autre chose en même tems , & qu'ainsi ceux qui ont dit que rien ne
paroit

paroit par ce qui le cache , ont avancé une maxime très-peu solide ; car la même chose pouvant être en même tems & chose & signe , peut cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe : ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose , & le découvre comme signe : ainsi les formes empruntées par les Anges , les couvroient comme choses , & les découvroient comme signes : ainsi les symboles Eucharistiques cachent le corps de JESUS-CHRIST comme chose , & le découvrent comme symbole.

4. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée , tant que cet effet subsiste , c'est-à-dire , tant que cette double idée est excitée , le signe subsiste , quand même cette chose seroit détruite en sa propre nature. Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel , que Dieu a prises pour signe qu'il ne détruiroit plus le genre humain par un déluge , soient réelles & véritables , pourvu que nos sens aient toujours la même impression , & qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu.

Il n'importe de même que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature , pourvu qu'il excite toujours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de JESUS-CHRIST est la nourriture de nos ames , & comment les fideles sont unis entr'eux.

La troisième division des signes est , qu'il y en a de naturels qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes , comme une image qui paroît dans un miroir est un signe naturel de celui qu'elle représente , & qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution & d'établissement , soit qu'ils aient quelque rapport éloigné avec la chose figurée , soit qu'ils n'en aient point du tout. Ainsi les mots sont signes

d'institution des pensées & les caracteres des mots. On expliquera, en traitant des propositions, une vérité importante sur ces sortes de signes, qui est que l'on en peut, en quelques occasions, affirmer les choses signifiées.

CHAPITRE V.

Des idées considérées selon leur composition ou simplicité, & où il est parlé de la maniere de connoître par abstraction ou précision.

CE que nous avons dit en passant dans le Chapitre II, que nous pouvions considérer un mode sans faire une réflexion distincte sur la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit*.

Le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considérant par parties, & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeler généralement connoître par abstraction.

Mais comme les choses sont différemment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties intégrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre, il est bien facile alors de concevoir que notre esprit peut s'appliquer à considérer une partie sans considérer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes, & ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction*.

Or, il est si utile dans ces choses-là même de considérer plutôt les parties séparément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte; car, par exemple, le moyen

de pouvoir connoître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires & dissimilaires, & en leur donnant à toutes différens noms? Toute l'Arithmétique est aussi fondée sur cela; car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tout entiers; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourroit compter par le tout, comme il seroit impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de 8 ou 9 caracteres chacun, en les prenant tout entiers.

La seconde connoissance par parties, est quand on considère un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance, en les regardant chacun à part. C'est ce qu'ont fait les Géometres qui ont pris pour objet de leur science le corps étendu en longueur, largeur & profondeur: car, pour le mieux connoître, ils se sont premièrement appliqués à le considérer selon une seule dimension, qui est la longueur; & alors ils lui ont donné le nom de ligne. Ils l'ont considéré ensuite selon deux dimensions, la longueur & la largeur, & ils l'ont appelé surface. Et puis considérant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur & profondeur, ils l'ont appelé solide ou corps.

On voit par-là combien est ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Géométrie, parce qu'elle suppose des lignes & des surfaces qui ne sont point dans la nature; car les Géometres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur, ou des surfaces sans profondeur; mais ils supposent seulement qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largeur; ce qui est indubitable, comme lorsqu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne

mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or, plus on peut séparer les choses en divers modes, & plus l'esprit devient capable de les bien connoître; & ainsi nous voyons que tant qu'on n'a point distingué dans le mouvement la détermination vers quelque endroit, du mouvement même, & même diverses parties dans une même détermination, on n'a pu rendre de raison claire de la réflexion & de la réfraction, ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le Chapitre II de la *Dioptrique* de M. Des-cartes.

La troisième maniere de concevoir les choses par abstraction, est quand une même chose ayant divers attributs, on pense à l'un sans penser à l'autre, quoiqu'il n'y ait entr'eux qu'une distinction de raison: & voici comme cela se fait. Si je fais, par exemple, réflexion que je pense, & que par conséquent je suis moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi qui pense, je puis m'appliquer à la considération d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moi, quoiqu'en moi, moi & celui qui pense ne soit que la même chose; & ainsi l'idée que je concevrai d'une personne qui pense, pourra représenter, non-seulement moi, mais toutes les autres personnes qui pensent. De même, ayant figuré sur un papier un triangle équilatere, si je m'attache à le considérer au lieu où il est avec tous les accidens qui le déterminent, je n'aurai l'idée que d'un seul triangle; mais si je détourne mon esprit de la considération de toutes ces circonstances particulieres, & que je ne m'applique qu'à penser que c'est une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formerai me représentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre fera capable de me repré-

senter tous les triangles équilateres. Que si je passe plus avant, & que ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je considère seulement que c'est une figure terminée par trois lignes droites, je me formerai une idée qui peut représenter toutes sortes de triangles. Si ensuite, ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je considère seulement que c'est une surface plate, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formerai pourra représenter toutes les figures rectilignes, & ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension. Or, dans ces abstractions on voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur avec quelque détermination particuliere, comme moi comprend ce qui pense, & le triangle équilatere comprend le triangle, & le triangle la figure rectiligne; mais que le degré supérieur étant moins déterminé, peut représenter plus de choses.

Enfin, il est visible que par ces sortes d'abstractions, les idées, de singulieres, deviennent communes, & de communes, plus communes, & ainsi cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées considérées selon leur universalité ou particularité.

CHAPITRE VI.

Des idées considérées selon leur généralité, particularité & singularité.

QUOIQUE toutes les choses qui existent soient singulieres, néanmoins, par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées; dont les unes ne nous représentent qu'une seule chose,

comme l'idée que chacun a de soi-même, & les autres en peuvent représenter également plusieurs, comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose, sinon que c'est une figure à trois lignes & à trois angles; l'idée qu'il en a formée peut lui servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose, s'appellent singulieres ou individuelles, & ce qu'elles représentent des *individus*, & celles qui en représentent plusieurs, s'appellent universelles, communes, générales.

Les noms qui servent à marquer les premières, s'appellent propres, *Socrate*, *Rome*, *Bucéphale*; & ceux qui servent à marquer les dernières, communs & appellatifs, comme *homme*, *ville*, *cheval*; & tant les idées universelles que les noms communs, peuvent s'appeller termes généraux.

Mais il faut remarquer que les mots sont généraux en deux manières; l'une, que l'on appelle *univoque*, qui est lorsqu'ils sont liés avec des idées générales; de sorte que le même mot convient à plusieurs, & selon le son, & selon une même idée qui y est jointe: tels sont les mots dont on vient de parler, d'homme, de ville, de cheval.

L'autre, qu'on appelle *équivoque*, qui est lorsqu'un même son a été lié par les hommes à des idées différentes; de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées différentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, & un decret de Concile, & une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes différentes.

Néanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les différentes idées jointes à un même son, ou n'ont aucun rapport naturel entre

elles, comme dans le mot de *canon*; ou en ont quelqu'un, comme lorsqu'un mot étant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée, que parce qu'elle a un rapport de cause, ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la première; & alors ces sortes de mots équivoques s'appellent *analogues*; comme quand le mot de *sain* s'attribue à l'animal, à l'air & aux viandes; car l'idée jointe à ce mot, est principalement la santé qui ne convient qu'à l'animal; mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui est d'être cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parce qu'ils servent à conserver la santé.

Mais quand nous parlons ici des mots généraux, nous entendons les univoques qui sont joints à des idées universelles & générales.

Or, dans ces idées universelles il y a deux choses qu'il est très-important de bien distinguer, la *compréhension* & l'*étendue*.

J'appelle *compréhension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, & qu'on ne peut lui ôter sans la détruire, comme la compréhension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, & l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étendue* de l'idée, les sujets à qui cette idée convient; ce qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme général, qui à leur égard est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverses espèces de triangles.

Mais, quoique l'idée générale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est-à-dire, à tous les inférieurs, & que le nom commun les signifie tous, il y a néanmoins cette différence entre les attributs qu'elle comprend, & les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut lui ôter

aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déjà dit; au lieu qu'on peut la resserrer quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quel qu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or, cette restriction ou resserrement de l'idée générale, quant à son étendue, peut se faire en deux manières.

La première est, par une autre idée distincte & déterminée qu'on y joint, comme lorsqu'à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit; ce qui resserre cette idée à une seule espèce de triangle, qui est un triangle rectangle.

L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte & indéterminée de partie, comme quand je dis, quelque triangle; & on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on la resserre.

CHAPITRE VII.

Des cinq sortes d'idées universelles, Genres, Espèces, Différences, Propres, Accidens.

CE que nous avons dit dans les Chapitres précédens, nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Universaux qu'on explique ordinairement dans l'école.

Car lorsque les idées générales nous représentent leurs objets comme des choses, & qu'elles sont marquées par des termes appelés substantifs ou absolus, on les appelle genres ou espèces.

Des Genres.

On les appelle Genres quand elles sont tellement communes, qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles, comme le quadrilatere est genre à l'égard du parallélogramme & du trapeze: la substance est le genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps, & de la substance qui pense qu'on appelle esprit.

De l'Espèce.

Et ces idées communes, qui sont sous une plus commune & plus générale, s'appellent espèces; comme le parallélogramme & le trapeze sont les espèces du quadrilatere, le corps & l'esprit sont les espèces de la substance.

Et ainsi la même idée peut être genre, étant comparée aux idées auxquelles elle s'étend, & espèce étant comparée à une autre qui est plus générale, comme corps, qui est un genre au regard du corps animé & du corps inanimé, & une espèce au regard de la substance; & le quadrilatere qui est un genre au regard du parallélogramme & du trapeze, est une espèce au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espèce, qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres; c'est lorsqu'une idée n'a sous soi que des individus & des singuliers, comme le cercle n'a sous soi que des cercles singuliers qui sont tous d'une même espèce. C'est ce qu'on appelle espèce dernière, *Species infima*.

Il y a un genre qui n'est point espèce; savoir, le suprême de tous les genres, soit que ce genre soit l'être, soit que ce soit la substance, ce qu'il est de peu d'importance de savoir, & qui regarde plus la Métaphysique que la Logique.

J'ai dit que les idées générales qui nous représentent leurs objets comme des choses, sont appelées genres ou espèces; car il n'est pas nécessaire

que les objets de ces idées soient effectivement des choses & des substances ; mais il suffit que nous les considérons comme des choses , en ce que lors même que ce sont des modes , on ne les rapporte point à leurs substances , mais à d'autres idées de modes moins générales ou plus générales , comme la figure qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré , est un genre au regard des figures curvilignes & rectilignes , &c.

Et au contraire , les idées qui nous représentent les objets comme des choses modifiées , & qui sont marquées par des termes adjectifs ou connotatifs , si on les compare avec les substances que ces termes connotatifs signifient confusément , quoique directement , soit que dans la vérité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels , qui ne sont en effet que la chose même , soit qu'ils signifient de vrais modes , on ne les appelle point alors genres ni espèces , mais , ou *différence* , ou *propres* ; ou *accidens*.

On les appelle *différences* , quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espèce d'une autre , comme étendu , pesant , raisonnable.

On les appelle *propres* quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose , mais qui n'est pas le premier que l'on considère dans cette essence , mais seulement une dépendance de ce premier , comme divisible , immortel , docile.

Et on les appelle *accidens communs* quand leur objet est un vrai mode qui peut être séparé , au moins par l'esprit , de la chose dont il est dit accident , sans que l'idée de cette chose soit détruite dans notre esprit , comme rond , dur , juste , prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulièrement.

De la Différence.

Lorsqu'un genre a deux espèces , il faut nécessairement que l'idée de chaque espèce comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre ; autrement , si chacune ne comprenoit que ce qui est compris dans le genre , ce ne seroit que le genre ; & comme le genre convient à chaque espèce , chaque espèce conviendrait à l'autre. Ainsi , le premier attribut essentiel que comprend chaque espèce de plus que le genre , s'appelle sa différence ; & l'idée que nous en avons est une idée universelle , parce qu'une seule & même idée peut nous représenter cette différence par-tout où elle se trouve , c'est-à-dire , dans tous les inférieurs de l'espèce.

Exemple. Le corps & l'esprit sont les deux espèces de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus que dans celle de la substance , & de même dans celle de l'esprit. Or , la première chose que nous voyons de plus dans le corps , c'est l'étendue ; & la première chose que nous voyons de plus dans l'esprit , c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue , & la différence de l'esprit sera la pensée , c'est-à-dire , que le corps sera une substance étendue , & l'esprit une substance qui pense.

Delà on peut voir , 1°. que la différence a deux regards ; l'un au genre qu'elle divise & partage ; l'autre à l'espèce qu'elle constitue & qu'elle forme , faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espèce selon sa compréhension : d'où vient que toute espèce peut être exprimée par un seul nom , comme esprit , corps ; ou par deux mots ; savoir , par celui du genre , & par celui de la différence joints ensemble ; ce qu'on appelle définition , comme substance qui pense , substance étendue.

On peut voir en second lieu que puisque la différence constitue l'espèce, & la distingue des autres espèces, elle doit avoir la même étendue que l'espèce, & ainsi qu'il faut qu'elles puissent se dire réciproquement l'une de l'autre, comme tout ce qui pense est esprit, & tout ce qui est esprit pense.

Néanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut qui soit tel, qu'il convienne à toute une espèce, & qu'il ne convienne qu'à cette espèce; & alors on joint plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espèce, en constitue la différence. Ainsi les Platoniciens prenant les démons pour des animaux raisonnables aussi-bien que l'homme, ne trouvoient pas que la différence de raisonnable fût réciproque à l'homme; c'est pourquoi ils y en ajoutoient une autre, comme mortel, qui n'est pas non plus réciproque à l'homme, puisqu'elle convient aux bêtes; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours nécessaire que les deux différences qui partagent un genre, soient toutes deux positives, mais que c'est assez qu'il y en ait une, comme deux hommes sont distingués l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoique celui qui n'a pas de charge, n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bêtes en général, en ce que l'homme est un animal qui a un esprit, *animal mente præditum*, & que la bête est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la bête en général n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme; mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme, savoir, l'esprit. De sorte que toute la différence qu'il y a

entre l'idée d'animal & celle de bête, est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans la compréhension, mais ne l'exclut pas aussi & l'enferme même dans son étendue, parce qu'elle convient à un animal qui pense; au lieu que l'idée de bête l'exclut dans sa compréhension, & ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense.

Du Propre.

Quand nous avons trouvé la différence qui constitue une espèce, c'est-à-dire, son principal attribut essentiel qui la distingue de toutes les autres espèces, si, considérant plus particulièrement sa nature, nous y trouvons encore quelque attribut qui soit nécessairement lié avec ce premier attribut, & qui par conséquent convienne à toute cette espèce & à cette seule espèce, *omni & soli*, nous l'appellons propriété; & étant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espèce comme son propre; & parce qu'il convient aussi à tous les inférieurs de l'espèce, & que la seule idée que nous en avons une fois formée peut représenter cette propriété par-tout où elle se trouve, on en fait le quatrième des termes communs & universaux.

Exemple. Avoir un angle droit, est la différence essentielle du triangle rectangle; & parce que c'est une dépendance nécessaire de l'angle droit que le carré du côté qui le soutient soit égal aux carrés des deux côtés qui le comprennent, l'égalité de ces carrés est considérée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux seuls.

Néanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre espèces.

La 1^{re} est celle que nous venons d'expliquer; *quod convenit omni, & soli, & semper*, comme c'est le propre de tout cercle, du seul cercle, & toujours, que les lignes tirées du centre à la circonférence, soient égales.

La 2^e, *quod convenit omni, sed non soli*, comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'être divisible, parce que toute étendue peut être divisée, quoique la durée, le nombre & la force le puissent être aussi.

La 3^e, est *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'être Médecin ou Philosophe, quoique tous les hommes ne le soient pas.

La 4^e, *quod convenit omni & soli, sed non semper*, dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere*; ce qui convient à tous les hommes & aux seuls hommes, mais seulement dans la vieillesse.

De l'Accident.

Nous avons déjà dit dans le Chapitre second, qu'on appelloit mode ce qui ne pouvoit exister naturellement que par la substance, & ce qui n'étoit point nécessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir la chose sans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent; mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir, ou un homme, ou une autre nature intelligente qui soit prudente.

Or, quand on joint une idée confuse & indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où sera ce mode, comme l'idée de prudent, tous les hommes prudents; l'idée de rond, tous les corps ronds; & alors cette idée exprimée par un terme connotatif, *prudent, rond,*

est ce qui fait le cinquième universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui on l'attribue; car s'il l'étoit, il seroit différence ou propre.

Mais il faut remarquer ici, comme l'on a déjà dit, que, quand on considère deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un tout composé de cet homme & de ses habits: mais être habillé au regard de cet homme, est seulement un mode ou une façon d'être sous laquelle on le considère, quoique ses habits soient des substances. C'est pourquoi être habillé n'est qu'un cinquième universel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Universaux qu'on traite dans l'école avec tant d'étendue; car il sert de très-peu de savoir qu'il y a des Genres, des Espèces, des Différences, des Propres & des Accidens; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des choses, les vraies espèces de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vraies propriétés, & les accidens qui leur conviennent; & c'est à quoi nous pourrons donner quelque lumière dans les Chapitres suivans, après avoir dit auparavant quelque chose des termes complexes.

CHAPITRE VIII.

Des termes complexes, & de leur universalité ou particularité.

ON joint quelquefois à un terme divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou

nier de chacun de ces termes étant séparés : par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent, un corps transparent, Alexandre fils de Philippe.*

Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis : *un corps qui est transparent, Alexandre qui est fils de Philippe, le Pape qui est Vicaire de Jesus-Christ.*

Et on peut dire même que si ce relatif n'est pas toujours exprimé, il est toujours en quelque sorte sous-entendu, parce qu'il peut s'exprimer, si l'on veut, sans changer la proposition.

Car c'est la même chose de dire, *un corps transparent, ou un corps qui est transparent.*

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes ; l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *détermination*.

Cette addition peut s'appeller seulement *explication* quand elle ne fait que développer, ou ce qui étoit enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidens, pourvu qu'il lui convienne généralement & dans toute son étendue ; comme si je dis : *l'homme qui est un animal doué de raison, ou l'homme qui desire naturellement d'être heureux, ou l'homme qui est mortel.* Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes, mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte ; comme quand on dit : *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe ; Jules-César qui a été le plus grand capitaine du monde ; Aristote*

le Prince des Philosophes ; Louis XV, Roi de France. Car les termes individuels, distinctement exprimés, se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés à tout ce qu'ils peuvent être.

L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeller *détermination*, est quand ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, & fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue, mais seulement pour une partie de cette étendue, comme si je dis, *les corps transparents, les hommes savans ; un animal raisonnable.* Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des déterminations, parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'homme, qu'une partie des hommes, le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent individuel un mot général, quand on y ajoute des conditions individuelles, comme quand je dis, *le Pape qui est aujourd'hui*, cela détermine le mot général de Pape à la personne unique & singulière de Clément XIII.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes, les uns dans l'expression, les autres dans le sens seulement.

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportés jusqu'ici.

Les derniers sont ceux dont l'un des termes n'est point exprimé, mais seulement sous-entendu, comme quand nous disons en France *le Roi*, c'est un terme complexe dans le sens, parce que nous n'avons pas dans l'esprit en prononçant ce mot de Roi, la seule idée générale qui répond à ce mot ; mais nous y joignons mentalement l'idée

de Louis XV, qui est maintenant Roi de France; Il y a une infinité de termes dans les discours ordinaires des hommes qui sont complexes en cette maniere, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille.

Il y a même des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose, & qui le sont encore dans le sens pour d'autres; comme quand on dit, le *Prince des Philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de Prince est déterminé par celui de Philosophe; mais au regard d'Aristote que l'on marque dans les écoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens, puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans être exprimée par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou sont parties d'un terme complexe, quand leur substantif est exprimé, ou sont complexes dans le sens, quand il est sous-entendu; car, comme il a été dit dans le Chap. II, ces termes connotatifs marquent directement un sujet, quoique plus confusément, & indirectement une forme ou un mode, quoique plus distinctement: & ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort générale & fort confuse, quelquefois d'un être, quelquefois d'un corps qui est pour l'ordinaire déterminée par l'idée distincte de la forme qui lui est jointe; comme *album* signifie une chose qui a de la blancheur; ce qui détermine l'idée confuse de chose à ne représenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui est de plus remarquable dans ces termes complexes, est qu'il y en a qui sont déterminés dans la vérité à un seul individu, & qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque qu'on peut appeler une équivoque d'erreur, parce que les hommes demeurant d'accord

que ce terme ne signifie qu'une chose unique, faute de bien discerner quelle est véritablement cette chose unique, l'appliquent, les uns à une chose, les autres à une autre; ce qui fait qu'il a besoin d'être encore déterminé, ou par diverses circonstances, ou par la suite du discours, afin que l'on sache précisément ce qu'il signifie.

Ainsi, le mot de *véritable religion* ne signifie qu'une seule & unique religion, qui est dans la vérité la Catholique, n'y ayant que celle-là de véritable. Mais parce que chaque peuple & chaque secte croit que sa religion est la véritable, ce mot est très-équivoque dans la bouche des hommes, quoique par erreur. Et si on lit dans un historien, qu'un Prince a été zélé pour la véritable religion, on ne sauroit dire ce qu'il a entendu par-là, si on ne sait de quelle religion a été cet historien; car si c'est un Protestant, cela voudra dire la religion Protestante; si c'étoit un Arabe Mahométan qui parlât ainsi de son Prince, cela voudroit dire la religion Mahométane, & on ne pourroit juger que ce seroit la religion Catholique, si on ne savoit que cet historien étoit Catholique.

Les termes complexes qui sont ainsi équivoques par erreur, sont principalement ceux qui enferment des qualités dont les sens ne jugent point, mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes aient divers sentimens.

Si je dis, par exemple: il n'y avoit que des hommes de six pieds qui fussent enrôlés dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'hommes de six pieds n'est pas sujet à être équivoque par erreur, parce qu'il est bien aisé de mesurer des hommes, pour juger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eût dit qu'on ne devoit enrôler que de vaillans hommes, le terme de vaillans hommes eût été plus sujet à être équivoque par erreur, c'est-à-dire, à être

attribué à des hommes qu'on eût cru vaillans, & qui ne l'eussent pas été en effet.

Les termes de comparaison sont aussi fort sujets à être équivoques par erreur : *Le plus grand Géometre de Paris ; le plus savant homme, le plus adroit, le plus riche*. Car, quoique ces termes soient déterminés par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus grand Géometre de Paris, néanmoins ce mot peut être facilement attribué à plusieurs, quoiqu'il ne convienne qu'à un seul dans la vérité, parce qu'il est fort aisé que les hommes soient partagés de sentimens sur ce sujet, & qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celui que chacun croit avoir cet avantage par-dessus les autres.

Les mots de *sens d'un auteur, de doctrine d'un auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, sur-tout quand un auteur n'est pas si clair qu'on ne dispute quelle a été son opinion, comme nous voyons que les Philosophes disputent tous les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son côté. Car, quoiqu'Aristote n'ait qu'un seul & unique sens sur un tel sujet, néanmoins comme il est différemment entendu, ces mots de *sentimens d'Aristote*, sont équivoques par erreur, parce que chacun appelle sentiment d'Aristote, ce qu'il a compris être son véritable sentiment; & ainsi, l'un comprenant une chose, & l'autre une autre, ces termes de sentiment d'Aristote sur un tel sujet, quelque individuels qu'ils soient en eux-mêmes, pourront convenir à plusieurs choses; savoir, à tous les divers sentimens qu'on lui aura attribués, & ils signifieront, dans la bouche de chaque personne, ce que chaque personne aura conçu être le sentiment de ce Philosophe.

Mais, pour mieux comprendre en quoi consiste l'équivoque de ces termes, que nous avons appelés

équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs, ou expressément, ou dans le sens. Or, comme nous avons déjà dit, on doit considérer dans les mots connotatifs le sujet qui est directement, mais confusément exprimé, & la forme ou le mode qui est distinctement, quoiqu'indirectement exprimé. Ainsi, le blanc signifie confusément un corps, & la blancheur distinctement; sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion, quelque pensée, quelque doctrine, & distinctement la relation de cette pensée à Aristote auquel on l'attribue.

Or, quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode qui, étant distinct, est invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lorsqu'il demeure dans cette confusion. Car, par exemple, le mot de *Prince des Philosophes*, ne peut jamais être équivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de Prince des Philosophes à aucun individu distinctement connu. Mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit, au lieu de ce sujet confus, y substitue souvent un sujet distinct & déterminé auquel il attribue la forme & le mode. Car, comme les hommes sont de différens avis sur ce sujet, ils peuvent donner cette qualité à diverses personnes, & les marquer ensuite par ce mot qu'ils croient leur convenir, comme autrefois on entendoit Platon par le nom de Prince des Philosophes, & maintenant on entend Aristote.

Le mot de véritable religion n'étant pas joint avec l'idée distincte d'aucune religion particulière, & demeurant dans son idée confuse, n'est point équivoque, puisqu'il ne signifie que ce qui est en effet la véritable religion. Mais lorsque l'esprit a joint cette idée de véritable religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distinctement

connu, ce mot devient très-équivoque, & signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour véritable.

Il en est de même de ces mots, *sensitum d'un tel Philosophe sur une telle matière*; car, demeurant dans leur idée générale, ils signifient simplement & en général la doctrine que ce Philosophe a enseignée sur cette matière, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de notre âme: *id quod sensit talis scriptor*; & cet id, c'est-à-dire, cette doctrine, demeurant dans son idée confuse sans être appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques; mais lorsqu'au lieu de cet id confus, de cette doctrine confusément conçue, l'esprit substitue une doctrine distincte, & un sujet distinct, alors, selon les différentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra équivoque. Ainsi, l'opinion d'Aristote touchant la nature de notre âme, est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace, qui prétend qu'il l'a crue mortelle, & dans celle de plusieurs autres Interprètes de ce Philosophe, qui prétendent, au contraire, qu'il l'a crue immortelle, aussi-bien que ses maîtres Platon & Socrate. Et delà il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant, par exemple, que Philippe n'ait pas été véritablement père d'Alexandre, comme Alexandre lui-même le vouloit faire croire, le mot de *filz de Philippe*, qui signifie en général celui qui a été engendré par Philippe, étant appliqué par erreur à Alexandre, signifiera une personne qui ne seroit pas véritablement le filz de Philippe.

Le mot de *sens de l'Écriture* étant appliqué par un hérétique à une erreur contraire à l'Écri-

ture, signifiera dans sa bouche, cette erreur qu'il aura cru être le sens de l'Écriture, & qu'il aura dans cette pensée appelée le sens de l'Écriture. C'est pourquoi les Calvinistes n'en sont pas plus Catholiques, pour protester qu'ils ne suivent que la parole de Dieu. Car ces mots de *parole de Dieu*, signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent fausement pour la parole de Dieu.

CHAPITRE IX.

De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.

ON peut distinguer dans une idée, la clarté d'avec la distinction, & l'obscurité d'avec la confusion; car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit point distincte: comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement, & selon cela peut être appelée claire, & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit.

Néanmoins, on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, & que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, & est distinct aussi; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une même chose la clarté & la distinction des idées, il est très-important d'examiner pourquoi les unes sont claires, & les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connoît mieux par des exemples que par tout autre moyen, & ainsi nous allons faire un dénombrement des principales de nos idées qui sont claires & distinctes, & des principales de celles qui sont confuses & obscures.

L'idée que chacun a de soi-même comme d'une chose qui pense, est très-claire, & de même aussi l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, desirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue, & de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoique nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps, ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mêmes que nous ne concevions clairement l'étendue & la figure.

Nous concevons aussi clairement l'être, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode, ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être, & que pareillement l'ordre & le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent en voulant les éclaircir davantage, & ne pas se contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie est claire en un sens, quoiqu'elle soit obscure en un autre sens, & très-imparfaite.

Elle est claire, en ce qu'elle suffit pour nous faire connoître en Dieu un très-grand nombre
d'attributs

d'attributs que nous sommes assurés ne se trouver qu'en Dieu seul; mais elle est obscure, si on la compare à celle qu'en ont les bienheureux dans le ciel; & elle est imparfaite en ce que notre esprit, étant fini, ne peut concevoir que très-imparfaitement un objet infini. Mais ce sont différentes conditions en une idée d'être parfaite & d'être claire; car elle est parfaite, quand elle nous représente tout ce qui est en son objet; & elle est claire, quand elle nous en représente assez pour le concevoir clairement & distinctement.

Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la pesanteur, &c. comme aussi de nos appétits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voici ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons été plutôt enfans qu'hommes, & que les choses extérieures ont agi sur nous en causant divers sentimens dans notre ame par les impressions qu'elles faisoient sur notre corps; l'ame, qui voyoit que ce n'étoit pas par sa volonté que ces sentimens s'excitoient en elle; mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui étoit cause qu'elle avoit ces sentimens, en quoi elle ne se seroit pas trompée; mais elle a passé plus outre, ayant cru que ce qui étoit dans ces objets, étoit entièrement semblable aux sentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion: & de ces jugemens elle en a formé des idées, en transportant ces sentimens de chaleur, de couleur, &c. dans les choses mêmes qui sont hors d'elle; & ce sont là ces idées obscures & confuses que nous avons

des qualités sensibles, l'ame ayant ajouté ses faux jugemens à ce que la nature lui faisoit connoître.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoique la chaleur & la brûlure ne soient que deux sentimens, l'un plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, & on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure, ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, & on ne dit point que le feu a de la douleur.

Mais les hommes ont bien vu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main, peut-être qu'ils se sont encore trompés, en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle; au lieu qu'à le bien prendre, elle n'est que dans l'esprit, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans la main, parce que la douleur du corps n'est autre chose qu'un sentiment d'aversion que l'ame conçoit, de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a été reconnu, non-seulement par quelques anciens Philosophes, comme les Cyrénaïques, mais aussi par saint Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il dans le liv. 14 de la Cité de Dieu, chap. 15.) qu'on appelle corporelles, ne sont pas du corps, mais de l'ame qui est dans le corps, & à cause du corps: *Dolores qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne, & ex carne*; car la douleur du corps, ajoute-t-il, n'est autre chose qu'un chagrin de l'ame, à cause de son corps, & l'opposition qu'elle a à ce qui se fait dans le corps, comme la douleur de l'ame qu'on appelle tristesse, & l'opposition qu'a notre ame aux choses qui arrivent contre notre gré: *Dolor carnis tantummodò offensio est animæ ex*

carne, & quædam ab ejus passione dissensio: sicut animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus acciderunt.

Et au livre 7 de la Genèse à la lettre, chap. 19, la répugnance que ressent l'ame, de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps, est empêchée par le trouble qui arrive dans son tempérament, est ce qui s'appelle douleur. *Cùm afflictiones corporis molestè sentit (anima) actionem suam quæ illi regendo adest, turbato ejus temperamento impediri offenditur, & hæc offensio dolor vocatur.*

En effet, ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'ame, non dans le corps, c'est que les mêmes choses qui nous causent de la douleur, quand nous y pensons, ne nous en causent point, lorsque notre esprit est fortement occupé ailleurs; comme ce Prêtre de Calame en Afrique, dont parle saint Augustin dans le livre 14 de la Cité de Dieu, chap. 24, qui, toutes les fois qu'il vouloit, s'aliénoit tellement des sens, qu'il demuroit comme mort, & non-seulement ne sentoit pas quand on le piquoit, ou qu'on le piquoit, mais même quand on le brûloit. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ita se auferebat à sensibus, & jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minimè sentiret, sed aliquandò etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

Il faut de plus remarquer que ce n'est pas proprement la mauvaise disposition de la main, & le mouvement que la brûlure y cause, qui fait que l'ame sent de la douleur; mais qu'il faut que ce mouvement se communique au cerveau, par le moyen des petits filets enfermés dans les nerfs.

comme dans des tuyaux, qui sont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau jusques à la main, & les autres parties du corps; ce qui fait qu'on ne sauroit remuer ces petits filets, qu'on ne remue aussi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine; & c'est pourquoi si quelque obstruction empêche que ces filets de nerfs ne puissent communiquer leur mouvement au cerveau, comme il arrive dans la paralysie, il se peut faire qu'un homme voye couper & brûler sa main, sans qu'il en sente de la douleur; & au contraire, ce qui semble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main, sans avoir de main, comme il arrive très-souvent à ceux qui ont la main coupée, parce que les filets des nerfs qui s'étendoient depuis la main jusqu'au cerveau, étant remués par quelque fluxion vers le coude, où ils se terminent, lorsqu'on a le bras coupé jusques-là, peuvent tirer la partie du cerveau, à laquelle ils sont attachés en la même maniere qu'ils la tiroient, lorsqu'ils s'étendoient jusques à la main, comme l'extrémité d'une corde peut être remuée de la même sorte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout; & c'est ce qui est cause que l'ame alors sent la même douleur qu'elle sentoit quand elle avoit une main, parce qu'elle porte son intention au lieu d'où avoit accoutumé de venir ce mouvement du cerveau; comme ce que nous voyons dans un miroir nous paroît au lieu où il seroit s'il étoit vu par des rayons droits, parce que c'est la maniere la plus ordinaire de voir les objets.

Et cela peut servir à faire comprendre qu'il est très-possible qu'une ame séparée du corps, soit tourmentée par le feu de Penfer ou du purgatoire, & qu'elle sente la même douleur que l'on sent quand on est brûlé, puisque lors même

qu'elle étoit dans le corps, la douleur de la brûlure étoit en elle, & non dans le corps, & que ce n'étoit autre chose qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentoit à l'occasion de ce qui se passoit dans le corps auquel Dieu l'avoit unie. Pourquoi donc ne pourrions-nous pas concevoir que la justice de Dieu puisse tellement disposer une certaine portion de la matiere à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matiere soit une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à notre ame dans la douleur corporelle?

Mais pour revenir aux idées confuses, celle de la pesanteur, qui paroît si claire, ne l'est pas moins que les autres dont nous venons de parler; car les enfans voyant des pierres & autres choses semblables qui tombent en bas aussi-tôt qu'on cesse de les soutenir, ils ont formé delà l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle & vraie, & de plus, de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vrai. Mais parce qu'ils ne voyoient rien que la pierre, & qu'ils ne voyoient point ce qui la pouffoit, par un jugement précipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point, n'étoit point, & qu'ainsi la pierre tomboit d'elle-même par un principe intérieur qui étoit en elle, sans que rien autre chose la pouffât en bas, & c'est à cette idée confuse, & qui n'étoit née que de leur erreur, qu'ils ont attaché le nom de gravité & de pesanteur.

Et il leur est encore ici arrivé de faire des jugemens tout différens de choses dont ils devoient juger de la même sorte. Car, comme ils ont vu des pierres qui se remuoient en bas vers la terre, ils ont vu des pailles qui se remuoient vers l'ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui se remuoient vers l'aimant, ils avoient donc

autant de raison de mettre une qualité dans les pailles ou dans le fer pour se porter vers l'ambre ou l'aimant, que dans les pierres pour se porter vers la terre. Néanmoins il ne leur a pas plu de le faire ; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & une dans l'aimant pour attirer le fer, qu'ils ont appelé des qualités attractives, comme s'il ne leur eût pas été aussi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choses pesantes. Mais quoi qu'il en soit, ces qualités attractives ne sont nées, de même que la pesanteur, que d'un faux raisonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirât l'aimant, parce qu'on ne voyoit rien qui pouffât l'aimant vers le fer, quoiqu'il soit impossible de concevoir qu'un corps en puisse attirer un autre, si le corps qui attire ne se meut lui-même, & si celui qui est attiré ne lui est joint ou attaché par quelque lien.

On doit aussi rapporter à ces jugemens de notre enfance l'idée qui nous représente les choses dures & pesantes, comme étant plus matérielles & plus solides que les choses légères & déliées ; ce qui nous fait croire qu'il y a bien plus de matiere dans une boîte pleine d'or, que dans une autre qui ne seroit pleine que d'air ; car ces idées ne viennent que de ce que nous n'avons jugé dans notre enfance de toutes les choses extérieures, que par rapport aux impressions qu'elles faisoient sur nos sens ; & ainsi, parce que les corps durs & pesans agissoient bien plus sur nous que les corps légers & subtils, nous nous sommes imaginés qu'ils contenoient plus de matiere ; au lieu que la raison nous devoit faire juger que chaque partie de la matiere n'occupant jamais que sa place, un espace égal est toujours rempli d'une même quantité de matiere.

De sorte qu'un vaisseau d'un pied cube n'en contient pas davantage étant plein d'or, qu'étant plein d'air ; & même il est vrai, en un sens, qu'étant plein d'air, il comprend plus de matiere solide, par une raison qu'il seroit trop long d'expliquer ici.

On peut dire que c'est de cette imagination que sont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont cru que notre ame étoit, ou un air très-subtil composé d'atomes, comme Démocrite & les Epicuriens, ou un air enflammé, comme les Stoïciens, ou une portion de la lumière céleste, comme les anciens Manichéens, & Flud même de notre tems, ou un vent délié, comme les Sociniens ; car toutes ces personnes n'auroient jamais cru qu'une pierre, du bois, de la boue, fussent capables de penser, & c'est pourquoy Cicéron, en même tems qu'il veut, comme les Stoïciens, que notre ame soit une flamme subtile, rejette comme une absurdité insupportable de s'imaginer qu'elle soit de terre, ou d'un air grossier. *Quid enim, obsecro te, terrane tibi aut hoc nebuloso, aut caliginoso caelo, sata aut concreta esse videtur tanta vis memoriae ?* Mais ils se sont persuadés qu'en subtilisant cette matiere, ils la rendroient moins matérielle, moins grossiere & moins corporelle, & qu'enfin elle deviendroit capable de penser ; ce qui est une imagination ridicule ; car une matiere n'est plus subtile qu'une autre, qu'en ce qu'étant divisée en parties plus petites & plus agitées, elle fait d'une part moins de résistance aux autres corps, & s'insinue de l'autre plus facilement dans leurs pores. Mais divisée ou non divisée, agitée ou non agitée, elle n'en est ni moins matiere, ni moins corporelle, ni plus capable de penser ; étant impossible de s'imaginer qu'il y ait

aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matière subtile ou grossière avec la pensée, & qu'une matière qui ne pensoit pas lorsqu'elle étoit en repos comme la terre, ou dans un mouvement modéré comme l'eau, puisse parvenir à se connoître soi-même, si on vient à la remuer davantage, & à lui donner trois ou quatre bouillons de plus.

On pourroit étendre cela beaucoup davantage ; mais c'est assez pour faire entendre toutes les autres idées confuses qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remède à cet inconvénient, est de nous défaire des préjugés de notre enfance, & de ne rien croire de ce qui est du ressort de notre raison, par ce que nous en avons jugé autrefois, mais par ce que nous en jugeons maintenant ; & ainsi nous nous réduirons à nos idées naturelles ; & pour les confuses, nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair, comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur, que toutes les choses qu'on appelle pesantes sont poussées en bas par quelque cause, ne déterminant rien de ce qui peut être dans le feu qui me cause ce sentiment, ou de la cause qui fait tomber une pierre en bas, que je n'aie des raisons claires qui m'en donnent la connoissance.



CHAPITRE X.

Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirés de la Morale.

ON a rapporté dans le Chapitre précédent divers exemples de ces idées confuses, que l'on peut aussi appeler fausses, pour la raison que nous avons dite ; mais parce qu'ils sont tous pris de la Physique, il ne sera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirés de la Morale ; les fausses idées que l'on se forme à l'égard des biens & des maux étant infiniment plus dangereuses.

Qu'un homme ait une idée fautive ou véritable, claire ou obscure, de la pesanteur, des qualités sensibles & des actions des sens, il n'en est, ni plus heureux, ni plus malheureux ; s'il en est un peu plus ou moins savant, il n'en est, ni plus homme de bien, ni plus méchant. Quelque opinion que nous ayons de toutes ces choses, elles ne changeront pas pour nous. Leur être est indépendant de notre science, & la conduite de notre vie est indépendante de la connoissance de leur être : ainsi, il est permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connoissons dans l'autre vie, & de se reposer généralement de l'ordre du monde sur la bonté & sur la sagesse de celui qui le gouverne.

Mais personne ne se peut dispenser de former des jugemens sur les choses bonnes & mauvaises, puisque c'est par ces jugemens qu'on doit conduire sa vie, régler ses actions, & se rendre heureux ou malheureux éternellement ; & comme les fausses idées que l'on a de toutes ces choses sont les

sources des mauvais jugemens que l'on en fait ; il seroit infiniment plus important de s'appliquer à les connoître & à les corriger , que non pas à réformer celles que la précipitation de nos jugemens , ou les préjugés de notre enfance nous font concevoir des choses de la nature , qui ne sont l'objet que d'une spéculation stérile.

Pour les découvrir toutes , il faudroit faire une morale toute entiere ; mais on n'a dessein ici que de proposer quelques exemples de la maniere dont on les forme , en alliant ensemble diverses idées qui ne sont pas jointes dans la vérité , dont on compose ainsi de vains fantômes , après lesquels les hommes courent , & dont ils se repaissent misérablement toute leur vie.

L'homme trouve en soi l'idée du bonheur & du malheur , & cette idée n'est point fausse , ni confuse , tant qu'elle demeure générale : il a aussi des idées de petitesse , de grandeur , de bassesse , d'excellence : il desire le bonheur , il fuit le malheur , il admire l'excellence , il méprise la bassesse.

Mais la corruption du péché , qui le sépare de Dieu , en qui seul il pouvoit trouver son véritable bonheur , & à qui seul par conséquent il en devoit attacher l'idée , la lui fait joindre à une infinité de choses dans l'amour desquelles il s'est précipité pour y chercher la félicité qu'il avoit perdue ; & c'est par-là qu'il s'est formé une infinité d'idées fausses & obscures , en se représentant tous les objets de son amour , comme étant capables de le rendre heureux , & ceux qui l'en privent , comme le rendant misérable. Il a de même perdu par le péché la véritable grandeur & la véritable excellence , & ainsi il est contraint , pour s'aimer , de se représenter à soi-même autre qu'il n'est en effet ; de se cacher ses misères & sa pauvreté ,

& d'enfermer dans son idée un grand nombre de choses qui en sont entièrement séparées , afin de la grossir & de l'agrandir ; & voici la suite ordinaire de ces fausses idées.

La première & la principale pente de la concupiscence est vers le plaisir des sens , qui naît de certains objets extérieurs ; & comme l'ame s'aperçoit que ce plaisir qu'elle aime lui vient de ces choses , elle y joint incontinent l'idée de bien & celle de mal à ce qui l'en prive. Ensuite , voyant que les richesses & la puissance humaine sont les moyens ordinaires de se rendre maître de ces objets de la concupiscence , elle commence à les regarder comme de grands biens , & par conséquent elle juge heureux les riches & les grands qui les possèdent , & malheureux les pauvres qui en sont privés.

Or , comme il y a une certaine excellence dans le bonheur , elle ne sépare jamais ces deux idées , & elle regarde toujours comme grands tous ceux qu'elle considère comme heureux , & comme petits ceux qu'elle estime pauvres & malheureux ; & c'est la raison du mépris que l'on fait des pauvres , & de l'estime que l'on fait des riches. Ces jugemens sont si injustes & faux , que saint Thomas croit que c'est ce regard d'estime & d'admiration pour les riches , qui est condamné si sévèrement par l'Apôtre saint Jacques , lorsqu'il défend (a) de donner un siège plus élevé aux riches qu'aux pauvres dans les assemblées Ecclésiastiques ; car ce passage ne pouvant s'entendre à la lettre d'une défense de rendre certains devoirs extérieurs plutôt aux riches qu'aux pauvres , puisqu'il est de l'ordre du monde , que la religion ne trouble

(a) Chapitre 2 , verset 3.

point, souffre ces préférences, & que les Saints même les ont pratiquées, il semble qu'on doive l'entendre de cette préférence intérieure, qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds des riches, & les riches comme étant infiniment élevés au-dessus des pauvres.

Mais quoique ces idées & les jugemens qui en naissent, soient faux & déraisonnables, ils sont néanmoins communs à tous les hommes, qui ne les ont pas corrigés, parce qu'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous infectés. Et il arrive delà que l'on ne forme pas seulement ces idées des riches, mais que l'on fait que les autres ont pour eux les mêmes mouvemens d'estime & d'admiration; de sorte que l'on considère leur état, non-seulement environné de toute la pompe & de toutes les commodités qui y sont jointes; mais aussi de tous ces jugemens avantageux que l'on forme des riches, & que l'on connoît par les discours ordinaires des hommes & par sa propre expérience.

C'est proprement ce fantôme, composé de tous les admirateurs des riches & des grands que l'on conçoit environner leur trône, & les regarder avec des sentimens intérieurs de crainte, de respect & d'abaissement, qui fait l'idole des ambitieux, pour lequel ils travaillent toute leur vie, & s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent & qu'ils adorent, il ne faut que considérer que s'il n'y avoit au monde qu'un homme qui pensât, & que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine, ne fussent que des statues automates, & que de plus ce seul homme raisonnable, sachant parfaitement que toutes ces statues qui lui ressembleroient extérieurement, seroient entièrement privées de raison & de pen-

sées, sût néanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts, & d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes, on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvemens qu'il imprimeroit à ces statues; mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir & sa gloire dans les respects extérieurs qu'il se feroit rendre par elles; il ne seroit jamais flatté de leurs révérences, & même il s'en lasseroit aussi-tôt que l'on se lasse des marionnettes; de sorte qu'il se contenteroit ordinairement d'en tirer les services qui lui seroient nécessaires, sans se soucier d'en ramasser un plus grand nombre que ce qu'il en auroit besoin pour son usage.

Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui sont l'objet de l'amour des ambitieux; ils veulent commander à des hommes, & non à des automates, & leur plaisir consiste dans la vue des mouvemens de crainte, d'estime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'est ce qui fait voir que l'idée qui les occupe est aussi vaine & aussi peu solide que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains, qui sont ceux qui se repaissent de louanges, d'acclamations, d'éloges, de titres & d'autres choses de cette nature. La seule chose qui les en distingue, est la différence des mouvemens & des jugemens qu'ils se plaisent d'exciter; car au lieu que les hommes vains ont pour but d'exciter des mouvemens d'amour & d'estime, pour leur science, leur éloquence, leur esprit, leur adresse, leur bonté, les ambitieux veulent exciter des mouvemens de terreur, de respect & d'abaissement sous leur grandeur, des idées conformes à ces jugemens, par lesquels on les regarde comme terribles,

élevés, puissans. Ainsi les uns & les autres méritent leur bonheur dans les pensées d'autrui; mais les uns choisissent certaines pensées, & les autres d'autres.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir ces vains fantômes composés de faux jugemens des hommes, donner le branle aux plus grandes entreprises, & servir de principal objet à toute la conduite de la vie des hommes.

Cette valeur si estimée dans le monde, qui fait que ceux qui passent pour braves, se précipitent sans crainte dans les plus grands dangers, n'est souvent qu'un effet de l'application de leur esprit à ces images vuides & creuses qui les remplissent. Peu de personnes méprisent sérieusement la vie; & ceux qui semblent affronter la mort avec tant de hardiesse à une brèche ou dans une bataille, tremblent comme les autres, & souvent plus que les autres, lorsqu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui produit la générosité qu'ils font paroître en quelques rencontres, c'est qu'ils envisagent d'une part les railleries que l'on fait des lâches, & de l'autre les louanges que l'on donne aux vaillans hommes; & ce double fantôme les occupant, les détourne de la considération des dangers & de la mort.

C'est par cette raison que ceux qui ont plus sujet de croire que les hommes les regardent, étant plus remplis de la vue de ces jugemens, sont plus vaillans & plus généreux. Ainsi les Capitaines ont d'ordinaire plus de courage que les Soldats, & les Gentilshommes que ceux qui ne le sont pas, parce qu'ayant plus d'honneur à perdre & à acquérir, ils en sont aussi plus vivement touchés. Les mêmes travaux, disoit un grand Capitaine, ne sont pas également pénibles à un Général d'armée & à un Soldat, parce qu'un Général est

soutenu par les jugemens de toute une armée qui a les yeux sur lui; au lieu qu'un Soldat n'a rien qui le soutienne que l'espérance d'une petite récompense & d'une basse réputation de bon Soldat, qui ne s'étend pas souvent au-delà de sa Compagnie.

Qu'est-ce que se proposent ces gens qui bâtissent des maisons superbes beaucoup au-dessus de leur condition & de leur fortune? Ce n'est pas la simple commodité qu'ils y recherchent; cette magnificence excessive y nuit plus qu'elle n'y sert, & il est visible aussi que s'ils étoient seuls au monde, ils ne prendroient jamais cette peine, non plus que s'ils croyoient que tous ceux qui verroient leurs maisons, n'eussent pour eux que des sentimens de mépris. C'est donc pour des hommes qu'ils travaillent, & pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leurs palais, concevront des mouvemens de respect & d'admiration pour celui qui en est le maître; & ainsi ils se représentent à eux-mêmes au milieu de leurs palais, environnés d'une troupe de gens qui les regardent de haut en bas, & qui les jugent grands, puissans, heureux, magnifiques; & c'est pour cette idée qui les remplit, qu'ils font toutes ces grandes dépenses & prennent toutes ces peines.

Pourquoi croit-on que l'on charge les carrosses de ce grand nombre de laquais? Ce n'est pas pour le service qu'on en tire; ils incommodent plus qu'ils ne servent; mais c'est pour exciter en passant, dans ceux qui les voyent, l'idée que c'est une personne de grande condition qui passe; & la vue de cette idée qu'ils s'imaginent que l'on formera en voyant ces carrosses, satisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de même tous les états, tous

les emplois & toutes les professions qui sont estimés dans le monde, on trouvera que ce qui les rend agréables, & ce qui soulage les peines & les fatigues qui les accompagnent, est qu'ils présentent souvent à l'esprit l'idée des mouvemens de respect, d'estime, de crainte, d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend au contraire la solitude ennuyeuse à la plupart du monde, est que les séparant de la vue des hommes, elle les sépare aussi de celle de leurs jugemens & de leurs pensées, Ainsi, leur cœur demeure vuide & affamé, étant privé de cette nourriture ordinaire, & ne trouvant pas dans soi-même de quoi se remplir. Et c'est pourquoi les Philosophes payens ont jugé la vie solitaire si insupportable, qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudroit pas posséder tous les biens du corps & de l'esprit, à condition de vivre toujours seul, & de ne parler de son bonheur avec personne. Il n'y a que la religion Chrétienne qui ait pu rendre la solitude agréable, parce que, portant les hommes à mépriser ces vaines idées, elle leur donne en même tems d'autres objets plus capables d'occuper l'esprit, & plus dignes de remplir le cœur, pour lesquels ils n'ont point besoin de la vue & du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne se termine pas proprement à connoître les pensées & les sentimens des autres; mais qu'ils s'en servent seulement pour agrandir & pour rehausser l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes, en y joignant & incorporant toutes ces idées étrangères, & s'imaginant, par une illusion grossière, qu'ils sont réellement plus grands, parce qu'ils sont dans une plus grande maison, & qu'il y a plus de gens qui les admirent, quoique toutes ces choses qui sont hors d'eux, & toutes ces pensées des

autres hommes, ne mettant rien en eux, les laissent aussi pauvres & aussi misérables qu'ils étoient auparavant.

On peut découvrir par-là ce qui rend agréables aux hommes plusieurs choses qui semblent n'avoir rien d'elles-mêmes qui soit capable de les divertir & de leur plaire; car la raison du plaisir qu'ils y prennent, est que l'idée d'eux-mêmes se représente à eux plus grande qu'à l'ordinaire par quelque vaine circonstance que l'on y joint.

On prend plaisir à parler des dangers que l'on a courus, parce qu'on se forme sur ces accidens une idée qui nous représente à nous-mêmes, ou comme prudens, ou comme favorisés particulièrement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on est guéri, parce qu'on se représente à soi-même comme ayant beaucoup de force pour résister aux grands maux.

On desire remporter l'avantage en toutes choses, & même dans les jeux de hasard, où il n'y a nulle adresse, lors même qu'on ne joue pas pour le gain, parce que l'on joint à son idée celle d'heureux; il semble que la fortune ait fait choix de nous, & qu'elle nous ait favorisés comme ayant égard à notre mérite. On conçoit même ce bonheur prétendu comme une qualité permanente qui donne droit d'espérer à l'avenir le même succès; & c'est pourquoi il y en a que les joueurs choisissent, & avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres, ce qui est entièrement ridicule; car on peut bien dire qu'un homme a été heureux jusques à un certain moment; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont été les plus malheureux.

Ainsi, l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde,

n'a pour objet en effet que de vains fantômes qui l'amuse & l'occupent misérablement ; & ceux qui passent pour les plus sages, ne se repaissent, aussi-bien que les autres, que d'illusions & de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie & leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel & subsistant ; étant vrai à l'égard de tous les autres qu'ils aiment la vanité & le néant, & qu'ils courent après la fausseté & le mensonge.

CHAPITRE XI.

D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.

Nous avons déjà dit que la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or, c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées & de nos discours.

Car il faut remarquer que, quoique les hommes aient souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un Philosophe payen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un Théologien, & néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.

De plus, les mêmes hommes en différens âges ont considéré les mêmes choses en des manières très-différentes, & néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom : ce qui fait que, prononçant ce mot, ou l'entendant

prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantôt selon une idée, & tantôt selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en lui quelque chose, quoi que ce fût, qui faisoit qu'il se nourrissoit & qu'il croissoit, a appelé cela *ame*, & a étendu cette idée à ce qui est de semblable, non-seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vu encore qu'il pensoit, il a encore appelé du nom d'*ame* ce qui étoit en lui le principe de la pensée ; d'où il est arrivé que, par cette ressemblance de nom, il a pris pour la même chose ce qui pensoit & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des opérations des animaux, & à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entièrement différentes.

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentiment*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels ; car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La première, est qu'il se fait de certains mouvemens dans les organes corporels, comme dans l'œil & dans le cerveau ; la seconde, que ces mouvemens donnent occasion à notre ame de concevoir quelque chose, comme lorsqu'ensuite du mouvement qui se fait dans notre œil par la réflexion de la lumière dans des gouttes de pluie opposées au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orangé ; la troisième, est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc-en-ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure & en une certaine distance. La première de ces trois choses est uniquement dans notre corps ; les deux autres

font seulement en notre ame, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps; & néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si différentes sous le même nom de *sens* & de *sentiment*, ou de *vue*, d'*ouïe*, &c. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne peut s'entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'est pas lui qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux, lorsque nous n'y avons pas fait réflexion. Et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en notre ame, ensuite de ce qui se passe dans notre œil & dans notre cerveau; & selon cette signification du mot de *voir*, c'est l'ame qui voit & non pas le corps, comme Platon le soutient, & Cicéron après lui par ces paroles: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Vix quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, à sede animi perforatæ. Itaque sæpè aut cogitatione, aut aliquâ vi morbi impediti apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.* Enfin, on prend les mots des sens, de la vue, de l'ouïe, &c. pour la dernière de ces trois choses, c'est-à-dire, pour les jugemens que notre ame fait ensuite des perceptions qu'elle a eues à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lorsque l'on dit que les sens se trompent, comme quand ils voient dans l'eau un bâton courbé, & que le soleil ne nous paroît que de deux pieds de diametre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté, ni en tout ce qui se

passe dans l'organe corporel, ni dans la seule perception de notre ame, qui n'est qu'une simple appréhension; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le soleil n'a que deux pieds de diametre, parce que sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œil, est à-peu-près de la même grandeur que celle qu'y formeroit un objet de deux pieds à une certaine distance plus proportionnée à notre maniere ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce jugement dès l'enfance, & que nous y sommes tellement accoutumés, qu'il se fait au même instant que nous voyons le soleil, sans presque aucune réflexion, nous l'attribuons à la vue, & nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches & plus éloignés de nous, quoique ce soit notre esprit, & non notre œil qui juge de leur petitesse & de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables, qui, n'ayant qu'un même son, sont néanmoins signes d'idées entièrement différentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom équivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entr'elles, & que les hommes n'ont jamais contondues dans leur pensée, il est presque impossible alors qu'on s'y trompe, & qu'il soit cause d'aucune erreur; comme on ne se trompera pas, si on a un peu de sens commun, par l'équivoque du mot de *belier*, qui signifie un animal, & un signe du Zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque est venue de l'erreur même des hommes qui ont confondu par méprise des idées différentes, comme dans le mot d'*ame*, il est difficile de s'en détromper, parce qu'on suppose que ceux qui se sont les premiers servis de ces mots, les ont bien entendus;

& ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais si l'idée que nous en avons, est claire & distincte; & nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous un même nom.

CHAPITRE XII.

Du remède à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots : où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue, & de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent. Mais pour cela, il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'autres mots simples, & qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous voulons les appliquer; comme si je veux prouver que notre ame est immortelle, le mot d'ame étant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans

ce que j'aurai à dire; de sorte que pour l'éviter, je regarderai le mot d'ame comme si c'étoit un son qui n'eût point encore de sens, & je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant: j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée.

C'est ce qu'on appelle la définition du nom, *definitio nominis*, dont les Géometres se servent si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei*.

Car dans la définition de la chose, comme peut être celle-ci: *L'homme est un animal raisonnable; le tems est la mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit, comme *homme* ou *tems*, son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable*, ou *mesure du mouvement*; au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déjà dit, on ne regarde que le son, & ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons ici, avec celle dont parlent quelques Philosophes, qui entendent par-là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son étymologie. C'est de quoi nous pourrions parler en un autre endroit. Mais ici, on ne regarde, au contraire, que l'usage particulier auquel celui qui définit un mot, veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le même sens.

Et delà il s'ensuit, 1°. que les définitions de noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point; car chaque son étant indiffé-

rent de soi-même & par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage particulier, & pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer en son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune autre. Mais il en est tout autrement de la définition des choses; car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent; de sorte que si, en voulant les définir, nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

Ainsi, pour donner un exemple de l'un & de l'autre; si dépouillant le mot *parallélogramme* de toute signification, je l'applique à signifier un triangle, cela m'est permis, & je ne commets en cela aucune erreur, pourvu que je ne le prenne qu'en cette sorte; & je pourrai dire alors que le parallélogramme a trois angles égaux à deux droits; mais si laissant à ce mot sa signification & son idée ordinaire, qui est de signifier une figure dont les côtés sont parallèles, je venois à dire que le parallélogramme est une figure à trois lignes, parce que ce seroit alors une définition de choses, elle seroit très-fausse, étant impossible qu'une figure à trois lignes ait ses côtés parallèles.

Il s'ensuit, en second lieu, que les définitions des noms ne peuvent pas être contestées, par cela même qu'elles sont arbitraires: car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée, ni qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme, après nous en avoir avertis; mais pour les définitions des choses, on a souvent droit de les contester, puisqu'elles peuvent être fausses, comme nous l'avons montré.

II

Il s'ensuit troisièmement, que toute définition de nom ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe; au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes, & sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, & par conséquent elles ont besoin d'être prouvées comme d'autres propositions, & ne doivent pas être supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes comme des axiomes.

Néanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut être prise pour principe, a besoin d'explication; car cela n'est vrai, qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a désignée, ne puisse être appelée du nom qu'on lui a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela seul qu'on lui a donné un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car, par exemple, je puis définir le mot de *chimere*, en disant: J'appelle chimere, ce qui implique contradiction; & cependant, il ne s'ensuivra pas delà que la chimere soit quelque chose. De même, si un Philosophe me dit: J'appelle pesantueur, le principe intérieur qui fait qu'une pierre tombe, sans que rien la pousse; je ne contesterai pas cette définition; au contraire, je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je lui nierai, que ce qu'il entend par ce mot de pesantueur, soit quelque chose de réel; parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le premier, est de confondre la définition de la

D

chose avec la définition du nom, & d'attribuer à la première ce qui ne convient qu'à la dernière. Car, ayant fait à leur fantaisie cent définitions, non de noms, mais de choses, qui sont très-fausSES, & qui n'expliquent point du tout la vraie nature des choses, ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on considère ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire; & si quelqu'un les leur nie, comme elles sont très-niables, ils prétendent qu'on ne mérite pas de disputer avec eux.

Le second abus est que, ne se servant presque jamais de définitions de noms, pour en ôter l'obscurité & les fixer à de certaines idées désignées clairement, ils les laissent dans leur confusion: d'où il arrive que la plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus, qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux; ce qui se reconnoîtroit facilement, si on avoit défini les noms. Ainsi, les Philosophes croient d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier: & en effet, ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais, en les définissant, on découvrira aisément, si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud, & par le mot de pesant. Que s'ils répondent que, par le chaud, ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pesant, ce qui tombe en-bas n'étant point soutenu; ils ont raison de dire, qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; mais, s'ils entendent par chaud, ce

qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons, quand nous sentons de la chaleur, & par pesant ce qui a en soi un principe intérieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoi que ce soit, il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très-obscur, pour ne pas dire très-fausse, que de leur nier qu'en ce sens, le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur, par l'impression qu'il fait sur notre corps; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu: & il est de même fort clair qu'une pierre descend en-bas quand on la laisse; mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-même, sans que rien la pousse en-bas.

Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire comprendre nettement de quoi il s'agit afin de ne pas disputer inutilement sur des mots, que l'un entend d'une façon, & l'autre de l'autre, comme on fait si souvent, même dans les discours ordinaires.

Mais, outre cette utilité, il y en a encore une autre. C'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose, qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner. Or, il seroit importun, sur-tout dans les livres de science, de répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoi, ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, & ce mot tient lieu de tous les autres. Ainsi, ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de répéter souvent tous ces termes, on donne un nom à cette propriété, en disant: J'appelle

tout nombre qui est divisible en deux également, nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition en la place du défini, & avoir cette définition si présente, qu'aussi-tôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entend précisément que c'est celui qui est divisible en deux également, & que ces deux choses soient tellement jointes & inséparables dans la pensée, qu'aussi-tôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attrache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les Géomètres, avec tant de soin, ne le font que pour abrégier le discours que de si fréquentes circonlocutions rendroient ennuyeux, *Ne assidue circumloquendo moras faciamus*, comme dit Saint Augustin; mais ils ne le font pas pour abrégier les idées des choses dont ils discourent; parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit.

CHAPITRE XIII.

Observations importantes touchant la définition des noms.

APRES avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, & combien elles sont utiles & nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la manière de s'en servir, afin de n'en pas abuser.

La première est, qu'il ne faut pas entreprendre

de définir tous les mots, parce que souvent cela seroit inutile, & qu'il est même impossible de le faire. Je dis qu'il seroit souvent inutile de définir de certains noms; car, lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, & que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il seroit inutile de le définir, puisqu'on a déjà la fin de la définition, qui est que le mot soit attaché à une idée claire & distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée; de sorte que les mots par lesquels on les signifie, sont entendus de la même sorte de tous ceux qui s'en servent; ou, s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair; & ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots, d'être, de pensée, d'étendue, d'égalité, de durée ou de tems, & autres semblables. Car, encore que quelques-uns obscurcissent l'idée du tems par diverses propositions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions, comme que le tems est la mesure du mouvement selon l'antériorité & la postériorité, néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du tems, & n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent: & ainsi les savans & les ignorans entendent la même chose, & avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de tems à faire une lieue qu'une tortue.

Je dis de plus, qu'il seroit impossible de définir tous les mots; car, pour définir un mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent

l'idée à laquelle on veut attacher ce mot ; & , si on vouloit encore définir les mots dont on se seroit servi pour l'explication de celui-là , on en auroit encore besoin d'autres , & ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs qu'on ne définisse point , & ce seroit un aussi grand défaut de vouloir trop définir , que de ne pas assez définir , parce que , par l'un & par l'autre , on tomberoit dans la confusion que l'on prétend éviter.

La seconde observation est , qu'il ne faut point changer les définitions déjà reçues , quand on n'a point sujet d'y trouver à redire ; car il est toujours plus facile de faire entendre un mot , lorsque l'usage , déjà reçu au moins parmi les savans , l'a attaché à une idée , que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau , & le détacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoutumé de le joindre. C'est pourquoi ce seroit une faute de changer les définitions reçues par les Mathématiciens , si ce n'est qu'il y en eût quelque une d'embrouillée , & dont l'idée n'auroit pas été désignée assez nettement , comme peut être celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La troisième observation est que , quand on est obligé de définir un mot , on doit , autant que l'on peut , s'accommoder à l'usage , en ne donnant pas aux mots des sens tout-à-fait éloignés de ceux qu'ils ont , & qui pourroient même être contraires à leur étymologie , comme qui diroit : J'appelle parallélogramme , une figure terminée par trois lignes ; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens , de l'un de ces sens pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiait dans l'usage commun , & le sentiment que nous avons , & une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout-à-fait

semblable à ce que nous sentons : pour éviter cette ambiguïté , je puis me servir du nom de chaleur en l'appliquant à l'une de ces idées , & le détachant de l'autre ; comme si je dis : J'appelle chaleur , le sentiment que j'ai quand je m'approche du feu , & donnant à la cause de ce sentiment , ou un nom tout-à-fait différent , comme seroit celui d'ardeur , ou ce même nom , avec quelque addition qui le détermine & qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment , comme qui diroit la chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est que les hommes , ayant une fois attaché une idée à un mot , ne s'en défont pas facilement ; & ainsi leur ancienne idée revenant toujours , leur fait aisément oublier la nouvelle que vous voulez leur donner en définissant ce mot : de sorte qu'il seroit plus facile de les accoutumer à un mot qui ne signifieroit rien du tout , comme qui diroit : J'appelle *lara* une figure terminée par trois lignes , que de les accoutumer à dépouiller le mot de *paralélogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont parallèles , pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être parallèles.

C'est un défaut dans lequel sont tombés tous les Chymistes , qui ont pris plaisir de changer les noms à la plupart des choses dont ils parlent , sans aucune utilité , & de leur en donner qui signifient déjà d'autres choses qui n'ont nul véritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques-uns de faire des raisonnemens ridicules , comme est celui d'une personne qui s'imaginant que la peste étoit un mal saturnien , prétendoit qu'on avoit guéri des pestiférés en leur pendant au col un morceau de plomb , que les Chymistes appellent Saturne , sur lequel on avoit gravé un jour de Sa-

medi, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les Astronomes se servent pour marquer cette planete; comme si des rapports arbitraires & sans raison entre le plomb & la planete de Saturne, & entre cette même planete & le jour du Samedi, & la petite marque dont on la désigne, pouvoient avoir des effets réels, & guérir effectivement des maladies.

Mais ce qu'il y a de plus insupportable dans ce langage des Chymistes, est la profanation qu'ils font des sacrés mysteres de la Religion, pour servir de voile à leurs prétendus secrets; jusques-là même qu'il y en a qui ont passé jusqu'à ce point d'impiété, que d'appliquer ce que l'Ecriture dit des vrais Chrétiens, qu'ils sont la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, & qu'il a appelé des ténèbres à son admirable lumiere, à la chimérique Confrairie des Rosecroix, qui sont, selon eux, des Sages qui sont parvenus à l'immortalité bienheureuse, ayant trouvé le moyen, par la pierre philosophale, de fixer leur ame dans leur corps, d'autant, disent ils, qu'il n'y a point de corps plus fixe & plus incorruptible que l'or. On peut voir ces rêveries & beaucoup d'autres semblables dans l'examen qu'a fait M. Gassendi de la Philosophie de Flud, qui sont voir qu'il n'y a guère de plus mauvais caractère d'esprit, que celui de ces écrivains énigmatiques, qui s'imaginent que les pensées les moins solides, pour ne pas dire les plus fausses & les plus impies, passeront pour de grands mysteres, étant revêtues des manieres de parler inintelligibles au commun des hommes.



CHAPITRE XIV.

D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.

TOUT ce que nous avons dit des définitions de noms, ne doit s'entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier; & c'est ce qui les rend libres & arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il lui plaît pour exprimer ses idées, pourvu qu'il en avertisse. Mais, comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, & non pas de celui des autres, chacun a droit de faire un Dictionnaire pour soi: mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par ces significations particulières qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi, quand on n'a pas dessein de faire connoître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires, mais elles sont liées & astreintes à représenter, non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage, & on doit les estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire, si elles ne joignent pas aux sons, les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent; & c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or, quoique ces sortes de définitions de mots

semblent être le partage des Grammairiens, puis-que ce sont celles qui composent les Dictionnaires qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons ; néanmoins on peut faire sur ce sujet plusieurs réflexions très importantes pour l'exacritude de nos jugemens.

La première, qui sert de fondement aux autres, est que les hommes ne considèrent pas souvent toute la signification des mots, c'est-à-dire, que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, & que, lorsqu'on en veut expliquer la signification, on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car signifier dans un son prononcé, ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans notre esprit, en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or, il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'esprit en reçoive l'impression.

Par exemple, si l'on dit à une personne, Vous en avez menti, & que l'on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la même chose, que si on lui disoit : Vous savez le contraire de ce que vous dites. Mais, outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage une idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celui qui nous les dit, ne se soucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuses & offensantes.

Quelquefois ces idées accessoires ne sont pas attachées aux mots par un usage commun ; mais elles y sont seulement jointes par celui qui s'en sert ; & ce sont proprement celles qui sont exci-

tées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, & par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvemens, des jugemens, & des opinions de celui qui parle.

C'est pourquoi, si celui qui disoit qu'il falloit prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celui qui écoute, vouloit dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignoroit une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mêmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flatter, voix pour reprendre : souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusqu'aux oreilles de celui à qui on parle ; mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce ; & personne ne trouveroit bon qu'un laquais, que l'on reprend un peu fortement, répondit : Monsieur, parlez plus bas, je vous entends bien ; parce que le ton fait partie de la réprimande, & est nécessaire pour former dans l'esprit, l'idée que l'on veut y im-

imer. Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mêmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent : & c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la même chose, les unes sont injurieuses, les autres douces ; les unes modestes, les autres impudentes ; les unes honnêtes, & les autres deshonnêtes ; parce qu'outre cette idée principale en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées, qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir une injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de chan-

ger les substantifs en adjectifs ; de sorte que, si on les a accusés d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les a appellés ignorans ou imposteurs ; ce qui n'est pas raisonnable, ces mots ne signifiant pas la même chose : car les mots adjectifs d'ignorant ou d'imposteur, outre la signification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée du mépris ; au lieu que ceux d'ignorance & d'imposture marquent la chose telle qu'elle est, sans l'aigrir, ni l'adoucir ; l'on en pourroit trouver d'autres qui signifieroient la même chose d'une manière qui enfermeroit de plus une idée adoucissante, & qui témoigneroit qu'on desire épargner celui à qui on fait ces reproches : & ce sont ces manières que choisissent les personnes sages & modérées, à moins qu'ils n'aient quelque raison particulière d'agir avec plus de force.

C'est encore par-là qu'on peut reconnoître la différence du style simple & du style figuré, & pourquoi les mêmes pensées nous paroissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure, que si elles étoient renfermées dans des expressions toutes simples : car cela vient de ce que les expressions figurées signifient, outre la chose principale, le mouvement & la passion de celui qui parle, & impriment ainsi l'une & l'autre idée dans l'esprit ; au lieu que l'expression simple ne marque que la vérité toute nue.

Par exemple, si ce demi-vers de Virgile, *Ufque adeòne mori miserum est !* étoit exprimé simplement & sans figure, de cette sorte, *Non est usque adèd mori miserum* ; il est sans doute qu'il auroit beaucoup moins de force : & la raison en est, que la première expression signifie beaucoup plus que la seconde. Car elle n'exprime pas seulement cette pensée, que la mort n'est pas un si

grand mal que l'on croit ; mais elle représente de plus, l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, & qui l'envisage sans effroi : image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe. Ainsi il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'ame s'instruit par les images des vérités ; mais elle ne s'émeut guère que par l'image des mouvemens.

*Si vis me flere, dolendum est
Primum ipsi tibi.*

Mais, comme le style figuré signifie ordinairement, avec les choses, les mouvemens que nous ressentons, en les recevant & en parlant, on peut juger par-là de l'usage que l'on en doit faire, & quels sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matières purement spéculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, & qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit : car, puisque les figures expriment les mouvemens de notre ame, celles que l'on mêle en des sujets où l'ame ne s'émeut point, sont des mouvemens contre la nature, & des espèces de convulsions. C'est pourquoi il n'y a rien de moins agréable que certains Prédicateurs qui s'écrient indifféremment sur tout, & qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnemens philosophiques, que sur les vérités les plus étonnantes & les plus nécessaires pour le salut.

Et, au contraire, lorsque la matière que l'on traite, est telle qu'elle doit raisonnablement nous toucher, c'est un défaut de parler d'une manière sèche, froide & sans mouvement, parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce qui doit nous toucher.

Ainsi, les vérités divines n'étant pas proposées

simplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérees & adorées par les hommes, il est sans doute que la maniere noble, élevée & figurée, dont les saints Peres les ont traitées, leur est bien plus proportionnée qu'un style simple & sans figure comme celui des scholastiques, puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces vérités, mais qu'elle nous représente aussi les sentimens d'amour & de révérence avec lesquels les Peres en ont parlé; & que, portant ainsi dans notre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable; au lieu que le style scholastique étant simple, & ne contenant que les idées de la vérité toute nue, est moins capable de produire dans l'ame les mouvemens de respect & d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes; ce qui le rend en ce point, non-seulement moins utile, mais aussi moins agréable, le plaisir de l'ame consistant plus à sentir des mouvemens, qu'à acquérir des connoissances.

Enfin, c'est par cette même remarque qu'on peut résoudre cette question célèbre entre les anciens Philosophes: s'il y a des mots deshonnêtes; & que l'on peut réfuter les raisons des Stoïciens, qui vouloient qu'on pût se servir indifféremment des expressions qui sont estimées ordinairement infames & impudentes.

Ils prétendent, dit Cicéron dans une lettre qu'il a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales, ni honteuses. Car, ou l'infamie (disent-ils) vient des choses, ou elle est dans les paroles. Elle ne vient pas simplement des choses; puisqu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles, qui ne passent point pour deshonnêtes. Elle n'est pas aussi dans les paroles, considérées comme sons; puis-

qu'il arrive souvent, comme Cicéron le montre, qu'un même son signifiant diverses choses, & étant estimé deshonnête dans une signification, ne l'est point en une autre.

Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité, qui ne naît que de ce que ces Philosophes n'ont pas assez considéré ces idées accessoires que l'esprit joint aux idées principales des choses: car il arrive delà qu'une même chose peut être exprimée honnêtement par un son, & deshonnêtement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelqu'autre idée qui en couvre l'infamie, & si l'autre, au contraire, la présente à l'esprit d'une maniere impudente. Ainsi les mots d'adultere, d'inceste, de péché abominable, ne sont pas infames, quoiqu'ils représentent des actions très-infames, parce qu'ils ne les représentent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes, de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions, que les actions mêmes: au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, & plutôt comme plaisantes que comme criminelles, & qui y joignent même une idée d'impudence & d'effronterie; & ce sont ces mots-là, qu'on appelle infames & deshonnêtes.

Il en est de même de certains tours par lesquels on exprime honnêtement des actions, qui, quoique légitimes, tiennent quelque chose de la corruption de la nature; car ces tours sont en effet honnêtes, parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses, mais aussi la disposition de celui qui en parle en cette sorte, & qui témoigne par sa retenue qu'il les envisage avec peine, & qu'il les couvre autant qu'il peut, & aux autres, & à soi-même. Au lieu que ceux qui en parleroient d'une autre maniere, feroient paroître qu'ils

prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets ; & ce plaisir étant infame , il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée , soient estimés contraires à l'honnêteté.

C'est pourquoi il arrive aussi quelquefois qu'un même mot est estimé honnête en un tems , & honteux en un autre. Ce qui a obligé les Docteurs Hébreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots hébreux à la marge , pour être prononcés par ceux qui la liront , au lieu de ceux dont l'Écriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots , lorsque les Prophetes s'en sont servis , n'étoient point déshonnêtes , parce qu'ils étoient liés avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenue & avec pudeur : mais depuis , cette idée en ayant été séparée , & l'usage y en ayant joint une autre d'impudence & d'effronterie , ils sont devenus honteux ; & c'est avec raison que , pour ne pas frapper l'esprit de cette mauvaise idée , les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible , quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi , c'étoit une mauvaise défense à un Auteur , que la Profession Religieuse obligeoit à une exacte modestie , & à qui on avoit reproché avec raison , de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infame , d'alléguer que les Peres n'avoient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar* ; & qu'on trouvoit souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix* , de *leno* , & d'autres qu'on auroit peine à souffrir en notre langue. Car la liberté avec laquelle les Peres se sont servis de ces mots , devoit lui faire connoître qu'ils n'étoient pas estimés honteux de leur tems , c'est-à-dire , que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infames ; & il avoit tort de conclure delà qu'il lui fût permis

de se servir de ceux qui sont estimés déshonnêtes en notre langue ; parce que ces mots ne signifient pas en effet la même chose que ceux dont les Peres se sont servis , puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent , ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit , & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence.

Ces idées accessoires étant donc si considérables , & diversifiant si fort les significations principales , il seroit utile que ceux qui font des Dictionnaires les marquassent , & qu'ils avertissent , par exemple , des mots qui sont injurieux , civils , aigres , honnêtes , déshonnêtes , ou plutôt qu'ils retranchassent entièrement ces derniers , étant toujours plus utile de les ignorer , que de les savoir.

CHAPITRE XV.

Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.

ON peut encore comprendre sous le nom d'idées accessoires , une autre sorte d'idée que l'esprit ajoute à la signification précise des termes par une raison particulière : c'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot , il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse & trop générale. Mais , portant sa vue plus loin , il en prend occasion de considérer encore dans l'objet qui lui est représenté , d'autres attributs & d'autres faces , & de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particulièrement dans les

pronoms démonstratifs, quand, au lieu du nom propre, on se sert du neutre *hoc*, *ceci*; car il est clair que *ceci* signifie cette chose; & que *hoc* signifie *hæc res*, *hoc negotium*. Or, le mot de chose, *res*, marque un attribut très-général & très-confus de tout objet, n'y ayant que le néant à quoi on ne puisse appliquer le mot de chose.

Mais, comme le pronom démonstratif *hoc*, ne marque pas simplement la chose en elle-même, & qu'il la fait concevoir comme présente, l'esprit ne demeure pas à ce seul attribut de chose, il y joint d'ordinaire quelques autres attributs distincts: ainsi quand l'on se sert du mot de *ceci*, pour montrer un diamant, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose présente, mais il y ajoute les idées de corps dur & éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées, tant la première & principale, que celles que l'esprit y ajoute, s'excitent par le mot de *hoc*, appliqué à un diamant. Mais elles ne s'y excitent pas de même manière; car l'idée de l'attribut de la chose présente s'y excite comme la propre signification du mot, & ces autres s'excitent comme des idées que l'esprit conçoit liées & identifiées avec cette première & principale idée, mais qui ne sont pas marquées précisément par le pronom *hoc*. C'est pourquoi, selon que l'on emploie le terme de *hoc* en des matières différentes, les additions sont différentes. Si je dis *hoc*, en montrant un diamant, ce terme signifiera toujours *cette chose*; mais l'esprit y suppléera, & ajoutera, qui est un diamant, qui est un corps dur & éclatant: si c'est du vin, l'esprit y ajoutera les idées de la liquidité, du goût & de la couleur du vin, & ainsi des autres choses.

Il faut donc bien distinguer ces idées ajou-

tées des idées signifiées; car quoique les unes & les autres se trouvent dans un même esprit, elles ne s'y trouvent pas de la même sorte; & l'esprit, qui ajoute ces autres idées plus distinctes, ne laisse pas de concevoir que le terme de *hoc* ne signifie de soi-même qu'une idée confuse, qui, quoique jointe à des idées plus distinctes, demeure toujours confuse.

C'est par-là qu'il faut démêler une mauvaise chicane que les Ministres ont rendue célèbre, & sur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur sens de figure dans l'Eucharistie; & l'on ne doit pas s'étonner que nous nous servions ici de cette remarque pour éclaircir cet argument, puisqu'il est plus digne de la Logique que de la Théologie.

Leur prétention est que, dans cette proposition de Jesus-Christ, *Ceci est mon corps*, le mot de *ceci* signifie le Pain. Or, disent-ils, le Pain ne peut être réellement le Corps de Jesus-Christ: donc la proposition de Jesus-Christ ne signifie point, *ceci est réellement mon corps*.

Il n'est pas question d'examiner ici la mineure, & d'en faire voir la fausseté; on l'a fait ailleurs, & il ne s'agit que de la majeure par laquelle ils soutiennent que le mot de *ceci* signifie le Pain; & il n'y a qu'à leur dire sur cela, selon le principe que nous avons établi, que le mot de *Pain*, marquant une idée distincte, n'est point précisément ce qui répond au terme de *hoc*, qui ne marque que l'idée confuse de chose présente: mais il est bien vrai que Jesus-Christ en prononçant ce mot, & ayant en même tems appliqué ses Apôtres au Pain qu'il tenoit entre ses mains, ils ont vraisemblablement ajouté à l'idée confuse de *chose présente* signifiée par le terme de *hoc*, l'idée distincte du Pain, qui étoit seule-

ment excitée, & non précisément signifiée par ce terme.

Ce n'est que le manque d'attention à cette distinction nécessaire entre les idées excitées, & les idées précisément signifiées, qui fait tout l'embarras des Ministres. Ils font mille efforts inutiles, pour faire voir que Jesus-Christ montrant du Pain, & les Apôtres le voyant, & y étant appliqués par le terme de *hoc*, ils ne pouvoient pas ne pas concevoir du Pain : on leur accorde qu'ils conçurent apparemment du Pain, & qu'ils eurent sujet de le concevoir : il ne faut point tant faire d'efforts pour cela : il n'est pas question s'ils conçurent du Pain, mais comment ils le conçurent.

Et c'est sur quoi on leur dit, que s'ils conçurent, c'est-à-dire, s'ils eurent dans l'esprit l'idée distincte du Pain, ils ne l'eurent pas comme signifiée par le mot de *hoc* : ce qui est impossible, puisque ce terme ne signifiera jamais qu'une idée confuse ; mais ils l'eurent comme une idée ajoutée à cette idée confuse & excitée par les circonstances.

On verra dans la suite, l'importance de cette remarque. Mais il est bon d'ajouter ici, que cette distinction est si indubitable, que, lors même qu'ils entreprennent de prouver que le terme de *ceci* signifie du pain, ils ne font autre chose que l'établir. *Ceci*, dit un Ministre qui parle le dernier sur cette matière, *ne signifie pas seulement cette chose présente, mais cette chose présente que vous savez qui est du pain.* Qui ne voit dans cette proposition que ces termes, *que vous savez qui est du pain*, sont bien ajoutés au mot de *chose présente* par une proposition incidente, mais ne sont pas signifiés précisément par le mot de *chose présente*, le sujet d'une proposition ne signifiant pas la proposition entière ; & par conséquent dans

cette proposition qui a le même sens, *ceci que vous savez qui est du Pain* ; le mot de Pain est bien ajouté au mot de *ceci*, mais n'est pas signifié par le mot de *ceci*.

Mais qu'importe, diront les Ministres, que le mot de *ceci* signifie précisément le Pain, pourvu qu'il soit vrai que les Apôtres conçurent que ce que Jesus-Christ appelle *ceci* étoit du Pain.

Voici à quoi cela importe ; c'est que le terme de *ceci* ne signifiant de soi-même que l'idée précise de *chose présente*, quoique déterminée au Pain par les idées distinctes que les Apôtres y ajoutèrent, demeurera toujours capable d'une autre détermination & d'être liée avec d'autres idées, sans que l'esprit s'aperçût de ce changement d'objet. Et ainsi quand Jesus-Christ prononça de *ceci*, que c'étoit son Corps, les Apôtres n'eurent qu'à retrancher l'addition qu'ils y avoient faite par les idées distinctes de Pain, & , retenant la même idée de *chose présente*, ils conçurent, après la proposition de Jesus-Christ achevée, que cette chose présente étoit maintenant le Corps de Jesus-Christ : ainsi ils lièrent le mot de *hoc*, *ceci*, qu'ils avoient joint au Pain par une proposition incidente, avec l'attribut de Corps de Jesus-Christ. L'attribut de Corps de Jesus-Christ les obligea bien de retrancher les idées ajoutées ; mais il ne leur fit point changer l'idée précisément marquée par le mot de *hoc* : & ils conçurent simplement que c'étoit le Corps de Jesus-Christ. Voilà tout le mystère de cette proposition, qui ne naît pas de l'obscurité des termes ; mais du changement opéré par Jesus-Christ, qui fit que ce sujet *hoc* a eu deux différentes déterminations au commencement & à la fin de la proposition, comme nous l'expliquerons dans la seconde Partie, Chap. XII, en traitant de l'unité de confusion dans les sujets.



SECONDE PARTIE

DE

LA LOGIQUE,

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.

CHAPITRE I.

Des mots par rapport aux Propositions.

COMME nous avons dessein d'expliquer ici les diverses remarques que les hommes ont faites sur leurs jugemens, & que ces jugemens sont des propositions qui sont composées de diverses parties, il faut commencer par l'explication de ces parties, qui sont principalement les Noms, les Pronoms & les Verbes.

Il est peu important d'examiner, si c'est à la Grammaire ou à la Logique d'en traiter, & il est plus court de dire, que tout ce qui est utile à la fin de chaque art, lui appartient, soit que la connoissance lui en soit particulière, soit qu'il y ait aussi d'autres arts & d'autres sciences qui s'en servent.

Or, il est certainement de quelque utilité pour la fin de la Logique qui est de bien penser, d'entendre les divers usages des sons qui sont destinés à signifier les idées, & que l'esprit a coutume d'y lier si étroitement, que l'une ne se conçoit guère

sans l'autre; en sorte que l'idée de la chose excite l'idée du son, & l'idée du son celle de la chose.

On peut dire en général sur ce sujet, que les mots sont des sons distincts & articulés, dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit.

Et comme ce qui s'y passe se réduit à concevoir, juger, raisonner & ordonner, ainsi que nous l'avons déjà dit, les mots servent à marquer toutes ces opérations; & pour cela on en a inventé principalement de trois sortes, qui y sont essentiels; dont nous nous contenterons de parler, savoir, les Noms, les Pronoms & les Verbes qui tiennent la place des noms, mais d'une manière différente; & c'est ce qu'il faut expliquer ici plus en détail.

DES NOMS.

Les objets de nos pensées étant, comme nous avons déjà dit, ou des choses, ou des manières de choses; les mots destinés à signifier, tant les choses que les manières, s'appellent *Noms*.

Ceux qui signifient les choses, s'appellent *Noms substantifs*, comme *terre, soleil*. Ceux qui signifient les manières, en marquant en même-tems le sujet auquel elles conviennent, s'appellent *Noms adjectifs*, comme *bon, juste, rond*.

C'est pourquoi, quand par une abstraction de l'esprit, on conçoit ces manières sans les rapporter à un certain sujet, comme elles subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mêmes, elles s'expriment par un mot substantif, comme *sagesse, blancheur, couleur*.

Et, au contraire, quand ce qui est de soi-même substance & chose, vient à être conçu par rapport à quelque sujet, les mots qui le signifient en cette manière, deviennent adjectifs, comme *humain, charnel*; & en dépouillant ces

adjectifs formés des noms de substance de leur rapport, on en fait de nouveaux substantifs : ainsi, après avoir formé du mot substantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le substantif *humanité*.

Il y a des noms qui passent pour substantifs en Grammaire, qui sont de véritables adjectifs, comme *Roi*, *Philosophe*, *Médecin*, puisqu'ils marquent une manière d'être ou mode dans un sujet. Mais la raison pourquoi ils passent pour substantifs, c'est que, comme ils ne conviennent qu'à un seul sujet, on sous-entend toujours cet unique sujet sans qu'il soit besoin de l'exprimer.

Par la même raison, ces mots, *le rouge*, *le blanc*, &c. sont véritables adjectifs, parce que le rapport est marqué; mais la raison pourquoi on n'exprime pas le substantif auquel ils se rapportent, c'est que c'est un substantif général qui comprend tous les sujets de ces modes, & qui est par là unique dans cette généralité. Ainsi *le rouge*, c'est toute chose rouge, *le blanc*, toute chose blanche; ou comme l'on dit en Géométrie, c'est une chose rouge *quelconque*.

Les adjectifs ont donc essentiellement deux significations; l'une distincte, qui est celle du mode ou manière; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais, quoique la signification du mode soit plus distincte, elle est pourtant indirecte; &, au contraire, celle du sujet, quoique confuse, est directe. Le mot de *blanc*, *candidum*, signifie indirectement, quoique distinctement, *la blancheur*.

DES PRONOMS.

L'usage des Pronoms est de tenir la place des Noms, & de donner moyen d'en éviter la répétition qui est ennuyeuse. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'en tenant la place des Noms, ils fa-

sent

sent entièrement le même effet sur l'esprit. Cela n'est nullement vrai; au contraire, ils ne remédient au dégoût de la répétition, que parce qu'ils ne représentent les Noms que d'une manière confuse. Les Noms découvrent en quelque sorte les choses à l'esprit, & les Pronoms les présentent comme voilées; quoique l'esprit sente pourtant que c'est la même chose que celle qui est signifiée par les Noms. C'est pourquoi il n'y a point d'inconvénient, que le Nom & le Pronom soient joints ensemble: *Tu Phœdria, Ecce ego Joannes*.

DES DIVERSES SORTES DE PRONOMS.

Comme les hommes ont reconnu qu'il étoit souvent inutile & de mauvaise grace de se nommer soi-même, ils ont introduit le Pronom de la première personne pour mettre en la place de celui qui parle: *Ego, moi, je*.

Pour n'être pas obligés de nommer celui à qui on parle, ils ont trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appelé Pronom de la seconde personne, *toi ou vous*.

Et, pour n'être pas obligés de répéter les Noms des autres personnes & des autres choses dont on parle, ils ont inventé les Pronoms de la troisième personne, *ille, illa, illud*, entre lesquels il y en a qui marquent, comme au doigt, la chose dont on parle, & qu'à cause de cela on nomme démonstratifs; *hic, iste, celui-ci, celui-là*.

Il y en a aussi un qu'on nomme réciproque, parce qu'il marque un rapport d'une chose à soi-même. C'est le Pronom *sui, sibi, se*: *Caton s'est tué*.

Tous les Pronoms ont cela de commun, comme nous avons déjà dit, qu'ils marquent confusément le Nom dont ils tiennent la place: mais il y a cela de particulier dans le Neutre de ces

E

Pronoms *illud*, *hoc*, lorsqu'il est mis absolument ; c'est-à-dire, sans nom exprimé, qu'au lieu que les autres genres, *hic*, *hæc*, *ille*, *illa*, peuvent se rapporter, & se rapportent presque toujours à des idées distinctes, qu'ils ne marquent néanmoins que confusément ; *illum expirantem flammæ*, c'est-à-dire, *illum Ajacem* : *His ego nec metas rerum, nec tempora ponam*, c'est-à-dire, *Romanis*. Le Neutre, au contraire, se rapporte toujours à un nom général & confus : *hoc erat in votis*, c'est-à-dire, *hæc res*, *hoc negotium erat in votis* : *hoc erat alma parens*, &c. Ainsi il y a une double confusion dans le Neutre, savoir, celle du Pronom, dont la signification est toujours confuse, & celle du mot, *negotium*, chose, qui est encore aussi générale & aussi confuse.

DU PRONOM RELATIF.

Il y a encore un autre Pronom qu'on appelle relatif, *qui*, *quæ*, *quod*, *qui*, *lequel*, *laquelle*.

Ce Pronom relatif a quelque chose de commun avec les autres Pronoms, & quelque chose de propre.

Ce qu'il a de commun, est qu'il se met au lieu du nom, & en excite une idée confuse.

Ce qu'il a de propre, est que la proposition dans laquelle il entre, peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une proposition, & former ainsi une de ces propositions ajoutées ou incidentes, dont nous parlerons plus bas avec plus d'étendue, Dieu qui est bon, le monde qui est visible.

Je suppose ici qu'on entend ces termes de sujet & d'attribut des propositions, quoiqu'on ne les ait pas encore expliqués expressément, parce qu'ils sont si communs, qu'on les entend ordinairement avant que d'avoir étudié la Logique : ceux qui ne les entendraient pas, n'au-

ront qu'à recourir au lieu où l'on en marque le sens.

On peut résoudre par-là cette question, quel est le sens précis du mot *que*, lorsqu'il suit un Verbe, & qu'il semble ne se rapporter à rien. *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Christ*. *Pilate dit qu'il ne trouvoit point de crime en Jesus-Christ*.

Il y en a qui en veulent faire un Adverbe aussi bien que du mot *quod*, que les Latins prennent quelquefois au même sens qu'a notre *que* François, quoique rarement : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, dit Cicéron.

Mais la vérité est que les mots *que*, *quod*, ne sont autre chose que le Pronom relatif, & qu'ils en conservent le sens.

Ainsi, dans cette proposition, *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Christ*, ce *que* conserve l'usage de lier une autre proposition, savoir, *n'étoit pas le Christ*, avec l'attribut enfermé dans le mot de *répondit*, qui signifie *suit respondens*.

L'autre usage, qui est de tenir la place du nom & de s'y rapporter, y paroît à la vérité beaucoup moins ; ce qui a fait dire à quelques personnes habiles, que ce *que* en étoit entièrement privé dans cette occasion. On pourroit dire néanmoins qu'il le retient aussi. Car, en disant que *Jean répondit*, on entend qu'il fit une réponse ; & c'est à cette idée confuse de réponse que se rapporte ce *que*. De même, quand Cicéron dit : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti* ; le *quod* se rapporte à l'idée confuse de chose objectée, formée par le mot d'*objicio* ; & cette chose objectée, conçue d'abord confusément, est ensuite particularisée par la proposition incidente, liée par le *quod*, *Quod hominem spoliasti*.

On peut remarquer la même chose dans ces

questions : *Je suppose que vous serez sage. Je vous dis que vous avez tort ; ce terme, je dis, fait concevoir d'abord confusément une chose dite ; & c'est à cette chose dite que se rapporte le que. Je dis que, c'est-à-dire, Je dis une chose qui est. Et qui dit de même, Je suppose, donne l'idée confuse d'une chose supposée, car je suppose, veut dire, je fais une supposition ; c'est à cette idée de chose supposée que se rapporte le que. Je suppose que, c'est-à-dire, Je fais une supposition qui est.*

On peut mettre au rang des Pronoms, l'article Grec *ὁ, ἡ, τὸ*, lorsqu'au lieu d'être avant le nom, on le met après. *τῆτο ἐστὶ τὸ σῶμα μετὰ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, dit saint Luc. Car ce *τὸ*, représente à l'esprit le corps *σῶμα* d'une manière confuse. Ainsi il a la fonction de Pronom.

Et la seule différence qu'il y a entre l'article employé à cet usage & le Pronom relatif, est que, quoique l'article tienne la place du Nom, il joint pourtant l'attribut qui le suit au Nom, qui précède dans une même proposition ; mais le relatif fait avec l'attribut suivant une proposition à part, quoique jointe à la première, *δίδεται, quod datur, c'est-à-dire, quod est datum.*

On peut juger, par cet usage de l'article, qu'il y a peu de solidité dans la remarque qui a été faite depuis par un Ministre, sur la manière dont on doit traduire ces paroles de l'Evangile de saint Luc que nous venons de rapporter, parce que dans le Texte Grec il y a non un Pronom relatif, mais un article : *C'est mon Corps donné pour vous*, & non qui est donné pour vous, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, & non *ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δίδεται* ; il prétend que c'est une nécessité absolue, pour exprimer la force de cet article, de traduire

ainsi ce Texte : *Ceci est mon Corps, mon Corps donné pour vous ; ou le Corps donné pour vous, & que ce n'est pas bien traduire que d'exprimer ce passage en ces termes, Ceci est mon Corps qui est donné pour vous.*

Mais cette prétention n'est fondée que sur ce que cet Auteur n'a pénétré qu'imparfaitement la vraie nature du Pronom relatif & de l'article. Car il est certain que, comme le Pronom relatif, *qui, quæ, quod*, en tenant la place du nom, ne le représente que d'une manière confuse ; de même l'article *ὁ, ἡ, τὸ*, ne représente que confusément le nom auquel il se rapporte ; de sorte que cette représentation confuse étant proprement destinée à éviter la répétition distincte du même mot, qui est choquante ; c'est en quelque sorte détruire la fin de l'article, que de le traduire par une répétition expresse d'un même mot, *Ceci est mon corps, mon Corps donné pour vous*, l'article n'étant mis que pour éviter cette répétition ; au lieu qu'en traduisant par le Pronom relatif, *Ceci est mon Corps qui est donné pour vous*, on garde cette condition essentielle de l'article, qui est de ne représenter le nom que d'une manière confuse, & de ne pas frapper l'esprit deux fois par la même image ; & l'on manque seulement à en observer une autre qui pourroit paroître moins essentielle, qui est que l'article tient de telle sorte la place du nom, que l'adjectif que l'on y joint, ne fait point une nouvelle proposition, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* ; au lieu que le relatif *qui, quæ, quod*, sépare un peu davantage, & devient sujet d'une nouvelle proposition, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδεται*. Ainsi il est vrai que, ni l'une, ni l'autre de ces deux traductions, *Ceci est mon corps qui est donné pour vous ; Ceci est mon Corps, mon Corps donné*

pour vous, n'est entièrement parfaite; l'une changeant la signification confuse de l'article en une signification distincte contre la nature de l'article, & l'autre, qui conserve cette signification confuse, séparant en deux propositions par le Pronom relatif, ce qui n'en fait qu'une par le moyen de l'article. Mais, si l'on est obligé par nécessité à se servir de l'une ou de l'autre, on n'a pas droit pour cela de choisir la première en condamnant l'autre, comme cet Auteur a prétendu faire par la remarque.

CHAPITRE II.

Du Verbe.

Nous avons emprunté jusques ici ce que nous avons dit des Noms & des Pronoms, d'un petit livre imprimé il y a quelque tems sous le titre de Grammaire générale, à l'exception de quelques points que nous avons expliqués d'une autre manière; mais en ce qui regarde le Verbe, dont il traite dans le Chapitre XIII, je ne ferai que transcrire ce que cet Auteur en dit, parce qu'il m'a semblé que l'on n'y pouvoit rien ajouter.

Les hommes, dit-il, n'ont pas eu moins besoin d'inventer des mots qui marquassent l'affirmation, qui est la principale manière de notre pensée, que d'en inventer qui marquassent les objets de nos pensées.

Et c'est proprement en quoi consiste ce que l'on appelle *Verbe*, qui n'est rien autre qu'un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation, c'est-à-dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses,

mais qui en juge & qui les affirme; en quoi le Verbe est distingué de quelques noms, qui signifient aussi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio*, parce qu'ils ne la signifient qu'en tant que, par une réflexion d'esprit, elle est devenue l'objet de notre pensée; & ainsi ils ne marquent pas que celui qui se sert de ces mots, affirme, mais seulement qu'il conçoit une affirmation.

J'ai dit que le principal usage du Verbe étoit de signifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvemens de notre ame, comme ceux de désirer, de prier, de commander, &c. Mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion & de mode, & ainsi nous ne considérons le Verbe, dans tout ce Chapitre, que selon sa principale signification, qui est celle qu'il a à l'Indicatif. Selon cette idée, l'on peut dire que le Verbe de lui-même ne devoit point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le Verbe *être*, qu'on appelle substantif, qui soit demeuré dans cette simplicité, & encore n'y est-il proprement demeuré que dans la troisième personne du présent est, & en de certaines rencontres. Car, comme les hommes se portent naturellement à abrégier leurs expressions, ils ont joint presque toujours à l'affirmation, d'autres significations dans un même mot.

I. Ils y ont joint celle de quelque attribut: de sorte qu'alors deux mots font une proposition, comme quand je dis, *Petrus vivit*, *Pierre vit*, parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation, & de plus l'attribut *d'être vivant*; & ainsi c'est la même chose de dire, *Pierre vit*, que

de dire *Pierre est vivant*. Delà est venue la grande diversité des Verbes dans chaque langue; au lieu que si l'on s'étoit contenté de donner au Verbe la signification générale de l'affirmation, sans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu besoin dans chaque langue que d'un seul Verbe, qui est celui que l'on appelle substantif.

II. Ils ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition; de sorte qu'alors deux mots peuvent encore, & même un seul mot, faire une proposition entiere. Deux mots, comme quand je dis, *sum homo*: parce que *sum* ne signifie pas seulement l'affirmation, mais enferme la signification du Pronom *ego* qui est le sujet de cette proposition, & que l'on exprime toujours en François, *je suis homme*. Un seul mot, comme quand je dis, *vivo, sedeo*. Car ces Verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déjà dit; & étant à la première personne, ils enferment encore le sujet, *je suis vivant, je suis assis*. Delà est venue la différence des personnes qui est ordinairement dans tous les Verbes.

III. Ils ont encore joint un rapport au tems au regard duquel on affirme; de sorte qu'un seul mot, comme *cenasti*, signifie que j'affirme de celui à qui je parle, l'action de souper, non pour le tems présent, mais pour le passé; & delà est venue la diversité des tems, qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les Verbes.

La diversité de ces significations, jointe à un même mot, est ce qui a empêché beaucoup de personnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoître la nature du Verbe, parce qu'ils ne l'ont pas considéré selon ce qui lui est essentiel, qui est l'affirmation, mais selon ces autres rapports qui lui sont accidentels en tant que Verbe.

Ainsi Aristote s'étant arrêté à la troisième des significations ajoutées à celle qui est essentielle au Verbe, l'a défini, *vox significans cum tempore*, un mot qui signifie avec tems.

D'autres, comme Buxtorf, y ayant ajouté la seconde, l'ont défini, *vox flexilis cum tempore & persona*, un mot qui a diverses inflexions avec tems & personnes.

D'autres, s'étant arrêtés à la première de ces significations ajoutées qui est celle de l'attribut, & ayant considéré que les attributs que les hommes ont joints à l'affirmation dans un même mot, sont d'ordinaire des actions & des passions, ont cru que l'essence du Verbe consistoit à *signifier des actions ou des passions*.

Et enfin, Jules César Scaliger a cru trouver un mystere dans son Livre des Principes de la Langue Latine, en disant que la distinction des choses, en *permanentes & fluentes*, en ce qui demeure & ce qui passe, étoit la vraie origine de la distinction entre les noms & les Verbes, les noms étant pour signifier ce qui demeure, & les Verbes ce qui passe.

Mais il est aisé de voir que toutes ces définitions sont fausses, & n'expliquent point la vraie nature du Verbe.

La maniere dont sont conçues les deux premières se fait assez voir, puisqu'il n'y est point dit ce que le Verbe signifie, mais seulement ce avec quoi il signifie, *cum tempore, cum persona*.

Les deux dernières sont encore plus mauvaises; car elles ont les deux plus grands vices d'une définition, qui est de ne convenir, ni à tout le défini, ni au seul défini; *neque omni, neque soli*.

Car il y a des Verbes qui ne signifient, ni des actions, ni des passions, ni ce qui passe; comme, *existit, quiescit, friget, alget, tepet, calet, albet, vires, claret, &c.*

Et il y a des mots qui ne sont point Verbes, qui signifient des actions & des passions; & même des choses qui passent, selon la définition de Scaliger: car il est certain que les participes sont de vrais noms, & que néanmoins ceux des Verbes actifs ne signifient pas moins des actions; & ceux des passifs des passions, que les Verbes mêmes dont ils viennent: & il n'y a aucune raison de prétendre que *fluens* ne signifie pas une chose qui passe, aussi-bien que *fluit*.

A quoi on peut ajouter, contre les deux premières définitions du Verbe, que les participes signifient aussi avec tems, puisqu'il y en a du présent, du passé & du futur, sur-tout en Grec. Et ceux qui croient, non sans raison, qu'un vocatif est une vraie seconde personne, sur-tout quand il a une terminaison différente du nominatif, trouveront qu'il n'y auroit de ce côté-là qu'une différence du plus ou du moins entre le vocatif & le Verbe.

Et ainsi la raison essentielle pourquoi un participe n'est point un Verbe, c'est qu'il ne signifie point l'affirmation: d'où vient qu'il ne peut faire une proposition, ce qui est le propre du Verbe, quand y ajoutant un Verbe, c'est-à-dire, en y remettant ce qu'on en a ôté, en changeant le Verbe en participe. Car pourquoi est-ce que *Petrus vivit*, *Pierre vit*, est une proposition; & que *Petrus vivens*, *Pierre vivant*, n'en est pas une si vous n'y ajoutez *est*, *Petrus est vivens*, *Pierre est vivant*; sinon parce que l'affirmation qui est enfermée dans *vivit*, en a été ôtée pour en faire le participe *vivens*: D'où il paroît que l'affirmation qui se trouve, ou qui ne se trouve pas dans un mot, est ce qui fait qu'il est Verbe, ou qu'il n'est pas Verbe.

Sur quoi on peut encore remarquer en passant,

que l'infinitif qui est très-souvent nom, ainsi que nous dirons, comme lorsqu'on dit, *le boire*, *le manger*, est alors différent des participes, en ce que les participes sont des noms adjectifs, & que l'infinitif est un nom substantif fait par abstraction de cet adjectif, de même que de *candidus* se fait *candor*, & de *blanc* vient *blancheur*. Ainsi *rubet*, Verbe, signifie *est rouge*, enfermant tout ensemble l'affirmation & l'attribut: *rubens*, participe, signifie simplement rouge sans affirmation; & *rubere*, pris pour un nom, signifie *rougeur*.

Il doit donc demeurer pour constant, qu'à ne considérer simplement que ce qui est essentiel au Verbe, la seule vraie définition est, *vox significans affirmationem, un mot qui signifie l'affirmation*: car on ne sauroit trouver de mot qui marque l'affirmation, qui ne soit Verbe; ni de Verbe, qui ne serve à la marquer, au moins dans l'indicatif. Et il est indubitable que, si l'on en avoit inventé un, comme seroit *est*, qui marquât toujours l'affirmation, sans aucune différence, ni de personne, ni de tems, de sorte que la diversité des personnes se marquât seulement par les noms & les pronoms, & la diversité des tems par les adverbés, il ne laisseroit pas d'être un vrai Verbe. Comme en effet dans les propositions que les Philosophes appellent d'éternelle vérité, comme, *Dieu est infini*: *tout corps est divisible*: *le tout est plus grand que sa partie*: le mot *est* ne signifie que l'affirmation simple, sans aucun rapport au tems, parce que cela est vrai selon tous les tems, & sans que notre esprit s'arrête à aucune diversité de personne.

Ainsi le Verbe, selon ce qui lui est essentiel, est un mot qui signifie l'affirmation. Mais si l'on veut mettre dans la définition du Verbe ses principaux accidens, on pourra le définir ainsi. *Vox significans*
E vj

cans affirmationem cum designatione personæ, numeri & temporis. Un mot qui signifie l'affirmation avec designation de la personne, du nombre & du tems. Ce qui convient proprement au Verbe substantif.

Car pour les autres Verbes, en tant qu'ils diffèrent du Verbe substantif par l'union que les hommes ont faite de l'affirmation avec de certains attributs, on peut les définir de cette sorte : *Vox significans affirmationem alicujus attributi cum designatione personæ, numeri & temporis. Un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec designation de la personne, du nombre & du tems.*

Et l'on peut remarquer en passant, que l'affirmation, en tant que conçue, pouvant être aussi l'attribut du Verbe, comme dans le Verbe *affirmo*, ce Verbe signifie deux affirmations, dont l'une regarde la personne qui parle, & l'autre la personne de qui on parle, soit que ce soit de soi-même, soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* est la même chose que *est affirmans* : & alors *est* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre ; & *affirmans*, l'affirmation que je conçois ; & que j'attribue à Pierre. Le Verbe *nego*, au contraire, contient une affirmation & une négation par la même raison.

Car il faut encore remarquer que, quoique tous nos jugemens ne soient pas affirmatifs, mais qu'il y en ait de négatifs, les Verbes néanmoins ne signifient jamais d'eux-mêmes que les affirmations ; les négations ne se marquant que par des particules *non*, *ne*, ou par des noms qui l'enferment, *nullus*, *nemo*, *nul*, *personne*, qui étant joints aux Verbes, en changent l'affirmation en négation : *Nul homme n'est immortel* : *Nullum corpus est indivisible*.

CHAPITRE III.

Ce que c'est qu'une proposition : & des quatre sortes de propositions.

APRES avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble ; & trouvant que les unes conviennent entr'elles, & que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou dé-lions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, & généralement *juger*.

Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, & il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes : l'un de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet* ; & l'autre que l'on affirme, ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *prædicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes ; mais il faut que l'esprit les lie & les sépare : & cette action de notre esprit est marquée dans le discours, par le Verbe *est*, ou *seul*, quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions. Ainsi quand je dis, *Dieu est juste*, *Dieu* est le sujet de cette proposition, & *juste* en est l'attribut ; & le mot *est* marque l'action de mon esprit, qui affirme, c'est-à-dire, qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* & de *juste*, comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis, *Dieu n'est pas juste*, *est* étant joint avec les particules *ne*, *pas*, signifie l'action contraire à celle d'affirmer, savoir, celle de nier, par laquelle je regarde ces idées comme répugnantes l'une à l'autre, parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée d'*injuste*, qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais, quoique toute proposition enferme nécessairement ces trois choses, néanmoins, comme l'on a dit dans le Chapitre précédent, elle peut n'avoir que deux mots, ou même qu'un.

Car les hommes, voulant abréger leurs discours, ont fait une infinité de mots qui signifient tout ensemble l'affirmation, c'est-à-dire, ce qui est signifié par le Verbe substantif, & de plus un certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les Verbes, hors celui qu'on appelle substantif, comme *Dieu existe*; c'est-à-dire, *est existant*; *Dieu aime les hommes*, c'est-à-dire, *Dieu est aimant les hommes*: & le Verbe substantif, quand il est seul, comme quand je dis, *je pense*, *Donc je suis*, cesse d'être purement substantif, parce qu'alors on y joint le plus général des attributs qui est l'être; car *je suis* veut dire, *je suis un être*, *je suis quelque chose*.

Il y a aussi d'autres rencontres où le sujet & l'affirmation sont renfermés dans un même mot, comme dans les premières & secondes personnes des Verbes, sur-tout en Latin; comme quand je dis, *sum Christianus*: car le sujet de cette proposition est *ego*, qui est renfermé dans *sum*.

D'où il paroît que, dans cette même langue; un seul mot fait une proposition dans les premières & les secondes personnes des Verbes, qui, par leur nature, enferment déjà l'affirmation avec l'attribut; comme, *veni*, *vidi*, *vici*, sont trois propositions.

On voit par-là que toute proposition est affirmative ou négative, & c'est que ce qui est marqué par le Verbe, qui est affirmé ou nie.

Mais il y a une autre différence dans les propositions, laquelle naît de leur sujet, qui est d'être universelles, ou particulières, ou singulières.

Car les termes, comme nous avons déjà dit dans la première Partie, sont, ou singuliers, ou communs & universels.

Et les termes universels peuvent être pris, ou selon toute leur étendue, en les joignant aux signes universels exprimés, ou sous-entendus, comme *omnis*, *tout*, pour l'affirmation; *nullus*, *nul*, pour la négation, *tout homme*, *nul homme*.

Où selon une partie indéterminée de leur étendue, qui est lorsqu'on y joint le mot *aliquis*, *quelque*, comme *quelque homme*, *quelques hommes*, ou d'autres, selon l'usage des langues.

D'où il arrive une différence notable dans les propositions. Car, lorsque le sujet d'une proposition est un terme commun qui est pris dans toute son étendue, la proposition s'appelle universelle, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou*; ou négative, comme *nul vicieux n'est heureux*.

Et, lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé *quelque*, la proposition s'appelle particulière, soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lâche*; soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux*.

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis, *Louis XIII a pris la Rochelle*, on l'appelle singulière.

Mais quoique cette proposition singulière soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle doit néanmoins plutôt s'y rapporter qu'à la particulière; parce que son sujet, par cela même qu'il est singulier, est nécessairement pris dans toute son étendue; ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particulière. Car il importe peu

pour l'universalité d'une proposition, que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, telle qu'elle soit, on la prenne toute entière : & c'est pourquoi les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. Ainsi l'on peut réduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles A, E, I, O, pour soulager la mémoire.

A. L'universelle affirmative, comme, *Tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle négative, comme, *Nul vicieux n'est heureux.*

I. La particulière affirmative, comme, *Quelque vicieux est riche.*

O. La particulière négative, comme, *Quelque vicieux n'est pas riche.*

Et pour les faire mieux retenir, on a fait ces deux Vers :

Afferit A, negat E, verum generaliter ambo :

Afferit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoutumé d'appeller quantité, l'universalité, ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la négation qui dépend du Verbe qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi A & E conviennent selon la quantité, & different selon la qualité, & de même I & O.

Mais A & I conviennent selon la qualité, & different selon la quantité, & de même E & O.

Les propositions se divisent encore, selon la matiere, en vraies & en fausses; & il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient, ni vraies, ni fausses; puisque toute proposition mar-

quant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la vérité, & fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.

Mais, parce que nous manquons souvent de lumiere pour connoître le vrai & le faux, outre les propositions qui nous paroissent certainement vraies, & celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vraies, mais dont la vérité ne nous est pas si évidente que nous n'ayons quelque appréhension qu'elles ne soient fausses; ou bien qui nous semblent fausses, mais de la fausseté desquelles nous ne nous tenons pas assurés. Ce sont les propositions qu'on appellé probables, dont les premières sont plus probables, & les dernières moins probables. Nous dirons quelque chose dans la quatrième Partie, de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une proposition est vraie.

CHAPITRE IV.

De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet & même attribut.

Nous venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A, E, I, O. On demande maintenant quelle convenance ou disconvenance elles ont ensemble, lorsqu'on fait du même sujet & du même attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle opposition.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut être que de trois sortes, quoique l'une des trois se divise en deux autres.

Car, si elles sont opposées en quantité & en qualité tout ensemble, comme A, O, & E, I, on les

appelle contradictoires, comme, *Tout homme est animal, Quelque homme n'est pas animal. Nul homme n'est impeccable, Quelque homme est impeccable.*

Si elles different en quantité seulement, & qu'elles conviennent en qualité, comme A, I, & E, O, on les appelle subalternes, comme, *Tout homme est animal, Quelque homme est animal. Nul homme n'est impeccable, Quelque homme n'est pas impeccable.*

Et si elles different en qualité, & qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appellées *contraires* ou *subcontraires*: *contraires*, quand elles sont universelles, comme, *Tout homme est animal, Nul homme n'est animal.*

Subcontraires, quand elles sont particulieres, comme, *Quelque homme est animal, Quelque homme n'est pas animal.*

En regardant maintenant ces propositions opposées selon la vérité ou la fausseté, il est aisé de juger,

1. Que les contradictoires ne sont jamais, ni vraies, ni fausses ensemble; mais si l'une est vraie, l'autre est fausse; & si l'une est fausse, l'autre est vraie. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'est pas animal; & si, au contraire, il est vrai que quelque homme n'est pas animal, il n'est donc pas vrai que tout homme soit animal. Cela est si clair, qu'on ne pourroit que l'obscurcir en l'expliquant davantage.

2. Les contraires ne peuvent jamais être vraies ensemble; mais elles peuvent être toutes deux fausses. Elles ne peuvent être vraies, parce que les contradictoires seroient vraies. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est

la contradictoire, & par conséquent encore plus faux que nul homme ne soit animal, qui est la contraire.

Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre: car il peut être faux que tous les hommes soient justes, sans qu'il soit vrai pour cela que nul homme ne soit juste, puisqu'il peut y avoir des hommes justes, quoique tous ne soient pas justes.

3. Les subcontraires, par une regle toute opposée à celle des contraires, peuvent être vraies ensemble, comme ces deux-ci, *Quelque homme est juste: Quelque homme n'est pas juste*; parce que la justice peut convenir à une partie des hommes, & ne pas convenir à l'autre; & ainsi l'affirmation & la négation ne regardent pas le même sujet, puisque *quelque homme* est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, & pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fausses, puisqu'autrement les contradictoires seroient toutes deux fausses. Car s'il étoit faux que quelque homme fût juste, il seroit donc vrai que nul homme n'est juste, qui est la contradictoire, & à plus forte raison que quelque homme n'est pas juste, qui est la subcontraire.

4. Pour les subalternes, ce n'est pas une véritable opposition, puisque la particuliere est une suite de la générale. Car, si tout homme est animal, quelque homme est animal: si nul homme n'est singe, quelque homme n'est pas singe. C'est pourquoi la vérité des universelles emporte celle des particulieres; mais la vérité des particulieres n'emporte pas celle des universelles. Car il ne s'ensuit pas que, parce qu'il est vrai que quelque homme est juste, il soit vrai aussi que tout homme est juste; & au contraire, la fausseté des parti-

culieres emporte la fausseté des universelles. Car, s'il est faux que quelque homme soit impeccable, il est encore plus faux que tout homme soit impeccable. Mais la fausseté des universelles n'emporte pas la fausseté des particulieres. Car, quoi qu'il soit faux que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que ce soit une fausseté de dire que quelque homme est juste. D'où il s'ensuit qu'il y a plusieurs rencontres où ces propositions subalternes sont toutes deux vraies, & d'autres où elles sont toutes deux fausses.

Je ne dis rien de la réduction des propositions opposées en un même sens, parce que cela est tout-à-fait inutile, & que les regles qu'on en donne ne sont la plupart vraies qu'en Latin.

CHAPITRE V.

Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.

Nous avons dit que toute proposition doit avoir au moins un sujet & un attribut; mais il ne s'ensuit pas delà qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet & plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet & qu'un attribut s'appellent *simples*, & celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées*, comme quand je dis: Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent du Seigneur; cet attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé, non d'un seul sujet, mais de plusieurs, savoir, *des biens & des maux, &c.*

Mais, avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroissent, & qui sont néanmoins simples: car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet & de l'attribut. Or, il y a plusieurs propositions qui n'ont proprement qu'un sujet & qu'un attribut; mais dont le sujet & l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeller incidentes, qui ne sont que partie du sujet ou de l'attribut, y étant jointes par le pronom relatif, *qui, lequel*, dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en composent toutes qu'une seule.

Ainsi, quand JESUS-CHRIST dit: *Celui qui sera la volonté de mon Pere qui est dans le ciel entrera dans le royaume des cieux*, le sujet de cette proposition contient deux propositions, puisqu'il comprend deux Verbes; mais comme ils sont joints par des *qui*, ils ne sont que partie du sujet: au lieu que quand je dis, les biens & les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux sujets, parce que j'affirme également de l'un & de l'autre, qu'ils viennent de Dieu.

Et la raison de cela est, que les propositions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement, selon ce qui sera dit plus bas; ou ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont été faites auparavant, & qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'étoient de simples idées. D'où vient qu'il est indifférent d'énoncer ces propositions incidentes par des noms adjectifs ou par des participes sans Verbes, & sans *qui*, ou avec des Verbes & des *qui*. Car c'est la même chose de dire: *Dieu invisible a créé le monde visible*, ou *Dieu qui est invisible a créé le monde qui est vi-*

visible. Alexandre le plus généreux de tous les Rois; a vaincu Darius, ou Alexandre, qui a été le plus généreux de tous les Rois, a vaincu Darius. Et dans l'un & dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre a été le plus généreux de tous les Rois; mais supposant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme invisible, qu'il a créé le monde visible; & d'Alexandre conçu comme le plus généreux de tous les Rois, qu'il a vaincu Darius.

Mais si je disois, *Alexandre a été le plus généreux de tous les Rois, & le vainqueur de Darius*, il est visible que j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit été le plus généreux de tous les Rois, & qu'il auroit été le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernières sortes de propositions des propositions composées, au lieu qu'on peut appeler les autres des propositions complexes.

Il faut encore remarquer que ces propositions complexes peuvent être de deux sortes: car la complexion, pour parler ainsi, peut tomber, ou sur la matière de la proposition, c'est-à-dire sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur tous les deux, ou bien sur la forme seulement.

1. La complexion tombe sur le sujet, quand le sujet est un terme complexe, comme dans cette proposition: *Tout homme qui ne craint rien, est Roi: Rex est qui metuit nihil.*

*Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni favore.*

Car le Verbe *est*, est sous-entendu dans cette dernière proposition, & *beatus* en est l'attribut & tout le reste le sujet.

2. La complexion tombe sur l'attribut, lorsqu'il est un terme complexe, comme: *La piété est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversités.*

Sum pius Æneas famâ super æthera notus.

Mais il faut particulièrement remarquer ici que toutes les propositions composées de Verbes actifs & de leur régime, peuvent être appellées complexes, & qu'elles contiennent en quelque manière deux propositions. Si je dis, par exemple, *Brutus a tué un tyran*; cela veut dire que *Brutus a tué quelqu'un*, & que celui qu'il a tué étoit tyran. D'où vient que cette proposition peut être contredite en deux manières, ou en disant: *Brutus n'a tué personne*, ou en disant que celui qu'il a tué n'étoit pas tyran. Ce qu'il est très-important de remarquer, parce que lorsque ces sortes de propositions entrent en des argumens, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre: ce qui oblige souvent pour réduire ces argumens dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en passif, afin que la partie qui est prouvée, soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long, quand nous traiterons des argumens composés de ces propositions complexes.

3. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet & sur l'attribut; l'un & l'autre étant un terme complexe, comme dans cette proposition: *Les grands qui oppriment les pauvres, seront punis de Dieu, qui est le protecteur des opprimés.*

*Ille ego qui quondam gracili modulatus
avenâ*

*Carmen, & egressus sylvis vicina cœgi,
Ut quamvis avido parerent arva colono*

Gratum opus agricolis. At nunq̄ horrentis

Martis

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris,

Italiam fato profugus Lavinæ venit littora.

Les trois premiers vers & la moitié du quatrième composent le sujet de cette proposition ; & le reste en compose l'attribut, & l'affirmation est enfermée dans le Verbe *cano*.

Voilà les trois manières selon lesquelles les propositions peuvent être complexes, quant à leur matière, c'est-à-dire, quant à leur sujet & à leur attribut.

CHAPITRE VI.

De la nature des propositions incidentes, qui sont partie des propositions complexes.

MAIS, avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est-à-dire, sur l'affirmation ou la négation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui sont partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matière.

1. On a déjà vu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif, *qui* ; comme, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*, ou *les hommes qui sont pieux*, étant le terme d'*hommes*, le reste est une proposition incidente.

Mais il faut se souvenir de ce qui a été dit dans le Chap. VIII de la I. Partie, que les additions des termes complexes sont de deux sortes : les unes, qu'on peut appeler de simples explications, qui est lorsque l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parce que ce qu'on y ajoute lui convient généralement

généralement & dans toute son étendue, comme dans le 1. exemple, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*.

Les autres qui peuvent s'appeler des déterminations, parce que ce qu'on ajoute à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étendue, en restreint & en détermine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux*. Suivant cela, on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, & un *qui* déterminatif.

Or, quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoique ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale, de sorte qu'on peut substituer le sujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple : *Les hommes qui ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu*. Car on peut dire : *Les hommes ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu*.

Mais quand le *qui* est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si, après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on vouloit substituer le mot d'*hommes* au *qui*, en disant, *Les hommes sont pieux*, la proposition seroit fautive, parce que ce seroit affirmer le mot de *pieux* des hommes comme hommes ; mais en disant, *Les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme, ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux ; mais l'esprit, joignant ensemble l'idée de *pieux* avec celle d'*hommes*, & en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitable* convient à cette idée totale ; & ainsi tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit juge que

L'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble, & examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union.

Il y a souvent des termes qui sont doublement & triplement complexes, étant composés de plusieurs parties dont chacune à part est complexe; & ainsi il peut s'y rencontrer diverses propositions incidentes & de diverse espèce, le *qui* de l'une étant déterminatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cet exemple: *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, laquelle a été enseignée par Epicure, est indigne d'un Philosophe.* Cette proposition a pour attributs, *indigne d'un Philosophe*, & tout le reste pour sujet; ainsi ce sujet est un terme complexe qui enferme deux propositions incidentes: La première est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps*: le *qui* dans cette proposition incidente est déterminatif; car il détermine le mot de *doctrine* qui est général, à celle qui affirme que le souverain bien de l'homme est dans la volupté du corps; d'où vient qu'on ne pourroit sans absurdité, substituer au *qui* le mot de *doctrine*, en disant, *La doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps.* La seconde proposition incidente, est, *qui a été enseignée par Epicure*, & le sujet auquel ce *qui* se rapporte, est tout le terme complexe, *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine singulière & individuelle, capable de divers accidens, comme d'être soutenue par diverses personnes, quoiqu'elle soit déterminée en elle-même, à être toujours prise de la même sorte, au moins dans ce point précis, selon lequel on l'entend: & c'est pourquoi, le *qui* de la seconde proposition incidente, *qui a été enseignée*

par *Epicure*, n'est point déterminatif, mais seulement explicatif: d'où vient qu'on peut substituer le sujet auquel ce *qui* se rapporte en la place du *qui*, en disant: *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, a été enseignée par Epicure.*

3. La dernière remarque est que, pour juger de la nature de ces propositions, & pour savoir si le *qui* est déterminatif ou explicatif, il faut souvent avoir plus d'égard au sens & à l'intention de celui qui parle, qu'à la seule expression.

Car il y a souvent des termes complexes qui paroissent incomplexes, ou qui paroissent moins complexes qu'ils ne le sont en effet, parce qu'une partie de ce qu'ils enferment dans l'esprit de celui qui parle est sous-entendue & non exprimée, selon ce qui a été dit dans le Chap. VIII de la I. Partie, où l'on fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les discours des hommes, que de marquer des choses singulières par des noms communs; parce que les circonstances du discours font assez voir qu'on joint à cette idée commune qui répond à ce mot, une idée singulière & distincte, qui le détermine à ne signifier qu'une seule & unique chose.

J'ai dit que cela se reconnoissoit d'ordinaire par les circonstances, comme, dans la bouche des François, le mot de *Roi* signifie *Louis XV.* Mais voici encore une règle qui peut servir à faire juger quand un terme commun demeure dans son idée générale, ou quand il est déterminé par une idée distincte & particulière, quoique non exprimée.

Quand il y a une absurdité manifeste à lier un attribut avec un sujet, demeurant dans son idée générale, on doit croire que celui qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée générale. Ainsi, si j'entends dire à un homme, *Rex hoc*

mihî imperavit, Le Roi m'a commandé telle chose ; je suis assuré qu'il n'a pas laissé le mot de Roi dans son idée générale : car le Roi en général ne fait point de commandement particulier.

Si un homme m'avoit dit : *La gazette de Bruxelles, du 14 Janvier 1662, touchant ce qui se passe à Paris est fausse* ; je serois assuré qu'il auroit quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui seroit signifié par ces termes ; parce que tout cela n'est point capable de faire juger, si cette gazette est vraie ou fausse ; & qu'ainsi il faudroit qu'il eût conçu une nouvelle distincte & particulière, laquelle il jugeât contraire à la vérité, comme si cette gazette avoit dit : *Que le Roi avoit fait cent Chevaliers de l'Ordre du Saint-Esprit.*

De même, dans les jugemens qu'on fait des opinions des Philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel Philosophe est fausse, sans exprimer distinctement quelle est cette doctrine, comme, *que la doctrine de Lucrece touchant la nature de notre ame est fausse* ; il faut nécessairement que dans ces sortes de jugemens, ceux qui les font, conçoivent une opinion distincte & particulière sous le mot général de doctrine d'un tel Philosophe, parce que la qualité de fausse ne peut pas convenir à une doctrine, comme étant d'un tel Auteur, mais seulement comme étant une telle opinion en particulier, contraire à la vérité ; & ainsi ces sortes de propositions se résolvent nécessairement en celles-ci : *Une telle opinion, qui a été enseignée par un tel Auteur, est fausse : L'opinion que notre ame soit composée d'atomes, qui a été enseignée par Lucrece, est fausse.* De sorte que ces jugemens enferment toujours deux affirmations, lors même qu'elles ne sont pas distinctement exprimées ; l'une principale qui regarde la vérité en elle-même, qui est que c'est une grande

erreur de vouloir que notre ame soit composée d'atomes ; l'autre incidente, qui ne regarde qu'un point d'histoire, qui est que cette erreur a été enseignée par Lucrece.

CHAPITRE VII.

De la fausseté qui peut se trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.

CE que nous venons de dire peut servir à résoudre une question célèbre, qui est de savoir si la fausseté ne peut se trouver que dans les propositions, & s'il n'y en a point dans les idées & dans les simples termes.

Je parle de la fausseté plutôt que de la vérité, parce qu'il y a une vérité qui est dans les choses par rapport à l'esprit de Dieu, soit que les hommes y pensent, ou n'y pensent pas ; mais il ne peut y avoir de fausseté que par rapport à l'esprit de l'homme, ou à quelqu'autre esprit sujet à erreur, qui juge faussement qu'une chose est ce qu'elle n'est pas.

On demande donc, si cette fausseté ne se rencontre que dans les propositions & dans les jugemens.

On répond ordinairement que non, ce qui est vrai en un sens : mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fausseté, non dans les idées simples, mais dans les termes complexes, parce qu'il suffit pour cela, qu'il y ait quelque jugement & quelque affirmation, ou expresse, ou virtuelle.

C'est ce que nous verrons mieux, en considérant en particulier les deux sortes de termes complexes,

l'un dont le *qui* est explicatif, l'autre dont il est déterminatif.

Dans la première sorte de termes complexes, il ne faut pas s'étonner s'il peut y avoir de la fausseté, parce que l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. *Alexandre qui est fils de Philippe*, j'affirme, quoiqu'incidemment, le fils de Philippe d'Alexandre, & par conséquent il y a en cela de la fausseté, si cela n'est pas.

Mais il faut remarquer deux ou trois choses importantes. 1. Que la fausseté de la proposition incidente n'empêche pas, pour l'ordinaire, la vérité de la proposition principale. Par exemple, *Alexandre qui a été fils de Philippe, a vaincu les Perses*: cette proposition doit passer pour vraie, quand Alexandre ne seroit pas fils de Philippe, parce que l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre; & ce qu'on y a joint incidemment, quoique faux, n'empêche point qu'il ne soit vrai qu'Alexandre n'ait vaincu les Perses.

Que si néanmoins l'attribut de la proposition principale avoit rapport à la proposition incidente, comme si je disois: *Alexandre, fils de Philippe, étoit petit-fils d'Amintas*: ce seroit alors seulement, que la fausseté de la proposition incidente rendroit fausse la proposition principale.

2. Les titres qui se donnent communément à certaines dignités, peuvent se donner à tous ceux qui possèdent cette dignité, quoique ce qui est signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi, parce qu'autrefois le titre de *saint* & de *très-saint* se donnoit à tous les Evêques, on voit que les Evêques Catholiques dans la Conférence de Carthage, ne faisoient point de difficulté de donner ce nom aux Evêques Donatistes, *sanc-*

tissimus Petilianus dixit, quoiqu'ils fussent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de véritable sainteté dans un Evêque schismatique. Nous voyons aussi que saint Paul, dans les Actes, donne le titre de *très-bon* ou *très-excellent*, à Festus, Gouverneur de Judée, parce que c'étoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

3. Il n'en est pas de même quand une personne est l'auteur d'un titre qu'il donne à un autre, & qu'il lui donne parlant de lui-même, non selon l'opinion des autres, ou selon l'erreur populaire; car on peut alors lui imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi, quand un homme dit *Aristote*, qui est le Prince des Philosophes, ou simplement, le Prince des Philosophes, a cru que l'origine des nerfs étoit dans le cœur: on n'auroit pas droit de lui dire que cela est faux, parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des Philosophes; car il suffit qu'il ait suivi en cela l'opinion commune, quoique fautive. Mais si un homme disoit: *M. Gassendi, qui est le plus habile des Philosophes, croit qu'il y a du vuide dans la nature*; on auroit sujet de disputer à cette personne la qualité qu'elle voudroit donner à M. Gassendi, & de la rendre responsable de la fausseté qu'on pourroit prétendre se trouver dans cette proposition incidente. L'on peut donc être accusé de fausseté en donnant à la même personne un titre qui ne lui convient pas, & n'en être pas accusé en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la vérité. Par exemple, *Le Pape Jean XII n'étoit, ni saint, ni chaste, ni pieux*, comme Baronius le reconnoît, & cependant ceux qui l'appellent *très-saint* ne pouvoient être repris de mensonge; & ceux qui l'eussent appelé *très-chaste* ou *très-pieux*, eussent été de fort grands menteurs, quoiqu'ils ne l'eussent

fait que par des propositions incidentes, comme s'ils eussent dit, *Jean XII, très-chaste Pontife, a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premières sortes de propositions incidentes, dont le *qui* est explicatif; quant aux autres dont le *qui* est déterminatif, comme, *Les hommes qui sont pieux, les Rois qui aiment leurs peuples*, il est certain que pour l'ordinaire elles ne sont pas susceptibles de fausseté; parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte.

Car, si on dit, par exemple, *Que les Juges qui ne sont jamais rien par prières & par faveur, sont dignes de louanges*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucun Juge sur la terre qui soit dans cette perfection. Néanmoins, je crois qu'il y a toujours dans ces propositions une affirmation tacite & virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte; mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je crois qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes, comme si on disoit: *Les esprits qui sont quarrés, sont plus solides que ceux qui sont ronds*; l'idée de quarré & de rond, étant incompatible avec l'idée d'esprit pris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devroient passer pour fausses.

Et l'on peut même dire que c'est delà que naissent la plupart de nos erreurs: car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoique par erreur nous l'ayons cru compatible: ce qui fait que nous attribuons à cette même idée ce qui ne peut lui convenir.

Ainsi trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la subst-

tance étendue, il arrive souvent que lorsque nous considérons notre ame qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue, comme quand nous nous imaginons qu'il faut que notre ame remplisse un lieu, ainsi que le remplit un corps; & qu'elle ne seroit point, si elle n'étoit nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps: & c'est delà qu'est née l'erreur impie de ceux qui croient l'ame mortelle. On peut voir un excellent discours de saint Augustin sur ce sujet, dans le Livre X de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connoître, que la nature de notre ame; mais que ce qui brouille les hommes, est que voulant la connoître, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connoissent sans peine, qui est que c'est une substance qui pense, qui veut, qui doute, qui fait; mais ils joignent à ce qu'elle est, ce qu'elle n'est pas, se la voulant imaginer sous quelques-uns de ces fantômes sous lesquels ils ont accoutumé de concevoir les choses corporelles.

Quand d'autre part nous considérons les corps, nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense; ce qui nous fait dire des corps pesans, qu'ils veulent aller au centre; des plantes, qu'elles cherchent les alimens qui leur sont propres; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui lui nuisoit; & de mille autres choses, sur-tout dans nos corps, que la nature veut faire ceci, ou cela, quoique nous soyons bien assurés que nous ne l'avons point voulu, n'y ayant pensé en aucune sorte, & qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre chose que nous-mêmes qui connoisse ce

qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un & qui fuie l'autre.

Je crois que c'est encore à ce mélange d'idées incompatibles, qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre Dieu; car il seroit impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevoit véritablement selon ce qu'il est tout-puissant, tout sage & tout bon. Mais les méchants le concevant comme tout-puissant & comme le maître souverain de tout le monde, lui attribuent tous les malheurs qui leur arrivent, en quoi ils ont raison; & parce qu'en même tems ils le conçoivent cruel & injuste, ce qui est incompatible avec la bonté, ils s'emporent contre lui, comme s'il avoit eu tort de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.

CHAPITRE VIII.

Des propositions complexes selon l'affirmation ou la négation, & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.

OUTRE les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes, parce qu'il y a des termes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire, l'affirmation ou la négation qui est exprimée par le Verbe, comme si je dis, *Je soutiens que la terre est ronde; je soutiens*, n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale; & cependant il est visible qu'elle ne fait partie, ni du sujet, ni de l'attribut; car cela n'y change rien du tout, & ils seroient conçus entièrement de la même sorte, si je disois simple-

ment, *la terre est ronde*: & ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manieres; l'une à l'ordinaire par le Verbe *est*, *la terre est ronde*, & l'autre, plus expressément par le Verbe *je soutiens*.

C'est de même, quand on dit: *Je nie, il est vrai, il n'est pas vrai*, ou qu'on ajoute dans une proposition ce qui en appuie la vérité, comme quand je dis: *Les raisons d'Astronomie nous convainquent que le soleil est beaucoup plus grand que la terre*; car cette premiere partie n'est que l'appui de l'affirmation.

Néanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës, & qui peuvent être prises différemment, selon le dessein de celui qui les prononce, comme si je dis: *Tous les Philosophes nous assurent que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en-bas*; si mon dessein est de montrer que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en-bas, la premiere partie de cette proposition ne sera qu'incidente, & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la dernière partie. Mais, si au contraire, je n'ai dessein que de rapporter cette opinion des Philosophes, sans que moi-même je l'approuve, alors la premiere partie sera la proposition principale, & la dernière sera seulement une partie de l'attribut; car ce que j'affirmerai ne sera pas que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes, mais seulement, que tous les Philosophes l'assurent. Et il est aisé de voir que ces deux différentes manieres de prendre cette même proposition, la changent tellement, que ce sont deux différentes propositions, & qui ont des sens tout différens. Mais il est souvent aisé de juger par la suite, auquel de ces deux sens on la prend. Car, par exemple, si après avoir fait cette proposition,

j'ajoutois : Or, les pierres sont pesantes ; donc elles tombent en-bas d'elles-mêmes, il seroit visible que je l'aurois prise au premier sens, & que la premiere partie ne seroit qu'incidente. Mais, si au contraire, je conclusois ainsi : Or, cela est une erreur, & par conséquent il peut se faire qu'une erreur soit enseignée par tous les Philosophes : il seroit manifeste que je l'aurois prise dans le second sens ; c'est-à-dire, que la premiere partie seroit la proposition principale, & que la seconde seroit partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes, où la complexion tombe sur le Verbe, & non sur le sujet, ni sur l'attribut, les Philosophes ont particulièrement remarqués celles qu'ils ont appellées *modales* ; parce que l'affirmation ou la négation y est modifiée par l'un de ces quatre modes, possible, contingent, impossible, nécessaire : & parce que chaque mode peut être affirmé ou nié, comme, il est impossible, il n'est pas impossible, & en l'une & en l'autre façon être joint avec une proposition affirmative ou négative, que la terre est ronde, que la terre n'est pas ronde, chaque mode peut avoir quatre propositions, & les quatre ensemble seize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots : PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI, dont voici tout le mystere. Chaque syllabe marque un de ces quatre modes.

La 1. possible :

La 2. contingent :

La 3. impossible :

La 4. nécessaire.

Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe, qui est, ou A, ou E, ou I, ou U, marque si le mode doit être affirmé ou nié, & si la proposition qu'ils appellent *dictum*, doit être affirmée ou niée, en cette maniere.

- A. l'affirmation du mode, & l'affirmation de la proposition.
- E. l'affirmation du mode, & la négation de la proposition.
- I. La négation du mode, & l'affirmation de la proposition.
- U. La négation du mode, & la négation de la proposition.

Ce seroit perdre le tems que d'en apporter des exemples, qui sont faciles à trouver. Il faut seulement observer que PURPUREA répond à l'A des propositions complexes, ILIACE à E, AMABIMUS à I, EDENTULI à U, & qu'ainsi, si on veut que les exemples soient vrais, il faut, ayant pris un sujet, prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puisse être universellement affirmé ; pour *Iliace*, qui en puisse être universellement nié ; pour *Amabimus*, qui en puisse être affirmé particulièrement ; & pour *Edentuli*, qui en puisse être nié particulièrement.

Mais quelque attribut qu'on prenne, il est toujours vrai que toutes les quatre propositions d'un même mot, n'ont que le même sens ; de sorte que l'une étant vraie, toutes les autres le sont aussi.

CHAPITRE IX.

Des diverses sortes de propositions composées.

Nous avons déjà dit que les propositions composées sont celles qui ont, ou un double sujet, ou un double attribut. Or, il y en a de deux sortes ; les unes où la composition est expressément marquée, & les autres où elle est plus cachée, & que les Logiciens, pour cette raison, appellent *expom-*

bles, qui ont besoin d'être exposées ou expliquées.

On peut réduire celles de la première sorte à six espèces; les copulatives, & les disjonctives; les conditionnelles, & les causales; les relatives, & les discrétives.

DES COPULATIVES.

On appelle copulatives celles qui enferment, ou plusieurs sujets, ou plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou négative, c'est-à-dire, *Et* ou *ni*; car *ni* fait la même chose que *Et* en ces sortes de propositions, puisque *ni* signifie *Et* avec une négation qui tombe sur le Verbe, & non sur l'union des deux mots qu'il joint, comme si je dis, *que la science Et les richesses ne rendent pas un homme heureux*, j'unis autant la science aux richesses, en assurant de l'une & de l'autre, qu'elles ne rendent pas un homme heureux, que si je disois, *que la science & les richesses rendent un homme vain*.

On peut distinguer de trois sortes de ces propositions.

1. Quand elles ont plusieurs sujets.

Mors Et vita in manu linguæ.

La mort & la vie sont en la puissance de la langue.

2. Quand elles ont plusieurs attributs.

Auream quisquis mediocritatem

Diligit, tutus caret obsoleto

Sordibus tecti, caret invidendâ

Sobrius aulâ.

Celui qui aime la médiocrité, qui est si estimable en toutes choses, n'est logé, ni mal-proprement, ni superbement.

Sperat infausis, metuit secundis

Alteram sortem, bene præparatum

Pectus.

Un esprit bien fait espere une bonne fortune dans la mauvaise, & en craint une mauvaise dans la bonne.

3. Quand elles ont plusieurs sujets & plusieurs attributs.

Non domus Et fundus, non aris acervus Et auri,

Ægroto domini deduxit corpore febres,

Non animo curas.

Ni les maisons, ni les terres, ni les plus grands amas d'or & d'argent ne peuvent, ni chasser la fièvre du corps de celui qui les possède, ni délivrer son esprit d'inquiétude & de chagrin.

La vérité de ces propositions dépend de la vérité de toutes les deux parties. Ainsi, si je dis; La foi & la bonne vie sont nécessaires au salut, cela est vrai, parce que l'une & l'autre y est nécessaire; mais si je disois, la bonne vie & les richesses sont nécessaires au salut, cette proposition seroit fautive, quoique la bonne vie y soit nécessaire, parce que les richesses n'y sont pas nécessaires.

Les propositions qui sont considérées comme négatives & contradictoires à l'égard des copulatives, & de toutes les autres composées, ne sont pas toutes celles où il se rencontre des négations; mais seulement celles où la négation tombe sur la conjonction: ce qui se fait en diverses manières, comme en mettant le *non* à la tête de la proposition, *Non enim amas, Et deseris*, dit saint Augustin; c'est-à-dire, il ne faut pas croire que vous aimiez une personne, & que vous l'abandonniez.

Car c'est encore en cette manière qu'on rend une proposition contradictoire à la copulative, en niant expressément la conjonction; comme lorsqu'on dit qu'il ne peut pas se faire qu'une chose soit en même-tems cela, & cela.

Qu'on ne peut pas être amoureux & sage.
Amare & sapere, vix Deo conceditur.

Que l'amour & la majesté ne s'accordent point ensemble.

Non bene conveniunt, nec in unâ sede morantur majestas & amor.

DISJONCTIVES.

Les disjonctives sont de grand usage, & ce sont celles où entre la conjonction disjonctive, *vel, ou.*

L'amitié, ou trouve les amis égaux, ou les rend égaux.

Amicitia pares aut accipit, aut facit.

Une femme aime ou hait, il n'y a point de milieu.

Aut amat, aut odit mulier, nihil est tertium.

Celui qui vit dans une entière solitude est une bête ou un Ange (dit Aristote.)

Les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte.

La terre tourne autour du soleil, ou le soleil autour de la terre.

Toute action faite avec jugement est bonne ou mauvaise.

La vérité de ces propositions dépend de l'opposition nécessaire des parties, qui ne doivent point souffrir de milieu; mais, comme il faut qu'elles n'en puissent souffrir du tout pour être nécessairement vraies, il suffit qu'elles n'en souffrent point ordinairement pour être considérées comme moralement vraies. C'est pourquoi il est absolument vrai qu'une action faite avec jugement est bonne ou mauvaise, les Théologiens faisant voir qu'il n'y en a point en particulier qui soit indifférente; mais quand on dit que les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte, cela n'est pas vrai absolument, puis-

qu'il y en a quelques-uns qui ne se remuent, ni par l'une, ni par l'autre de ces passions, mais par la considération de leur devoir; & ainsi, toute la vérité qui y peut être, est que ce sont les deux efforts qui remuent la plupart des hommes.

Les propositions contradictoires aux disjonctives, sont celles où on nie la vérité de la disjonction: ce qu'on fait en Latin comme en toutes les autres propositions composées, en mettant la négation à la tête: *Non omnis actio est bona vel mala.* Et en François: *il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise.*

CONDITIONNELLES.

Les Conditionnelles sont celles qui ont deux parties liées par la condition *si*, dont la première, qui est celle où est la condition, s'appelle l'antécédent, & l'autre le conséquent: *si l'ame est spirituelle, c'est l'antécédent: elle est immortelle, c'est le conséquent.*

Cette conséquence est quelquefois médiate; & quelquefois immédiate; elle n'est que médiate, quand il n'y a rien dans les termes de l'une & de l'autre partie qui les lie ensemble, comme si je dis:

Si la terre est immobile le soleil tourne.

Si Dieu est juste les méchants seront punis.

Ces conséquences sont fort bonnes; mais elles ne sont pas immédiates, parce que les deux parties n'ayant pas de terme commun, elles ne se lient que par ce qu'on a dans l'esprit, & qui n'est pas exprimé: Que la terre & le soleil se trouvant sans cesse en des situations différentes l'une à l'égard de l'autre, il faut nécessairement, que si l'une est immobile, l'autre se remue.

Quand la conséquence est immédiate, il faut pour l'ordinaire,

1. Ou que les deux parties aient un même sujet.
Si la mort est un passage à une vie plus heureuse, elle est désirable.

Si vous avez manqué à nourrir les pauvres, vous les avez tués.

Si non pavisti occidisti.

2. Ou qu'elles aient le même attribut.

Si toutes les épreuves de Dieu nous doivent être chères,

Les maladies nous le doivent être.

3. Ou que l'attribut de la première partie soit l'attribut de la seconde.

Si la patience est une vertu,

Il y a des vertus pénibles.

4. Ou enfin que le sujet de la première partie soit l'attribut de la seconde ; ce qui ne peut être que quand cette seconde partie est négative.

Si tous les vrais Chrétiens vivent selon l'Évangile,

Il n'y a guère de vrais Chrétiens.

On ne regarde pour la vérité de ces propositions, que la vérité de la conséquence ; car, quoique l'une & l'autre partie fût fautive, si néanmoins la conséquence de l'une à l'autre est bonne, la proposition en tant que conditionnelle est vraie : comme,

Si la volonté de la créature est capable d'empêcher que la volonté absolue de Dieu ne s'accomplisse, Dieu n'est pas tout-puissant.

Les propositions considérées comme négatives & contradictoires aux conditionnelles, sont celles-là seulement, dans lesquelles la condition est niée ; ce qui se fait en Latin, en mettant une négation à la tête :

Non si miserum Sinonem fortuna

Finxit, vanum etiam mendacemque improba sin-
get.

Mais en François on exprime ces contradictoires par *quoique* & une négation ;

Si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

Quoique vous mangiez du fruit défendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par, *Il n'est pas vrai.*

Il n'est pas vrai que si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

DES CAUSALES.

Les causales sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia*, *parce que*, ou *ut*, *afin que*.

Malheur aux riches, parce qu'ils ont leur consolation en ce monde.

Les méchans sont élevés, afin que, tombant de plus haut, leur chute en soit plus grande.

Tolluntur in altum,

Ut lapsu graviore ruant.

Ils le peuvent, parce qu'ils croient le pouvoiz.

Possunt, quia posse videntur.

Un tel Prince a été malheureux, parce qu'il étoit né sous une telle constellation.

On peut aussi réduire à ces sortes de propositions celles qu'on appelle *réducatives*.

L'homme en tant qu'homme est raisonnable.

Les Rois en tant que Rois ne dépendent que de Dieu seul.

Il est nécessaire pour la vérité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre ; ce qui fait aussi qu'il faut que l'une & l'autre soit vraie : car ce qui est faux n'est point cause, & n'a point de cause ; mais l'une & l'autre partie peut être vraie, & la causale être fautive, parce qu'il suffit pour cela, que l'une des parties ne soit pas cause de l'autre : ainsi un Prince peut avoir été malheureux & être né sous une telle constellation,

qu'il ne laisseroit pas d'être faux qu'il ait été malheureux, pour être né sous cette constellation.

C'est pourquoi c'est en cela proprement que consistent les contradictoires de ces propositions, quand on nie qu'une chose soit cause de l'autre ; *Non idem infelix, quia sub hoc natus sidere.*

LES RELATIVES.

Les relatives sont celles qui renferment quelque comparaison & quelque rapport.

Où est le trésor, là est le cœur.

Telle est la vie, telle est la mort.

Tanti es, quantum habebas.

On est estimé dans le monde à proportion de son bien.

La vérité dépend de la justesse du rapport, & on les contredit en niant le rapport.

Il n'est pas vrai que telle est la vie, telle est la mort.

Il n'est pas vrai qu'on soit estimé dans le monde à proportion de son bien.

LES DISCRÉTIVES.

Ce sont celles où l'on fait des jugemens différens, en marquant cette différence par les particules *sed, mais, tamen, néanmoins*, ou autres semblables exprimées ou sous-entendues.

Fortuna opes auferre, non animum potest. La fortune peut ôter le bien, mais elle ne peut ôter le cœur.

Et mihi res, non me rebus submittere conor. Je tâche de me mettre au dessus des choses, & non pas d'y être asservi.

Cælum non animum mutant qui trans mare currunt. Ceux qui passent les mers ne changent que de pays, & non pas d'esprit.

La vérité de cette sorte de proposition dépend de la vérité de toutes les deux parties, & de la séparation qu'on y met : car, quoique les deux parties fussent vraies, une proposition de cette sorte seroit ridicule, s'il n'y avoit point entr'elles d'opposition, comme si je disois :

Judas étoit un larron, & néanmoins il ne put souffrir que Marie répandît ses parfums sur JESUS-CHRIST.

Il peut y avoir plusieurs contradictoires d'une proposition de cette sorte, comme si on disoit :

Ce n'est pas des richesses, mais de la science que dépend le bonheur.

On peut contredire cette proposition en toutes ces manières.

Le bonheur dépend des richesses, & non pas de la science.

Le bonheur ne dépend, ni des richesses, ni de la science.

Le bonheur dépend des richesses & de la science.

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discrétives ; car ces deux dernières propositions sont copulatives.

CHAPITRE X.

Des propositions composées dans le sens.

IL y a d'autres propositions composées, dont la composition est plus cachée, & on peut les réduire à ces quatre sortes : 1. Exclusives. 2. Exceptives, 3. Comparatives. 4. Inceptives ou Désitives.

I. DES EXCLUSIVES.

On appelle exclusives, celles qui marquent qu'un

attribut convient à un sujet, & qu'il ne convient qu'à ce seul sujet, ce qui est marquer qu'il ne convient pas à d'autres : d'où il s'ensuit qu'elles enferment deux jugemens différens, & que par conséquent elles sont composées dans le sens. C'est ce qu'on exprime par le mot *seul*, ou autre semblable, ou en François, *il n'y a*. Il n'y a que Dieu seul aimable pour lui-même.

Deus solus fruendus, reliqua utenda.

C'est-à-dire, nous devons aimer Dieu pour lui-même, & n'aimer les autres choses que pour Dieu.

Quas dederis solas semper habebis opes. Les seules richesses qui vous demeureront toujours, seront celles que vous aurez données libéralement.

Nobilitas sola est atque unica virtus.

La vertu fait la noblesse, & toute autre chose ne rend point vraiment noble.

Hoc unum scio quod nihil scio, disoient les Académiciens.

Il est certain qu'il n'y a rien de certain, & il n'y a qu'obscurité & incertitude en toute autre chose.

Lucain parlant des Druides, fait cette proposition disjonctive composée de deux exclusives.

Solis nosse deos, & cæli numina vobis,

Aut solis nescire datum est.

Ou vous connoissez les Dieux, quoique tous les autres les ignorent :

Ou vous les ignorez, quoique tous les autres les connoissent.

Ces propositions se contredisent en trois manières. Car, 1. on peut nier que ce qui est dit convenir à un seul sujet, lui convienne en aucune sorte.

2. On peut soutenir que cela convient à autre chose.

3. On peut soutenir l'un & l'autre.

Ainsi contre cette sentence, *la seule vertu est la vraie noblesse*, ou peut dire :

1. Que la seule vertu ne rend point noble.

2. Que la naissance rend noble aussi-bien que la vertu.

3. Que la naissance rend noble, & non la vertu.

Ainsi cette maxime des Académiciens, *Que cela est certain qu'il n'y a rien de certain*, étoit contredite différemment par les Dogmatiques & par les Pyrrhoniens ; car les Dogmatiques la combattoient, en soutenant que cela étoit doublement faux, parce qu'il y avoit beaucoup de choses que nous connoissions très-certainement : & qu'ainsi il n'étoit point vrai que nous fussions certains de ne rien savoir : & les Pyrrhoniens disoient aussi que cela étoit faux, par une raison contraire, qui est que tout étoit tellement incertain, qu'il étoit même incertain, s'il n'y avoit rien de certain.

C'est pourquoi il y a un défaut de jugement dans ce que Lucain dit des Druides, parce qu'il n'y a point de nécessité que les seuls Druides fussent dans la vérité au regard des Dieux ; ou qu'eux seuls fussent dans l'erreur ; car, pouvant y avoir diverses erreurs touchant la nature de Dieu, il pouvoit fort bien se faire que, quoique les Druides eussent des pensées touchant la nature de Dieu, différentes de celles des autres nations, ils ne fussent pas moins dans l'erreur que les autres nations.

Ce qui est ici de plus remarquable, est qu'il y a souvent de ces propositions qui sont exclusives dans le sens, quoique l'exclusion ne soit pas exprimée : ainsi ce vers de Virgile, où l'exclusion est marquée,

Una salus victis nullam sperare salutem.

a été traduit heureusement par ce vers François, dans lequel l'exclusion est sous-entendue :

Le salut des vaincus est de n'en point attendre.

Néanmoins il est bien plus ordinaire en Latin qu'en François de sous-entendre les exclusions : de sorte qu'il y a souvent des passages qu'on ne peut traduire dans toute leur force, sans en faire des propositions exclusives, quoiqu'en Latin l'exclusion n'y soit pas marquée.

Ainsi 2. Cor. 10. 17. *Qui gloriatur in Domino gloriatur*, doit être traduit : Que celui qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur.

Galat. 6. 7. *Quæ seminaverit homo, hæc & metet* : L'homme ne recueillera que ce qu'il aura semé.

Ephes. 4. 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* : Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptême.

Matth. 5. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis ?* Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompense en mériterez-vous ?

Séneque dans la Troade : *Nullas habet spes Troja, si tales habet* : Si Troie n'a que cette espérance, elle n'en a point, comme s'il y avoit, *si tantum tales habet*.

2. DES EXCEPTIVES.

Les exceptives sont celles où on affirme une chose de tout un sujet, à l'exception de quelqu'un des inférieurs de ce sujet à qui on fait entendre, par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas, ce qui visiblement enferme deux jugemens, & ainsi rend ces propositions composées dans le sens, comme si je dis :

Toutes les sectes des anciens Philosophes, hors celle des Platoniciens, n'ont point reconnu que Dieu fût sans corps,

Cela veut dire deux choses : la première, que les Philosophes anciens ont cru Dieu corporel : la seconde, que les Platoniciens ont cru le contraire.

Avarus, nisi cum moritur, nihil rectè facit.

L'avare ne fait rien de bien, si ce n'est de mourir.

Et miser nemo, nisi comparatus.

Nul ne se croit misérable, qu'en se comparant à de plus heureux.

Nemo læditur, nisi à seipso.

Nous n'avons de mal que celui que nous nous faisons à nous-mêmes.

Excepté le Sage, disoient les Stoïciens, tous les hommes sont vraiment fous.

Ces propositions se contredisent, de même que les exclusives.

1. En soutenant que le Sage des Stoïciens étoit aussi fou que les autres hommes.

2. En soutenant qu'il y en avoit d'autres que ce Sage, qui n'étoient point fous.

3. En prétendant que ce Sage des Stoïciens étoit fou, & que d'autres hommes ne l'étoient pas.

Il faut remarquer que les propositions exclusives & les exceptives ne sont presque que la même chose exprimée un peu différemment ; de sorte qu'il est toujours fort aisé de les changer réciproquement les unes aux autres : & ainsi nous voyons que cette exceptive de Térence ;

Imperitus, nisi quod ipse facit, nihil rectum putat.

a été changée par Cornelius Gallus en cette exclusive :

Hoc tantum rectum quod facit ipse putat.

3. DES COMPARATIVES.

Les propositions où l'on compare enferment deux

jugemens, parce que c'en font deux, de dire qu'une chose est telle, & de dire qu'elle est telle plus ou moins qu'une autre, & ainsi ces sortes de propositions sont composées dans le sens.

Amicum perdere, est damnorum maximum.

La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un ami.

Ridiculum acri

Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

On fait souvent plus d'impression dans les affaires, même les plus importantes, par une raillerie agréable, que par les meilleures raisons.

Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulentata oscula inimici.

Les coups d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi.

On contredit ces propositions en plusieurs manières, comme cette maxime d'Epicure : *La douleur est le plus grand de tous les maux*, étoit contredite d'une forte par les Stoïciens, & d'une autre par les Péripatéticiens; car les Péripatéticiens avouoient que la douleur étoit un mal: mais ils soutenoient que les vices & les autres dérèglements d'esprit étoient de bien plus grands maux; au lieu que les Stoïciens ne vouloient pas même reconnoître que la douleur fût un mal, bien loin d'avouer que ce fût le plus grand de tous les maux.

Mais on peut traiter ici une question, qui est de savoir s'il est toujours nécessaire que dans ces propositions, le positif du comparatif convienne à tous les deux membres de la comparaison, & s'il faut par exemple, supposer que deux choses soient bonnes, afin de pouvoir dire que l'une est meilleure que l'autre.

Il semble d'abord que cela devrait être ainsi; mais l'usage est au contraire, puisque nous voyons

que l'Ecriture se sert du mot de meilleur, non-seulement en comparant deux biens ensemble : *Melior est sapientia quam vires, & vir prudens quam fortis* : La sagesse vaut mieux que la force, & l'homme prudent que l'homme vaillant.

Mais aussi en comparant un bien à un mal : *Melior est pariens arrogante* : Un homme patient vaut mieux qu'un homme superbe.

Et même, en comparant deux mots ensemble ; *Melius est habitare cum dracone, quam cum muliere litigiosa* : Il vaut mieux demeurer avec un dragon, qu'avec une femme querelleuse. Et dans l'Evangile : Il vaut mieux être jeté dans la mer une pierre au col, que de scandaliser le moindre des fideles.

La raison de cet usage est, qu'un plus grand bien est meilleur qu'un moindre, parce qu'il a plus de bonté qu'un moindre bien. Or, pour la même raison on peut dire, quoique moins proprement, qu'un bien est meilleur qu'un mal, parce que ce qui a de la bonté, en a plus que ce qui n'en a point; & on peut dire aussi qu'un moindre mal est meilleur qu'un plus grand mal, parce que la diminution du mal tenant lieu de bien dans les maux, ce qui est moins mauvais a plus de cette sorte de bonté, que ce qui est plus mauvais.

Il faut donc éviter de s'embarasser mal-à-propos par la chaleur de la dispute à chicaner sur ces façons de parler, comme fit un Grammairien Donatiste, nommé Cresconius, en écrivant contre saint Augustin; car ce Saint ayant dit que les Catholiques avoient plus de raison de reprocher aux Donatistes d'avoir livré les livres sacrés, que les Donatistes n'en avoient de le reprocher aux Catholiques : *Traditionem nos vobis probabilius objicimus.* Cresconius s'imagi-

na avoir droit de conclure de ces paroles, que saint Augustin avouoit par-là que les Donatistes avoient raison de le reprocher aux Catholiques. *Si enim vos probabilius*, disoit-il, *nos ergo probabilitur: nam gradus iste quod ante positum est auget, non quod ante dictum est improbat.* Mais saint Augustin réfute premièrement cette vaine subtilité par des exemples de l'Écriture, & entr'autres par ce passage de l'Épître aux Hébreux, où saint Paul ayant dit que la terre qui ne porte que des épines étoit maudite, & ne devoit attendre que le feu, il ajoute: *Confidimus autem de vobis, fratres charissimi, meliora; Non quia*, dit ce Pere, *bona illa erant quæ supra dixerat, proferre spinas & tribulos & ultionem mereri, sed magis, quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent & optarent, hoc est, bona tantis malis contraria.* Et il lui montre ensuite, par les plus célèbres Auteurs de son art, combien la conséquence étoit fautive, puisqu'on auroit pu, de la même sorte, reprocher à Virgile d'avoir pris pour une bonne chose la violence d'une maladie qui porte les hommes à se déchirer avec leurs propres dents, parce qu'il souhaite une meilleure fortune aux gens de bien.

Dii meliora piis, erroremque hostibus illum:

Discissos nudis laniabant dentibus artus.

Quomodo ergo meliora piis, dit ce Pere, *quasi bona essent istis, ac non potius magna mala qui discissos nudis laniabant dentibus artus?*

4. DES INCEPTIVES OU DÉSITIVES.

Lorsqu'on dit qu'une chose a commencé ou cessé d'être telle, on fait deux jugemens; l'un de ce qu'étoit cette chose avant le tems dont on parle, l'autre de ce qu'elle est depuis: & ainsi ces propositions dont les unes sont appellées incepti-

ves, & les autres désitives, sont composées dans le sens; & elles sont si semblables, qu'il est plus à propos de n'en faire qu'une espece, & de les traiter ensemble.

Les Juifs ont commencé depuis le retour de la captivité de Babylone, à ne plus se servir de leurs caracteres anciens, qui sont ceux qu'on appelle maintenant Samaritains.

1. *La langue Latine a cessé d'être vulgaire en Italie depuis 500 ans.*

2. *Les Juifs n'ont commencé qu'au cinquième siècle depuis Jesus-Christ à se servir des points pour marquer les voyelles.*

Ces propositions se contredisent selon l'un & l'autre rapport aux deux tems différens. Ainsi il y en a qui contredisent cette dernière, en prétendant, quoique faussement, que les Juifs ont toujours eu l'usage des points, au moins pour les lire, & qu'ils étoient gardés dans le Temple; & d'autres la contredisent, en prétendant, au contraire, que l'usage des points est même plus nouveau que le cinquième siècle.

RÉFLEXION GÉNÉRALE.

Quoique nous ayons montré que les propositions exclusives, exceptives, &c. pouvoient être contredites en plusieurs manieres, il est vrai néanmoins, que quand on les nie simplement sans s'expliquer davantage, la négation tombe naturellement sur l'exclusion, ou l'exception, ou la comparaison, ou le changement marqué par les mots de commencer & de cesser. C'est pourquoi, si une personne croyoit qu'Epicure n'a pas mis le souverain bien dans la volupté du corps, & qu'on lui dit, *que le seul Epicure y a mis le souverain bien*: s'il le nie simplement, sans ajouter autre chose, il ne satisferoit pas à sa pensée, parce qu'on

aurait sujet de croire sur cette simple négation, qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps, mais qu'il ne le croit pas seul de cet avis.

De même, si connoissant la probité d'un Juge, on me demandoit, *s'il ne vend plus la justice*, je ne pourrais pas répondre simplement par *non*, parce que le *non* signifieroit, qu'il ne la vend plus; mais laisseroit croire en même tems, que je reconnois qu'il l'a autrefois vendue.

En c'est ce qui fait voir qu'il y a des propositions auxquelles il seroit injuste de demander qu'on y répondit simplement par oui ou par non, parce qu'en formant deux sens, on n'y peut faire de réponse juste, qu'en s'expliquant sur l'un & sur l'autre.

CHAPITRE XI.

Observations pour reconnoître dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire, quel en est le sujet, & quel en est l'attribut.

C'EST sans doute un défaut de la Logique ordinaire, qu'on n'accoutume ceux qui l'apprennent à reconnoître la nature des propositions ou des raisonnemens, qu'en les attachant à l'ordre & à l'arrangement dont on les forme dans les Ecoles, qui est souvent très-différent de celui dont on les forme dans le monde & dans les livres, soit d'éloquence, soit de morale, soit des autres sciences.

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet & d'un attribut, sinon que l'un est le premier terme d'une proposition, & l'autre le dernier; & de

l'universalité ou particularité, sinon qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus*, *tout* ou *nul*, & dans l'autre, *aliquis*, *quelque*.

Cependant tout cela trompe très-souvent, & il est besoin de jugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet & l'attribut.

L'unique & véritable regle est de regarder par le sens ce dont on affirme, & ce qu'on affirme; car le premier est toujours le sujet, & le dernier l'attribut, en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en Latin que ces sortes de propositions: *Turpe est obsequi libidini*: Il est honteux d'être esclave de ses passions: où il est visible par le sens, que *turpe*, *honteux*, est ce qu'on affirme, & par conséquent l'attribut, & *obsequi libidini*, être esclave de ses passions, ce dont on affirme, c'est-à-dire, ce qu'on assure être honteux, & par conséquent le sujet. De même dans saint Paul, *Est quæstus magnus pietas, cum sufficientia*, le vrai ordre seroit, *pietas cum sufficientia est quæstus magnus*.

Et de même dans ces vers:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas;
Atque metus omnes, & inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.*
Felix est l'attribut, & le reste le sujet.

Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoître dans les propositions complexes; & nous avons déjà vu qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du discours & l'intention d'un Auteur, quelle est la proposition principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais, outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer que dans ces propositions complexes, où la première partie n'est que la pro-

position incidente, & la dernière est la principale, comme dans la majeure & la conclusion de ce raisonnement :

Dieu commande d'honorer les Rois.

Louis XV est Roi.

Donc Dieu commande d'honorer Louis XV.

Il faut souvent changer le Verbe actif en passif, pour avoir le vrai sujet de cette proposition principale, comme dans cet exemple même ; car il est visible que raisonnant de la sorte, mon intention principale dans la majeure est d'affirmer quelque chose des Rois, dont je puisse conclure qu'il faut honorer Louis XV ; & ainsi ce que je dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente, qui confirme cette affirmation : *Les Rois doivent être honorés : Reges sunt honorandi.* D'où il s'ensuit que *les Rois* est le sujet de la majeure, & *Louis XV*, le sujet de la conclusion, quoiqu'à ne considérer les choses que superficiellement, l'un & l'autre semble n'être qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à notre langue : *C'est une folie que de s'arrêter à des flatteurs : C'est de la grêle qui tombe : C'est un Dieu qui nous a rachetés.* Or le sens doit faire encore juger que pour les remettre dans l'arrangement naturel, en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainsi : *S'arrêter à des flatteurs est une folie : Ce qui tombe est de la grêle : Celui qui nous a rachetés est Dieu ;* & cela est presque universel dans toutes les propositions qui commencent par *c'est*, où l'on trouve après, un *qui*, ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le sujet à la fin. C'est assez d'en avoir averti une fois, & tous ces exemples ne sont que pour faire voir qu'on en doit juger par le sens, & non par l'ordre des mots. Ce qui est un avis très-nécessaire pour

ne pas se tromper, en prenant des syllogismes pour vicieux, qui sont en effet très-bons, parce que, faute de discerner dans les propositions le sujet & l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux règles, lorsqu'ils y sont très-conformes.

CHAPITRE XII.

Des sujets confus équivalens à deux sujets.

IL est important, pour mieux entendre la nature de ce qu'on appelle *sujet* dans les propositions, d'ajouter ici une remarque qui a été faite dans des ouvrages plus considérables que celui-ci, mais qui appartenant à la Logique, peut trouver ici sa place.

C'est que, lorsque deux ou plusieurs choses qui ont quelque ressemblance, se succèdent l'une à l'autre dans le même lieu, & principalement quand il n'y paroît pas de différence sensible, quoique les hommes puissent les distinguer en parlant métaphysiquement, ils ne les distinguent pas néanmoins dans leurs discours ordinaires ; mais les réunissant sous une idée commune qui n'en fait pas voir la différence, & qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'étoit une même chose.

C'est ainsi que, quoique nous changions d'air à tous momens, nous regardons néanmoins l'air qui nous environne comme étant toujours le même, & nous disons que de froid il est devenu chaud, comme si c'étoit le même ; au lieu que souvent cet air que nous sentons froid, n'est pas le même que celui que nous trouvions chaud.

Cette eau, disons-nous aussi en parlant d'une rivière, étoit trouble il y a deux jours, & la

voilà claire comme du crystal : cependant combien s'en faut-il que ce ne soit la même eau : *In idem flumen bis non descendimus*, dit Sénèque, *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est.*

Nous considérons le corps des animaux, & nous en parlons comme étant toujours le même, quoique nous ne soyons pas assurés qu'au bout de quelques années, il reste aucune partie de la première matière qui le composoit, & non-seulement nous en parlons comme d'un même corps sans y faire réflexion, mais aussi lorsque nous y faisons une réflexion expresse. Car le langage ordinaire permet de dire : Le corps de cet animal étoit composé, il y a dix ans, de certaines parties de matière ; & maintenant il est composé de parties toutes différentes. Il semble qu'il y ait de la contradiction dans ce discours, car si les parties sont toutes différentes, ce n'est donc pas le même corps. Il est vrai ; mais on en parle néanmoins comme d'un même corps : & ce qui rend ces propositions véritables, est que le même terme est pris pour différens sujets dans cette différente application.

Auguste disoit de la ville de Rome, qu'il l'avoit trouvée de brique, & qu'il la laissoit de marbre. On dit de même d'une ville, d'une maison, d'une Eglise, qu'elle a été ruinée en un tel tems, & rétablie en un autre tems. Quelle est donc cette Rome qui est tantôt de brique, & tantôt de marbre ? Quelles sont ces villes, ces maisons, ces Eglises qui sont ruinées en un tems, & rétablies en un autre ? cette Rome qui étoit de brique, étoit-elle la même que Rome de marbre ? Non ; mais l'esprit ne laisse pas de se former une certaine idée confuse de Rome à qui il attribue ces deux qualités, d'être de brique en un tems, & de marbre en un autre : & quand il en

fait ensuite des propositions, & qu'il dit, par exemple, que Rome, qui avoit été de brique avant Auguste, étoit de marbre quand il mourut ; le mot de Rome, qui ne paroît qu'un sujet, en marque néanmoins deux réellement distincts, mais réunis sous une idée confuse de Rome ; qui fait que l'esprit ne s'aperçoit pas de la distinction de ces sujets.

C'est par-là qu'on a éclairci dans le livre, dont on a emprunté cette remarque, l'embaras affecté que les Ministres se plaisent à trouver dans cette proposition, *Ceci est mon corps*, que personne n'y trouvera en suivant les lumières du sens commun. Car, comme on ne dira jamais que c'étoit une proposition fort embarrassée & fort difficile à entendre, que de dire d'une Eglise qui auroit été brûlée & rebâtie : Cette Eglise fut brûlée il y a dix ans, & elle a été rebâtie depuis un an. De même, on ne sauroit dire raisonnablement qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette proposition : *Ceci, qui est du pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment.* Il est vrai que ce n'est pas le même ceci dans ces différens momens, comme l'Eglise brûlée & l'Eglise rebâtie, ne sont pas réellement la même Eglise. Mais l'esprit concevant, & le pain & le corps de Jesus-Christ sous une même idée commune d'objet présent qu'il exprime par ceci, attribue à cet objet réellement double, & qui n'est un que d'une unité de confusion, d'être pain en un certain moment, & d'être le corps de Jesus-Christ en un autre ; de même qu'ayant formé de cette Eglise brûlée & de cette Eglise rebâtie, une idée commune d'Eglise, il donne à cette idée confuse deux attributs qui ne peuvent convenir au même sujet.

Il s'ensuit delà qu'il n'y a aucune difficulté dans cette proposition, *Ceci est mon corps*, prise au sens des Catholiques; puisqu'elle n'est que l'abrégé de cette autre proposition parfaitement claire: *Ceci, qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment*; & que l'esprit supplée tout ce qui n'est pas exprimé. Car, comme nous avons remarqué à la fin de la première Partie, quand on se sert du pronom démonstratif *hoc*, pour marquer quelque chose exposée aux sens, l'idée formée précisément par le pronom demeurant confuse, l'esprit y ajoute des idées claires & distinctes, tirées des sens par forme de proposition incidente. Ainsi Jesus-Christ prononçant le mot de *ceci*, l'esprit des Apôtres y ajoutoit, *qui est pain*; & comme il concevoit qu'il étoit pain dans ce moment-là, il y faisoit aussi cette addition du tems; & ainsi le mot de *ceci* formoit cette idée, *ceci qui est pain dans ce moment-ci*. De même quand il dit que c'étoit son corps, ils concurent que *ceci étoit son corps dans ce moment-là*. Ainsi l'expression, *ceci est mon corps*, forma en eux cette proposition totale; *Ceci qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment*; & cette expression étant claire, l'abrégé de la proposition, qui ne diminue rien de l'idée, l'est aussi.

Et quant à la difficulté proposée par les Ministres, qu'une même chose ne peut être pain & corps de Jesus-Christ, comme elle regarde également la proposition étendue; *Ceci, qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment*, & la proposition abrégée, *Ceci est mon corps*; il est clair que ce ne peut être qu'une chicannerie frivole pareille à celle qu'on pourroit alléguer contre ces propositions: Cette Eglise fut brûlée en un tel tems, & elle a été rétablie dans cet autre tems; & qu'elles se doivent toutes démêler

par cette manière de concevoir plusieurs sujets distincts sous une même idée, qui fait que le même terme est tantôt pris pour un sujet, & tantôt pour un autre, sans que l'esprit s'aperçoive de ce passage d'un sujet à un autre.

Au reste, on ne prétend pas décider ici cette importante question, de quelle sorte on doit entendre ces paroles, *Ceci est mon corps*; si c'est dans un sens de figure, ou dans un sens de réalité. Car il ne suffit pas de prouver qu'une proposition peut se prendre dans un certain sens; il faut de plus prouver qu'elle doit s'y prendre. Mais comme il y a des Ministres, qui par les principes d'une très-fausse Logique soutiennent opiniâtrément que les paroles de Jesus-Christ ne peuvent recevoir le sens Catholique; il n'est point hors de propos d'avoir montré ici en abrégé, que le sens Catholique n'a rien que de clair, de raisonnable & de conforme au langage commun de tous les hommes.

CHAPITRE XIII.

Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulières.

ON peut faire quelques observations semblables & non moins nécessaires, touchant l'universalité & la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut distinguer deux sortes d'universalité, l'une qu'on peut appeller Métaphysique, & l'autre Morale.

J'appelle universalité métaphysique, lorsqu'une universalité est parfaite & sans exception, comme, *tout homme est vivant*, cela ne recoit point d'exception.

Et j'appelle universalité morale, celle qui recoit

quelque exception, parce que dans les choses morales on se contente que les choses soient telles ordinairement, *ut plurimum*, comme ce que saint Paul rapporte & approuve.

Creenses semper mendaces, maia bestia, ventres pigri.

Ou ce que dit le même Apôtre : *Omnes quæ sua sunt quarunt, non quæ Jesu Christi.*

Ou ce que dit Horace :

Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos ut nunquam inducant animum cantare rogati, injussi nunquam desistant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler ;

Que tous les jeunes gens sont inconstans ;

Que tous les vieillards louent le tems passé.

Il suffit, dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, & on ne doit pas aussi en conclure rien à la rigueur.

Car, comme ces propositions ne sont pas tellement générales, qu'elles ne souffrent des exceptions, il pourroit se faire que la conclusion seroit fautive. Comme on n'auroit pas pu conclure de chaque Crétois en particulier, qu'il auroit été menteur, & une méchante bête, quoique l'Apôtre approuve en général ce vers d'un de leurs Poètes : *Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, grands mangeurs* ; parce que quelques-uns de cette Ile pouvoient ne pas avoir les vices qui étoient communs aux autres.

Ainsi la modération qu'on doit garder dans ces propositions qui ne sont que moralement universelles, c'est d'une part de n'en tirer qu'avec grand jugement des conclusions particulières, & de l'autre de ne pas les contredire, ni ne pas les rejeter comme fausses, quoiqu'on puisse opposer des instances où elles n'ont pas de lieu, mais de

se contenter si on les étendoit trop loin, de montrer qu'elles ne doivent pas se prendre à la rigueur.

II. OBSERVATION. Il y a des propositions qui doivent passer pour métaphysiquement universelles, quoiqu'elles puissent recevoir des exceptions, lorsque dans l'usage ordinaire ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir être comprises dans ces termes universels, comme si je dis, *Tous les hommes n'ont que deux bras*, cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire : & ce seroit chicaner, que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'être hommes, quoiqu'ils eussent quatre bras, parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions générales, & qu'on veut dire seulement, que dans l'ordre de la nature les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de même que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées, mais que tous ne se servent pas de l'écriture : & ce ne seroit pas une objection raisonnable, que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette proposition, parce qu'on voit assez, sans qu'on l'exprime, que cela ne doit s'entendre que de ceux qui n'ont point d'empêchement naturel à se servir des sons, ou pour n'avoir pu les apprendre, comme ceux qui sont nés sourds, ou pour ne pouvoir les former, comme les muets.

III. OBSERVATION. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles doivent s'entendre de *generibus singularum*, & non pas de *singulis generum*, comme parlent les Philosophes, c'est-à-dire, de toutes les especes de quelque genre, & non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit que tous les animaux furent sauvés dans l'arche de Noé, par-

ce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les espèces. Jesus-Christ dit aussi des Phariséens, qu'ils payoient la dixme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payassent la dixme de toutes les herbes qui étoient dans le monde, mais parce qu'il n'y avoit point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dixme. Ainsi saint Paul dit : *Sicut & ego omnibus per omnia placeo* ; c'est-à-dire, qu'il s'accommodoit à toutes sortes de personnes, Juifs, Gentils, Chrétiens, quoiqu'il ne plût pas à ces persécuteurs qui étoient en si grand nombre. Ainsi l'on dit d'un homme ; *qu'il a passé par toutes les charges*, c'est-à-dire, par toutes sortes de charges.

IV. OBSERVATION. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce que le sujet doit être pris comme restreint par une partie de l'attribut ; je dis par une partie, car il seroit ridicule qu'il fût restreint par tout l'attribut, comme qui prétendroit que cette proposition est vraie, *Tous les hommes sont justes*, parce qu'il l'entendroit en ce sens, que tous les hommes justes sont justes : ce qui seroit impertinent. Mais quand l'attribut est complexe, & a deux parties, comme dans cette proposition : *Tous les hommes sont justes par la grace de Jesus-Christ* ; c'est avec raison qu'on peut prétendre que le terme de *justes* est sous-entendu dans le sujet, quoiqu'il n'y soit pas exprimé ; parce qu'il est assez clair que l'on veut dire seulement que tous les hommes qui sont justes, ne sont justes que par la grace de Jesus-Christ : & ainsi cette proposition est vraie en toute rigueur, quoiqu'elle paroisse fautive à ne considérer que ce qui est exprimé dans le sujet, y ayant tant d'hommes qui sont méchants & p'cheurs, & qui par conséquent n'ont point été justifiés par la grace de Jesus-

Christ. Il y a un très-grand nombre de propositions dans l'Écriture, qui doivent être prises en ce sens, & entr'autres ce que dit saint Paul : *Comme tous meurent par Adam : ainsi tous seront vivifiés par Jesus-Christ*. Car il est certain qu'une infinité de payens qui sont morts dans leur infidélité, n'ont point été vivifiés par Jesus-Christ ; & qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire dont parle saint Paul en cet endroit : & ainsi le sens de l'Apôtre est que, comme tous ceux qui meurent, meurent par Adam ; tous ceux aussi qui sont vivifiés, sont vivifiés par Jesus-Christ.

Il y a aussi beaucoup de propositions qui ne sont moralement universelles qu'en cette manière, comme quand on dit : *Les François sont bons soldats : Les Hollandois sont bons matelots : Les Flamands sont bons Peintres : Les Italiens sont bons comédiens* ; cela veut dire que les François qui sont soldats, sont ordinairement bons soldats, & ainsi des autres.

V. OBSERVATION. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point d'autre marque de particularité que ces mots, *quidam*, *aliquis*, *quelque*, & semblables ; car, au contraire, il arrive assez rarement que l'on s'en serve, sur-tout dans notre langue.

Quand la particule *des* ou *de* est au pluriel de l'article *un*, selon la nouvelle remarque de la Grammaire générale, elle fait que les noms se prennent particulièrement, au lieu que pour l'ordinaire ils se prennent généralement avec l'article *les*. C'est pourquoi il y a bien de la différence entre ces deux propositions : *Les Médecins croient maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fièvre, &c. Des Médecins croient maintenant que le sang ne se fait point dans le foie*. Car les Médecins dans la première, marque le

commun des Médecins d'aujourd'hui ; & des Médecins dans la seconde, marque seulement quelques Médecins particuliers.

Mais souvent avant *des* ou *de*, ou *un* au singulier, on met *il y a*, comme *il y a des Médecins*, & cela en deux manières.

La première est, en mettant seulement après *des* ou *un* un substantif pour être le sujet de la proposition, & un adjectif pour en être l'attribut, soit qu'il soit le premier ou le dernier, comme : *Il y a des douleurs salutaires* : *Il y a des plaisirs funestes* : *Il y a de faux amis* : *Il y a une humilité généreuse* : *Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu*. C'est, comme on exprime dans notre langue, ce qu'on exprime par quelque dans le style de l'Ecole : *Quelques douleurs sont salutaires*, *Quelque humilité est généreuse*, & ainsi des autres.

La seconde manière est de joindre par un *qui* l'adjectif au substantif : *Il y a des craintes qui sont raisonnables*. Mais ce *qui* n'empêche pas que ces propositions ne puissent être simples dans le sens, quoique complexes dans l'expression : car c'est comme si on disoit simplement : *Quelques craintes sont raisonnables*. Ces façons de parler sont encore plus ordinaires que les précédentes : *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux-mêmes* : *Il y a des Chrétiens qui sont indignes de ce nom*.

On se fert quelquefois en Latin d'un tour semblable : HORACE.

Sunt quibus in satyra videor nimis acer, & ultra

Legem tendere opus.

Ce qui est la même chose que s'il avoit dit :

Quidam existimant me nimis acrem esse in satyra.

Il y en a qui me croient trop piquant dans la satyre.

De même dans l'Ecriture : *Est qui nequiter se humiliat* : Il y en a qui s'humilient mal.

Omnis, tout, avec une négation fait aussi une proposition particulière, avec cette différence, qu'en Latin la négation précède *omnis*, & en François elle suit *tout* : *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum*. Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des cieux : *Non omne peccatum est crimen*. Tout péché n'est pas un crime.

Néanmoins dans l'Hébreu *non omnis* est souvent pour *nullus*, comme dans le Pseaume *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*. Nul homme vivant ne se justifiera devant Dieu. Cela vient de ce qu'alors la négation ne tombe que sur le Verbe, & non point sur *omnis*.

VI. OBSERVATION. Voilà quelques observations assez utiles quand il y a un terme d'universalité, comme *tout*, *nul*, &c. Mais quand il n'y en a point, & qu'il n'y a point aussi de particularité, comme quand je dis, *L'homme est raisonnable*, *l'homme est juste*, c'est une question célèbre parmi les Philosophes, si ces propositions qu'ils appellent *indéfinies*, doivent passer pour universelles ou pour particulières ; ce qui doit s'entendre quand elles sont sans aucune suite de discours, ou qu'on ne les a point déterminées par la suite à aucun de ces sens : car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une proposition, quand elle a quelque ambiguïté, de ce qui l'accompagne dans le discours de celui qui s'en fert.

La considérant donc en elle-même, la plupart des Philosophes disent qu'elle doit passer pour universelle dans une matière nécessaire, & pour particulière dans une matière contingente.

Je trouve cette maxime approuvée par de fort habiles gens, & néanmoins elle est tres-fausse; & il faut dire, au contraire, que lorsqu'on attribue quelque qualité à un terme commun, la proposition indéfinie doit passer pour universelle en quelque matiere que ce soit: & ainsi, dans une matiere contingente elle ne doit point être considérée comme une proposition particuliere, mais comme une universelle qui est fausse: & c'est le jugement naturel que tous les hommes en font, les rejettant comme fausses, lorsqu'elles ne sont pas vraies généralement, au moins d'une généralité morale dont les hommes se contentent dans les discours ordinaires des choses du monde.

Car, qui souffriroit que l'on dit: *Que les ours sont blancs, que les hommes sont noirs, que les Parisiens sont Gentilshommes, les Polonois sont Sociniens, les Anglois des Trembleurs?* Et cependant, selon la distinction de ces Philosophes, ces propositions devroient passer pour tres-vraies, puisqu'étant indéfinies dans une matiere contingente, elles devroient être prises pour particulieres. Or, il est très-vrai qu'il y a quelques ours blancs, comme ceux de la nouvelle Zemble; quelques hommes qui sont noirs, comme les Ethiopiens; quelques Parisiens qui sont Gentilshommes; quelques Polonois qui sont Sociniens; quelques Anglois qui sont Trembleurs. Il est donc clair qu'en quelque matiere que ce soit, les propositions indéfinies de cette sorte sont prises pour universelles; mais que dans une matiere contingente on se contente d'une universalité morale. Ce qui fait qu'on dit fort bien: *Les François sont vaillans: Les Italiens sont soupçonneux: Les Allemands sont grands: Les Orientaux sont voluptueux;* quoique cela ne soit pas vrai de tous

les particuliers, parce qu'on se contente qu'il soit vrai de la plupart.

Il y a donc une autre distinction sur ce sujet, laquelle est plus raisonnable, qui est que ces propositions indéfinies sont universelles en matiere de doctrine, comme, les Anges n'ont point de corps; & qu'elles ne sont que particulieres dans les faits & dans les narrations, comme quand il est dit dans l'Evangile: *Milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti ejus;* il est bien clair que cela ne doit être entendu que de quelques soldats, & non pas de tous les soldats. Donc la raison est qu'en matiere d'actions singulieres, lors sur-tout qu'elles sont déterminées à un certain tems, elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cause de quelques particuliers, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font ces propositions: de sorte qu'à le bien prendre, ces propositions sont plutôt singulieres que particulieres, comme on pourra le juger par ce qui a été dit des termes complexes dans le sens, I. Partie, Chap. VIII, & seconde Partie, Chap. VI.

VII. OBSERVATION. Les noms de *corps*, de *communauté*, de *peuple*, étant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté, tout le peuple, ne sont point les propositions où ils entrent, proprement universelles, ni encore moins particulieres, mais singulieres, comme quand je dis: *Les Romains ont vaincu les Carthaginois: Les Vénitiens font la guerre aux Turcs: Les Juges d'un tel lieu ont condamné un criminel;* ces propositions ne sont point universelles; autrement on pourroit conclure de chaque Romain, qu'il auroit vaincu les Carthaginois, ce qui seroit faux: & elles ne sont point aussi particulieres; car cela

veut dire plus que si je disois, que quelques Romains ont vaincu les Carthaginois; mais elles sont singulieres, parce qu'on considere chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs siècles, qui subsiste tant qu'il compose un Etat, & qui agit en tous ces tems par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres. D'où vient que l'on dit, que les Romains qui ont été vaincus par les Gaulois qui prirent Rome, ont vaincu les Gaulois au tems de César, attribuant ainsi à ce même terme de *Romains* d'avoir été vaincus en un tems, & d'avoir été victorieux en l'autre, quoiqu'en l'un de ces tems il n'y ait eu aucun de ceux qui étoient en l'autre: & c'est ce qui fait voir sur quoi est fondée la vanité que chaque particulier prend des belles actions de sa nation, auxquelles il n'a point eu de part, & qui est aussi sottise que celle d'une oreille, qui étant sourde, se glorifieroit de la vivacité de l'œil, ou de l'adresse de la main.

CHAPITRE XIV.

Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses.

Nous avons dit dans la premiere Partie, que des idées les unes avoient pour objet des choses, les autres des signes. Or, ces idées de signes attachées à des mots, venant à composer des propositions, il arrive une chose qu'il est important d'examiner en ce lieu, & qui appartient proprement à la Logique; c'est qu'on en affirme quelquefois les choses significées: & il s'agit de savoir quand on a droit de le faire, principalement à l'égard des signes d'institution; car à

l'égard des signes naturels, il n'y a pas de difficulté, parce que le rapport visible qu'il y a entre ces sortes de signes & les choses, marque clairement que quand on affirme du signe la chose significée, on veut dire, non que ce signe soit réellement cette chose, mais qu'il l'est en signification & en figure: & ainsi l'on dira sans préparation & sans façon d'un portrait de César, que c'est César; & d'une carte d'Italie, que c'est l'Italie.

Il n'est donc besoin d'examiner cette regle qui permet d'affirmer les choses significées de leurs signes, qu'à l'égard des signes d'institution qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on entend ces propositions; & c'est ce qui a donné lieu à bien des disputes.

Car il semble à quelques-uns que cela puisse se faire indifféremment, qu'il suffise pour montrer qu'une proposition est raisonnable en la prenant en un sens de figure & de signe, de dire qu'il est ordinaire de donner au signe le nom de la chose significée: & cependant cela n'est pas vrai; car il y a une infinité de propositions qui seroient extravagantes, si l'on donnoit aux signes le nom des choses significées; ce que l'on ne fait jamais, parce qu'elles sont extravagantes. Ainsi un homme, qui auroit établi dans son esprit que certaines choses en signifieroient d'autres, seroit ridicule; si, sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de fantaisie le nom de ces choses & disoit, par exemple, qu'une pierre est un cheval, & un âne un Roi de Perse, parce qu'il auroit établi ces signes dans son esprit. Ainsi la premiere regle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde, qui est une suite de la premiere, est

que la seule incompatibilité évidente des termes n'est pas une raison suffisante pour conduire l'esprit au sens du signe, & pour conclure qu'une proposition ne pouvant se prendre proprement, se doit donc expliquer en un sens de signe. Autrement il n'y auroit point de ces propositions qui fussent extravagantes; & plus elles seroient impossibles dans leur sens propre, plus on retomberoit facilement dans le sens de signe, ce qui n'est pas néanmoins: car, qui souffriroit que sans autre préparation, & en vertu seulement d'une destination secrète, on dit que la mer est le ciel, que la terre est la lune, qu'un arbre est un Roi? Qui ne voit qu'il n'y auroit point de voie plus courte pour s'acquérir la réputation de folie, que de prétendre introduire ce langage dans le monde? Il faut donc que celui à qui on parle soit préparé d'une certaine manière, afin qu'on ait droit de se servir de ces sortes de propositions; & il faut remarquer sur ces préparations qu'il y en a de certainement insuffisantes, & d'autres qui sont certainement suffisantes.

I. Les rapports éloignés qui ne paroissent point aux sens, ni à la première vue de l'esprit, & qui ne se découvrent que par méditation, ne suffisent nullement pour donner d'abord aux signes le nom des choses significées: car il n'y a presque point de choses, entre lesquelles on ne puisse trouver de ces sortes de rapports; & il est clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord, ne suffisent point pour conduire au sens de figure.

II. Il ne suffit pas de donner à un signe le nom de la chose significée dans le premier établissement qu'on en fait, de savoir que ceux à qui on parle se considèrent déjà comme un signe d'une autre chose toute différente. On sait, par exemple, que le laurier est signe de la victoire, & l'olivier de
la

la paix: mais cette connoissance ne prépare nullement l'esprit à trouver bon qu'un homme à qui il plaira de rendre le laurier signe du Roi de la Chine, & l'olivier du Grand-Seigneur, dise sans façon en se promenant dans un jardin: Voyez ce laurier, c'est le Roi de la Chine; & cet olivier c'est le Grand-Turc.

III. Toute préparation qui applique seulement l'esprit à entendre quelque chose de grand, sans le préparer à regarder en particulier une chose comme signe, ne suffit nullement pour donner droit d'attribuer à ce signe le nom de la chose significée dans la première institution. La raison en est claire, parce qu'il n'y a nulle conséquence directe & prochaine entre l'idée de grandeur, & l'idée de signe; & ainsi l'une ne conduit point à l'autre.

Mais c'est certainement une préparation suffisante pour donner aux signes le nom des choses, quand on voit dans l'esprit de ceux à qui on parle, que, considérant certaines choses comme signes, ils sont en peine seulement de savoir ce qu'elles signifient.

Ainsi Joseph a pu répondre à Pharaon, que les sept vaches grasses & les sept épis pleins qu'il avoit vus en songe, étoient sept années d'abondance; & les sept vaches maigres & les sept épis maigres, sept années de stérilité; parce qu'il voyoit que Pharaon n'étoit en peine que de cela, & qu'il lui faisoit intérieurement cette question: Qu'est-ce que ces vaches grasses & maigres, ces épis pleins & vuides sont en signification?

Ainsi Daniel répondit fort raisonnablement à Nabuchodonosor, qu'il étoit la tête d'or; parce qu'il lui avoit proposé le songe qu'il avoit eu d'une statue qui avoit la tête d'or, & qu'il lui en avoit demandé la signification.

Ainsi, quand on a proposé une parabole, & qu'on vient à l'expliquer, ceux à qui on parle, considérant déjà tout ce qui la compose comme des signes, on a droit dans l'explication de chaque partie, de donner au signe le nom de la chose signifiée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au Prophete Ezéchiel en vision, *in spiritu*, un champ plein de morts; & les Prophetes distinguant les visions des réalités, & étant accoutumés à les prendre pour des signes; Dieu lui parla fort intelligiblement en lui disant, que *ces os étoient la Maison d'Israël*; c'est à-dire, qu'ils la signifioient.

Voilà les préparations certaines; & comme on ne voit pas d'autres exemples où l'on convienne que l'on ait donné au signe le nom de la chose signifiée, que ceux où elles se trouvent, on en peut tirer cette maxime de sens commun; que l'on ne donne au signe le nom de la chose que lorsque l'on a droit de supposer qu'ils sont déjà regardés comme signes, & que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir, non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient.

Mais, comme la plupart des regles morales ont des exceptions, on pourroit douter s'il n'en faudroit point faire une à celle-ci en un seul cas. C'est quand la chose signifiée est telle qu'elle exige, en quelque sorte, d'être marquée par un signe: de sorte que, si-tôt que le nom de cette chose est prononcé, l'esprit conçoit incontinent que le sujet auquel on l'a joint, est destiné pour la désigner. Ainsi, comme les alliances sont ordinairement marquées par des signes extérieurs, si l'on affirmoit le mot d'*alliance* de quelque chose extérieure, l'esprit pourroit être porté à concevoir que l'on l'en affirmeroit comme de son signe, de sorte que, quand il y auroit dans l'Écriture,

que *la Circoncision est l'alliance*, peut-être n'y auroit-il rien de surprenant; car l'alliance porte l'idée du signe sur la chose à laquelle elle est jointe: & ainsi, comme celui qui écoute une proposition, conçoit l'attribut & les qualités de l'attribut avant qu'il en fasse l'union avec le sujet, on peut supposer que celui qui entend cette proposition, *la Circoncision est l'alliance*, est suffisamment préparé à concevoir que la Circoncision n'est alliance qu'en signe, le mot d'*alliance* lui ayant donné lieu de former cette idée, non avant qu'il soit prononcé, mais avant qu'il fût joint dans son esprit avec le mot de *Circoncision*.

J'ai dit que l'on pourroit croire que les choses qui exigent par une convenance de raison d'être marquées par des signes, seroient une exception de la regle établie qui demande une préparation précédente qui fasse regarder le signe comme signe, afin qu'on en puisse affirmer la chose signifiée, parce que l'on pourroit croire aussi le contraire. Car, 1. cette proposition, *la Circoncision est l'alliance*, n'est point dans l'Écriture, qui porte seulement: *Voici l'alliance que vous observerez entre vous, votre postérité & moi: Tout mâle parmi vous sera circoncis*. Or, il n'est pas dit dans ces paroles que la Circoncision soit l'alliance; mais la Circoncision y est commandée comme condition de l'alliance. Il est vrai que Dieu exigeoit cette condition, afin que la Circoncision fût signe de l'alliance, comme il est porté dans le verset suivant: *ut sit in signum fœderis*; mais afin qu'elle fût signe, il en falloit commander l'observation, & la faire condition de l'alliance, & c'est ce qui est contenu dans le verset précédent.

2. Ces paroles de saint Luc: *Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang*, que l'on allegue aussi, ont encore moins d'évidence pour confir-

mer cette exception ; car, en traduisant littéralement, il y a dans saint Luc : *Ce calice est le nouveau Testament en mon sang*. Or, comme le mot de Testament ne signifie pas seulement la dernière volonté du Testateur, mais encore plus proprement l'instrument qui la marque, il n'y a point de figure à appeler le calice du sang de Jesus-Christ, Testament, puisque c'est proprement la marque, le gage & le signe de la dernière volonté de Jesus-Christ, l'instrument de la nouvelle alliance.

Quoi qu'il en soit, cette exception étant douteuse d'une part, & étant très-rare de l'autre, & y ayant très-peu de choses qui exigent d'elles-mêmes d'être marquées par des signes, elles n'empêchent pas l'usage & l'application de la règle à l'égard de toutes les autres choses qui n'ont pas cette qualité, & que les hommes n'ont point accoutumé de marquer par des signes d'institution. Car il faut se souvenir de ce principe d'équité, que la plupart des règles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point comprises dans l'exception.

C'est par ces principes qu'il faut décider cette importante question, si l'on peut donner à ces paroles, *Ceci est mon corps*, le sens de figure ; ou plutôt, c'est par ces principes que toute la terre l'a décidée, toutes les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au sens de réalité, & à en exclure le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant point le pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jesus-Christ n'autoit pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper. Ils pouvoient peut-être regarder ce qui se faisoit

comme quelque chose de grand ; mais cela ne suffit pas.

Je n'ai plus à remarquer sur le sujet des signes, auxquels l'on donne le nom des choses, sinon qu'il faut extrêmement distinguer entre les expressions où l'on se sert du nom de la chose pour marquer le signe, comme quand on appelle un tableau d'Alexandre du nom d'Alexandre ; & celles dans lesquelles le signe étant marqué par son nom propre, ou par un Pronom, on en affirme la chose signifiée. Car cette règle, qu'il faut que l'esprit de ceux à qui on parle, regarde déjà le signe comme signe, & soit en peine de savoir de quoi il est signe, ne s'entend nullement du premier genre d'expressions, mais seulement du second, où l'on affirme expressément du signe la chose signifiée. Car on ne se sert de ces expressions que pour apprendre à ceux à qui on parle, ce que signifie ce signe ; & on ne le fait en cette manière que lorsqu'ils sont suffisamment préparés à concevoir que le signe n'est la chose signifiée qu'en signification & en figure.

CHAPITRE XV.

De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences ; la Division & la Définition, & premièrement de la Division.

IL est nécessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences ; la Division & la Définition.

La division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais, comme il y a deux sortes de tout, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y a un tout

composé de plusieurs parties réellement distinctes, appellé en Latin *totum*, & dont les parties sont appellées *parties intégrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*; comme quand on divise une maison en ses appartemens, une ville en ses quartiers, un Royaume ou un Etat en ses Provinces, l'homme en corps & en ame, le corps en ses membres. La seule regle de cette division est de faire des dénombremens bien exacts & auxquels il ne manque rien.

L'autre tout est appellé en Latin *omne*, & ses parties, *parties subjectives*, ou *inférieures*; parce que ce tout est un terme commun, & ses parties sont les sujets compris dans son étendue. Le mot d'*animal*, est un tout de cette nature, dont les inférieurs, comme *homme & bête*, qui sont compris dans son étendue, sont les parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division, & on en peut remarquer de quatre sortes.

La 1. est quand on divise le genre par ses especes: *Toute substance est corps, ou esprit: Tout animal est homme, ou bête.*

La 2. est quand on divise le genre par ses différences: *Tout animal est raisonnable, ou privé de raison: Tout nombre est pair, ou impair: Toute proposition est vraie, ou fausse: Toute ligne est droite, ou courbe.*

La 3. quand on divise un sujet commun par les accidens opposés dont il est capable, ou selon ses divers intérieurs, ou en divers tems, comme, *Tout astre est lumineux par soi-même, ou seulement par réflexion: Tout corps est en mouvement, ou en repos: Tous les François sont nobles, ou roturiers: Tout homme est sain, ou malade: Tous les peuples se servent pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.*

La 4. d'un accident en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'esprit & du corps.

Les regles de la division sont: 1. Qu'elle soit entiere, c'est-à-dire, que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise; comme *pair & impair*, comprennent toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnemens, que le défaut d'attention à cette regle; & ce qui trompe est qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant & savant, il y a une certaine médiocrité de savoir qui tire un homme du rang des ignorans, & qui ne le met pas encore au rang des savans. Entre vicieux & vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, *Magis extra vitia, quam cum virtutibus*: car il y a des gens qui n'ayant point de vices grossiers, ne sont point appellés vicieux, & qui ne faisant point de bien, ne peuvent point être appellés vertueux, quoique devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain & malade, il y a l'état d'un homme indisposé & convalescent. Entre le jour & la nuit, il y a le crépuscule. Entre les vices opposés, il y a le milieu de la vertu, comme la piété entre l'impiété & la superstition. Et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice & la prodigalité, il y a la libéralité, & une épargne louable: entre la timidité qui craint tout & la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, & une précaution raisonnable qui fait éviter ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer.

La 2. regle, qui est une suite de la premiere ; est que les membres de la division soient opposés, comme *pair*, *impair* ; *raisonnable*, *privé de raison*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déjà dit dans la premiere Partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les différences qui sont les membres opposés soient positives ; mais qu'il suffit que l'une le soit, & que l'autre soit le genre seul avec la négation de l'autre différence, & c'est même par-là qu'on fait que les membres sont plus certainement opposés. Ainsi, la différence de la bête d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif : l'imparité n'est que la négation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé, l'un & l'autre ayant l'unité pour mesure, celui qu'on appelle premier n'étant différent du composé, qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

Néanmoins il faut avouer que c'est le meilleur d'exprimer les différences opposées par des termes positifs, quand cela se peut ; parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoi la division de la substance en celle qui pense, & celle qui est étendue, est beaucoup meilleure que la commune, en celle qui est matérielle, & celle qui est immatérielle, ou bien en celle qui est corporelle, & celle qui n'est pas corporelle ; parce que les mots d'*immatérielle* & d'*incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite & fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

La troisième regle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse être affirmé, quoiqu'il puisse quelquefois y être

enfermé en une autre maniere ; car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, & la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne se divise en ligne, surface & solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ni la surface solide. On ne peut pas, au contraire, diviser le nombre en pair, impair & carré, parce que tout nombre carré étant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas aussi diviser les opinions en vraies, fausses & probables ; parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut les diviser premièrement en vraies & en fausses, & puis diviser les unes & les autres en certaines & en probables.

Ramus & ses partisans se sont fort tourmentés pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on peut le faire commodément, c'est le meilleur : mais la clarté & la facilité étant ce qu'on doit le plus considérer dans les sciences, on ne doit point rejeter les divisions en trois membres, & plus encore, quand elles sont plus naturelles, & qu'on auroit besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres : car alors, au lieu de soulager l'esprit, qui est le principal fruit de la division, on l'accable par un grand nombre de subdivisions, qu'il est bien plus difficile de retenir, que si tout d'un coup on avoit fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple & plus naturel de dire : *Toute étendue est, ou ligne, ou surface, ou solide*, que de dire comme Ramus : *Magnitudo est linea vel lineatum : Lineatum est superficies, vel solidum* ?

Enfin, on peut remarquer que c'est un égal défaut de ne faire pas assez & de faire trop de divisions; l'un n'éclaire pas assez l'esprit, & l'autre le dissipe trop. Crassus, qui est un Philosophe estimable entre les interpretes d'Aristote, a nui à son livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par-là dans la confusion que l'on prétend éviter : *Confusum est quicquid in pulverem sectum est.*

CHAPITRE XVI.

De la définition qu'on appelle définition de choses.

Nous avons parlé fort au long, dans la première Partie, des définitions de noms, & nous avons montré qu'il ne falloit pas les confondre avec les définitions des choses; parce que les définitions de noms sont arbitraires; au lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous, mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose, & ne doivent point être prises pour principes, mais être considérées comme des propositions qui doivent souvent être confirmées par raison, & qui peuvent être combattues. Ce n'est donc que de cette dernière sorte de définitions que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux sortes: l'une plus exacte, qui retient le nom de définition; l'autre moins exacte, qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs, s'appellent *genre*, & ceux qui sont propres, *différence*.

Ainsi on définit l'homme, un animal raison-

nable; l'esprit, une substance qui pense; le corps, une substance étendue; Dieu, l'être parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition, soit le genre prochain du défini, & non pas seulement le genre éloigné.

On définit aussi quelquefois par les parties intégrantes, comme lorsqu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit & d'un corps. Mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre, comme le mot de chose composée, & le reste tient lieu de différence.

La définition moins exacte, qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidens qui lui sont propres, & qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette manière qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur & autres semblables accidens. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poètes & des Orateurs.

Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matière, par la forme, par la fin, &c. comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.

Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition: qu'elle soit universelle, qu'elle soit propre, qu'elle soit claire.

1. Il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du *tems*, que c'est la mesure du mouvement, n'est peut-être pas bonne; parce qu'il y a grande apparence que le *tems* ne mesure pas moins le repos que le

mouvement, puisqu'on dit aussi-bien qu'une chose a été tant de tems en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de tems; de sorte qu'il semble que le tems ne soit autre chose que la durée de la créature, en quelque état qu'elle soit.

2. Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire, qu'elle ne convienne qu'au défini. C'est pourquoy la définition commune des élémens, *un corps simple corruptible*, ne semble pas bonne: car les corps célestes n'étant pas moins simples que les élémens, par le propre aveu de ces Philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieus, des altérations semblables à celles qui se font sur la terre, puisque, sans parler des Comètes, qu'on sait maintenant n'être point formées des exhalaisons de la terre, comme Aristote se l'étoit imaginé, on a découvert des taches dans le Soleil, qui s'y forment, & qui s'y dissipent de la même sorte que nos nuages, quoique ce soient de bien plus grands corps.

3. Il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire, qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire & plus distincte de la chose qu'on définit, & qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature; de sorte qu'elle puisse nous aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considérer dans les définitions, & c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition: *Actus entis in potentia quatenus in potentia*: l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance? L'idée que la nature nous en fournit, n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là? & à qui servit-elle

jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement?

Les quatre célèbres définitions de ces quatre premières qualités, *le sec, l'humide, le chaud, le froid*, ne sont pas meilleures.

Le sec, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps: *Quod suo termino facile continetur, difficulter alieno.*

Et *l'humide*, au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les siennes: *Quod suo termino difficulter continetur, facile alieno.*

Mais premièrement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps secs & aux corps humides; car on dit qu'un air est sec, & qu'un autre air est humide, quoiqu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parce qu'il est toujours liquide: & de plus, on ne voit pas comment Aristote a pu dire, que le feu, c'est-à-dire, la flamme étoit sèche selon cette définition, puisqu'elle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps; d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide: *Et liquidi simul ignis.* Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanelle, que le feu étant enfermé, *aut rumpit, aut rumpitur*: car ce n'est point à cause de sa prétendue sécheresse, mais parce que sa propre fumée l'étouffe, s'il n'a de l'air. C'est pourquoi il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour le *chaud*, il le définit, ce qui rassemble les corps semblables, & désunit les dissemblables: *Quod congregat homogenea & disgregat heterogenea.*

Et le *froid*, ce qui rassemble les corps dissimblables & définit les semblables : *Quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea*. C'est ce qui convient quelquefois au chaud & au froid, mais non pas toujours, & ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraie cause qui fait que nous appellons un corps chaud, & un autre froid; de sorte que le Chancelier Bacon avoit raison de dire, que ces définitions étoient semblables à celles qu'on feroit d'un homme en le définissant, *un animal qui fait des souliers, & qui laboure les vignes*. Le même Philosophe définit la nature : *Principium motus & quietis in eo in quo est*; le principe du mouvement & du repos en ce en quoi elle est. Ce, qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a eue, que les corps naturels étoient en cela différens des corps artificiels; que les naturels avoient en eux le principe de leur mouvement, & que les artificiels ne l'avoient que de dehors : au lieu qu'il est évident & certain que nul corps ne peut se donner le mouvement à soi-même, parce que la matiere étant de soi-même indifférente au mouvement & au repos, ne peut être déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangere, ce qui ne pouvant aller à l'infini, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matiere, & que ce soit lui qui l'y conserve.

La célèbre définition de l'ame paroît encore plus défectueuse; *Aelus primus corporis naturalis organici potentiâ vitam habentis*; l'aste premier du corps naturel organique, qui a la vie en puissance. On ne fait ce qu'il a voulu définir; car, 1. si c'est l'ame, en tant qu'elle est commune aux hommes & aux bêtes, c'est une chimere qu'il a définie, n'y ayant rien de commun entre ces deux choses,

2. Il a expliqué un terme obscur par quatre ou cinq plus obscurs; & pour ne parler que du mot de *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'ame, ces deux termes étant également ambigus & équivoques.

Voilà quelques regles de la division & de la définition. Mais, quoiqu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences que de bien diviser & de bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire ici davantage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connoissance de la matiere que l'on traite, que des regles de la Logique.

CHAPITRE XVII.

De la conversion des propositions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend, & premièrement de la nature de l'affirmation.

Les Chapitres suivans sont un peu difficiles à comprendre, & ne sont nécessaires que pour la spéculation. C'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, peuvent les passer.

J'AI réservé jusques-ici à parler de la conversion des propositions, parce que delà dépendent les fondemens de toute l'argumentation dont nous devons traiter dans la Partie suivante; & ainsi, il a été bon que cette matiere ne fût pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoique pour bien la traiter, il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de l'affirmation ou de la négation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il est certain que nous ne saurions exprimer une proposition aux autres, que nous ne nous servions de deux idées, l'une pour le sujet & l'autre pour l'attribut, & d'un autre mot qui marque l'union que notre esprit y conçoit.

Cette union ne peut mieux s'exprimer que par les paroles mêmes dont on se sert pour affirmer, en disant qu'une chose est une autre chose.

Et delà il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir & d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut, puisque c'est ce qui est signifié par le mot *est*.

Et il s'ensuit aussi qu'il est de la nature de l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui est exprimé dans le sujet, selon l'étendue qu'il a dans la proposition; comme quand je dis que *tout homme est animal*, je veux dire & je signifie que tout ce qui est homme, est aussi animal; & ainsi je conçois l'animal dans tous les hommes.

Que si je dis seulement, *quelque homme est juste*, je ne mets pas *juste* dans tous les hommes, mais seulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement considérer ici ce que nous avons déjà dit, qu'il faut distinguer dans les idées la compréhension de l'extension, & que la compréhension marque les attributs contenus dans une idée; & l'extension, les sujets qui contiennent cette idée.

Car il s'ensuit delà qu'une idée est toujours affirmée selon sa compréhension, parce qu'en lui ôtant quelqu'un de ses attributs essentiels, on la détruit, & on l'anéantit entièrement, & ce n'est plus la même idée; & par conséquent, quand elle est affirmée, elle l'est toujours selon tout ce qu'elle comprend en soi. Ainsi, quand je dis

qu'un rectangle est un parallélogramme, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée du parallélogramme; car s'il y avoit quelque partie de cette idée qui ne convint pas au rectangle, il s'ensuivroit que l'idée entière ne lui conviendrait pas, mais seulement une partie de cette idée: & ainsi le mot de *parallélogramme*, qui signifie l'idée totale, devroit être niée & non affirmée du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les argumens affirmatifs.

Et il s'ensuit, au contraire, que l'idée de l'attribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne fût pas plus grande que celle du sujet.

Car si je dis, *que tous les impudiques seront damnés*, je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnés, mais qu'ils seront du nombre des damnés.

Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, & l'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, & non pas dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet: car il est vrai que les lions sont tous animaux, c'est-à-dire, que chacun des lions enferme l'idée d'animal; mais il n'est pas vrai qu'ils soient tous les animaux.

J'ai dit que l'attribut n'est pas pris dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet; car n'étant restreint que par le sujet, si le sujet est aussi général que cet attribut, il est clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute sa généralité, puisqu'il en aura autant que le sujet, & que nous supposons que par sa nature il n'en peut avoir davantage.

Delà on peut recueillir ces quatre axiomes indubitables.

I. AXIOME.

L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition; c'est-à-dire, que si le sujet est universel, l'attribut est conçu dans toute l'extension du sujet; & si le sujet est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de l'extension du sujet. Il y en a des exemples ci-dessus.

2. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension; c'est-à-dire, selon tous ses attributs. La preuve en est ci-dessus.

3. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet. La preuve en est ci-dessus.

4. AXIOME.

L'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes.

CHAPITRE XVIII.

De la conversion des propositions affirmatives.

ON appelle conversion d'une proposition, lorsqu'on change le sujet en attribut, & l'attribut en sujet, sans que la proposition cesse d'être vraie.

si elle l'étoit auparavant, ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie, supposé qu'elle le fût.

Or, ce que nous venons de dire fera entendre facilement comment cette conversion doit se faire: car, comme il est impossible qu'une chose soit jointe & unie à une autre, que cette autre ne soit jointe aussi à la première, & qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B, B aussi est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conçues comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne soit réciproque, c'est-à-dire, que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la manière qu'ils sont unis; ce qui s'appelle conversion.

Ainsi, comme dans les propositions particulières affirmatives, par exemple, lorsqu'on dit: *Quelque homme est juste*, le sujet & l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet d'homme étant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoute, & l'attribut de juste l'étant aussi, parce que son étendue étant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme: il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme; & qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la même chose des propositions universelles affirmatives, à cause que dans ces propositions il n'y a que le sujet qui soit universel, c'est-à-dire, qui soit pris selon toute son étendue, & que l'attribut au contraire, est limité & restreint; & ainsi, lorsqu'on le rendra sujet par la conversion, il faudra lui garder sa

même restriction, & y ajouter une marque qui le détermine, de peur que l'on ne le prenne généralement. Ainsi, quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'homme, avec celle d'animal, restreinte & resserrée aux seuls hommes : & ainsi, quand je voudrai envisager cette union comme par une autre face, & commençant par *l'animal*, en affirmer ensuite *l'homme*, il faut conserver à ce terme sa même restriction, & de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de détermination.

De sorte que de ce que les propositions universelles affirmatives ne peuvent se convertir qu'en particulières affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se convertissent moins proprement que les autres, mais comme elles sont composées d'un sujet général & d'un attribut restreint, il est clair que lorsqu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint & resserré, c'est-à-dire, particulier.

Delà on doit tirer ces deux règles.

1. RÈGLE.

Les propositions universelles affirmatives peuvent se convertir en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

2. RÈGLE.

Les propositions particulières affirmatives doivent se convertir sans aucune addition, ni changement, c'est à dire, en retenant pour l'attribut devenu sujet, la marque de particularité qui étoit au premier sujet.

Mais il est aisé de voir que ces deux règles peuvent se réduire à une seule qui les comprendra toutes deux.

L'attribut étant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives, si on veut le faire de-

venir sujet, il faut lui conserver sa restriction; & par conséquent lui donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fût universel, soit qu'il fût particulier.

Néanmoins il arrive assez souvent que des propositions universelles affirmatives peuvent se convertir en d'autres universelles; mais c'est seulement lorsque l'attribut n'a pas de soi-même plus d'étendue que le sujet, comme lorsqu'on affirme la différence ou le propre de l'espèce, ou la définition du défini: car alors l'attribut n'étant pas restreint, peut se prendre dans la conversion aussi généralement que se prenoit le sujet. *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'étant véritables qu'en des rencontres particulières, on ne les compte point pour de vraies conversions, qui doivent être certaines & infaillibles par la seule transposition des termes.

CHAPITRE XIX.

De la nature des propositions négatives.

LA nature d'une proposition négative ne peut s'exprimer plus clairement, qu'en disant que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais, afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il suffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a, comme il suffit, afin qu'une bête ne soit pas homme, qu'elle n'ait pas tout ce qu'a l'homme, & il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme; & delà on peut tirer cet axiome.

5. AXIOME.

La proposition négative ne sépare pas du sujet toutes les parties contenues dans la compréhension de l'attribut ; mais elle sépare seulement l'idée totale & entiere composée de tous ses attributs unis.

Si je dis que la matiere n'est pas une substance qui pense, je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substance, mais je dis qu'elle n'est pas substance pensante, qui est l'idée totale & entiere que je nie de la matiere.

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée ; car la proposition négative sépare du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension : & la raison en est claire ; car être sujet d'une idée, & être contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée ; & par conséquent, quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée.

Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un être insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des êtres insensibles, & par conséquent je les sépare tous de lui ; & delà on peut tirer cet autre axiome.

6. AXIOME.

L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement. Ce qui peut aussi s'exprimer ainsi plus distinctement. Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niés de cette autre idée ; c'est-à-dire, qu'une idée est toujours niée selon toute son extension. Si le triangle est nié des quatrés, tout ce qui est triangle sera nié du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette regle en ces termes, qui ont le même sens : Si on nie le genre, on nie aussi l'espece ; car l'espece est un sujet du genre, l'homme est un sujet d'animal.

parce qu'il est contenu dans son extension.

Non-seulement les propositions négatives séparent l'attribut du sujet selon toute l'extension de l'attribut ; mais elles séparent aussi cet attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition, c'est-à-dire, qu'elle l'en sépare universellement si le sujet est universel, & particulièrement si il est particulier. Si je dis que nul vicieux n'est heureux, je sépare toutes les personnes heureuses de toutes les personnes vicieuses ; & si je dis que quelque docteur n'est pas docte, je sépare docte de quelque docteur ; & delà on doit tirer cet axiome.

7. AXIOME.

Tout attribut nié d'un sujet, est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition.

CHAPITRE XX.

De la conversion des propositions négatives.

COMME il est impossible qu'on sépare deux choses totalement, que cette séparation ne soit mutuelle & réciproque, il est clair que si je dis que nul homme n'est pierre, je puis dire aussi que nulle pierre n'est homme ; car si quelque pierre étoit homme, un homme seroit pierre, & par conséquent il ne seroit pas vrai que nul homme ne fût pierre, & ainsi.

3. REGLE.

Les propositions universelles négatives peuvent se convertir simplement en changeant l'attribut en sujet, & conservant à l'attribut devenu sujet, la même universalité qu'avoit le premier sujet.

Car l'attribut dans les propositions négatives

est toujours pris universellement, parce qu'il est nié selon toute son étendue, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus.

Mais, par cette même raison, on ne peut faire de conversion des propositions négatives particulières; & on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque médecin n'est pas homme*, parce que l'on dit que *quelque homme n'est pas médecin*. Cela vient, comme j'ai dit, de la nature même de la négation que nous venons d'expliquer, qui est que dans les propositions négatives l'attribut est toujours pris universellement & selon toute son extension; de sorte que, lorsqu'un sujet particulier devient attribut par la conversion dans une proposition négative particulière, il devient universel, & change de nature contre les règles de la véritable conversion, qui ne doit point changer la restriction ou l'étendue des termes. Ainsi dans cette proposition, *quelque homme n'est pas médecin*, le terme d'*homme* est pris particulièrement. Mais dans cette fautive conversion, *quelque médecin n'est pas homme*, le mot d'*homme* est pris universellement.

Or, il ne s'ensuit nullement de ce que la qualité de médecin est séparée de quelque homme dans cette proposition, *quelque homme n'est pas médecin*, & de ce que l'idée de triangle est séparée de celle de quelque figure en cette autre proposition, *quelque figure n'est pas triangle*, il ne s'ensuit, dis-je, nullement qu'il y ait des médecins qui ne soient pas hommes, ni des triangles qui ne soient pas figures.



TROISIÈME



TROISIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE.

Du Raisonnement.

CETTE Partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les règles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, & c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin: mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déjà dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnemens qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée; & ceux qui ne seroient pas capables d'en reconnoître la fausseté par la seule lumière de la raison, ne le seroient pas ordinairement d'entendre les règles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Néanmoins, quand on ne considéreroit ces règles que comme des vérités spéculatives, elles serviroient toujours à exercer l'esprit; & de plus, on ne peut nier qu'elles n'aient quelque usage en quelques rencontres, & à l'égard de quelques

I

personnes, qui, étant d'un naturel vif & pénétrant, ne se laissent quelquefois tromper par des fausses conséquences, que faute d'attention, à quoi la réflexion qu'ils feroient sur ces regles, seroit capable de remédier. Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose même de plus que ce qu'on en dit.

CHAPITRE I.

De la nature du raisonnement, & des diverses especes qu'il peut y en avoir.

LA nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée *le petit terme*, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, & celle qui en est l'attribut est aussi appelée *le grand terme*, par une raison contraire. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou inconnue ou complexe (suivant ce qui a été dit des termes complexes) & cette troisième idée s'appelle *moyen*.

Or, il ne serviroit de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'ame est spirituelle, & que ne le pénétrant pas d'abord, je choisisse pour m'en éclaircir, l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera in-

tile de comparer la pensée avec l'ame, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituel, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'ame. Je dirai bien, par exemple, l'ame pense; mais je n'en pourrai pas conclure, donc elle est spirituelle, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser*, & celui de *spirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen soit comparé, tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les argumens qu'on appelle *conjunctifs*.

Mais en l'une ou l'autre maniere, cette comparaison demande deux propositions.

Nous parlerons en particulier des argumens conjunctifs; mais pour les simples cela est clair, parce que le moyen étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et étant une autre fois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avoit à prouver, & qui avant que d'être prouvée s'appelloit *question*.

Il est bon de savoir que les deux premières propositions s'appellent aussi *prémises* (*præmissæ*) parce qu'elles sont mises, au moins dans l'esprit, avant la conclusion, qui en doit être une suite nécessaire si le syllogisme est bon; c'est-à-dire, que,

supposé la vérité des prémisses; il faut nécessairement que la conclusion soit vraie.

Il est vrai que l'on n'exprime pas toujours les deux prémisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit: & quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymème*, qui est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée, mais qui est imparfait dans l'expression, & ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue.

J'ai dit qu'il y avoit au moins trois propositions dans un raisonnement; mais il pourroit y en avoir beaucoup davantage sans qu'il fût pour cela défectueux, pourvu qu'on garde toujours les regles; car, si, après avoir consulté une troisième idée, pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, & l'avoir comparée avec un des termes, je ne fais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme; j'en pourrois choisir une quatrième pour m'en éclaircir, & une cinquième si celle-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinse à une idée qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute, par exemple, si les avarés sont misérables, je pourrai considérer d'abord que les avarés sont pleins de desirs & de passions: si cela ne me donne pas lieu de conclure, donc ils sont misérables, j'examinerai ce que c'est que d'être plein de desirs, & je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on desire, & la misère dans cette privation de ce que l'on desire; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement: *Les avarés sont pleins de desirs: Ceux qui sont pleins de desirs, manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs desirs: Ceux qui manquent*

de ce qu'ils desirent, sont misérables: Donc les avarés sont misérables.

Ces sortes de raisonnemens composés de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la première, & ainsi du reste, s'appellent *sorites*: & ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les Mathématiques; mais parce que, quand ils sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, & que le nombre des trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les regles des bons & des mauvais syllogismes, c'est-à-dire, des argumens de trois propositions; ce qu'il est bon de suivre, parce que les regles qu'on en donne peuvent facilement s'appliquer à tous les raisonnemens composés de plusieurs propositions, d'autant qu'ils peuvent tous se réduire en syllogisme, s'ils sont bons.

CHAPITRE II.

Division des Syllogismes, en simples & en conjonctifs, & des simples en complexes & en complexes.

LES syllogismes sont, ou *simples*, ou *conjonctifs*. Les simples sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion; les conjonctifs sont ceux où il est joint à tous les deux; ainsi cet argument est simple.

Tout bon Prince est aimé de ses sujets:

Tout Roi pieux est bon Prince:

Donc tout Roi pieux est aimé de ses sujets.

Parce que le moyen est joint séparément avec Roi pieux, qui est le sujet de la conclusion, & avec aimé de ses sujets, qui en est l'attribut; mais celui-ci est conjonctif par une raison contraire.

Si un Etat électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée.

Or, un Etat électif est sujet aux divisions :

Donc un Etat électif n'est pas de longue durée ; puisque Etat électif, qui est le sujet, & de longue durée, qui est l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs regles séparées, nous en parlerons séparément.

Les syllogismes simples, qui sont ceux où le moyen est joint séparément avec chacun des termes de la conclusion, sont encore de deux sortes.

Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen, savoir, l'attribut tout entier dans la majeure, & le sujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la conclusion étant complexe, c'est à-dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, & on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition, comme dans cet argument.

La loi divine oblige d'honorer les Rois.

Louis XV est Roi :

Donc la loi divine oblige d'honorer Louis XV.

Nous appellerons les premières sortes d'arguments, dé mêlés & complexes, & les autres impliqués ou complexes ; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre, mais parce qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.

Or, quoique les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples, puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes, en les renversant néanmoins, parce que la force de la

conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons ici les regles des syllogismes simples qu'aux complexes, en réservant de traiter à part des syllogismes complexes.

CHAPITRE III.

Regles générales des Syllogismes simples complexes.

Ce Chapitre & les suivans jusqu'au douzième, sont de ceux dont il est parlé dans le discours, qui contiennent des choses subtiles & nécessaires pour la spéculation de la Logique, mais qui sont de peu d'usage.

Nous avons déjà vu dans les Chapitres précédens, qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion & un seul moyen, dont chacun étant répété deux fois, il s'en fait trois propositions : la majeure où entre le moyen, & l'attribut de la conclusion appelé le grand terme ; la mineure où entre aussi le moyen, & le sujet de la conclusion appelé le petit terme ; & la conclusion dont le petit terme est le sujet, & le grand terme l'attribut.

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de prémisses, il y a des regles générales qui sont voir qu'une conclusion ne sauroit être bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées : & ces regles sont fondées sur les axiomes qui ont été établis dans la seconde Partie touchant la nature des propositions affirmatives & négatives, universelles & particulières, tels que sont ceux-ci, qu'on ne fera que proposer, ayant été prouvés ailleurs.

1. Les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature, & non les gé-

nérales dans les particulières, I dans A, & O dans E, & non A dans I, ni E dans O.

2. Le sujet d'une proposition pris universellement ou particulièrement, est ce qui la rend universelle ou particulière.

3. L'attribut d'une proposition affirmative, n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement; parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

C'est principalement sur ces axiomes que sont fondées les règles générales des syllogismes qu'on ne sauroit violer, sans tomber en de faux raisonnemens.

I. R E G L E.

Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement; mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Car, devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne peut le faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or, étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout; & par conséquent on n'en pourra rien conclure, au moins nécessairement; ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celui dont la conclusion ne peut être fautive, les prémisses étant vraies. Ainsi, dans cet argument: *Quelque homme est saint: Quelque homme est voleur: Donc quelque voleur est saint;* le mot d'homme étant pris pour diverses parties des hommes,

ne peut unir *voleur* avec *saint*, parce que ce n'est pas le même homme qui est saint & qui est voleur.

On ne peut pas dire de même du sujet & de l'attribut de la conclusion; car encore qu'ils soient pris deux fois particulièrement, on peut néanmoins les unir ensemble en unissant un de ces termes au moyen de toute l'étendue du moyen; car il s'ensuit delà fort bien, que si ce moyen est uni dans quelqu'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit être joint à tout le moyen, se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est jointe. S'il y a quelques François dans chaque maison de Paris, & qu'il y ait des Allemands en quelque maison de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble un François & un Allemand.

*Si quelques riches sont sots,
Et que tout riche soit honoré,
Il y a des sots honorés.*

Car ces riches qui sont sots, sont aussi honorés; puisque tous les riches sont honorés, & par conséquent dans ces riches sots & honorés, les qualités de sot & d'honoré sont jointes ensemble.

2. R E G L E.

Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

C'est pourquoi lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux, s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions.

La raison est, qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (selon le premier axiome.) Car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

1. Corollaire.

Il doit toujours y avoir dans les prémisses un terme universel de plus que dans la conclusion ; car tout terme qui est général dans la conclusion, doit aussi l'être dans les prémisses ; & de plus, le moyen doit y être pris au moins une fois généralement.

2. Corollaire.

Lorsque la conclusion est négative, il faut nécessairement que le grand terme soit pris généralement dans la majeure ; car il est pris généralement dans la conclusion négative (par le quatrième axiome) & par conséquent il doit aussi être pris généralement dans la majeure (par la seconde règle.)

3. Corollaire.

La majeure d'un argument, dont la conclusion est négative, ne peut jamais être une particulière affirmative, car le sujet & l'attribut d'une proposition particulière affirmative sont tous deux pris particulièrement (par le deuxième & troisième axiome :) & ainsi le grand terme n'y seroit pris que particulièrement contre le second Corollaire.

4. Corollaire.

Le petit terme est toujours dans la conclusion comme dans les prémisses, c'est-à-dire, que comme il ne peut être que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les prémisses, il peut, au contraire, être toujours général dans la conclusion, quand il l'est dans les prémisses ; car le petit terme ne sauroit être général dans la mineure, lorsqu'il en est le sujet, qu'il ne soit généralement uni au moyen ou désuni du moyen, &

il n'en peut être l'attribut, & y être pris généralement, que la proposition ne soit négative, parce que l'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris particulièrement. Or, les propositions négatives marquent que l'attribut pris selon toute son étendue, est désuni d'avec le sujet.

Et par conséquent une proposition où le petit terme est général, marque, ou une union du moyen avec tout ce petit terme, ou une désunion du moyen d'avec tout le petit terme.

Or, si, par cette union du moyen avec le petit terme, on conclut qu'une autre idée est jointe avec ce petit terme, on doit conclure qu'elle est jointe à tout le petit terme, & non-seulement à une partie, car le moyen étant joint à tout le petit terme, ne peut rien prouver par cette union d'une partie qu'il ne le prouve aussi des autres, puisqu'il est joint à toutes.

De même, si la désunion du moyen d'avec le petit terme prouve quelque chose de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puisqu'il est également désuni de toutes les parties.

5. Corollaire.

Lorsque la mineure est une négative universelle, si on en peut tirer une conclusion légitime, elle peut être toujours générale. C'est une suite du précédent corollaire ; car le petit terme ne sauroit manquer d'être pris généralement dans la mineure, lorsqu'elle est négative universelle, soit qu'il en soit le sujet (par le 2. Ax.) soit qu'il en soit l'attribut (par le 4.)

3. R E G L E.

On ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

Car deux propositions négatives séparent le sujet

du moyen, & l'attribut du même moyen. Or, de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'ensuit, ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, & de ce que les Turcs ne sont pas Chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas Chrétiens, & il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

4. R E G L E.

On ne peut trouver une conclusion négative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entr'eux.

5. R E G L E.

La conclusion suit toujours la plus foible partie; c'est-à-dire, que s'il y a une des deux propositions qui soit négative, elle doit être négative; & s'il y en a une particulière, elle doit être particulière.

La preuve en est, que s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion, & ainsi il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale; car si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit aussi être universel dans la mineure, & par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet, sera particulier, dans la mineure. Donc il sera général dans la majeure, parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par conséquent cette majeure sera aussi

universelle; & ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives; car delà il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire. Or, comme il doit y avoir une proposition affirmative, par la troisième règle, dont l'attribut est pris particulièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

6. Corollaire.

Ce qui conclut le général, conclut le particulier:

Ce qui conclut A, conclut I; ce qui conclut E, conclut O: mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le général. C'est une suite de la règle précédente & du 1. axiome; mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes de ne considérer les especes d'un syllogisme que selon la plus noble conclusion qui est la générale: de sorte qu'on ne compte point pour une espece particulière de syllogisme celui où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le général.

C'est pourquoi il n'y a point de syllogisme où la majeure étant A, & la mineure E, la conclusion soit O; car (par le 5. corollaire) la conclusion d'une mineure universelle négative peut toujours être générale. De sorte que si on ne peut pas la tirer générale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A, E, O, n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement en tant qu'il peut être enfermé dans A, E, E.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particulièrement, soit qu'il soit sujet (par le 2. axiome), soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or, par la 1. regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulièrement.

Et s'il y en avoit une négative, la conclusion l'étant aussi, (par la regle précédente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les prémisses, (suivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse, ou deux attributs négatifs, ce qui seroit contre la troisième regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle.

CHAPITRE IV.

*Des figures & des modes des syllogismes en général.
Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.*

APRES l'établissement des regles générales qui doivent être nécessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en général qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de différentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des 3 propositions selon leurs 4 différences A, E, I, O, s'appelle *mode*.

Et la disposition des trois termes, c'est-à-dire, du moyen avec les deux termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or, on peut compter combien il peut y avoir de modes concluans, à n'y considérer point les différentes figures selon lesquelles un même mode peut faire divers syllogismes; car par la doctrine des combinaisons, 4 termes (comme sont A, E, I, O,) étant pris trois à trois, ne peuvent être différemment arrangés qu'en 64 manieres; mais de ces 64 diverses manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les considérer chacune à part, trouveront qu'il y en a,

28. Exclues par la 3. & la 6. regle, qu'on ne conclut rien de deux négatives & de deux particulieres.

18. Par la 5. que la conclusion suit la plus foible partie.

6. Par la 4. qu'on ne peut conclure négativement de deux affirmatives.

1. Savoir, I, E, O, par le 3. corollaire des regles générales.

2. Savoir, A, E, O, par le 6. corollaire des regles générales.

Ce qui fait en tout 54, & par conséquent il ne reste que dix modes concluans.

4. Affir.	{	A, A, A, A, I, I, A, A, I, I, A, I,	6. Nég.	{	E, A, E; A, E, E; E, A, O, A, O, O, O, A, O, E, I, O.
-----------	---	--	---------	---	--

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix especes de syllogismes, parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses especes selon l'autre maniere

d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la différente disposition des trois termes que nous avons déjà dit s'appeller *figure*.

Or, pour cette disposition des trois termes, elle ne peut regarder que les deux premières propositions, parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver : & ainsi, le moyen ne pouvant s'arranger qu'en quatre manières différentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que quatre figures possibles.

Car, ou le moyen est *sujet en la majeure & attribut en la mineure*. Ce qui fait la 1. figure.

Ou il est *attribut en la majeure & en la mineure*. Ce qui fait la 2. figure.

Ou il est *sujet en l'une & en l'autre*. Ce qui fait la 3. figure.

Ou il est enfin *attribut dans la majeure & sujet en la mineure*. Ce qui peut faire une 4. figure : étant certain que l'on peut conclure quelquefois nécessairement en cette manière, ce qui suffit pour faire un vrai syllogisme. On en verra des exemples ci-après.

Néanmoins, parce qu'on ne peut conclure de cette quatrième manière, qu'en une façon qui n'est nullement naturelle, & où l'esprit ne se porte jamais, Aristote & ceux qui l'ont suivi, n'ont pas donné à cette manière de raisonner le nom de figure. Galien a soutenu le contraire, & il est clair que ce n'est qu'une dispute de mots, qui doit se décider en leur faisant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là se trompent, sans doute, qui prennent pour une 4. figure, qu'ils accusent Aristote de n'avoir pas reconnue, les argumens de la 1. dont la majeure & la mineure sont transpo-

sées, comme lorsqu'on dit : *Tout corps est divisible ; tout ce qui est divisible est imparfait. Donc tout corps est imparfait*. Je m'étonne que Monsieur Gassendi soit tombé dans cette erreur ; car il est ridicule de prendre pour la majeure d'un syllogisme, la proposition qui se trouve la première, & pour mineure celle qui se trouve la seconde : si cela étoit, il faudroit prendre souvent la conclusion même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puisque c'est assez souvent la première ou la seconde des trois propositions qui le composent, comme dans ces vers d'Horace la conclusion est la première, la mineure la seconde, & la majeure la troisième :

Qui melior servo, qui liberior sit avarus :

In triviis fixum cum se dimittit ad assem

Non video : nam qui cupiet, metuet quoque :
porro

Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.

Car tout cela se réduit à cet argument.

Celui qui est dans de continuelles appréhensions, n'est point libre :

Tout avare est dans de continuelles appréhensions.

Donc nul avare n'est libre.

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions, qui ne change rien dans l'esprit : mais on doit prendre pour syllogisme de la 1. figure tous ceux où le moyen est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est-à-dire, l'attribut de la conclusion) & attribut dans celle où se trouve le petit terme (c'est-à-dire le sujet de la conclusion) : & ainsi il ne reste pour 4. figure que ceux, au contraire, où le milieu est attribut dans la majeure & sujet dans la mineure ; & c'est ainsi que nous les appel-

lerons, sans que personne puisse le trouver mauvais, puisque nous avertissons par avance, que nous n'entendons par ce terme de figure, qu'une différente disposition du moyen.

CHAPITRE V.

Regles, modes & fondemens de la premiere figure.

LA premiere figure est donc celle où le moyen est sujet dans la majeure & attribut dans la mineure. Cette figure n'a que deux regles.

1. REGLE.

Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle étoit négative, la majeure seroit affirmative par la 3. regle générale, & la conclusion négative par la 5. Donc le grand terme seroit pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle seroit négative, & particulièrement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, & qu'elle seroit affirmative, ce qui seroit contre la seconde regle, qui défend de conclure du particulier au général. Cette raison a lieu aussi dans la troisième figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

La majeure doit être universelle.

Car la mineure étant affirmative par la regle précédente, le moyen qui y est attribut, y est pris particulièrement. Donc il doit être universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle : autrement il seroit pris deux fois (particulièrement) contre la premiere regle générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes de la premiere figure.

On a fait voir dans le Chapitre précédent, qu'il ne peut y avoir que dix modes concluans; mais de ces dix modes A, E, E, & A, O, O, sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que la mineure doit être affirmative.

I, A, I, & O, A, O, sont exclus par la 2. qui est que la majeure doit être universelle.

A, A, I, & E, A, O, sont exclus par le 6. corollaire des regles générales; car le petit terme étant sujet dans la mineure, elle ne peut être universelle que la conclusion ne puisse l'être aussi.

Et par conséquent il ne reste que ces 4 modes :

2. Affir. $\begin{cases} A, A, A, \\ A, I, I. \end{cases}$ 2. Nég. $\begin{cases} E, A, E, \\ E, I, O. \end{cases}$

Ce qu'il falloit démontrer.

Ces quatre modes, pour être plus facilement retenus, ont été réduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, & la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit être cette proposition. De sorte que ces mots ont cela de très-commode dans l'Ecole, qu'on marque clairement par un seul mot une espece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR- *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide.*

BA- *Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les nécessités publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir.*

RA- *Donc ils sont homicides.*

CE- *Nul voleur impénitent ne doit s'attendre d'être sauvé.*

EA- *Tous ceux qui meurent après s'être enrichis*

du bien de l'Eglise, sans vouloir le restituer, sont des voleurs impénitens.

RENT. Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'être sauvé.

DA- Tout ce qui sert au salut, est avantageux :

RI- Il y a des afflictions qui servent au salut.

I. Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.

FE- Ce qui est suivi d'un juste repentir, n'est jamais à souhaiter :

RI- Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir.

O. Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.

Fondement de la première figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, & ce même moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes ; l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée : car ces expressions sont synonymes.

Ainsi l'idée d'*animal*, convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le Chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas nécessaire de l'éclaircir ici davantage. Il suffira d'avertir qu'on l'exprime ordinairement dans l'Ecole en cette manière : *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti* ; & que l'on entend par terme conséquent

une idée générale qui est affirmée d'une autre, & par antécédent le sujet dont elle est affirmée, parce qu'en effet l'attribut se tire par conséquent du sujet ; s'il est homme, il est animal.

Principe des modes négatifs.

Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

Arbre est nié de tous les animaux ; il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'Ecole : *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti*.

Ce que nous avons dit en traitant des propositions négatives, me dispense d'en parler ici davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la 1. figure qui conclue tout, A, E, I, O.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclue A, dont la raison est, qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative, il faut que le petit terme soit pris généralement dans la mineure, & par conséquent qu'il en soit sujet, & que le moyen en soit l'attribut : d'où il arrive que le moyen y est pris particulièrement. Il faut donc qu'il soit pris généralement dans la majeure, (par la 1. règle générale) & que par conséquent il en soit le sujet. Or, c'est en cela que consiste la 1. figure, que le moyen y est sujet en la majeure, & attribut en la mineure.



CHAPITRE VI.

Regles, modes & fondemens de la seconde figure.

LA seconde figure est celle où le moyen est deux fois attribut, & delà il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

1. REGLE.

Il faut qu'il y ait une des deux premieres propositions negatives, & par conséquent que la conclusion le soit aussi par la sixième regle générale.

Car si elles étoient toutes deux affirmatives, le moyen qui est toujours attribut, seroit pris deux fois particulièrement contre la premiere regle générale.

2. REGLE.

Il faut que la majeure soit universelle.

Car la conclusion étant négative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or, ce même terme est sujet de la majeure. Donc il doit être universel, & par conséquent rendre la majeure universelle.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes dans la seconde figure.

Des dix modes concluans, les 4. affirmatifs sont exclus par la 1. regle de cette figure qui est que l'une des prémisses doit être négative.

O, A, O, est exclus par la seconde regle, qui est que la majeure doit être universelle.

E, A, O, est exclus par la même raison qu'en

la 1. figure, parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre :

2. Génér. { E, A, E, 2. Part. { E, I, O,
 { A, E, E. { A, O, O.

Ce qu'il falloit démontrer.

On a compris ces quatre modes sous ces mots artificiels.

CE- Nul menteur n'est croyable :

SA- Tout homme de bien est croyable :

RE- Donc nul homme de bien n'est menteur.

CA- Tous ceux qui sont à JESUS-CHRIST crucifient leur chair :

MES- Tous ceux qui menent une vie molle & voluptueuse, ne crucifient point leur chair :

TRES- Donc nul d'eux n'est à JESUS-CHRIST.

FES- Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la vérité :

TI- Il y a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la vérité :

NO- Donc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu.

BA- Toute vertu est accompagnée de discrétion :

RO- Il y a des zèles sans discrétion :

CO- Donc il y a des zèles qui ne sont pas vertu.

Fondement de la seconde figure.

Il seroit facile de réduire toutes ces diverses sortes d'argumens à un même principe par quelque détour ; mais il est plus avantageux d'en réduire deux à un principe, & deux à un autre, parce que la dépendance & la liaison qu'ils ont avec ces deux principes, est plus claire & plus immédiate.

1. Principe des argumens en *Cesare & Festino*.

Le premier de ces principes est celui qui sert aussi de fondement aux argumens négatifs de la

premiere figure, savoir, *Que ce qui est nié d'une idée universelle, est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée, c'est à-dire de tous les sujets de cette idée*: car il est clair que les argumens en *Cesare* & en *Festino*, sont établis sur ce principe. Pour montrer, par exemple, que nul homme de bien n'est menteur, j'ai affirmé croyable de tout homme de bien, & j'ai nié menteur de tout homme croyable, en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vrai que cette façon de nier est indirecte, puisqu'au lieu de nier menteur de croyable, j'ai nié croyable de menteur: mais comme les propositions négatives universelles se convertissent simplement en niant l'attribut d'un sujet universel, on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir néanmoins que les argumens en *Cesare* sont, en quelque maniere, indirects, puisque ce qui doit être nié, n'y est nié qu'indirectement; mais, comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des argumens clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* & *Festino*, ne sont différens des deux de la 1. figure, *Celarent* & *Ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée: mais quoique l'on puisse dire que les modes négatifs de la 1. figure sont plus directs, il arrive néanmoins souvent que ces deux de la 2. figure qui y répondent, sont plus naturels, & que l'esprit s'y porte plus facilement. Car, par exemple, dans celui que nous venons de proposer, quoique l'ordre direct de la négation demandât que l'on dit: nul homme croyable n'est menteur, ce qui eût fait un argument en *Celarent*; néanmoins notre esprit se porte plus naturellement à dire que nul menteur n'est croyable.

Principe

Principe des argumens en *Camestres* & *Baroco*.

Dans ces deux modes le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion, & nié du sujet: ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe: *Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie, l'attribut d'une proposition négative étant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé dans la seconde Partie.*

Vrai Chrétien est compris dans l'extension de charitable, puisque tout vrai Chrétien est charitable; charitable est nié d'impitoyable envers les pauvres. Donc vrai Chrétien est nié d'impitoyable envers les pauvres; ce qui fait cet argument.

Tout vrai Chrétien est charitable:

Nul impitoyable envers les pauvres n'est charitable:

Donc nul impitoyable envers les pauvres n'est vrai Chrétien.

CHAPITRE VII.

Regles, modes & fondemens de la troisième figure.

DANS la 3. figure le moyen est deux fois sujet. D'où il s'enfuit:

I. REGLE.

Que la mineure en doit être affirmative.

Ce que nous avons déjà prouvé par la premiere regle de la 1. figure; parce que dans l'une & dans l'autre, l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

L'on n'y peut conclure que particulièrement.

Car la mineure étant toujours affirmative, le

K

petit terme qui y est attribut, est particulier. Donc il ne peut être universel dans la conclusion où il est sujet ; parce que ce seroit conclure le général du particulier, contre la 2. regle générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que six modes dans la troisième figure.

Des dix modes concluans, A, E, E, & A, O, O, sont exclus par la première regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut être négative.

A, A, A, & E, A, E, sont exclus par la 2. regle qui est, que la conclusion n'y peut être générale.

Il ne reste donc que ces six modes.

3. Affirm.	{	A, A, I, A, I, I, I, A, I.	3. Nég.	{	E, A, O, E, I, O, O, A, O.
------------	---	----------------------------------	---------	---	----------------------------------

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on a réduit à ces six mots artificiels, quoique dans un autre ordre.

DA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est incompréhensible :*

RA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est très-certaine :*

PTI. *Il y a donc des choses très-certaines qui sont incompréhensibles.*

FE- *Nul homme ne peut se quitter soi-même :*

LA- *Tout homme est ennemi de soi-même :*

PTON. *Il y a donc des ennemis que l'on ne sauroit quitter.*

DI- *Il y a des méchans dans les plus grandes fortunes :*

SA- *Tous les méchans sont misérables :*

MIS. *Il y a donc des misérables dans les plus grandes fortunes.*

DA- *Tout serviteur de Dieu est Roi :*

TI- *Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres :*

SI. *Il y a donc des pauvres qui sont Rois.*

BO- *Il y a des coleres qui ne sont pas blâmables :*

CAR- *Toute colere est une passion :*

DO. *Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.*

FE- *Nulle sottise n'est éloquente.*

RI- *Il y a des sottises en figure :*

SON. *Il y a donc des figures qui ne sont pas éloquantes.*

Fondemens de la 3. figure.

Les deux termes de la conclusion étant attribués dans les deux prémisses à un même terme qui sert de moyen, on peut réduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe.

Principe des modes affirmatifs.

Lorsque deux termes peuvent s'affirmer d'une même chose, ils peuvent aussi s'affirmer l'un de l'autre pris particulièrement.

Car, étant unis ensemble dans cette chose, puisqu'ils lui conviennent, il s'en suit qu'ils sont quelquefois unis ensemble, & partant que l'on peut les affirmer l'un de l'autre particulièrement. Mais, afin qu'on soit assuré que ces deux termes aient été affirmés d'une même chose, qui est le moyen, il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement ; car s'il étoit pris deux fois particulièrement, ce pourroit être deux diverses parties d'un terme commun, qui ne seroient pas la même chose.

Principe des modes négatifs.

Lorsque de deux termes l'un peut être nié & l'autre affirmé de la même chose, ils peuvent se nier particulièrement.

Car il est certain qu'ils ne sont pas toujours joints

ensemble, puisqu'ils n'y sont pas joints dans cette chose. Donc on peut les nier quelquefois l'un de l'autre, c'est-à-dire, que l'on peut les nier l'un de l'autre pris particulièrement; mais il faut, par la même raison, qu'afin que ce soit la même chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

CHAPITRE VIII.

Des modes de la quatrième figure.

LA 4. figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Elle est si peu naturelle, qu'il est assez inutile d'en donner les règles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la démonstration de toutes les manières simples de raisonner.

1. R E G L E.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particulièrement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la 1. règle générale) qu'il soit pris généralement dans la mineure, & que par conséquent il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

2. R E G L E.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particulière.

Car le petit terme est attribut dans la mineure, & par conséquent il y est pris particulièrement, quand elle est affirmative; d'où il s'ensuit (par la 2. règle générale) qu'il doit être aussi particulier dans la conclusion, ce qui la rend particulière, parce qu'il en est le sujet.

3. R E G L E.

Dans les modes négatifs, la majeure doit être générale.

Car la conclusion étant négative, le grand terme y est pris généralement. Il faut donc (par la 2. règle générale) qu'il soit pris aussi généralement dans les prémisses. Or, il est le sujet de la majeure aussi-bien que dans la 2. figure; & par conséquent il faut, aussi-bien que dans la 2. figure, qu'étant pris généralement, il rende la majeure générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 5 modes dans la 4. figure.

Des dix modes concluans, A, I, I, & A, O, O, sont exclus par la 1. règle.

A, A, A, & E, A, E, sont exclus par la 2.

O, A, O, par la 3.

Il ne reste donc que ces 5.

2. Affirm. $\left\{ \begin{array}{l} A, A, I, \\ I, A, I. \end{array} \right.$ 3. Nég. $\left\{ \begin{array}{l} A, E, E, \\ E, A, O, \\ E, I, O. \end{array} \right.$

Ces cinq modes peuvent se renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- Tous les miracles de la nature sont ordinaires :

BA- Tout ce qui est ordinaire ne nous frappe point :

RI- Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.

CA- Tous les maux de la vie sont des maux passagers :

DEN- Tous les maux passagers ne sont point à craindre :

TIS- Donc nul des maux qui sont à craindre, n'est un mal de cette vie.

DI- Quelque fou dit vrai :

EA- Quiconque dit vrai mérite d'être suivi :

TIS. Donc il y en a qui méritent d'être suivis ;
qui ne laissent pas d'être sours.

FES- Nulle vertu n'est une qualité naturelle :

PA- Toute qualité naturelle a Dieu pour premier
auteur :

MO. Donc il y a des qualités qui ont Dieu pour
auteur, qui ne sont pas des vertus.

FRI- Nul malheureux n'est content :

SE- Il y a des personnes contentes qui sont pauvres :

SOM. Il y a donc des pauvres qui ne sont pas mal-
heureux.

Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinaire-
ment ces 5 modes en cette façon, *Baralipton*,
Celantes, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum* : ce
qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait une
figure séparée de ces modes, on ne les a regar-
dés que comme modes indirects de la 1. figure,
parce qu'on a prétendu que la conclusion en étoit
renversée, & que l'attribut en étoit le véritable
sujet. C'est pourquoi ceux qui ont suivi cette opi-
nion, ont mis pour première proposition celle où
le sujet de la conclusion entre, & pour mineure
celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils donnent 9 modes à la 1. figure, 4
directs & 5 indirects, qu'ils ont renfermés dans
ces deux vers :

Barbara, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Baralipton*,
Celantes, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum*.

Et pour les deux autres figures,

Cesare, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Darapti*,
Felapton, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*.

Mais, comme la conclusion étant toujours sup-
posée, puisque c'est ce qu'on veut prouver, on
ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais
renversée, nous avons cru qu'il étoit plus avanta-
geux de prendre toujours pour majeure, la proposi-
tion où entre l'attribut de la conclusion : ce qui nous

a obligés, pour mettre la majeure la première, de
renverser ces mots artificiels. De sorte que, pour
mieux les retenir, on peut les renfermer en ce
vers :

Barbari, *Calentes*, *Dibatis*, *Fespamo*, *Frisesom*.

Récapitulation.

Des diverses especes de syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure
qu'il y a 19 especes de syllogismes qu'on peut
diviser en diverses manieres.

1. En	} Généraux 5. } Particul. 14.	2. En	} Affirm. 7. } Nég. 12.
3. En ceux qui concluent.			} A, 1. } E, 4. } I, 6. } O, 8.

4. Selon les différentes figures en les subdivisant
par les modes ; ce qui a déjà été assez fait dans
l'explication de chaque figure.

5. Ou, au contraire, selon les modes, en les
subdivisant par les figures : ce qui fera encore trou-
ver 19 especes de syllogismes, parce qu'il y a trois
modes dont chacun ne conclut qu'à une seule fi-
gure ; 6 dont chacun conclut en deux figures, &
un qui conclut en toutes les quatre.

CHAPITRE IX.

Des syllogismes complexes, & comment on peut les
réduire aux syllogismes communs, & en juger
par les mêmes regles.

IL faut avouer que s'il y en a à qui la Logi-
que sert, il y en a beaucoup à qui elle nuit ;
& il faut reconnoître, en même-tems, qu'il n'y

en a point à qui elle nuise davantage qu'à ceux qui s'en piquent le plus, & qui affectent avec plus de vanité de paroître bons Logiciens : car cette affectation même étant la marque d'un esprit bas & peu solide, il arrive que, s'attachant plus à l'écorce des regles, qu'au bon sens, qui en est l'ame, ils se portent facilement à rejeter comme mauvais des raisonnemens qui sont très-bons, parce qu'ils n'ont pas assez de lumière pour les ajuster aux regles, qui ne servent qu'à les tromper, à cause qu'ils ne les comprennent qu'imparfaitement.

Pour éviter ce défaut, qui ressent beaucoup cet air de pédanterie, si indigne d'un honnête homme, nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la lumière naturelle, que par les formes ; & un des moyens d'y réussir, quand nous y trouvons quelque difficulté, est d'en faire d'autres semblables sur différentes matières ; & lorsqu'il nous paroît clairement qu'il conclut bien, à ne considérer que le bon sens ; si nous trouvons en même-tems qu'il contienne quelque chose qui ne nous semble pas conforme aux regles, nous devons plutôt croire que c'est faute de bien le démêler, que non pas qu'il y soit contraire en effet.

Mais les raisonnemens dont il est plus difficile de bien juger, & où il est plus aisé de se tromper, sont ceux que nous avons déjà dit pouvoit appeller *complexes*, non pas simplement parce qu'il s'y trouvoit des propositions complexes, mais parce que les termes de la conclusion, étant complexes, n'étoient pas pris tout entiers dans chacune des prémisses pour être joints avec le moyen, mais seulement une partie de l'un des termes, comme en cet exemple :

Le soleil est une chose insensible :

Les Perses adoroient le soleil ;

Donc les Perses adoroient une chose insensible.
Où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut, *adoroient une chose insensible*, on n'en met qu'une partie dans la majeure, savoir, *une chose insensible*, & *adoroient*, dans la mineure.

Or, nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons, 1. comment on peut les réduire aux syllogismes incomplexes dont nous avons parlé jusques ici, pour en juger par les mêmes regles.

Et nous ferons voir, en second lieu, que l'on peut donner des regles plus générales pour juger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, sans avoir besoin d'aucune réduction.

C'est une chose assez étrange que, quoique l'on fasse, peut-être, beaucoup plus d'état de la Logique qu'on ne devroit, jusqu'à soutenir qu'elle est absolument nécessaire pour acquérir les sciences, on la traite néanmoins avec si peu de soin, que l'on ne dit presque rien de ce qui peut avoir quelque usage ; car on se contente d'ordinaire de donner des regles des syllogismes simples, & presque tous les exemples qu'on en apporte sont composés de propositions incomplexes, qui sont si claires, que personne ne s'est jamais avisé de les proposer sérieusement dans aucun discours ; car à qui a-t-on jamais ouï faire ces syllogismes : Tout homme est animal : Pierre est homme ; donc Pierre est animal ?

Mais on se met peu en peine d'appliquer les regles des syllogismes aux argumens dont les propositions sont complexes, quoique cela soit souvent assez difficile, & qu'il y ait plusieurs argumens de cette nature qui paroissent mauvais, & qui sont néanmoins fort bons ; & que d'ailleurs l'usage de ces sortes d'argumens soit beaucoup

plus fréquent que celui des syllogismes entièrement simples. C'est ce qu'il sera plus aisé de faire voir par des exemples que par des regles.

I. E X E M P L E.

Nous avons dit, par exemple, que toutes les propositions composées de Verbes actifs sont complexes en quelque maniere; & de ces propositions on en fait souvent des argumens dont la forme & la force est difficile à reconnoître, comme celui-ci que nous avons déjà proposé en exemple.

La Loi divine commande d'honorer les Rois :

Louis XV est Roi :

Donc la Loi divine commande d'honorer Louis XV.

Quelques personnes peu intelligentes ont accusé ces sortes de syllogismes d'être defectueux; parce, disoient-ils, qu'ils sont composés de pures affirmatives dans la 2. figure, ce qui est un défaut essentiel; mais ces personnes ont bien montré qu'elles consultoient plus la lettre & l'écorce des regles, que non pas la lumiere de la raison, par laquelle ces regles ont été trouvées; car cet argument est tellement vrai & concluant, que s'il étoit contre la regle, ce seroit une preuve que la regle seroit fautive, & non pas que l'argument fût mauvais.

Je dis donc, 1. que cet argument est bon; car, dans cette proposition, *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, ce mot de *Rois* est pris généralement pour tous les Rois en particulier, & par conséquent Louis XV est du nombre de ceux que la Loi divine commande d'honorer.

Je dis, en 2. lieu, que *Roi*, qui est le moyen, n'est point attribut dans cette proposition, *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, quoiqu'il soit joint à l'attribut *commande*; ce qui est bien différent; car, ce qui est véritablement attribut est

affirmé & convient: or, *Roi* n'est point affirmé, & ne convient point à la Loi de Dieu. 2. L'attribut est restreint par le sujet. Or, le mot de *Roi* n'est point restreint dans cette proposition, *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, puisqu'il se prend généralement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc, il est facile de répondre qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là; car, quand je dis que la Loi divine commande d'honorer les Rois, comme j'attribue à la loi de commander, j'attribue aussi l'honneur aux Rois. Car c'est comme si je disois; *La Loi divine commande que les Rois soient honorés.*

De même dans cette conclusion, *La Loi divine commande d'honorer Louis XV.* Louis XV n'est point l'attribut, quoique joint à l'attribut, & il est, au contraire, le sujet de la proposition enveloppée; car c'est autant que si je disois: *La Loi divine commande que Louis XV soit honoré.*

Ainsi, ces propositions étant développées en cette maniere:

La Loi divine commande que les Rois soient honorés :

Louis XV est Roi :

Donc la Loi divine commande que Louis XV soit honoré.

Il est clair que tout l'argument consiste dans ces propositions.

Les Rois doivent être honorés :

Louis XV est Roi :

Donc Louis XV doit être honoré.

Et que cette proposition, *La Loi divine commande*, qui paroïssoit la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe à l'affirmation à qui la Loi divine sert de preuve.

Il est clair de même que cet argument est de la 1. figure en *Barbara*, les termes singuliers, comme Louis XV, passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déjà remarqué.

2. E X E M P L E.

Par la même raison cet argument qui paroît de la 2. figure, & conforme aux règles de cette figure, ne vaut rien.

Nous devons croire l'Écriture :

La Tradition n'est point l'Écriture :

Donc nous ne devons point croire la Tradition.

Car il doit se réduire à la 1. figure, comme s'il y avoit :

L'Écriture doit être crue :

La Tradition n'est point l'Écriture :

Donc la Tradition ne doit pas être crue.

Or, l'on ne peut rien conclure dans la 1. figure d'une mineure négative.

3. E X E M P L E.

Il y a d'autres argumens dont les propositions paroissent de pures affirmatives dans la 2. figure, & qui ne laissent pas d'être fort bons, comme :

Tout bon Pasteur est prêt de donner sa vie pour ses brebis :

Or, il y a aujourd'hui peu de Pasteurs qui soient prêts de donner leur vie pour leurs brebis :

Donc il y a peu aujourd'hui de bons Pasteurs.

Mais ce qui fait que ce raisonnement est bon, c'est qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence; car la mineure est une proposition exclusive, qui contient dans le sens cette négative : *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas prêts de donner leur vie pour leurs brebis*; & la conclusion aussi se réduit à cette négative : *Plusieurs des Pas-*

4. E X E M P L E.

Voici encore un argument, qui étant de la 1. figure, paroît avoir la mineure négative, & qui néanmoins est fort bon.

Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment, sont hors d'atteinte à leurs ennemis :

Or, quand un homme n'aime que Dieu, on ne peut lui ravir ce qu'il aime :

Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu sont hors d'atteinte à leurs ennemis.

Ce qui fait que cet argument est fort bon, c'est que la mineure n'est négative qu'en apparence, & est en effet affirmative.

Car le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas ceux à qui on peut ravir ce qu'ils aiment; mais, c'est, au contraire, ceux à qui on ne peut le ravir. Or, c'est ce qu'on affirme de ceux qui n'aiment que Dieu; de sorte que le sens de la mineure est :

Or, tous ceux qui n'aiment que Dieu, sont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment; ce qui est visiblement une proposition affirmative.

5. E X E M P L E.

C'est ce qui arrive encore quand la majeure est une proposition exclusive, comme :

Les seuls amis de Dieu sont heureux :

Or, il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux.

Car la particule *seuls* fait que la 1. proposition de ces syllogismes vaut ces deux-ci : *Les amis de Dieu sont heureux* : & , *tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu, ne sont point heureux*.

Or, comme c'est de cette seconde proposition

que dépend la force de ce raisonnement, la mineure qui sembloit négative, devient affirmative; parce que le sujet de la majeure qui doit être l'attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu*, mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*, de sorte que tout l'argument doit se prendre ainsi :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu, ne sont point heureux :

Or, il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Mais, ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, & que l'on lui laisse l'apparence d'une proposition négative; c'est que c'est la même chose de dire négativement qu'un homme n'est pas ami de Dieu, & de dire affirmativement, qu'il est non ami de Dieu, c'est-à-dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.

6. E X E M P L E.

Il y a beaucoup d'argumens semblables dont toutes les propositions paroissent négatives, & qui néanmoins sont très-bons, parce qu'il y en a une qui n'est négative qu'en apparence, & qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple :

Ce qui n'a point de parties, ne peut périr par la dissolution de ses parties :

Notre ame n'a point de parties :

Donc notre ame ne peut périr par la dissolution de ses parties.

Il y a des personnes qui apportent ces sortes de syllogismes pour montrer que l'on ne doit pas prétendre que cet axiome de Logique, *On ne conclut rien de pures négatives*, soit vrai généralement & sans distinction : mais ils n'ont pas pris garde que

dans le sens, la mineure de ce syllogisme & autres semblables est affirmative, parce que le milieu, qui est le sujet de la majeure, en est l'attribut. Or, le sujet de la majeure n'est pas *ce qui a des parties*, mais, *ce qui n'a point de parties*; & ainsi le sens de la mineure est : *Notre ame est une chose qui n'a point de parties*; ce qui est une proposition affirmative d'un attribut négatif.

Ces mêmes personnes prouvent encore que les argumens négatifs sont quelquefois concluans, par ces exemples : *Jean n'est point raisonnable : Donc il n'est point homme. Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit.* Mais ils devoient considérer que ces exemples ne sont que des enthymèmes, & que nul enthymème ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entendue, & qui par conséquent doit être dans l'esprit, quoiqu'elle ne soit pas exprimée. Or, dans l'un & l'autre de ces exemples, la proposition sous-entendue est nécessairement affirmative. Dans le 1. celle-ci : *Tout homme est raisonnable : Jean n'est point raisonnable : Donc Jean n'est point homme.* Et dans l'autre : *Tout homme est animal : Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit.* Or, on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures négatives, & par conséquent les enthymèmes qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celui qui les fait, ne peuvent être rapportés en exemple, pour faire voir qu'il y a quelquefois des argumens de pures négatives qui concluent.

CHAPITRE X.

Principe général, par lequel, sans aucune réduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme.

NOUS avons vu comme on peut juger si les argumens complexes sont concluans ou vicieux, en les réduisant à la forme des argumens plus communs, pour en juger ensuite par les regles communes; mais comme il n'y a point d'apparence que notre esprit ait besoin de cette réduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eût des regles plus générales, sur lesquelles mêmes les communes fussent appuyées, par où l'on reconnoît plus facilement la bonté ou le défaut de toutes sortes de syllogismes: & voici ce qui en est venu dans l'esprit.

Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paroît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle là, laquelle pour cette raison on peut appeller la proposition *contenante*. Mais, parce qu'elle ne peut pas la contenir expressément & dans les mêmes termes, puisque, si cela étoit, elle n'en seroit point différente, & ainsi elle ne serviroit de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appellée *contenante*, contient en effet celle que l'on veut prouver; & celle-là peut s'appeller *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs il est souvent indifférent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux, en

quelque sorte, la conclusion, & qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, & que je raisonne ainsi:

Tout esclave de ses passions est malheureux:

Tout vicieux est esclave de ses passions:

Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous preniez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, & que l'autre le fait voir; car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soi *vicieux*; c'est-à-dire, que *vicieux* est renfermé dans son étendue, & est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir: & la mineure la contient aussi, parce qu'*esclave de ses passions*, comprend dans son idée celle de malheureux, comme la majeure le fait voir.

Néanmoins, comme la majeure est presque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenante, & la mineure comme explicative.

Pour les syllogismes négatifs, comme il n'y a qu'une proposition négative, & que la négation n'est proprement enfermée que dans la négation, il semble qu'on doive toujours prendre la proposition négative pour la contenante, & l'affirmative pour l'applicative seulement, soit que la négative soit la majeure, comme en *Celarent*, *Ferio*, *Cesare*, *Festino*; soit que ce soit la mineure, comme en *Camestres* & *Baroco*.

Car, si je prouve par cet argument, que nul avare n'est heureux,

Tout heureux est content:

Nul avare n'est content:

Donc nul avare n'est heureux.

Il est plus naturel de dire que la mineure, qui

est négative, contient la conclusion qui est aussi négative; & que la majeure est pour montrer qu'elle la contient: car cette mineure, *nul avare n'est content*, séparant totalement *content* d'avec *avare*, en sépare aussi *heureux*; puisque, selon la majeure, *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*.

Il n'est pas difficile de montrer que toutes les règles que nous avons données ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions, & que l'autre le fait voir; & que les argumens ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, & qu'ils sont toujours bons quand on l'observe; car toutes ces règles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses*. Or, cela dépend visiblement de ce principe général, *que les prémisses doivent contenir la conclusion*: ce qui ne pourroit pas être, si le même terme étant dans les prémisses & dans la conclusion, il avoit moins d'étendue dans les prémisses que dans la conclusion; car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme ne contient pas tout homme*.

L'autre règle générale est, *que le moyen doit être pris au moins une fois universellement*: ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit être contenue dans les prémisses*. Car, supposons que nous ayons à prouver *que quelque ami de Dieu est pauvre*, & que nous nous servions pour cela de cette proposition, *quelque saint est pauvre*; je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion, que par une autre proposition, où le moyen qui est *saint*, soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition,

quelque saint est pauvre, contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*; il faut & il suffit que le terme, *quelque saint*, contienne le terme, *quelque ami de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or, un terme particulier n'a point d'étendue déterminée; il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa compréhension & dans son idée.

Et par conséquent, afin que le terme, *quelque saint*, contienne le terme *quelque ami de Dieu*, il faut qu'*ami de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or, tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé; tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle*; tout ce qui est enfermé dans l'idée d'*homme* peut être affirmé de *tout homme*, & par conséquent, afin qu'*ami de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint soit ami de Dieu*. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement, puisqu'elle doit faire voir qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu de saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*; & par conséquent nulle des prémisses ne contiendrait la conclusion, si le moyen étant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre: ce qu'il falloit démontrer.

CHAPITRE XI.

Application de ce principe général à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.

SACHANT donc par ce que nous avons dit dans la seconde Partie, ce que c'est que l'étendue & la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre; on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, & sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général: *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre fait voir qu'elle la contient*: c'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

I. EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon.

Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles:

Or, ceux qui se battent en duel, commettent une action criminelle:

Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ai que faire de me mettre en peine pour savoir à quelle figure ou à quel mode on peut le réduire; mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premières propositions, & si l'autre le fait voir: & je trouve d'abord, que la première n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles*; & en l'autre, *ceux qui se battent en duel*; celle où il y

a commettre des actions criminelles, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *se battre en duel*.

Or, il est visible, par le sens, que le terme de, *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris universellement; & que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient: & ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel, commettent une action criminelle*, faisant voir que, *se battre en duel* est contenu sous ce terme de, *commettre des actions criminelles*; elle fait voir aussi que la première proposition contient la conclusion.

2. EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon.

L'Evangile promet le salut aux Chrétiens:

Il y a des méchants qui sont Chrétiens:

Donc l'Evangile promet le salut aux méchants.

Pour en juger, je n'ai qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion, si le mot de *Chrétiens* n'y est pris généralement pour tous les *Chrétiens*, & non pour quelques *Chrétiens* seulement; car si l'Evangile ne promet le salut qu'à quelques *Chrétiens*, il ne s'ensuit pas qu'il le promette à des méchants qui feroient *Chrétiens*, parce que ces méchants peuvent n'être pas du nombre de ces *Chrétiens* auxquels l'Evangile promet le salut. C'est pourquoi ce raisonnement conclut bien; mais la majeure est fautive, si le mot de *Chrétien* se prend dans la majeure pour tous les *Chrétiens*; & il conclut mal, s'il ne se prend que pour quelques *Chrétiens*; car alors la première proposition ne contiendrait point la conclusion.

Mais, pour savoir s'il doit se prendre universellement, cela doit se juger par une autre règle que nous avons donnée dans la seconde Partie, qui est que, *hors les faits, ce dont on affirme, est pris uni-*

*verſellement, quand il eſt exprimé indéfiniment ; car, quoique ceux qui commettent des actions criminelles dans le 1. exemple, & Chrétiens dans le 2, ſoient partie d'un attribut, ils tiennent lieu néanmoins de ſujet au regard de l'autre partie du même attribut ; car ils ſont ce dont on affirme, qu'on ne doit pas les louer, ou qu'on leur promet le ſalut : & par conſéquent, n'étant point reſtreints, ils doivent être pris univerſellement, & ainſi, l'un & l'autre argument eſt bon dans la forme ; mais la majeure du ſecond eſt fauſſe, ſi ce n'eſt qu'on entendit par le mot de *Chrézien*, ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure ſeroit fauſſe, parce qu'il n'y a point de méchans qui vivent conformément à l'Evangile.*

3. E X E M P L E.

Il eſt aiſé de voir par le même principe que ce raisonnement ne vaut rien.

La Loi divine commande d'obéir aux Magiſtrats ſéculiers :

Les Evêques ne ſont point des Magiſtrats ſéculiers :

Donc la Loi divine ne commande point d'obéir aux Evêques.

Car nulle des premières propositions ne contient la conclusion, puisqu'il ne s'enſuit pas que la Loi divine, commandant une chose, n'en commande pas une autre : & ainſi, la mineure ſait bien voir que *les Evêques* ne ſont pas compris ſous le nom de *Magiſtrats ſéculiers*, & que le commandement d'honorer les Magiſtrats ſéculiers ne comprend pas les Evêques ; mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait pas fait d'autres commandemens que celui-là, comme il faudroit qu'elle fit pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure : ce qui fait que cet autre argument eſt bon.

4. E X E M P L E.

Le Chriſtianisme n'oblige les ſerviteurs de ſervir leurs maîtres, que dans les choses qui ne ſont point contre la Loi de Dieu :

Or, un mauvais commerce eſt contre la Loi de Dieu :

Donc le Chriſtianisme n'oblige point les ſerviteurs de ſervir leurs maîtres dans un mauvais commerce.

Car la majeure contient la conclusion, puisque la mineure, *mauvais commerce*, eſt contenue dans le nombre des choses qui ſont contre la loi de Dieu, & que la majeure étant exclusive, vaut autant que ſi on diſoit : *La Loi divine n'oblige point les ſerviteurs de ſervir leurs maîtres dans toutes les choses qui ſont contre la Loi de Dieu.*

5. E X E M P L E.

On peut réſoudre facilement ce ſophiſme commun par ce ſeul principe :

Celui qui dit que vous êtes un animal, dit vrai :

Celui qui dit que vous êtes un oiſon, dit que vous êtes un animal :

Donc celui qui dit que vous êtes un oiſon, dit vrai.

Car il ſuffit de dire que nulle de ces deux premières propositions ne contient la conclusion puisque ſi la majeure la contenoit, n'étant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, & *oiſon* dans la conclusion, il faudroit qu'*animal* contint *oiſon* ; mais *animal* eſt pris particulièrement dans cette majeure, puisqu'il eſt attribut de cette proposition incidente affirmative, *vous êtes un animal* ; & par conſéquent il ne pourroit contenir *oiſon* que dans ſa compréhension : ce qui obligerait, pour le faire voir, de prendre le mot d'*animal*, univerſellement dans la mineure, en affir-

mant *oison* de tout animal : ce qu'on ne peut faire ; & ce qu'on ne fait pas aussi, puisqu'*animal* est encore pris particulièrement dans la mineure, étant encore, aussi-bien que dans la majeure, l'attribut de cette proposition affirmative incidente, *vous êtes animal*.

6. EXEMPLE.

On peut encore résoudre par-là cet ancien sophisme, qui est rapporté par saint Augustin :

Vous n'êtes pas ce que je suis :

Je suis homme :

Donc vous n'êtes pas homme.

Cet argument ne vaut rien par les règles des figures, parce qu'il est de la première, & que la première proposition, qui est la mineure, est négative : mais il suffit de dire que la conclusion n'est point contenue dans la première de ces propositions, & que l'autre proposition, *je suis homme*, ne fait point voir qu'elle y soit contenue ; car la conclusion étant négative, le terme d'homme y est pris universellement, & ainsi n'est point contenu dans le terme *ce que je suis*, parce que celui qui parle ainsi, n'est pas tout homme, mais seulement quelque homme, comme il paroît en ce qu'il dit seulement dans la proposition applicative, *je suis homme*, où le terme d'homme est restreint à une signification particulière, parce qu'il est attribut d'une proposition affirmative : or, le général n'est pas contenu dans le particulier.

CHAPITRE XII.

Des Syllogismes conjonctifs.

LES syllogismes conjonctifs ne sont pas tous ceux dont les propositions sont conjonctives ou composées :

composées, mais ceux dont la majeure est tellement composée, qu'elle enferme toute la conclusion. On peut les réduire à trois genres, *les conditionnels*, *les disjonctifs*, & *les copulatifs*.

Des syllogismes conditionnels.

Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est une proposition conditionnelle qui contient toute la conclusion, comme :

S'il y a un Dieu, il faut l'aimer :

Or, il y a un Dieu :

Donc il faut l'aimer.

La majeure a deux parties : la 1. s'appelle l'antécédent, *s'il y a un Dieu* ; la 2. le conséquent, *il faut l'aimer*.

Ce syllogisme peut être de deux sortes, parce que de la même majeure, on peut former deux conclusions.

La 1. est, quand ayant affirmé le conséquent dans la majeure, on affirme l'antécédent dans la mineure, selon cette règle : *En posant l'antécédent, on pose le conséquent.*

Si la matière ne peut se mouvoir d'elle-même ; il faut que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu :

Or, la matière ne peut se mouvoir d'elle-même ; il faut donc que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu.

La 2. sorte, quand on ôte le conséquent pour ôter l'antécédent, selon cette règle : *Otant le conséquent, on ôte l'antécédent.*

Si quelqu'un des élus périt, Dieu se trompe ;

Mais Dieu ne se trompe point :

Donc aucun des élus ne périt.

C'est le raisonnement de saint Augustin : *Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Les argumens conditionnels sont vicieux en deux manieres. L'une est, quand la majeure est une conditionnelle déraisonnable, & dont la conséquence est contre les regles; comme si je conclusiois le général du particulier, en disant: si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes en regarde plutôt la matiere que la forme, ainsi on ne les considere comme vicieux selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure, vraie ou fausse, raisonnable ou déraisonnable: ce qui se fait de deux sortes.

La 1. lorsqu'on infere l'antécédent du conséquent, comme si on disoit:

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infideles:

Or, ils sont infideles:

Donc ils sont Mahométans.

La 2. sorte d'argumens conditionnels qui sont faux, est quand de la négation de l'antécédent on infere la négation du conséquent, comme dans le même exemple:

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infideles:

Or, ils ne sont pas Mahométans:

Donc ils ne sont pas infideles.

Il y a néanmoins de ces argumens conditionnels qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'être fort bons, parce qu'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoique non exprimée. Exemple: Cicéron ayant publié une loi contre ceux qui acheteroient les suffrages, & Muréna étant accusé de les avoir achetées; Cicéron qui plaidoit pour lui, se justifie par cet argument, du reproche que lui faisoit Caton d'agir dans cette défense contre sa loi: *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque rectè factum esse defenderem, facerem improbè, etiam-*

si alius legem tulisset; cum verò nihil commissum contra legem esse defendam, quid est quod meam defensionem latio legis impediatur? Il semble que cet argument soit semblable à celui d'un blasphémateur, qui diroit pour s'excuser: *Si je niois qu'il y eût un Dieu, je serois un méchant; mais quoique je blasphème, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu: Donc je ne suis pas un méchant.* Cet argument ne vaudroit rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'athéisme qui rendent un homme méchant; mais ce qui fait que celui de Cicéron est bon, quoique Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement, c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, & qu'il faut le réduire à ces termes:

Ce seroit alors seulement qu'on pourroit me reprocher, avec raison, d'agir contre ma loi, si j'avois que Muréna eût acheté les suffrages, & que je ne laissasse pas de justifier son action: Mais je prétends qu'il n'a point acheté les suffrages:

Et par conséquent je ne fais rien contre ma loi.

Il faut dire la même chose de ce raisonnement de Vénus dans Virgile, en parlant à Jupiter:

*Si sine pace tuâ atque invito numine Troës
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Iuveris auxilio: sin tot responsa sequuti,
Quæ superi manesque dabant: cur nunc tuæ
quisquam*

Flectere jussa potest, aut cur nova condere fata?
Car ces vers se réduisent à ce raisonnement:

Si les Troyens étoient venus en Italie contre le gré des Dieux, ils seroient punissables:

Mais ils n'y sont pas venus contre le gré des Dieux:

Donc ils ne sont pas punissables :

Il faut donc y suppléer quelque chose ; autrement il seroit semblable à celui-ci, qui certainement ne conclut pas :

Si Judas étoit entré dans l'Apostolat sans vocation, il auroit dû être rejeté de Dieu :

Mais il n'y est pas entré sans vocation :

Donc il n'a pas dû être rejeté de Dieu.

Mais ce qui fait que celui de Vénus dans Virgile n'est pas vicieux, c'est qu'il faut considérer la majeure comme étant exclusive dans le sens, de même que s'il y avoit :

Ce seroit alors seulement que les Troyens seroient punissables, & indignes du secours des dieux, s'ils étoient venus en Italie contre leur gré :

Mais ils n'y sont pas venus contre leur gré :

Donc, &c.

Ou bien, il faut dire, ce qui est la même chose, que l'affirmative, *si sine pace tuâ, &c.* enferme dans le sens cette négative :

Si les Troyens ne sont venus dans l'Italie que par l'ordre des dieux, il n'est pas juste que les dieux les abandonnent.

Or, ils n'y sont venus que par l'ordre des dieux :

Donc, &c.

Des syllogismes disjonctifs.

On appelle syllogismes disjonctifs, ceux dont la première proposition est disjonctive, c'est-à-dire, dont les parties sont jointes par *vel, ou*, comme celui-ci de Cicéron :

Ceux qui ont tué César, sont parricides, ou défenseurs de la liberté :

Or, ils ne sont point parricides :

Donc ils sont défenseurs de la liberté.

Il y en a de deux sortes. La 1. quand on ôte une

partie pour garder l'autre ; comme dans celui que nous venons de proposer, ou dans celui-ci :

Tous les méchants doivent être punis en ce monde, ou en l'autre :

Or, il y a des méchants qui ne sont point punis en ce monde :

Donc ils le seront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogisme, & alors on en ôte deux pour en garder un, comme dans cet argument de saint Augustin dans son Livre du Mensonge, Chap. VIII. *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quod credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est ; secundum stultum : Restat ergo ut nunquam mentiantur boni.*

La seconde sorte, mais moins naturelle, est quand on prend une des parties pour ôter l'autre, comme si on disoit :

S. Bernard, témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles sa prédication de la Croisade, étoit un saint ou un imposteur :

Or c'étoit un saint :

Donc ce n'étoit pas un imposteur.

Ces syllogismes disjonctifs ne sont guère faux ; que par la fausseté de la majeure, dans laquelle la division n'est pas exacte, se trouvant un milieu entre les membres opposés, comme si je disois :

Il faut obéir aux Princes en ce qu'ils commandent contre la Loi de Dieu, ou se révolter contre eux :

Or, il ne faut pas leur obéir en ce qui est contre la Loi de Dieu :

Donc il faut se révolter contre eux.

Ou, Or, il ne faut pas se révolter contre eux :

Donc il faut leur obéir en ce qui est contre la Loi de Dieu.

L'un & l'autre raisonnement est faux, parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a été observé par les premiers Chrétiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses, plutôt que de rien faire contre la Loi de Dieu, sans néanmoins se révolter contre les Princes.

Ces fausses disjonctions sont une des sources les plus communes des faux raisonnemens des hommes.

Des syllogismes copulatifs.

Ces syllogismes ne sont que d'une sorte, qui est quand on prend une proposition copulative niant, dont ensuite on établit une partie pour ôter l'autre.

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolâtre de son argent :

Or, l'avare est idolâtre de l'argent :

Donc il n'est pas serviteur de Dieu.

Car cette sorte de syllogisme ne conclut point nécessairement, quand on ôte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raisonnement tiré de la même proposition.

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or, les prodiges ne sont point idolâtres de l'argent :

Donc ils sont serviteurs de Dieu.



CHAPITRE XIII.

Des Syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.

ON fait voir qu'un syllogisme parfait ne peut avoir moins de trois propositions; mais cela n'est vrai que quand on conclut absolument, & non quand on ne le fait que conditionnellement; parce qu'alors la seule proposition conditionnelle peut enfermer une des prémisses outre la conclusion, & même toutes les deux.

Exemple. Si je veux prouver que la lune est un corps raboteux, & non poli comme un miroir, ainsi qu'Aristote se l'est imaginé, je ne puis le conclure absolument qu'en trois propositions.

Tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts, est raboteux :

Or, la lune réfléchit la lumière de toutes parts :

Donc la lune est un corps raboteux.

Mais je n'ai besoin que de deux propositions pour le conclure conditionnellement en cette manière :

Tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts, est raboteux :

Donc si la lune réfléchit la lumière de toutes parts, c'est un corps raboteux.

Et je puis même renfermer ce raisonnement en une seule proposition; ainsi :

Si tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts, est raboteux, & que la lune réfléchisse la lumière de toutes parts; il faut avouer que ce n'est point un corps poli, mais raboteux.

Ou bien en liant une des propositions par la particule causale, parce que, ou puisque, comme :

Si tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour son ami :

Il n'y a guère de vrais amis :

Puisqu'il n'y en a guère qui le soient jusqu'à ce point.

Cette maniere de raisonner est très-commune & très-belle ; & c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raisonnement que lorsqu'on voit trois propositions séparées & arrangées comme dans l'École : car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier :

Tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour ses amis :

Or, il n'y a guère de gens qui soient prêts de donner leur vie pour leurs amis :

Donc il n'y a guère de vrais amis.

Toute la différence qu'il y a entre les syllogismes absolus, & ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, est que les premiers ne peuvent être accordés tout entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'en auroit voulu nous persuader ; au lieu que dans les derniers on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné, parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée, est véritable.

Et ainsi ces argumens ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue ; mais ils sont aussi très-propres à cela, & il faut avouer que ces manieres de raisonner sont très-ordinaires & très-naturelles, & qu'elles ont cet avantage, qu'étant plus éloignées de l'air de l'École, elles en sont mieux reçues dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures & en tous les modes, & ainsi il n'y a point

III. PARTIE. Chap. XIII. 249
d'autres regles à y observer que les regles mêmes des figures.

Il faut seulement remarquer que la conclusion conditionnelle comprenant toujours l'une des prémisses outre la conclusion, c'est quelquefois la majeure, & quelquefois la mineure.

C'est ce qu'on verra par les exemples de plusieurs conclusions conditionnelles qu'on peut tirer de deux maximes générales ; l'une affirmative, & l'autre négative, soit l'affirmative ou déjà prouvée ou accordée.

Tout sentiment de douleur est une pensée.

On en conclut affirmativement.

1. *Donc si toutes les bêtes sentent de la douleur, Toutes les bêtes pensent.* Barbara.

2. *Donc si quelque plante sent de la douleur, Quelque plante pense.* Darii.

3. *Donc si toute pensée est une action de l'esprit, Tout sentiment de douleur est une action de l'esprit.* Barbara.

4. *Donc si tout sentiment de douleur est un mal, Quelque pensée est un mal.* Darapti.

5. *Donc si le sentiment de douleur est dans la main que l'on brûle,*

Il y a quelque pensée dans la main que l'on brûle. Disamis.

N É G A T I V E M E N T.

6. *Donc si nulle pensée n'est dans le corps, Nul sentiment de douleur n'est dans le corps.* Celarent.

7. *Donc si nulle bête ne pense, Nulle bête ne sent de la douleur.* Camestres.

8. *Donc si quelque partie de l'homme ne pense point,*

Quelque partie de l'homme ne sent point la douleur. Baroco.

9. *Donc si nul mouvement de la matiere n'est une pensée,*

Nul sentiment de douleur n'est un mouvement de la matiere. Cesare.

10. *Donc si le sentiment de douleur n'est pas agréable,*

Quelque pensée n'est pas agréable. Felapton.

11. *Donc si quelque sentiment de douleur n'est pas volontaire,*

Quelque pensée n'est pas volontaire. Bocardo.

On pourroit tirer encore quelques autres conclusions conditionnelles de cette maxime générale, *Tout sentiment de douleur est une pensée*; mais comme elles seroient peu naturelles, elles ne méritent pas d'être rapportées.

De celles qu'on a tirées, il y en a qui comprennent la mineure outre la conclusion; savoir, la 1, 2, 7, 8, & d'autres la majeure; savoir, la 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11.

On peut de même remarquer les diverses conclusions conditionnelles, qui peuvent se tirer d'une proposition générale négative. Soit, par exemple, celle-ci :

Nulle matiere ne pense.

1. *Donc si toute ame de bête est matiere,*

Nulle ame de bête ne pense. Celarent.

2. *Donc si quelque partie de l'homme est matiere,*

Quelque partie de l'homme ne pense point. Ferio.

3. *Donc si notre ame pense,*

Notre ame n'est point matiere. Cesare.

4. *Donc si quelque partie de l'homme pense,*

Quelque partie de l'homme n'est point matiere. Festino.

5. *Donc si tout ce qui sent de la douleur pense,*

Nulle matiere ne sent de la douleur. Camestres.

6. *Donc si toute matiere est une substance,*
Quelque substance ne pense point. Felapton.

7. *Donc si quelque matiere est cause de plusieurs effets qui paroissent très-merveilleux,*

Tout ce qui est cause des effets merveilleux ne pense pas. Ferison.

De ces conditionnelles il n'y a que la 5. qui enferme la majeure outre la conclusion : toutes les autres renferment la mineure.

Le plus grand usage de ces sortes de raisonnemens, est d'obliger celui à qui on veut persuader une chose, de reconnoître premièrement la bonté d'une conséquence qu'il peut accorder, sans s'engager encore à rien, parce qu'on ne la lui propose que conditionnellement, & séparée de la vérité matérielle, pour parler ainsi de ce qu'elle contient.

Et par-là on le dispose à recevoir plus facilement la conclusion absolue qu'on en tire; ou en mettant l'antécédent pour mettre le conséquent; ou en ôtant le conséquent pour ôter l'antécédent.

Ainsi, une personne m'ayant avoué que, *nulle matiere ne pense*, j'en conclurai: *Donc si l'ame des bêtes pense, il faut qu'elle soit distinguée de la matiere.*

Et, comme il ne pourra pas me nier cette conclusion conditionnelle, j'en pourrai tirer l'une ou l'autre de ces deux conséquences absolues :

Or, l'ame des bêtes pense,

Donc elle est distinguée de la matiere.

Ou bien au contraire :

Or, l'ame des bêtes n'est pas distinguée de la matiere,

Donc elle ne pense point.

On voit par-là qu'il faut 4 propositions, afin que ces sortes de raisonnemens soient achevés, & qu'ils établissent quelque chose absolument; &

néanmoins on ne doit pas les mettre au rang des syllogismes qu'on appelle composés, parce que ces 4 propositions ne contiennent rien davantage dans le sens, que ces trois propositions d'un syllogisme commun :

Nulle matiere ne pense :

Toute ame de bête est matiere :

Donc nulle ame de bête ne pense.

CHAPITRE XIV.

Des Enthymèmes, & des sentences Enthymématiques.

ON a déjà dit que l'enthymème étoit un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression, parce qu'on y supprimoit quelque une des propositions, comme trop claire & trop connue, & comme étant facilement suppléée par l'esprit de ceux à qui on parle. Cette maniere d'argument est si commune dans les discours & dans les écrits, qu'il est rare, au contraire, que l'on y exprime toutes les propositions, parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour être supposée, & que la nature de l'esprit humain est d'aimer mieux que l'on lui laisse quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin d'être instruit de tout.

Ainsi cette suppression flatte la vanité de ceux à qui on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence, & en abrégant le discours, elle le rend plus fort & plus vif. Il est certain, par exemple, que si de ce Vers de la Médée * d'Ovide, qui contient un enthymème très-élegant :

* Cette piece est perdue, & il n'en reste que ce Vers cité par Quinilien, L. 8. Chap. 5. Barnes. in Euripid.

Servare potui, perdere an possim rogas?

Je t'ai pu conserver, pourrois-je donc te perdre?

On en avoit fait un argument en forme, en cette maniere : *Celui qui peut conserver, peut perdre : Or, je t'ai pu conserver, donc je te pourrai perdre.*

Toute la grace en seroit ôtée; la raison en est que, comme une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, & de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'en est, au contraire, un des plus grands défauts d'être vuide de sens, & de renfermer peu de pensées, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques; car l'esprit allant plus vite que la langue, & une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'argumens si rares dans la vie des hommes; parce que, sans même y faire réflexion, on s'éloigne de ce qui ennuie, & l'on se réduit à ce qui est précisément nécessaire pour se faire entendre.

Les enthymèmes sont donc la maniere ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnemens, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée; & cette proposition est tantôt la majeure, tantôt la mineure, & quelquefois la conclusion; quoiqu'alors cela ne s'appelle pas proprement enthymème, tout l'argument étant contenu en quelque sorte dans les deux premieres propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'enthymème dans une seule proposition, qu'Aristote appelle pour ce sujet, sentence enthymématique, & dont il rapporte cet exemple :

Αθάνατον ὄργην μη φυλάττει, θνητός, ὢν.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier seroit : *Celui qui est mortel, ne doit pas conserver une haine immortelle. Or, vous êtes mortel : Donc, &c. & l'enthymème parfait seroit : Vous êtes mortel : que voire haine ne soit donc pas immortelle.*

CHAPITRE XV.

Des Syllogismes composés de plus de trois propositions.

Nous avons déjà dit que les syllogismes composés de plus de trois propositions, s'appellent généralement *Sorites*.

On peut en distinguer de trois sortes. 1. Les gradations dont il n'est point nécessaire de rien dire davantage, que ce qui en a été dit au 1. Chapitre de cette troisième Partie.

2. Les dilemmes, dont nous traiterons dans le Chapitre suivant.

3. Ceux que les Grecs ont appellés épicherèmes, qui comprennent la preuve, ou de quelque'une des deux premières propositions, ou de toutes les deux, & ce sont ceux dont nous parlerons dans ce Chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires, il est aussi souvent nécessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre au même tems des preuves pour empêcher l'impatience de ceux à qui on parle, qui se blessent quelquefois lorsqu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses ; car, quoique l'on y remédie dans la suite, néanmoins il est

dangereux de produire, même pour un peu de tems, ce dégoût dans leur esprit : & ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient séparées. Cette séparation produit encore un autre inconvénient bien incommode, c'est qu'on est obligé de répéter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoi, au lieu que la méthode de l'Ecole est de proposer l'argument entier, & ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté ; celle que l'on suit dans les discours ordinaires, est de joindre aux propositions douteuses, les preuves qui les établissent, ce qui fait une espèce d'argument composé de plusieurs propositions : car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, & ensuite on conclut.

L'on peut réduire ainsi toute l'Oraison, pour Milon, à un argument composé, dont la majeure est, qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embuches. Les preuves de cette majeure se tirent de la Loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est que, Clodius a dressé des embuches à Milon, & les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, &c. La conclusion est, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.

Le péché originel se prouveroit par les miseres des enfans, selon la méthode dialectique, en cette maniere.

Les enfans ne sauroient être misérables qu'en punition de quelque péché qu'ils tirent de leur naissance. Or, ils sont misérables. Donc c'est à cause du péché originel. Ensuite il faudroit prouver la majeure & la mineure ; la majeure par cet argument disjonctif ; *la misere des enfans ne peut*

procéder que de l'une de ces quatre causes. 1. Des péchés précédens commis en une autre vie. 2. De l'impuissance de Dieu, qui n'avoit pas le pouvoir de les en garantir. 3. De l'injustice de Dieu, qui les y asserviroit sans sujet. 4. Du péché originel. Or, il est impie de dire qu'elle vienne des trois premières causes : elle ne peut donc venir que de la quatrième, qui est le péché originel.

La mineure, que les enfans sont misérables, se prouveroit par le dénombrement de leurs miseres.

Mais il est aisé de voir combien saint Augustin a proposé cette preuve du péché originel avec plus de grace & de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

« Considérez la multitude & la grandeur des
 » maux qui accablent les enfans, & combien les
 » premières années de leur vie sont remplies
 » de vanité, de souffrances, d'illusions, de
 » frayeurs : ensuite, lorsqu'ils sont devenus
 » grands, & qu'ils commencent même à ser-
 » vir Dieu, l'erreur les tente pour les séduire,
 » le travail & la douleur les tentent pour les
 » affoiblir, la concupiscence les tente pour les
 » enflammer, la tristesse les tente pour les abat-
 » tre, l'orgueil les tente pour les élever ; &
 » qui pourroit représenter, en peu de paroles,
 » tant de diverses peines, qui appesantissent le
 » joug des enfans d'Adam ? L'évidence de ces
 » miseres a forcé les Philosofes payens, qui
 » ne savoient & ne croyoient rien du péché de
 » notre premier Pere, de dire que nous n'étions
 » nés que pour souffrir les châtimens que nous
 » avons mérités par quelques crimes commis en
 » une autre vie que celle-ci, & qu'ainsi nos
 » ames avoient été attachées à des corps corrup-

» tibles, par le même genre de supplice, que
 » des tyrans de Toscane faisoient souffrir à ceux
 » qu'ils attachoient tout vivans avec des corps
 » morts : mais cette opinion, que les ames sont
 » jointes à des corps, en punition des fautes pré-
 » cédentes d'une autre vie, est rejetée par l'A-
 » pôtre. Que reste-t-il donc, sinon que la cause
 » de ces maux effroyables soit, ou l'injustice, ou
 » l'impuissance de Dieu, ou la peine du premier
 » péché de l'homme ? Mais, parce que Dieu
 » n'est, ni injuste, ni impuissant, il ne reste plus
 » que ce que vous ne voulez pas reconnoître,
 » mais qu'il faut pourtant que vous reconnoissiez
 » malgré vous, que ce joug si pesant que les en-
 » fans d'Adam sont obligés de porter depuis que
 » leurs corps sont sortis du sein de leur mere,
 » jusques au jour qu'ils rentrent dans le sein de
 » leur mere commune, qui est la terre, n'auroit
 » point été, s'ils ne l'avoient mérité par le crime
 » qu'ils tirent de leur origine ».

CHAPITRE XVI.

Des Dilemmes.

ON peut définir un dilemme, un raisonne-
 ment composé, ou, après avoir divisé un tout
 en ses parties, on conclut affirmativement ou nég-
 ativement du tout ce qu'on a conclu de chaque
 partie.

Je dis ce qu'on a conclu de chaque partie, &
 non pas seulement ce qu'on en auroit affirmé : car
 on n'appelle proprement dilemme, que quand ce
 que l'on dit de chaque partie est appuyé de la
 raison particuliere.

Par exemple, ayant à prouver qu'on ne sauroit être heureux en ce monde, on peut le faire par ce dilemme.

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant.

Si on s'y abandonne, c'est un état malheureux; parce qu'il est honteux, & qu'on n'y sauroit être content.

Si on les combat, c'est aussi un état malheureux; parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même.

Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.

Si l'on veut prouver que les Evêques qui ne travaillent point au salut des ames qui leur sont commises, sont inexcusables devant Dieu, on peut le faire par ce dilemme.

Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables.

S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne pas s'y employer.

S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables d'avoir accepté une charge si importante dont ils ne pouvoient pas s'acquitter.

Et par conséquent, en quelque maniere que ce soit, ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des ames qui leur sont commises.

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnemens.

La 1. est, que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le dilemme que nous venons de proposer, est renfermé dans ce peu de paroles dans une harangue de saint Charles, à l'entrée de l'un de ses Conciles Provinciaux : *Si tanto muneri*

impares, cur tam ambitiosi? si pares, cur tam negligentes?

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues, dans le dilemme célèbre, par lequel un ancien Philosophe prouvoit qu'on ne devoit point se mêler des affaires de la République.

Si on y agit bien, on offensera les hommes : si on y agit mal, on offensera les dieux : donc on ne doit point s'en mêler.

Et de même en celui par lequel un autre prouvoit qu'il ne falloit point se marier : *Si la femme qu'on épouse est belle, elle cause de la jalousie : si elle est laide, elle déplaît : donc il ne faut point se marier.*

Car dans l'un & l'autre de ces dilemmes, la proposition qui devoit contenir la partition est sous-entendue; & c'est ce qui est fort ordinaire, parce qu'elle se sous-entend facilement, étant assez marquée par les propositions particulieres où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les prémisses, il faut sous-entendre partout quelque chose de général qui puisse convenir à tout, comme dans le premier :

Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fâcheux :

Si on agit mal, on offensera les dieux, ce qui est fâcheux aussi :

Donc il est fâcheux, en toutes manieres, de se mêler des affaires de la République.

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un dilemme. Ce qui fait, par exemple, que celui-là n'est pas concluant, est, qu'il n'est point fâcheux d'offenser les hommes, quand on ne peut l'éviter qu'en offensant Dieu.

La 2. observation est, qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est,

quand la disjonctive sur laquelle il est fondé, est défectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le dilemme pour ne point se marier ne conclut pas, parce qu'il peut y avoir des femmes qui ne feront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ni si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi, par cette raison, un très-faux dilemme que celui dont se servoient les anciens Philosophes, pour ne point craindre la mort. *Ou notre ame, disoient-ils, périt avec le corps; & ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal: ou si l'ame survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'étoit dans le corps; donc la mort n'est point à craindre.* Car, comme Montaigne a fort bien remarqué, c'étoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisième état entre ces deux-là, qui est que, l'ame demeurant après le corps, se trouvât dans un état de tourmens & de misère, ce qui donne un juste sujet d'appréhender la mort, de peur de tomber en cet état.

L'autre défaut, qui empêche que les dilemmes ne concluent, est quand les conclusions particulières de chaque partie ne sont pas nécessaires. Ainsi il n'est pas nécessaire qu'une belle femme cause de la jalousie, puisqu'elle peut être si sage & si vertueuse, qu'on n'aura aucun sujet de se défier de sa fidélité.

Il n'est point nécessaire aussi qu'étant laide, elle déplaît à son mari; puisqu'elle peut avoir d'autres qualités si avantageuses d'esprit & de vertu, qu'elle ne laissera pas de lui plaire.

La 3. observation est que, celui qui se sert d'un dilemme, doit prendre garde qu'on ne puisse le retourner contre lui-même. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le Philosophe qui ne

vouloit pas qu'on se mêlât des affaires publiques, le dilemme dont il se servoit pour le prouver: car on lui dit:

Si on s'y gouverne selon les regles corrompues des hommes, on contentera les hommes.

Si on garde la vraie justice, on contentera les dieux.

Donc on s'en doit mêler.

Néanmoins ce retour n'étoit pas raisonnable; car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.

CHAPITRE XVII.

Des Lieux, ou de la méthode de trouver des arguments. Combien cette méthode est de peu d'usage.

CE que les Rhétoriciens & les Logiciens appellent Lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs généraux, auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matières que l'on traite: & la partie de la Logique qu'ils appellent invention, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces Lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote & aux Philosophes de l'Ecole, parce qu'ils traitent des Lieux après avoir donné les regles des arguments, & il prétend contre eux, qu'il faut expliquer les Lieux & ce qui regarde l'invention avant que de traiter de ces regles.

La raison de Ramus est que, l'on doit avoir trouvé la matière avant que de penser à la proposer.

Or, l'explication des Lieux enseigne à trouver cette matière, au lieu que les regles des arguments

n'en peuvent apprendre que la disposition.

Mais cette raison est très-foible, parce qu'en core qu'il soit nécessaire que la matiere soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir appris à la disposer : car, pour apprendre à disposer la matiere, il suffit d'avoir certaines matieres générales pour servir d'exemples ; or, l'esprit & le sens commun en fournit toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art, ni d'aucune méthode. Il est donc vrai qu'il faut avoir une matiere pour y appliquer les regles des argumens ; mais il est faux qu'il soit nécessaire de trouver cette matiere par la méthode des Lieux.

On pourroit dire, au contraire, que comme on prétend enseigner dans les Lieux l'art de tirer des argumens & des syllogismes, il est nécessaire de savoir auparavant ce que c'est qu'argument & syllogisme ; mais on pourroit peut-être aussi répondre que la nature seule nous fournit une connoissance générale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des Lieux.

Il est donc assez inutile de se mettre en peine en quel ordre on doit traiter des Lieux, puisque c'est une chose à peu près indifférente ; mais il seroit peut-être plus utile d'examiner, s'il ne seroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On fait que les Anciens ont fait un grand mystere de cette méthode, & que Cicéron la préferre même à toute la dialectique, telle qu'elle étoit enseignée par les Stoiciens, parce qu'ils ne parloient point des Lieux. Laissons, dit-il, toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des argumens, & qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en

juger. *Istam artem totam relinquamus quæ in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax.* Quintilien & tous les autres Rhétoriciens, Aristote & tous les Philosophes en parlent de même ; de sorte que l'on auroit peine à n'être pas de leur sentiment, si l'expérience générale n'y paroïssoit entièrement opposée.

On peut en prendre à témoin presque autant de personnes qu'il y en a qui ont passé par le cours ordinaire des études, & qui ont appris de cette méthode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les Colleges. Car y en a-t-il un seul qui puisse dire véritablement que, lorsqu'il a été obligé de traiter quelque sujet, il ait fait réflexion sur ces Lieux, & y ait cherché les raisons qui lui étoient nécessaires ? Qu'on consulte tant d'Avocats & de Prédicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent & qui écrivent, & qui ont toujours de la matiere de reste ; & je ne fais si on pourra en trouver quelqu'un qui ait jamais pensé à faire un argument *à causa, ab effectu, ab adjunctis*, pour prouver ce qu'il devoit persuader.

Aussi, quoique Quintilien fasse paroître de l'estime pour cet art, il est obligé néanmoins de reconnoître qu'il ne faut pas, lorsqu'on traite une matiere, aller frapper à la porte de tous ces Lieux pour en tirer des argumens & des preuves. *Illud, quoque, dit-il, studiosi eloquentiæ cogitent non esse cum proposita fuerit materia dicendi, scrutanda singula & velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, fortè respondeant.*

Il est vrai que tous les argumens qu'on fait sur chaque sujet, peuvent se rapporter à ces chefs & à ces termes généraux qu'on appelle Lieux ;

mais ce n'est point par cette méthode qu'on les trouve. La nature, la considération attentive du sujet, la connoissance de diverses vérités les fait produire, & ensuite l'art les rapporte à certains genres : de sorte que l'on peut dire véritablement des Lieux, ce que saint Augustin dit en général des préceptes de la Rhétorique. On trouve, dit-il, que les regles de l'éloquence sont observées dans les discours des personnes éloquents, quoiqu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles, parce qu'ils sont éloquents ; mais ils ne s'en servent pas pour être éloquents. *Implent quique illa, quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce même Pere le remarque en un autre endroit, & en marchant on fait certains mouvemens réglés du corps ; mais il ne serviroit de rien pour apprendre à marcher, de dire, par exemple, qu'il faut envoyer des esprits en certains nerfs, remuer certains muscles, faire certains mouvemens dans les jointures, mettre un pied devant l'autre, & se reposer sur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en observant ce que la nature nous fait faire ; mais on ne fait jamais ces actions par le secours de ces regles : ainsi l'on traite tous les Lieux dans les discours les plus ordinaires, & l'on ne sauroit rien dire qui ne s'y rapporte ; mais ce n'est point en y faisant une réflexion expresse que l'on produit ces pensées ; cette réflexion ne pouvant servir qu'à ralentir la chaleur de l'esprit, & à l'empêcher de trouver les raisons vives & naturelles, qui sont les vrais ornemens de toutes sortes de discours.

Virgile, dans le 9. Livre de l'Enéide, après avoir représenté Euriale surpris & environné de ses ennemis,

nemis, qui étoient près de venger sur lui la mort de leurs compagnons, que Nisus, ami d'Euriale, avoit tués, met ces paroles pleines de mouvement & de passion dans la bouche de Nisus :

Me me adsum, qui feci ; in me convertite ferrum,

O Rutuli ! mea fraus omnis ; nihil iste nec ausus,

*Nec potuit. Cælum hoc, & sidera conscia testor.
Tantum infelicem nimium dilexit amicum.*

C'est un argument, dit Ramus, à cause efficiente ; mais on pourroit bien jurer avec assurance que jamais Virgile ne pensa, lorsqu'il fit ces Vers, au Lieu de la cause efficiente. Il ne les auroit jamais faits, s'il s'étoit arrêté à y chercher cette pensée ; & il faut nécessairement que, pour produire des Vers si nobles & si animés, il ait, non-seulement oublié ces regles, s'il les savoit, mais qu'il se soit, en quelque sorte, oublié lui-même pour prendre la passion qu'il représentoit.

Le peu d'usage que le monde a fait de cette méthode des Lieux depuis tant de tems qu'elle est trouvée & qu'on l'enseigne dans les Ecoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage ; mais, quand on se seroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par-là à quelque chose qui soit véritablement utile & estimable ; car tout ce qu'on peut prétendre par cette méthode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables : or, tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gêne davantage le jugement.

Rien n'étouffe plus les bonnes semences, que l'abondance des mauvaises herbes ; rien ne rend

un esprit plus stérile en pensées justes & solides ; que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoutume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulières & naturelles, qui ne se découvrent que dans la considération attentive de son sujet.

On devoit considérer que cette abondance qu'on recherche par le moyen de ces Lieux, est un très-petit avantage. Ce n'est pas ce qui manque à la plupart du monde. On pêche beaucoup plus par excès que par défaut ; & les discours que l'on fait, ne sont que trop remplis de matière. Ainsi, pour former les hommes dans une éloquence judicieuse & solide, il seroit bien plus utile de leur apprendre à se taire qu'à parler, c'est-à-dire, à supprimer & à retrancher les pensées basses, communes & fausses, qu'à produire, comme ils font, un amas confus de raisonnemens bons & mauvais, dont on remplit les livres & les discours.

Et, comme l'usage des Lieux ne peut guère servir qu'à trouver de ces sortes de pensées, on peut dire que, s'il est bon de savoir ce qu'on en dit, parce que tant de personnes célèbres en ont parlé, qu'ils ont formé une espèce de nécessité de ne pas ignorer une chose si commune, il est encore beaucoup plus important d'être très-persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule, que de les employer pour discourir de tout à perte de vue, comme les Lullistes font par le moyen de leurs attributs généraux qui sont des espèces de Lieux ; & que cette mauvaise facilité de parler de tout, & de trouver raison par-tout, dont quelques personnes font vanité, est un si mauvais caractère d'esprit, qu'il est beaucoup au-dessous de la bêtise.

C'est pourquoi tout l'avantage qu'on peut tirer de ces Lieux, se réduit au plus à en avoir une

III. PARTIE. Chap. XVIII. 267
teinture générale, qui sert peut-être un peu, sans qu'on y pense, à envisager la matière que l'on traite, par plus de faces & de parties.

CHAPITRE XVIII.

Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique & de Métaphysique.

CEUX qui ont traité des Lieux, les ont divisés en différente manière. Celle qui a été suivie par Cicéron dans ses Livres de l'Invention, & dans le 2. Livre de l'Orateur, & par Quintilien au 5. Livre des Institutions, est moins méthodique ; mais elle est aussi plus propre pour l'usage des discours du Barreau, auquel ils la rapportent particulièrement. Celle de Ramus est trop embarrassée de subdivisions.

En voici une qui paroît assez commode, d'un Philosophe Allemand fort judicieux & fort solide, nommé Clauberge, dont la Logique m'est tombée entre les mains, lorsqu'on avoit déjà commencé à imprimer celle-ci.

Les Lieux sont tirés, ou de la Grammaire, ou de la Logique, ou de la Métaphysique.

Lieux de Grammaire.

Les Lieux de Grammaire sont, l'étymologie, & les mots dérivés de même racine, qui s'appellent en Latin *conjugata*, & en Grec *παρόνομα*.

On argumente par l'étymologie, quand on dit, par exemple, que plusieurs personnes du monde ne se divertissent jamais, à proprement parler ; parce que se divertir, c'est se désappliquer des occupations sérieuses, & qu'ils ne s'occupent jamais sérieusement.

Les mots dérivés de même racine servent aussi à faire trouver des pensées.

Homo sum, humani nil à me alienum puto.

Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quid tam dignum misericordiâ quàm miser?

Quid tam indignum misericordiâ quàm superbus miser? Qu'y a-t-il de plus digne de miséricorde qu'un misérable? Et qu'y a-t-il de plus indigne de miséricorde qu'un misérable qui est orgueilleux?

Lieux de Logique.

Les Lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece, différence, propre, accident, la définition, la division; & comme tous ces points ont été expliqués auparavant, il n'est pas nécessaire d'en traiter ici davantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces Lieux certaines maximes communes, qu'il est bon de savoir, non pas qu'elles soient fort utiles, mais, parce qu'elles sont communes. On en a déjà rapporté quelques unes sous d'autres termes: mais il est bon de les savoir sous les termes ordinaires.

1. Ce qui s'affirme ou se nie du genre, s'affirme ou se nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes, convient aux Grands: mais ils ne peuvent pas prétendre aux avantages qui sont au-dessus des hommes.*

2. En détruisant le genre, on détruit aussi l'espece. *Celui qui ne juge point du tout, ne juge point mal; celui qui ne parle point du tout, ne parle jamais indiscrettement.*

3. En détruisant toutes les especes, on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont, ni corps, ni esprit; donc ce ne sont point des substances.*

4. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose

la différence totale, on peut en affirmer ou nier l'espece. *L'étendue ne convient pas à la pensée: donc elle n'est pas matiere.*

5. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la propriété, on peut en affirmer ou nier l'espece. *Etant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ni une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6. On affirme, ou on nie le défini de ce dont on affirme ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parce qu'il y en a peu qui aient une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient.*

Lieux de Méthaphysique.

Les Lieux de Méthaphysique sont certains termes généraux convenans à tous les êtres auxquels on rapporte plusieurs argumens, comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés. Ce qu'il y a de plus utile est d'en savoir quelques divisions générales, & principalement des causes.

Les définitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en général, en disant qu'une cause est ce qui produit un effet, ou ce par quoi une chose est, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi-bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne définit point; l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en 4 especes, qui sont la cause finale, efficiente, matérielle & formelle, est si célèbre, qu'il est nécessaire de la savoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle une chose est.

Il y a des fins principales, qui sont celles que l'on regarde principalement, & des fins accessoires, qu'on ne considère que par surcroit.

Ce qu'on prétend faire ou obtenir est appelé *finis cujus gratia*. Ainsi la santé est la fin de la médecine, parce qu'elle prétend la procurer.

Celui pour qui l'on travaille, est appelé *finis cui*. L'homme est la fin de la médecine en cette manière, parce que c'est à lui qu'elle a dessein d'apporter la guérison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des argumens de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait, lorsqu'il n'est pas propre à persuader; ou pour faire voir qu'il est vraisemblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle est conforme à la fin qu'il a accoutumé de se proposer, d'où vient cette parole célèbre d'un Juge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choses, *cui bono*, c'est-à-dire, quel intérêt un homme auroit eu à faire une chose, parce que les hommes agissent ordinairement selon leur intérêt, ou pour montrer, au contraire, qu'on ne doit pas soupçonner un homme d'une action, parce qu'elle auroit été contraire à sa fin.

Il y a encore plusieurs autres manières de raisonner par la fin, que le bon sens découvrira mieux que tous les préceptes; ce qui soit dit aussi pour les autres Lieux.

LA CAUSE EFFICIENTE est celle qui produit une autre chose. On en tire des argumens en montrant qu'un effet n'est pas, parce qu'il n'a pas eu de cause suffisante, ou qu'il est ou sera, en faisant voir que toutes ces causes sont. Si ces causes sont nécessaires, l'argument est nécessaire; si elles sont libres & contingentes, il n'est que probable.

Il y a diverses especes de cause efficiente, dont il est utile de savoir les noms.

Dieu créant Adam, étoit sa cause totale, parce que rien ne concouroit avec lui; mais le pere & la

mere ne sont chacun que causes partielles de leur enfant, parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

Le soleil est une cause propre de la lumière, mais il n'est cause qu'accidentelle de la mort d'un homme que sa chaleur aura fait mourir, parce qu'il étoit mal disposé.

Le pere est cause prochaine de son fils.

L'aïeul n'en est que cause éloignée.

La mere est une cause productive.

La nourrice n'est qu'une cause conservante.

Le pere est une cause univoque à l'égard de ses enfans, parce qu'ils lui sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause équivoque à l'égard des créatures, parce qu'elles ne sont pas de la nature de Dieu.

Un ouvrier est la cause principale de son ouvrage; ses instrumens n'en sont que la cause instrumentale.

L'air, qui entre dans les orgues, est une cause universelle de l'harmonie des orgues.

La disposition particulière de chaque tuyau, & celui qui en joue sont les causes particulières qui déterminent l'universelle.

Le soleil est une cause naturelle.

L'homme, une cause intellectuelle à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu qui brûle du bois, est une cause nécessaire.

Un homme qui marche est une cause libre.

Le soleil, éclairant une chambre, est la cause propre de sa clarté; l'ouverture de la fenêtre n'est qu'une cause ou condition, sans laquelle l'effet ne se feroit pas, *conditio sine qua non*.

Le feu brûlant une maison, est la cause physique de l'embrasement; l'homme qui y a mis le feu en est la cause morale.

On rapporte encore à la cause efficiente, la

cause *exemplaire* qui est le modele que l'on se propose en faisant un ouvrage; comme le dessin d'un bâtiment par lequel un Architecte se conduit; ou généralement ce qui est cause de l'être objectif de notre idée, ou de quelqu'autre image que ce soit, comme le Roi Louis XV est la cause *exemplaire* de son portrait.

LA CAUSE MATÉRIELLE est ce dont les choses sont formées, comme l'or est la matiere d'un vase d'or: ce qui convient ou ne convient pas à la matiere, convient ou ne convient pas aux choses qui en sont composées.

LA FORME est ce qui rend une chose telle; & la distingue des autres, soit que ce soit un être réellement distingué de la matiere, selon l'opinion de l'Ecole, soit que ce soit seulement l'arrangement des parties. C'est par la connoissance de cette forme qu'on en doit expliquer les propriétés.

Il y a autant de différens effets que de causes, ces mots étant réciproques. La maniere ordinaire d'en tirer des argumens, est de montrer que si l'effet est, la cause est, rien ne pouvant être sans cause. On prouve aussi qu'une cause est bonne ou mauvaise, quand les effets en sont bons ou mauvais, ce qui n'est pas toujours vrai dans les causes par accident.

On a parlé suffisamment du tout & des parties dans le Chapitre de la Division, & ainsi il n'est pas nécessaire d'en rien ajouter ici.

On fait de quatre sortes de termes opposés:

Les relatifs, comme pere, fils; maître, serviteur.

Les contraires, comme froid & chaud, sain & malade.

Les privatifs, comme la vie, la mort; la vue, l'aveuglement; l'ouïe, la surdité; la science, l'ignorance.

Les contradictoires qui consistent dans un terme, & dans la simple négation de ce terme; voir, ne voir pas. La différence qu'il y a entre ces deux dernieres sortes d'opposés est que les termes privatifs enferment la négation d'une forme dans un sujet qui en est capable; au lieu que les négatifs ne marquent point cette capacité. C'est pourquoi on ne dit point qu'une pierre est aveugle ou morte, parce qu'elle n'est pas capable, ni de la vue, ni de la vie.

Comme ces termes sont opposés, on se sert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ôtant l'un, on établit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaisons: car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales on prouve négativement que, si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas, à plus forte raison; ou affirmativement que, si ce qui est moins probable est, ce qui est plus probable est aussi. On se sert d'ordinaire des différences ou des dissimilitudes, pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des similitudes; comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arrêt, en montrant qu'il est donné sur un autre cas.

Voilà grossièrement une partie de ce que l'on dit des Lieux. Il y a des choses qu'il est plus utile de ne savoir qu'en cette maniere. Ceux qui en desireront davantage, peuvent le voir dans les Auteurs qui en ont traité avec plus de soin. On ne sauroit néanmoins conseiller à personne de l'aller chercher dans les Topiques d'Aristote, parce

que ce sont des livres étrangement confus ; mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier Livre de sa Rhétorique, où il enseigne diverses manières de faire voir qu'une chose est utile, agréable, plus grande, plus petite. Il est vrai néanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connoissance bien solide.

CHAPITRE XIX.

Des diverses manières de mal raisonner, que l'on appelle sophismes.

QUOIQUE, sachant les règles des bons raisonnemens, il ne soit pas difficile de reconnoître ceux qui sont mauvais, néanmoins, comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnemens que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes* ; parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les réduirai qu'à 7 ou 8, y en ayant quelques-uns de si grossiers, qu'ils ne méritent pas d'être remarqués.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appelé par Aristote *ignoratio elenchi* ; c'est-à-dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire, ce qui est

éloigné de son sentiment pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue & qu'il les nie. Tout cela peut se rapporter à cette première espèce de sophisme, qu'un homme de bien & sincère doit éviter sur toutes choses.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter ; car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincèrement. Il réfute Parménides & Melissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par-là le principe dont elles sont composées ; au lieu qu'ils entendoient le seul & unique principe, dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les Anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, & il les traite sur cela de rustiques & de grossiers : mais qui ne voit que ce qu'il nous représente comme un grand mystère qui eût été ignoré jusqu'à lui, ne peut jamais avoir été ignoré de personne, puisqu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matière dont on fait une table, ait la privation de la forme de table, c'est-à-dire, ne soit pas table avant qu'on en fasse une table : Il est vrai que ces Anciens ne s'étoient pas avisés de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, étant assez visible qu'on n'en connoît pas mieux comment se fait une horloge, pour savoir que la matière dont on la fait a dû n'être pas horloge avant qu'on en fit une horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher

à ces anciens Philosophes, d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer, & de les accuser de ne s'être pas servis, pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien, & c'est une illusion & un sophisme que d'avoir produit au monde ce principe de la privation, comme un rare secret, puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tâche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connue, qu'une chose n'est pas avant que d'être faite; mais on veut savoir de quels principes elle est composée, & quelle cause l'a produite.

Aussi n'y a-t-il eu jamais de Statuaire, par exemple, qui, pour apprendre à quelqu'un la manière de faire une statue, lui ait donné, pour première instruction, cette leçon par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature. Mon ami, la première chose que vous devez savoir est que, pour faire une statue, il faut choisir un marbre, qui ne soit pas encore cette statue que vous voulez faire.

I I.

Supposer pour vrai ce qui est en question.

C'est ce qu'Aristote appelle *pétition de principe*; ce qu'on voit assez être entièrement contraire à la vraie raison; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuse, & avec justice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorsqu'il veut prouver, par cet argument, que la terre est au centre du monde.

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, & des choses légères de s'en éloigner.

Or, l'expérience nous fait voir que les choses

pesantes tendent au centre de la terre, & que les choses légères s'en éloignent.

Donc le centre de la terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste pétition de principe; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre: mais d'où Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le même que le centre du monde? Ce qui est la conclusion même qu'il veut prouver par cet argument.

Ce sont aussi de pures pétitions de principe que la plupart des argumens dont on se sert pour prouver un certain genre bizarre de substances, qu'on appelle dans l'Ecole, *des formes substantielles*, lesquelles on prétend être corporelles, quoiqu'elles ne soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes substantielles, disent-ils, il n'y auroit point de génération; or, il y a génération dans le monde; donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de génération, pour voir que cet argument n'est qu'une pure pétition de principe; car si l'on entend par le mot de génération, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des générations en ce sens; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux tous, & ces nouveaux êtres naturels; mais, si l'on entend par le mot de génération, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fût pas auparavant, savoir, de cette forme

substantielle, on supposera justement ce qui est en question; étant visible que celui qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles: & tant s'en faut qu'il puisse être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il doit en tirer une conclusion toute contraire, en cette sorte: s'il y avoit des formes substantielles, la nature pourroit produire des substances qui ne seroient pas auparavant: or, la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce seroit une espèce de création; & partant il n'y a point de formes substantielles.

En voici un autre de même nature: s'il n'y avoit point de formes substantielles, disent-ils encore, les êtres naturels ne seroient pas des tous, qu'ils appellent *per se*, *totum per se*; mais des êtres par accident: or, ils sont des tous *per se*: donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se*; car, s'ils entendent, comme ils font, un être composé de matière & de forme, il est clair que c'est une pétition de principe, puisque c'est comme s'ils disoient, s'il n'y avoit point de formes substantielles, les êtres naturels ne seroient pas composés de matière & de formes substantielles: or, ils sont composés de matière & de formes substantielles: donc il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arrêté un peu en passant, à faire voir la foiblesse des argumens, sur lesquels on établit dans l'École ces sortes de substances qui ne se découvrent, ni par les sens, ni par l'esprit, & dont on ne fait autre chose, sinon que l'on les

appelle des formes substantielles; parce que, quoique ceux qui les soutiennent, le fassent à très-bon dessein, néanmoins les fondemens dont ils se servent, & les idées qu'ils donnent de ces formes, obscurcissent & troublent des preuves très-solides & très-convaincantes de l'immortalité de l'âme, qui sont prises de la distinction des corps & des esprits, & de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance, qui n'est pas matière, périsse par les changemens qui arrivent dans la matière; car, par le moyen de ces formes substantielles, on fournit, sans y penser, aux libertins des exemples de substances qui périssoient, qui ne sont pas proprement matière, & à qui on attribue, dans les animaux, une infinité de pensées, c'est-à-dire, des actions purement spirituelles; & c'est pourquoi il est utile pour la Religion & pour la conviction des impies & des libertins, de leur ôter cette réponse, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances périssables qu'on appelle des formes substantielles.

On peut rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question; mais que l'on fait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute. Ce sont par exemple, deux dogmes également constants parmi les Catholiques: l'un, que tous les points de la foi ne peuvent pas se prouver par l'Écriture seule; l'autre, que c'est un point de la foi, que les enfans sont capables du Baptême. Ce seroit donc mal raisonner à un Anabaptiste, de prouver contre les Catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfans soient capables du Baptême, parce que nous n'en voyons rien dans l'Écriture; puisque cette preuve supposeroit que l'on ne devoit croire de foi, que ce qui est dans l'Écriture: ce qui est nié par les Catholiques.

Enfin, on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnemens où l'on prouve une chose inconnue, par une qui est autant, ou plus inconnue, ou une chose incertaine, par une autre qui est autant, ou plus incertaine.

III.

Prendre pour cause ce qui n'est point cause.

Ce sophisme s'appelle *non causa pro causa*. Il est très-ordinaire parmi les hommes, & on y tombe en plusieurs manières: l'une est par la simple ignorance des véritables causes des choses. C'est ainsi que les Philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide, qu'on a prouvé démonstrativement en ce tems, & par des expériences très-ingénieuses n'avoir pour cause que la pesanteur de l'air, comme on peut le voir dans l'excellent Traité de M. Pascal. Les mêmes Philosophes enseignent ordinairement que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée, parce que l'eau se resserre, & ainsi laisse du vuide que la nature ne peut souffrir, & néanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent, que parce qu'au contraire, l'eau étant gelée, occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait aussi que la glace nage sur l'eau.

On peut rapporter au même sophisme, quand on se sert de causes éloignées, & qui ne prouvent rien, pour prouver des choses, ou assez claires d'elles-mêmes, ou fausses, ou au moins douteuses, comme quand Aristote veut prouver que le monde est parfait par cette raison. *Le monde est parfait, parce qu'il contient des corps: Le corps est parfait, parce qu'il a trois dimensions: Les trois dimensions sont parfaites, parce que trois sont tout (quia tria sunt omnia) & trois sont tout, parce qu'on ne se sert pas du mot de tout, quand il n'y a qu'une chose ou deux, mais seulement quand*

il y en a trois. On prouvera par cette raison, que le moindre atome est aussi parfait que le monde, puisqu'il a trois dimensions aussi-bien que le monde, mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit parfait, qu'au contraire, tout corps, en tant que corps, est essentiellement imparfait, & que la perfection du monde consiste principalement en ce qu'il enferme des créatures qui ne sont pas corps.

Le même Philosophe prouve qu'il y a trois mouvemens simples, parce qu'il y a trois dimensions. Il est difficile de voir la conséquence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le ciel est inaltérable & incorruptible, parce qu'il se meut circulairement, & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire: mais, 1. on ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou l'altération du corps. 2. On voit encore moins pourquoi le mouvement circulaire d'Orient en Occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'Occident en Orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce sophisme, est la sottise vanité qui nous fait avoir honte de reconnoître notre ignorance; car c'est delà qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause, & la manière dont nous nous échappons de cette confession de notre ignorance, est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnue, nous nous imaginons l'avoir découverte, lorsque nous avons joint à cet effet un mot général de *vertu* & de *faculté*, qui ne forme dans notre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause; ce que nous savions bien avant que d'avoir trouvé ce mot: il n'y a personne, par exemple, qui ne sache que

ses arteres battent ; que le fer étant proche de l'aimant va s'y joindre ; que le séné purge , & que le pavot endort. Ceux qui ne font point profession de science , & à qui l'ignorance n'est pas honteuse , avouent franchement qu'ils connoissent ces effets , mais qu'ils n'en savent pas la cause ; au lieu que les savans qui rougiroient d'en dire autant , s'en tirent d'une autre maniere , & prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets , qui est qu'il y a dans les arteres une vertu pulfifiqué , dans l'aimant une vertu magnétique , dans le séné une vertu purgative , & dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément résolu , & il n'y a point de Chinois qui n'eût pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on étoit des horloges en ce pays-là , lorsqu'on leur en apporta d'Europe ; car il n'auroit eu qu'à dire , qu'il connoissoit parfaitement la raison de ce que les autres trouvoient si merveilleux , & que ce n'étoit autre chose , sinon qu'il y avoit dans cette machine une vertu *indicatrice* qui marquoit les heures sur le cadran , & une vertu *sonorifique* qui les faisoit sonner : il se seroit rendu aussi savant par-là dans la connoissance des horloges , que le sont ces Philosophes dans la connoissance du battement des arteres , & des propriétés de l'aimant , du séné & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes savans à peu de frais , comme de Sympathie , d'Antipathie , de qualités occultes , mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux , s'ils se contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté* , une notion générale de cause quelle qu'elle soit , intérieure ou extérieure , dispositive ou active ; car il est certain qu'il y a dans l'aimant quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre ; & il a

été permis aux hommes d'appeller cette disposition , en quoi que ce soit qu'elle consiste , *vertu magnétique* : de sorte que s'ils se trompent , c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en être plus savans pour avoir trouvé ce mot , ou bien en ce que par-là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire , par laquelle l'aimant attire le fer , laquelle , ni eux , ni personne n'a jamais conçue.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les véritables causes de la nature de pures chimeres , comme font les Astrologues , qui rapportent tout aux influences des Astres , & qui ont même trouvé par-là , qu'il falloit qu'il y eût un ciel immobile au-dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement ; parce que la terre portant diverses choses en divers pays , (*Non omnis fert omnia tellus ; India mittit ebur ; molles sua thura Sabæi*) , on n'en pouvoit rapporter la cause qu'aux influences du ciel , qui étant immobile , eut toujours les mêmes aspects sur les mêmes endroits de la terre.

Aussi l'un deux , ayant entrepris de prouver par des raisons de Physique l'immobilité de la terre , fait l'une de ses principales démonstrations de cette raison mystérieuse , que si la terre tournoit autour du soleil , les influences des Astres iroient de travers ; ce qui causeroit un grand désordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples , quand on voit paroître quelque Comete * , ou qu'il arrive quelque grande Eclipse , comme celle de l'an 1654 , qui devoit bouleverser le monde , & principalement la ville de Rome , ainsi qu'il étoit expressément marqué dans la Chronologie de Helvicus , *Romæ fatalis* , quoiqu'il n'y

* On peut voir les Pensées sur les Cometes par M. Bayle.

ait aucune raison, ni que les Comètes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considérable sur la terre, ni que des causes générales, comme celles-là, agissent plutôt en un endroit qu'en un autre, & menacent plutôt un Roi ou un Prince qu'un artisan; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes & la mort de quelque Prince après des Comètes ou des Eclipses; il en arrive aussi sans Comètes & sans Eclipses, & d'ailleurs ces effets sont si généraux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde: de sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comète menace quelque Grand de la mort, ne se hasardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, & même de leurs actions particulières & des événements de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille prédictions il arrive par hasard que quelques-unes sont vraies; mais, si on veut juger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche, doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la Planète de Saturne en quelque aspect qu'elle le regarde, & avec quelqu'autre qu'elle soit jointe.

Enfin, il y en a qui apportent des causes chimériques d'effets chimériques, comme ceux qui, supposant que la nature abhorre le vuide, & qu'elle fait des efforts pour l'éviter (ce qui est un effet imaginaire: car la nature n'a horreur de rien, & tous les effets qu'on attribue à cette horreur dépendent de la seule pesanteur de l'air), ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur imagi-

naire, qui sont encore plus imaginaires. La nature abhorre le vuide, dit l'un d'entre eux, parce qu'elle a besoin de la continuité des corps pour faire passer les influences, & pour la propagation des qualités. C'est une étrange sorte de science que celle-là, qui prouve ce qui n'est point par ce qui n'est point.

C'est pourquoi, quand il s'agit de rechercher les causes des effets extraordinaires que l'on propose, il faut d'abord examiner avec soin, si ces effets sont véritables; car souvent on se fatigue inutilement à chercher des raisons de choses qui ne sont point, & il y en a une infinité qu'il faut résoudre en la même manière que Plutarque résout cette question qu'il se propose. Pourquoi les poulains qui ont été courus par les loups sont plus vites que les autres; car, après avoir dit que c'est, peut-être, parce que ceux qui étoient plus lents, ont été pris par les loups, & qu'ainsi ceux qui sont échappés étoient les plus vites, ou bien que la peur leur ayant donné une vitesse extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude; & il rapporte enfin une autre solution qui est apparemment véritable: c'est, dit-il, que peut-être cela n'est pas vrai. C'est à nui qu'il faut résoudre un grand nombre d'effets qu'on attribue à la Lune, comme, que les os sont pleins de moëlle lorsqu'elle est pleine, & vides lorsqu'elle est en décours, qu'il en est de même des écrevisses, car il n'y a qu'à dire que tout cela est faux, comme des personnes fort exactes m'ont assuré l'avoir éprouvé; les os & les écrevisses se trouvant indifféremment tantôt pleines & tantôt vides dans tous les tems de la Lune. Il y a bien de l'apparence qu'il en est de même de quantité d'observations que l'on fait pour la coupe des bois, pour cueillir ou semer des grains, pour enter des arbres, pour prendre des médecines; & le monde

se délivrera peu à peu de toutes ces servitudes, qui n'ont point d'autre fondement que des suppositions dont personne n'a jamais éprouvé sérieusement la vérité. C'est pourquoi il y a de l'injustice dans ceux qui prétendent que, pourvu qu'ils allèguent une expérience ou un fait tiré de quelque Auteur ancien, on est obligé de le recevoir sans examen.

C'est encore à cette sorte de sophisme, qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain, *post hoc, ergo propter hoc*. Cela est arrivé ensuite de telle chose: il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par-là que l'on a conclu que c'étoit une Etoile nommée Canicule, qui étoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours que l'on appelle Caniculaires; ce qui a fait dire à Virgile, en parlant de cette Etoile que l'on appelle en Latin *Seirius*:

Aut Seirius ardor:

*Ille sitim morbosque ferens mortalibus ægris
Nascitur, & lævo contristat lumine cælum.*

Cependant, comme M. Gassendi a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vraisemblable que cette imagination: car cette Etoile étant de l'autre côté de la ligne, ses effets devroient être plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire; & néanmoins les jours que nous appellons Caniculaires ici, sont le teins de l'hiver de ce côté-là: de sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là, que la Canicule leur apporte le froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

I V.

Dénombrement imparfait.

Il n'y a guère de défaut de raisonnemens où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en

celui de faire des dénombremens imparfaits, & de ne considérer pas assez toutes les manières dont une chose peut être, ou peut arriver; ce qui leur fait conclure témérairement, ou qu'elle n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine manière, quoiqu'elle puisse être d'une autre; ou qu'elle est de telle & telle façon, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre manière qu'ils n'ont pas considérée.

On peut trouver des exemples de ces raisonnemens défectueux dans les preuves sur lesquelles M. Gassendi établit le principe de sa Philosophie, qui est le vuide répandu entre les parties de la matière qu'il appelle *vacuum disseminatum*: & je les rapporterai d'autant plus volontiers, que M. Gassendi, ayant été un homme célèbre, qui avoit plusieurs connoissances très-curieuses, les fautes mêmes qu'il pourroit avoir mêlées dans ce grand nombre d'ouvrages qu'on a publiés après sa mort, ne sont pas méprisables & méritent d'être sues: au lieu qu'il est fort inutile de se charger la mémoire de celles qui se trouvent dans les Auteurs qui n'ont point de réputation.

Le premier argument que M. Gassendi emploie pour prouver ce vuide répandu, & qu'il prétend faire passer en un endroit pour une démonstration aussi claire que celle des Mathématiques, est celui-ci.

S'il n'y avoit point de vuide, & que tout fût rempli de corps, le mouvement seroit impossible, & le monde ne seroit qu'une grande masse de matière roide, inflexible & immobile: car le monde étant tout rempli, aucun corps ne peut se remuer, qu'il ne prenne la place d'un autre: ainsi si le corps A se remue, il faut qu'il déplace un autre corps au moins égal à soi, savoir B, & B, pour se remuer, en doit aussi déplacer un autre. Or, cela ne peut arriver qu'en deux manières: l'une,

que ce déplacement des corps aille à l'infini, ce qui est ridicule & impossible; l'autre, qu'il se fasse circulairement, & que le dernier corps déplacé occupe la place d'A.

Il n'y a point encore jusques ici de dénombrement imparfait; & il est vrai de plus, qu'il est ridicule de s'imaginer qu'en remuant un corps, on en remue jusques à l'infini, qui se déplacent l'un l'autre: l'on prétend seulement que le mouvement se fait en cercle, & que le dernier corps remué occupe la place du premier qui est A, & qu'ainsi tout se trouve rempli: c'est aussi ce que Monsieur Gassendi entreprend de réfuter par cet argument: le premier corps remué, qui est A, ne peut se mouvoir, si le dernier, qui est X, ne peut se remuer. Or, X ne peut se remuer, puisque, pour se remuer, il faudroit qu'il prît la place de l'A, laquelle n'est pas encore vuide: & partant X ne pouvant se remuer, A ne le peut aussi: donc tout demeure immobile. Tout ce raisonnement n'est fondé que sur cette supposition, que le corps X, qui est immédiatement devant A, ne puisse se remuer qu'en un seul cas, qui est, que la place d'A soit déjà vuide lorsqu'il commence à se remuer: en sorte qu'avant l'instant où il l'occupe, il y en ait un autre où l'on puisse dire qu'elle est vuide. Mais cette supposition est fautive & imparfaite, parce qu'il y a encore un cas, dans lequel il est très-possible que X se remue, qui est qu'au même instant qu'il occupe la place d'A, A quitte cette place, & dans ce cas, il n'y a nul inconvénient que A pousse B, & B pousse C jusques à X, & que X dans le même instant occupe la place d'A; par ce moyen il y aura du mouvement, & il n'y aura point de vuide.

Or, que ce cas soit possible, c'est-à-dire, qu'il puisse arriver qu'un corps occupe la place d'un autre

autre corps au même instant que ce corps la quitte, c'est une chose qu'on est obligé de reconnoître dans quelque hypothese que ce soit, pouvu seulement qu'on admette quelque matiere continue: car, par exemple, en distinguant dans un bâton deux parties, qui se suivent immédiatement, il est clair que lorsqu'on le remue, au même instant que la premiere quitte un espace, cet espace est occupé par la seconde, & qu'il n'y en a point où l'on puisse dire que cet espace est vuide de la premiere, & n'est pas rempli de la seconde. Cela est encore plus clair dans un cercle de fer, qui est encore plus clair dans un cercle de fer, qui tourne alentour de son centre; car alors chaque partie occupe au même instant l'espace qui a été quitté par celle qui la précède, sans qu'il soit besoin de s'imaginer aucun vuide. Or, si cela est possible dans un cercle de fer, pourquoi ne le sera-t-il pas dans un cercle qui sera en partie de bois & en partie d'air? & pourquoi le corps A, que l'on suppose de bois, poussant & déplaçant le corps B, que l'on suppose d'air, le corps B n'en pourra-t-il pas déplacer un autre, & cet autre un autre jusques à X, qui entrera dans la place d'A au même tems qu'il la quittera?

Il est donc clair que le défaut du raisonnement de M. Gassendi vient de ce qu'il a cru, qu'afin qu'un corps occupât la place d'un autre, il falloit que cette place fût vuide auparavant, & en un instant précédent, & qu'il n'a pas considéré qu'il suffisoit qu'elle se vuidât au même instant.

Les autres preuves qu'il rapporte sont tirées de diverses expériences, par lesquelles il fait voir, avec raison, que l'air se comprime, & que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un espace qui en paroît déjà tout rempli, comme on voit dans les ballons & les arquebuses à vent.

Sur ces expériences il forme ce raisonnement:

si l'espace A, étant déjà tout rempli d'air, est capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compression, il faut que le nouvel air qui y entre, ou soit mis par pénétration, dans l'espace déjà occupé par l'autre air, ce qui est impossible; ou que cet air enfermé dans A ne le remplît pas entièrement; mais qu'il y eût entre les parties de l'air des espaces vuides, dans lesquels le nouvel air est reçu; & cette seconde hypothese prouve, dit-il, ce que je prétends, qui est, qu'il y a des espaces vuides entre les parties de la matiere, capables d'être remplies de nouveaux corps: mais il est assez étrange que M. Gassendi ne se soit pas apperçu qu'il raisonnoit sur un dénombrement imparfait, & qu'outre l'hypothese de la pénétration, qu'il a raison de juger naturellement impossible, & celle des vuides répandus entre les parties de la matiere, qu'il veut établir, il y en a une troisième dont il ne dit rien, & qui étant possible, fait que son argument ne conclut rien; car l'on peut supposer qu'entre les parties plus grossieres de l'air, il y a une matiere plus subtile & plus déliée, & qui pouvant sortir par les pores de tous les corps, fait que l'espace, qui semble rempli d'air, peut encore recevoir un autre air nouveau, parce que cette matiere subtile étant chassée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force, leur fait place en sortant au travers des pores.

Et M. Gassendi étoit d'autant plus obligé de réfuter cette hypothese, qu'il admet lui-même cette matiere subtile qui pénètre les corps, & passe par tous les pores, puisqu'il veut que le froid & le chaud soient des corpuscules qui entrent dans nos pores, qu'il dit la même chose de la lumiere, & qu'il reconnoît même, que dans l'expérience célèbre que l'on fait du vif-argent, qui demeure suspendu à la hauteur de deux pieds

trois pouces & demi dans les tuyaux qui sont plus longs que cela, & laisse en haut un espace qui paroît vuide, & qui n'est certainement rempli d'aucune matiere sensible; il reconnoît, dis-je, qu'on ne peut pas prétendre avec raison, que cet espace soit absolument vuide, puisquela lumiere y passe, laquelle il prend pour un corps.

Ainsi, en remplissant de matiere subtile ces espaces qu'il prétend être vuides, il trouvera autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps, que s'ils étoient actuellement vuides.

V.

Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.

Ce sophisme est appelé dans l'Ecole *fallacia accidentis*, qui est lorsque l'on tire une conclusion absolue, simple & sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui déclament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué, il produit de mauvais effets: & d'autres, qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse; ou à la Médecine, les fautes de quelques Médecins ignorans.

C'est par-là que les hérétiques de ce tems ont fait croire à tant de peuples abusés, qu'on devoit rejeter comme des inventions de satan, l'invocation des Saints, la vénération des Reliques, la priere pour les Morts; parce qu'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmi ces saintes pratiques autorisées par toute l'antiquité; comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses, les rendoit mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement, quand on prend les simples occasions pour les véritables causes; comme qui accuseroit la Religion Chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort, que de renoncer Jesus-Christ; au lieu que ce n'est pas à la Religion Chrétienne, ni à la constance des Martyrs, qu'on doit attribuer ces meurtres, mais à la seule injustice & à la seule cruauté des Payens. C'est par ce sophisme qu'on impute souvent aux gens de bien d'être cause de tous les maux qu'ils eussent pu éviter en faisant des choses qui eussent blessé leur conscience, parce que s'ils avoient voulu se relâcher de cette exacte observance de la loi de Dieu, ces maux ne seroient pas arrivés.

On voit aussi un exemple considérable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir une forme humaine; parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avoit que l'homme qui eût l'usage de la raison. *Les Dieux, disoient-ils, sont très-heureux: Nul ne peut être heureux sans la vertu: il n'y a point de vertu sans la raison; & la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine: Il faut donc avouer que les Dieux sont en forme humaine.* Mais ils étoient bien aveugles de ne pas voir que, quoique dans l'homme la substance qui pense & qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est point néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense & raisonne, étant ridicule de s'imaginer que la raison & la pensée dépendent de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds: & ainsi c'étoit un sophisme puérile à ces Philosophes, de conclure qu'il ne pouvoit y avoir de raison que dans

III. P A R T I E. Chap. XIX. 293
la forme humaine, parce que dans l'homme elle se trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

V I.

Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, & l'autre *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

Jesus-Christ dit dans l'Evangile, en parlant de ses miracles: *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément, & non conjointement; c'est-à-dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé; car les aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds; mais ceux qui avoient été aveugles auparavant & ne l'étoient plus, voyoient, & de même des sourds.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit dans l'Ecriture, que Dieu justifie les impies; car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes, ceux qui sont encore impies; mais qu'il rend justes, par sa grace, ceux qui étoient auparavant impies.

Il y a au contraire, des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens composé, comme quand saint Paul dit, que les médifans, les fornicateurs, les avarés n'entreront point dans le royaume des Cieux: car cela ne veut pas dire, que nul de ceux qui auront eu ces vices, ne seront sauvés; mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, & qui ne les auront point quittés, en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au royaume du Ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans sophisme de l'un de ces sens à l'autre, & que ceux-

là, par exemple, raisonneroient mal, qui se promettoient le Ciel, en demeurant dans leurs crimes, parce que Jesus-Christ est venu pour sauver les pécheurs & qu'il dit dans l'Évangile, que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le royaume de Dieu : ou qui au contraire, ayant mal vécu, désespéreroient de leur salut, comme n'ayant plus rien à attendre que la punition de leurs crimes : parce qu'il est dit que la colère de Dieu est réservée à tous ceux qui vivent mal, & que toutes les personnes vicieuses n'ont point de part à l'héritage de Jesus-Christ. Les premiers passeroient du sens divisé au sens composé, en se promettant, quoique toujours pécheurs, ce qui n'est promis qu'à ceux qui cessent de l'être par une véritable conversion ; & les derniers passeroient du sens composé au sens divisé, en appliquant à ceux qui ont été pécheurs, & qui cessent de l'être, en se convertissant à Dieu, ce qui ne regarde que les pécheurs qui demeurent dans leurs péchés & dans leur mauvaise vie.

VII.

Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'École à dicto secundum quid ad dictum simpliciter. En voici des exemples : les Epicuriens prouvoient encore que les dieux devoient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'étoit mal raisonner ; car la forme humaine n'est point absolument une beauté, mais seulement au regard du corps : & ainsi, n'étant une perfection qu'à quelque égard, & non simplement, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être en

Dieu, parce que toutes les perfections sont en Dieu, n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

Nous avons aussi dans Cicéron au 3. livre de la Nature des Dieux, un argument ridicule de Coitta contre l'existence de Dieu, qui peut se rapporter au même défaut, *Comment, dit-il, pouvons nous concevoir Dieu, ne pouvant lui attribuer aucune vertu ? Car dirons-nous qu'il a de la prudence ? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & des maux, quel besoin Dieu peut-il avoir de ce choix, n'étant capable d'aucun mal ? Dirons nous qu'il a de l'intelligence & de la raison ? Mais la raison & l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu : or, il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes, ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer ; ni la force, parce qu'il n'est susceptible, ni de douleur, ni de travail, & qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourroit être Dieu, ce qui n'auroit ni intelligence, ni vertu ?*

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette manière de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un Payfan qui n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, & ayant ouï dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaumes, en concluroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les injures de l'air. C'est comme Coitta, ou plutôt Cicéron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes : donc il ne peut y avoir de vertus en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut

qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine, ne peut être en Dieu; de sorte que ce lui est une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui est caché, c'est-à-dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possède tout.

VIII.

Abuser de l'ambiguïté des mots; ce qui peut se faire en diverses manieres.

On peut rapporter à cette espece de sophisme, tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement; ou parce qu'il est pris en un sens dans la premiere proposition, & en un autre sens dans la seconde; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses, que dans la conclusion: car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguïté aux seuls mots qui sont grossièrement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais; mais nous comprenons par-là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, sur-tout, lorsque les hommes ne s'apperçoivent pas aisément de ce changement, parce que diverses choses étant signifiées par le même son, ils les prennent pour la même chose. Sur quoi on peut voir ce qui a été dit vers la fin de la premiere Partie, où l'on a aussi parlé du remède qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les définissant si nettement, qu'on n'y puisse être trompé.

Ainsi je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguïté qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui

peut se prendre, ou collectivement pour toutes ses parties ensemble, ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par-là qu'on doit résoudre ce sophisme des Stoïciens, qui concluoient que le monde étoit un animal doué de raison. *Parce que ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point.* Or, il n'y a rien, disoient-ils, qui soit meilleur que le monde: donc le monde a l'usage de la raison. La mineure de cet argument est fautive, parce qu'ils attribuoient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est d'être tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur & de plus parfait: mais en se bornant dans les créatures, quoique l'on puisse dire qu'il n'y ait rien de meilleur que le monde, en le prenant collectivement pour l'universalité de tous les êtres que Dieu a créés, tout ce qu'on en peut conclure au plus, est que le monde a l'usage de la raison, selon quelques-unes de ses parties, telles que sont les Anges & les hommes, & non pas que le tout ensemble soit un animal qui ait l'usage de la raison.

Ce seroit de même mal raisonner, que de dire: l'homme pense: or, l'homme est composé de corps & d'ame: donc le corps & l'ame pensent; car il suffit, afin qu'on puisse attribuer la pensée à l'homme entier, qu'il pense selon une de ses parties; d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon l'autre.

IX.

Tirer une conclusion générale d'un induction défectueuse.

On appelle induction, lorsque la recherche de plusieurs choses particulieres nous mene à la connoissance d'une vérité générale. Ainsi lorsqu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée, & sur beaucoup de rivieres que l'eau en est douce, on conclut générale-

ment que l'eau de la mer est salée, & celle des rivières douce. Les diverses épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu, a fait juger que cela est vrai de tout or : & comme on n'a point trouvé de peuple qui ne parle ; on croit pour très-certain que tous les hommes parlent, c'est-à-dire se servent des sons pour signifier leur pensée.

C'est même par-là que toutes nos connoissances commencent, parce que les choses singulières se présentent à nous avant les universelles ; quoiqu'ensuite les universelles servent à connoître les singulières.

Mais il est vrai néanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquiescer une science parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit, la considération des choses singulières servant seulement d'occasion à notre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles il juge de la vérité des choses en général ; car il est vrai, par exemple, que je ne me serois peut-être jamais avisé de considérer la nature d'un triangle, si je n'avois vu un triangle qui m'a donné occasion d'y penser : mais ce n'est pas néanmoins l'examen particulier de tous les triangles qui m'a fait conclure généralement & certainement de tous ; que l'espace qu'ils comprennent, est égal à celui du rectangle de toute leur base, & de la moitié de leur hauteur (car cet examen seroit impossible), mais la seule considération de ce qui est renfermé dans l'idée du triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoi qu'il en soit, réservant à un autre endroit de traiter de cette matière, il suffit de dire ici que les inductions défectueuses, c'est-à-dire, qui ne sont pas entières, sont souvent tomber en erreur, & je me contenterai d'en rapporter un exemple remarquable.

Tous les Philosophes avoient cru jusques à ce tems, comme une vérité indubitable, qu'une seringue étant bien bouchée, il étoit impossible d'en tirer le piston sans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau si haut qu'on voudroit par des pompes aspirantes : & ce qui le faisoit croire si fermement, c'est qu'on s'imaginait s'en être assuré par une induction très-certaine, en ayant fait une infinité d'expériences ; mais l'un & l'autre s'est trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles expériences, qui ont fait voir que le piston d'une seringue, quelque bouchée qu'elle fût, pouvoit se tirer pourvu qu'on y employât une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue, & qu'on ne sauroit lever l'eau par une pompe aspirante, plus haut de 32 à 33 pieds.

CHAPITRE XX.

Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires.

Voilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raisonnant dans les matières de science ; mais parce que le principal usage de la raison n'est pas dans ces sortes de sujets, qui entrent peu dans la conduite de la vie, & dans lesquels même il est moins dangereux de se tromper ; il seroit sans doute beaucoup plus utile de considérer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugemens qu'il font en toutes sortes de matières, & principalement en celle des mœurs, & des autres choses qui sont

importantes à la vie civile, & qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens : mais, parce que ce dessein demanderoit un ouvrage à part qui comprendroit presque toute la Morale, on se contentera de remarquer ici en général une partie des causes de ces faux jugemens qui sont si communs parmi les hommes.

On ne s'est pas arrêté à distinguer les faux jugemens des mauvais raisonnemens, & on a recherché indifféremment les causes des uns & des autres; tant parce que les faux jugemens sont les sources des mauvais raisonnemens, & les attirent par une suite nécessaire, que parce qu'en effet il y a presque toujours un raisonnement caché & enveloppé en ce qui nous paroît un jugement simple, y ayant toujours quelque chose qui sert de motif & de principe à ce jugement. Par exemple; lorsque l'on juge qu'un bâton qui paroît courbé dans l'eau l'est en effet, ce jugement est fondé sur cette proposition générale & fautive, que ce qui paroît courbé à nos sens, est courbé en effet, & ainsi enferme un raisonnement, quoique non développé. En considérant donc généralement les causes de nos erreurs, il semble qu'on puisse les rapporter à deux principales : l'une intérieure, qui est le dérèglement de la volonté, qui trouble & dérègle le jugement; l'autre extérieure, qui consiste dans les objets dont on juge, & qui trompe notre esprit par une fautive apparence. Or, quoique ces causes se joignent presque toujours ensemble, il y a néanmoins certaines erreurs où l'une paroît plus que l'autre; & c'est pourquoi nous les traiterons séparément.

Des Sophismes d'amour-propre, d'intérêt & de passion.

I.

Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité & la force des raisons, mais quelque lien d'amour-propre, d'intérêt ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, & qui nous détermine dans la plupart de nos doutes; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugemens, & qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non parce qu'elles sont en elles-mêmes; mais parce qu'elles sont à notre égard: & la vérité & l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose.

Il n'en faut point d'autres preuves, que ce que nous voyons tous les jours, que des choses tenues par-tout ailleurs pour douteuses, ou même pour fausses, sont tenues pour très-certaines par tous ceux d'une nation ou d'une profession, ou d'un institut; car n'étant pas possible que ce qui est vrai en Espagne soit faux en France, ni que l'esprit de tous les Espagnols soit tourné si différemment de celui de tous les François, qu'à ne juger des choses que par les règles de la raison, ce qui paroît vrai généralement aux uns, paroisse faux généralement aux autres, il est visible que cette diversité de jugement ne peut venir d'autre cause, sinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur est avantageux, & que les autres n'y ayant point d'intérêt, en jugent d'une autre sorte.

Cependant qu'y a-t-il de moins raisonnable, que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose? Tout ce qu'il peut faire au plus, est de nous porter à considérer avec plus d'attention les raisons qui peuvent nous faire découvrir la vérité

de ce que nous désirons être vrai : mais il n'y a que cette vérité, qui doit se trouver dans la chose même indépendamment de nos desirs, qui doit nous persuader. Je suis d'un tel pays ; donc je dois croire qu'un tel Saint y a prêché l'Évangile. Je suis d'un tel Ordre ; donc je dois croire qu'un tel privilège est véritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelque Ordre & de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vrai, & que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre Pays, d'un autre Ordre, d'une autre profession.

I I.

Mais cette illusion est bien plus visible, lorsqu'il arrive du changement dans les passions ; car, quoique toutes choses soient demeurées dans leur place, il semble néanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle, que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur, ait changé toutes les choses extérieures qui y ont quelque rapport. Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnoître aucune bonne qualité, ni naturelle, ni acquise, dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion, ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentimens, à leurs desirs, à leurs intérêts ? Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard téméraire, orgueilleux, ignorant, sans foi, sans honneur, sans conscience. Leurs affections & leurs desirs ne sont pas plus justes, ni plus modérés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un, il est exempt de toutes sortes de défauts. Tout ce qu'ils désirent, est juste & facile ; tout ce qu'ils ne désirent pas, est injuste & impossible, sans qu'ils puissent alléguer aucune raison de tous ces jugemens, que la passion même qui les possède : de sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel : je

l'aime ; donc c'est le plus habile homme du monde ; je le hais ; donc c'est un homme de néant ; ils le font en quelque sorte dans leur cœur ; & c'est pourquoi on peut appeller ces sortes d'égaremens des sophismes & des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, & à juger qu'ils sont ce que nous voulons, ou désirons qu'ils soient : ce qui est sans doute très-irraisonnable, puisque nos desirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous, & qu'il n'y a que Dieu, dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

I I I.

On peut rapporter à la même illusion de l'amour-propre, celle de ceux qui décident tout par un principe fort général & fort commode, qui est, qu'ils ont raison, qu'ils connoissent la vérité ; d'où il ne leur est pas difficile de conclure, que ceux qui ne sont pas de leurs sentimens se trompent : en effet, la conclusion est nécessaire.

Le défaut de ces personnes, ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leurs lumières, leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires & évidentes, qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre ; & c'est pourquoi ils se mettent peu en peine d'en rapporter les preuves, ils écoutent peu les raisons des autres, ils veulent tout emporter par autorité, parce qu'ils ne distinguent jamais leur autorité de la raison ; ils traitent de téméraires tous ceux qui ne sont pas de leurs sentimens, sans considérer que si les autres ne sont pas de leurs sentimens, ils ne sont pas aussi du sentiment des autres, & qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve, que nous avons raison, lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes

qui ne sont d'une autre opinion que nous, que parce qu'ils sont persuadés que nous n'avons pas raison.

I V.

Il y en a de même, qui n'ont point d'autre fondement pour rejeter certaines opinions, que ce plaisant raisonnement : si cela étoit, je ne serois pas un habile homme : or, je suis un habile homme : donc cela n'est pas. C'est la principale raison qui a fait rejeter long-tems certains remèdes très-utiles, & des expériences très-certaines ; parce que ceux qui ne s'en étoient point encore avisés, concevoient qu'ils se seroient donc trompés jusques alors. Quoi ! si le sang, disoient-ils, avoit une révolution circulaire dans le corps ; si l'aliment ne se portoit pas au foie par les veines mezaraiques ; si l'artere véneuse portoit le sang au cœur ; si le sang montoit par la veine cave descendante ; si la nature n'avoit point d'horreur du vuide ; si l'air étoit pesant, & avoit un mouvement en bas ; j'aurois ignoré des choses importantes dans l'Anatomie & dans la Physique ; il faut donc que cela ne soit pas. Mais, pour les guérir de cette fantaisie, il ne faut que leur bien représenter, que c'est un très-petit inconvénient, qu'un homme se trompe, & qu'ils ne laisseront pas d'être habiles en d'autres choses, quoi qu'ils ne l'aient pas été en celles qui auroient été nouvellement découvertes.

V.

Il n'y a rien aussi de plus ordinaire, que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches, & se traiter, par exemple, d'opiniâtres, de passionnés, de chicaneurs, lorsqu'ils sont de différens sentimens. Il n'y a presque point de plaideurs qui ne s'entr'accusent d'alonger les procès, & de couvrir la vérité par des adresses artificieuses ;

& ainsi ceux qui ont raison, & ceux qui ont tort, parlent presque le même langage, & font les mêmes plaintes, & s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts ; ce qui est une des choses les plus incommodes qui soient dans la vie des hommes, & qui jettent la vérité & l'erreur, la justice & l'injustice dans une si grande obscurité, que le commun du monde est incapable d'en faire le discernement : & il arrive delà que plusieurs s'attachent, au hasard, & sans lumière, à l'un des partis, & que d'autres les condamnent tous deux, comme ayant également tort.

Toute cette bizarrerie naît encore de la même maladie, qui fait prendre à chacun pour principe, qu'il a raison : car delà il n'est pas difficile de conclure, que tous ceux qui nous résistent, sont opiniâtres ; puisqu'être opiniâtre, c'est ne se rendre pas à la raison.

Mais encore qu'il soit vrai que ces reproches de passion, d'aveuglement, de chicanerie, qui sont très-injustes de la part de ceux qui se trompent, sont justes & légitimes de la part de ceux qui ne se trompent pas ; néanmoins parce qu'ils supposent que la vérité soit du côté de celui qui les fait, les personnes sages & judicieuses, qui traitent quelque matiere contestée, doivent éviter de s'en servir, avant que d'avoir suffisamment établi la vérité & la justice de la cause qu'ils soutiennent. Ils n'accuseront donc jamais leurs adversaires d'opiniâtrerie, de témérité, de manquer de sens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne diront point, s'ils ne l'ont fait voir auparavant, qu'ils tombent en des absurdités & des extravagances insupportables ; car les autres en diront autant de leur côté ; ce qui n'est rien avancer, & ainsi ils aimeront mieux se réduire à cette règle si équitable de saint Augustin : *Omittamus ista communia,*

quæ dici ex utraque parte possunt, licet verè dici ex utraque parte non possint. Et ils se contenteront de défendre la vérité par les armes qui lui sont propres, & que le mensonge ne peut emprunter, qui sont les raisons claires & solides.

V I.

L'esprit des hommes n'est pas seulement naturellement amoureux de soi-même; mais il est aussi naturellement jaloux, envieux, & malin à l'égard des autres: il ne souffre qu'avec peine, qu'ils aient quelque avantage, parce qu'il les desirè tous pour soi: & comme c'en est un que de connoître la vérité, & de porter aux hommes quelque nouvelle lumière, on a quelque passion secrète de leur ravir cette gloire; ce qui engage souvent à combattre sans raison les opinions & les inventions des autres.

Ainsi, comme l'amour-propre fait souvent faire ce raisonnement ridicule: c'est une opinion que j'ai inventée, c'est celle de mon ordre, c'est un sentiment qui m'est commode; il est donc véritable: la malignité naturelle fait souvent faire cet autre, qui n'est pas moins absurde: c'est un autre que moi qui l'a dit; cela est donc faux: ce n'est pas moi qui ai fait ce livre, il est donc mauvais.

C'est la source de l'esprit de contradiction si ordinaire parmi les hommes, & qui les porte, quand ils entendent ou lisent quelque chose d'autrui, à considérer peu les raisons qui pourroient les persuader, & à ne penser qu'à celles qu'ils croient pouvoir opposer. Ils sont toujours en garde contre la vérité, & ils ne pensent qu'aux moyens de la repousser & de l'obscurcir, en quoi ils réussissent presque toujours, la fertilité de l'esprit humain étant inépuisable en fausses raisons.

Quand ce vice est dans l'excès, il fait un des principaux caracteres de l'esprit de pédanterie,

qui met son plus grand plaisir à chicaner les autres sur les plus petites choses, & à contredire tout avec une basse malignité; mais il est souvent plus imperceptible & plus caché, & l'on peut dire même que personne n'en est entièrement exempt, parce qu'il a sa racine dans l'amour-propre qui vit toujours dans les hommes.

La connoissance de cette disposition maligne & envieuse, qui réside dans le fond du cœur des hommes, nous fait voir qu'une des plus importantes regles qu'on puisse garder, pour n'engager pas dans l'erreur ceux à qui on parle, & ne leur donner point d'éloignement de la vérité qu'on veut leur persuader, est de n'irriter que le moins qu'on peut leur envie & leur jalousie en parlant de soi, & en leur présentant des objets auxquels elle puisse s'attacher.

Car les hommes n'aimant guère qu'eux-mêmes, ne souffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à soi, & veuille qu'on le regarde avec estime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mêmes, leur est odieux & importun, & ils passent ordinairement de la haine des personnes à la haine des opinions & des raisons; & c'est pourquoi les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent d'exposer aux yeux des autres les avantages qu'ils ont, ils fuient de se présenter en face & de se faire envisager en particulier, & ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqués, afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'ils proposent.

Feu Monsieur Pascal, qui savoit autant de véritable Rhétorique que personne en ait jamais su, portoit cette regle jusques à prétendre qu'un honnête homme devoit éviter de se nommer, & même de se servir des mots de *je* & de *moi*; & il avoit accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété chré-

tienne anéantit le *moi* humain, & que la civilité humaine le cache & le supprime. Ce n'est pas que cette règle doive aller jusqu'au scrupule; car il y a des rencontres, où ce seroit le gêner inutilement, que de vouloir éviter ces mots; mais il est toujours bon de l'avoir en vue, pour s'éloigner de la méchante coutume de quelque personnes, qui ne parlent que d'eux-mêmes, & qui se citent partout, lorsqu'il n'est point question de leur sentiment: ce qui donne lieu à ceux qui les écoutent, de soupçonner que ce regard si fréquent vers eux-mêmes ne naît d'une secrète complaisance qui les porte souvent vers cet objet de leur amour, & excite en eux, par une suite naturelle, une aversion secrète pour ces personnes, & pour tout ce qu'elles disent. C'est ce qui fait voir qu'un des caractères des plus indignes d'un honnête homme, est celui que Montagne a affecté, de n'entretenir ses lecteurs, que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies, de ses vertus & de ses vices; & qu'il ne naït que d'un défaut de jugement aussi-bien que d'un violent amour de soi-même. Il est vrai qu'il tâche autant qu'il peut d'éloigner de lui le soupçon d'une vanité basse & populaire en parlant librement de ses défauts, aussi-bien que de ses bonnes qualités; ce qui a quelque chose d'aimable, par une apparence de sincérité: mais il est facile de voir que tout cela n'est qu'un jeu & un artifice qui doit le rendre encore plus odieux. Il parle de ses vices, pour les faire connoître, & non pour les faire détester; il ne prétend pas qu'on doive moins l'en estimer; il les regarde comme des choses à peu près indifférentes, & plutôt galantes que honteuses: s'il les découvre, c'est qu'il s'en soucie peu, & qu'il croit qu'il n'en sera pas plus vil, ni plus méprisable; mais quand il appréhende que quelque chose le

rabaisse un peu, il est aussi adroit que personne à le cacher: c'est pourquoi un Auteur célèbre de ce temps remarque agréablement, qu'ayant eu soin fort inutilement de nous avertir en deux endroits de son Livre, qu'il avoit un Page, qui étoit un officier assez peu utile en la maison d'un Gentilhomme de six mille livres de rente, il n'avoit pas eu le même soin de nous dire, qu'il avoit eu aussi un Clerc, ayant été Conseiller du Parlement de Bordeaux; cette charge, quoique très honorable en soi, ne satisfaisant pas assez la vanité qu'il avoit de faire paroître par-tout une humeur de Gentilhomme & de Cavalier, & un éloignement de la Robe & des Procès.

Il y a néanmoins de l'apparence qu'il ne nous eût pas célé cette circonstance de sa vie, s'il eût pu trouver quelque Maréchal de France qui eût été Conseiller de Bordeaux, comme il a bien voulu nous faire savoir qu'il avoit été Maire de cette ville, mais, après nous avoir avertis qu'il avoit succédé en cette charge à Monsieur le Maréchal de Biron, & qu'il l'avoit laissée à Monsieur le Maréchal de Maignon.

Mais ce n'est pas le plus grand mal de cet Auteur, que la vanité, & il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses, & de maximes Epicuriennes & impies, qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si long tems dans les mains de tout le monde, & qu'il y ait même des personnes d'esprit qui n'en connoissent pas le venin.

Il ne faut point d'autres preuves pour juger de son libertinage, que cette manière même dont il parle de ses vices; car reconnoissant en plusieurs endroits qu'il avoit été engagé en un grand nombre de défordres criminels, il déclare néanmoins en d'autres, qu'il ne se repent de rien, & que s'il avoit à revivre, il revivroit comme

il avoit vécu. Quant à moi, dit-il, je ne puis désirer en général d'être autre; je ne puis condamner ma forme universelle, m'en déplaire & supplier Dieu pour mon entière réformation, & pour l'excuse de ma foiblesse naturelle; mais cela, je ne dois le nommer repentir, non plus que le déplaisir de n'être ni Ange, ni Caton: mes actions sont réglées, & conformes à ce que je suis & à ma condition: je ne puis faire mieux, & le repentir ne touche pas proprement les choses qui ne sont pas en notre force. Je ne me suis pas attendu d'attacher monstrueusement la queue d'un Philosophe à la tête & au corps d'un homme perdu, ni que ce chétif bout de vie eût à désavouer & à démentir la plus belle, entière & longue partie de ma vie. Si j'avois à revivre, je revivrois comme j'ai vécu, ni je ne plains point le passé, ni je ne crains point l'avenir. Paroles horribles, & qui marquent une extinction entière de tout sentiment de religion; mais qui sont dignes de celui qui parle ainsi en un autre endroit: Je me plonge la tête baissée stupidement dans la mort, sans la considérer & reconnoître, comme dans une profondeur muette & obscure, qui m'engloutit tout d'un coup, & m'étouffe en un moment, plein d'un puissant sommeil, plein d'insipidité & d'indolence. Et en un autre endroit: La mort, qui n'est qu'un quart d'heure de passion, sans conséquence & sans nuisance, ne mérite pas des préceptes particuliers.

Quoique cette digression semble assez éloignée de ce sujet, elle y entre néanmoins, par cette raison, qu'il n'y a point de Livre qui inspire davantage cette mauvaise coutume de parler de soi, de s'occuper de soi, de vouloir que les autres s'y occupent. Ce qui corrompt étrangement la raison, & dans nous, par la vanité qui accompagne toujours ces discours, & dans les autres, par le

dépit & l'aversion qu'ils en conçoivent. Il n'est permis de parler de soi-même qu'aux personnes d'une vertu éminente, & qui témoignent par la manière avec laquelle elles le font, que si elles publient leurs bonnes actions, ce n'est que pour exciter les autres à en louer Dieu, ou pour les édifier; & si elles publient leurs fautes, ce n'est que pour s'en humilier devant les hommes, & pour les en détourner: mais pour les personnes du commun, c'est une vanité ridicule de vouloir informer les autres de leurs petits avantages; & c'est une effronterie punissable, que de découvrir leurs désordres au monde, sans témoigner d'en être touchés, puisque le dernier excès de l'abandonnement dans le vice, est de n'en point rougir, & de n'en avoir, ni confusion, ni repentir; mais d'en parler indifféremment comme de toute autre chose: en quoi consiste proprement l'esprit de Montagne.

VII.

On peut distinguer, en quelque sorte, de la contradiction maligne & envieuse, & une autre sorte d'humeur moins mauvaise, mais qui engage dans les mêmes fautes de raisonnement; c'est l'esprit de dispute, qui est encore un défaut qui gâte beaucoup l'esprit.

Ce n'est point qu'on puisse blâmer généralement les disputes: on peut dire au contraire, que pourvu qu'on en use bien, il n'y a rien qui serve davantage à donner diverses ouvertures, ou pour trouver la vérité, ou pour la persuader aux autres. Le mouvement d'un esprit qui s'occupe seul à l'examen de quelque matière, est d'ordinaire trop froid & trop languissant; il a besoin d'une certaine chaleur qui l'excite, & qui réveille ses idées; & c'est d'ordinaire par les diverses opposi-

tions qu'on nous fait, que l'on découvre où consiste la difficulté de la persuasion & l'obscurité; ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre.

Mais il est vrai qu'autant que cet exercice est utile, lorsque l'on en use comme il faut, & avec un entier dégagement de passion, autant est-il dangereux lorsque l'on en use mal; & que l'on met sa gloire à soutenir son sentiment à quelque prix que ce soit, & à contredire celui des autres. Rien n'est plus capable de nous éloigner de la vérité, & de nous jeter dans l'égarement, que cette sorte d'humeur. On s'accoutume, sans qu'on s'en aperçoive, à trouver raison par-tout, & à se mettre au-dessus des raisons, en ne s'y rendant jamais: ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain, & à confondre la vérité avec l'erreur, en les regardant l'une & l'autre comme également probables. C'est ce qui fait qu'il est si rare que l'on termine quelque question par la dispute, & qu'il n'arrive presque jamais que deux Philosophes tombent d'accord. On trouve toujours à repartir & à se défendre, parce que l'on a pour but d'éviter non l'erreur, mais le silence, & que l'on croit qu'il est moins honteux de se tromper toujours, que d'avouer que l'on s'est trompé.

Ainsi, à moins qu'on ne se soit accoutumé par un long exercice à se posséder parfaitement, il est très-difficile qu'on ne perde de vue la vérité dans les disputes, parce qu'il n'y a guère d'actions qui excitent plus les passions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un Auteur célèbre, étant presque toujours commandées par la colere? Nous entrons en inimitié premièrement contre les raisons, puis contre les personnes; nous n'apprenons à disputer que pour contredire, & chacun contredisant, & étant contredit, il en arrive que le fruit de la dispute est d'anéantir
ia

la vérité. L'un va en Orient, l'autre en Occident, on perd le principal, & on s'écarte dans la presse des incidens; au bout d'une heure de tempête, on ne fait ce qu'on cherche; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à côté; l'un se prend à un mot & à une similitude, l'autre n'écoute & n'entend plus ce qu'on lui oppose; & il est si engagé dans sa courée, qu'il ne pense plus qu'à se suivre & non pas vous. Il y en a qui, se trouvant foibles, craignent tout, refusent tout, confondent la dispute dès l'entrée, ou bien, au milieu de la contestation, se mutinent à se taire, affectant un orgueilleux mépris, ou une sottement modeste fuite de contention: pourvu que celui-ci frappe, il ne regarde pas combien il se découvre; l'autre compte les mots, & les pese pour raisons: celui-là n'y emploie que l'avantage de sa voix & de ses poumons; on en voit qui concluent contre eux-mêmes, & d'autres qui lassent & étourdissent tout le monde de préfaces & de digressions inutiles. Il y en a enfin, qui s'arment d'injures, & qui feront une querelle d'Allemand, pour se défaire de la conférence d'un esprit qui presse le leur. Ce sont les vices ordinaires de nos disputes, qui sont assez ingénieusement représentées par cet Ecrivain, qui n'ayant jamais connu les véritables grandeurs de l'homme, en a assez bien connu les défauts; & l'on peut juger par-là combien ces sortes de conférences sont capables de dérégler l'esprit, à moins que l'on n'ait un extrême soin, non-seulement de ne pas tomber soi-même le premier dans ses défauts, mais aussi de ne pas suivre ceux qui y tombent, & de se régler tellement, qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soi-même, & sans s'écarter de la fin que l'on doit se proposer, qui est l'éclaircissement de la vérité que l'on examine.

Il se trouve des personnes, principalement parmi ceux qui hantent la Cour, qui, reconnoissant assez combien ces humeurs contredisantes sont incommodes & désagréables, prennent une route toute contraire, qui est de ne rien contredire, mais de louer & d'approuver tout indifféremment; & c'est ce qu'on appelle complaisance, qui est une humeur plus commode pour la fortune, mais aussi désavantageuse pour le jugement; car, comme les contredisans prennent pour vrai le contraire de ce qu'on leur dit, les complaisans semblent prendre pour vrai tout ce qu'on leur dit; & cette accoutumance corrompt premièrement leurs discours, & ensuite leur esprit.

C'est par ce moyen qu'on a rendu les louanges si communes, & qu'on les donne si indifféremment à tout le monde, qu'on ne fait plus qu'en conclure. Il n'y a point dans la Gazette de Prédicateur qui ne soit des plus éloquens, & qui ne ravisse les auditeurs par la profondeur de sa science: tous ceux qui meurent sont illustres en piété: les plus petits Auteurs pourroient faire des livres des éloges qu'ils reçoivent de leurs amis; de sorte que dans cette profusion de louanges que l'on fait avec si peu de discernement, il y a sujet de s'étonner qu'il y ait des personnes qui en soient si avides, & qui ramassent avec tant de soin celles qu'on leur donne.

Il est impossible que cette confusion dans le langage ne produise la même confusion dans l'esprit, & que ceux qui s'accoutument à louer tout, ne s'accoutument aussi à approuver tout: mais, quand la fausseté ne seroit que dans les paroles, & non dans l'esprit, cela suffit pour en éloigner ceux qui aiment sincèrement la vérité.

Il n'est pas nécessaire de reprendre tout ce

qu'on voit du mal; mais il est nécessaire de ne louer que ce qui est véritablement louable; autrement l'on jette ceux qu'on loue de cette sorte, dans l'illusion: l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces louanges, & l'on fait tort à ceux qui en méritent de véritables, en les rendant communes à ceux qui n'en méritent pas: enfin l'on détruit toute la foi du langage, & l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant qu'ils ne soient plus signes de nos jugemens & de nos pensées; mais seulement d'une civilité extérieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loue, comme pourroit être une révérence; car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges & des complimens ordinaires.

IX.

Entre les diverses manières par lesquelles l'amour-propre jette les hommes dans l'erreur, ou plutôt les y affermit & les empêche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une, qui est sans doute des principales & des plus communes: c'est l'engagement à soutenir quelque opinion à laquelle on s'est attaché par d'autres considérations que par celles de la vérité: car cette vue de défendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert, si elles sont vraies ou fausses, mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient: l'on emploie toutes sortes d'argumens bons & mauvais, afin qu'il y en ait pour tout le monde; & l'on passe quelquefois jusques à dire des choses qu'on fait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voici quelques exemples.

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montagne d'avoir cru toutes les rêveries de
Oij

l'Astrologie judiciaire ; cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes , il les emploie comme de bonnes raisons. *A considérer, dit-il, la domination & puissance que ces corps-là ont, non-seulement sur nos vies & conditions de notre fortune, mais sur nos inclinations mêmes qu'ils régissent, poussent & agitent à la merci de leurs influences ; pourquoi les priverons-nous d'ame, de vie & de discours ?*

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bêtes par le commerce de la parole ; il nous rapporte des contes ridicules, & dont il connoît l'extravagance mieux que personne, & en tire des conclusions plus ridicules. *Il y en a, dit-il, qui se sont vantés d'entendre le langage des bêtes, comme Apollonius Thyaneus, Melampus, Tirésias, Thalès & autres ; & puisqu'il est ainsi, comme disent les Cosmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour Roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interprétation à sa voix & à ses mouvemens.*

L'on conclura par cette raison, que quand Caligula fit son cheval Consul, il falloit bien que l'on entendît les ordres qu'il donnoit dans l'exercice de cette charge ; mais on auroit tort d'accuser Montagne de cette mauvaise conséquence : son dessein n'étoit pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes ; ce qui est néanmoins un vice très-contraire à la justesse de l'esprit & à la sincérité d'un homme de bien.

Qui pourroit de même souffrir cet autre raisonnement du même Auteur sur le sujet des augures que les Payens tiroient du vol des oiseaux, & dont les plus sages d'entr'eux se sont moqués ? *De toutes les prédictions du tems passé, dit-il, les plus anciennes & les plus certaines étoient*

celles qui se tiroient du vol des oiseaux : nous n'avons rien de pareil, ni de si admirable : cette règle, cet ordre du branler de leur aile, par lequel on tire des conséquences des choses à venir, il faut bien qu'il soit conduit par quelque excellent moyen à une si noble opération : car c'est prêter à la lettre, que d'attribuer ce grand effet à quelque ordonnance naturelle, sans l'intelligence, le consentement & le discours de celui qui le produit, & c'est une opinion évidemment fausse.

N'est-ce pas une chose assez plaisante, que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vrai, ni d'évidemment faux, dans un Traité fait exprès pour établir le Pyrrhonisme & pour détruire l'évidence & la certitude, nous débiter sérieusement ces rêveries, comme des vérités certaines, & traiter l'opinion contraire d'évidemment fausse ? Mais il se moque de nous, quand il parle de la sorte, & il est inexcusable de se jouer ainsi de ses Lecteurs, en leur disant des choses qu'il ne croit pas, & que l'on ne peut croire sans folie.

Il étoit sans doute aussi bon Philosophe que Virgile, qui n'attribue pas même à une intelligence qui soit dans les oiseaux, les changemens réglés qu'on voit dans leurs mouvemens selon la diversité de l'air, dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluie & le beau tems, comme l'on peut voir dans ces vers admirables des Géorgiques.

*Non equidem credo quia sit divinitus illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major :
Verùm ubi tempestas & cœli mobilis humor
Mutavere vias, & Jupiter humidus austris
Densat erant quæ rara modò, & quæ densa relaxat ;
Vertuntur species animorum, & pectora motus
Nunc hos, nunc alios, dum nùbila ventus agebat,
Concipiunt : hinc ille avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes & ovantes gutture corvi.*

Mais ces égaremens étant volontaires, il ne faut qu'avoir un peu de bonne foi pour les éviter : les plus communs & les plus dangereux sont ceux que l'on ne reconnoît pas, parce que l'engagement où l'on est entré de défendre un sentiment, trouble la vue de l'esprit, & lui fait prendre pour vrai tout ce qui sert à sa fin ; & l'unique remède qu'on peut y apporter, est de n'avoir pour fin que la vérité, & d'examiner avec tant de soin les raisonnemens, que l'engagement même ne puisse pas nous tromper.

*Des faux raisonnemens qui naissent
des objets mêmes.*

On a déjà remarqué qu'il ne falloit pas séparer les causes intérieures de nos erreurs, de celles qui se tirent des objets, que l'on peut appeller extérieures, parce que la fausse apparence de ces objets ne seroit pas capable de nous jeter dans l'erreur, si la volonté ne pouvoit l'esprit à former un jugement précipité, lorsqu'il n'est pas encore suffisamment éclairé.

Mais, parce qu'elle ne peut aussi exercer cet empire sur l'entendement dans les choses entièrement évidentes, il est visible que l'obscurité des objets y contribue beaucoup ; & même il y a souvent des rencontres, où la passion qui porte à mal raisonner, est assez imperceptible, & c'est pourquoi il est utile de considérer séparément ces illusions qui naissent principalement des choses mêmes.

I.

C'est une opinion fausse & impie, que la vérité soit tellement semblable au mensonge, & la vertu au vice, qu'il soit impossible de les discerner : mais il est vrai que dans la plupart des choses, il

y a un mélange d'erreur & de vérité, de vice & de vertu, de perfection & d'imperfection, & que ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugemens des hommes.

Car c'est par ce mélange trompeur que les bonnes qualités des personnes qu'on estime, font approuver leurs défauts, & que les défauts de ceux qu'on n'estime pas, font condamner ce qu'ils ont de bon, parce que l'on ne considère pas que les personnes les plus imparfaites ne le sont pas en tout, & que Dieu laisse aux plus vertueuses des imperfections, qui, étant des restes de l'infirmité humaine, ne doivent pas être l'objet de notre imitation, ni de notre estime.

La raison en est, que les hommes ne considèrent guère les choses en détail ; ils ne jugent que selon leur plus forte impression, & ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lorsqu'ils aperçoivent dans un discours beaucoup de vérités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées ; & , au contraire, s'il y a des vérités mêlées parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs ; le fort emportant le foible, & l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure.

Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte : il ne peut y avoir de juste raison de rejeter la raison ; & la vérité n'en est pas moins vérité pour être mêlée avec le mensonge : elle n'appartient jamais aux hommes, quoique ce soient les hommes qui la proposent : ainsi encore que les hommes par leurs mensonges méritent qu'on les condamne, les vérités qu'ils avancent ne méritent pas d'être condamnées.

C'est pourquoi la justice & la raison demandent que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien & de mal, on en fasse le discernement, &

c'est particulièrement dans cette séparation judiciaire que paroît l'exacritude de l'esprit ; c'est par là que les Peres de l'Eglise ont tiré des livres des Payens des choses excellentes pour les mœurs, & que saint Augustin n'a pas fait de difficulté d'emprunter d'un hérétique Donatiste sept regles pour l'intelligence de l'Écriture.

C'est à quoi la raison nous oblige, lorsque l'on peut faire cette distinction ; mais, parce que l'on n'a pas toujours le tems d'examiner en détail ce qu'il y a de bien & de mal dans chaque chose, il est juste en ces rencontres de leur donner le nom qu'elles méritent, selon leur plus considérable partie : ainsi l'on doit dire qu'un homme est bon Philosophe, lorsqu'il raisonne ordinairement bien, & qu'un livre est bon lorsqu'il y a notablement plus de bien que de mal.

Et c'est encore en quoi les hommes se trompent beaucoup, que dans ces jugemens généraux ; car ils n'estiment & ne blâment souvent les choses, que selon ce qu'elles ont de moins considérable ; leur peu de lumière faisant qu'ils ne pénètrent pas ce qui est le principal, lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi, quoique ceux qui sont intelligens dans la peinture, estiment infiniment plus le dessein que le coloris ou la délicatesse du pinceau, néanmoins les ignorans sont plus touchés d'un tableau dont les couleurs sont vives & éclatantes, que d'un autre plus sombre, qui seroit admirable pour le dessein.

Il faut pourtant avouer que les faux jugemens ne sont pas si ordinaires dans les arts, parce que ceux qui n'y favent rien s'en rapportent plus aisément aux sentimens de ceux qui y sont habiles ; mais ils sont bien fréquens dans les choses qui sont de la juridiction du peuple, & dont le

monde prend la liberté de juger, comme l'éloquence.

On appelle, par exemple, un Prédicateur éloquent, lorsque ses périodes sont bien justes, & qu'il ne dit point de mauvais mots : & sur ce fondement, Monsieur de Vaugelas dit en un endroit, qu'un mauvais mot fait plus de tort à un Prédicateur, ou à un Avocat, qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est une vérité de fait qu'il rapporte, & non un sentiment qu'il autorise ; & il est vrai qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte ; mais il est vrai aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugemens ; car la pureté du langage, le nombre des figures, sont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture ; c'est-à-dire que ce n'en est que la partie la plus basse & la plus matérielle ; mais la principale consiste à concevoir fortement les choses, & à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une image vive & lumineuse, qui ne présente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi les mouvemens avec lesquels on les conçoit ; & c'est ce qui peut se rencontrer en des personnes peu exactes dans la langue, & peu justes dans le nombre, & qui se rencontre même rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots & aux embellissemens, parce que cette vue les détourne des choses, & affoiblit la vigueur de leurs pensées, comme les Peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris, n'excellent pas ordinairement dans le dessein ; l'esprit n'étant pas capable de cette double application, & l'une nuisant à l'autre.

On peut dire généralement, que l'on n'estime dans le monde la plupart des choses, que par l'extérieur ; parce qu'il ne se trouve presque per-

sonne qui pénètre l'intérieur & le fond : tout se juge sur l'étiquette, & malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable. Il est habile, intelligent, solide, tant que vous voudrez ; mais il ne parle pas facilement, & ne se démêle pas bien d'un compliment : qu'il se résolve à être peu estimé toute sa vie du commun du monde, & à voir qu'on lui préfère une infinité de petits esprits. Ce n'est pas un grand mal, que de n'avoir pas la réputation qu'on mérite ; mais c'en est un considérable de suivre ces faux jugemens, & de ne regarder les choses que par l'écorce ; & c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter.

I I.

Entre les causes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat qui nous empêche de la reconnoître ; on peut mettre avec raison, une certaine éloquence pompeuse & magnifique, que Cicéron appelle *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*. Car il est étrange combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une période qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend, & qui nous amuse à la regarder.

Non-seulement ces ornemens nous dérobent la vue des faussetés qui se mêlent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement, parce que souvent elles sont nécessaires pour la justesse de la période ou de la figure : ainsi quand on voit un Orateur commencer une longue gradation, ou une antithèse à plusieurs membres, on a sujet d'être sur ses gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire sans donner quelque contorsion à la vérité, pour l'ajuster à la figure : il en dispose ordinairement, comme l'on feroit des pierres d'un bâtiment, ou du métal d'une statue ; il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il lui

est nécessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le desir de faire une pointe a-t-il fait produire de fausses pensées ? Combien la rime a-t-elle engagé de gens à mentir ? Combien l'affectation de ne se servir que des mots de Cicéron, & de ce qu'on appelle la pure latinité, a-t-elle fait écrire de sottises à certains Auteurs Italiens ? Qui ne riroit d'entendre dire à Bembe, qu'un Pape avoit été élu par la faveur des Dieux immortels, *Deorum immortalium beneficiis* ? Il y a même des Poètes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la Poésie d'introduire des Divinités Payennes, & un Poète Allemand aussi bon versificateur qu'écrivain peu judicieux, ayant été repris avec raison, par François Pic de la Mirande, d'avoir fait entrer, dans un Poème où il décrit des guerres de Chrétiens contre Chrétiens, toutes les Divinités du Paganisme, & d'avoir mêlé Apollon, Diane, Mercure, avec le Pape, les Electeurs & l'Empereur, soutient nettement que sans cela il n'auroit pas été Poète, en se servant, pour le prouver de cette étrange raison, que les vers d'Hésiode, d'Homere & de Virgile sont remplis des noms & des fables de ces dieux, d'où il conclut qu'il lui est permis de faire le même.

Ces mauvais raisonnemens sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, & les trompent les premiers : ils s'étourdissent par le son de leurs paroles : l'éclat de leurs figures les éblouit, & la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en apperçoivent, à des pensées si peu solides, qu'ils les rejetteroient sans doute s'ils y faisoient quelque réflexion.

Il est croyable, par exemple, que c'est le mot de Vestale qui a flatté un Auteur de ce tems, &

qui l'a porté à dire à une Demoiselle, pour l'empêcher d'avoir honte de savoir le Latin, qu'elle ne devoit pas rougir de parler une langue que parloient les Vestales : car s'il avoit considéré cette pensée, il auroit vu qu'on auroit pu dire avec autant de raison à cette Demoiselle, qu'elle devoit rougir de parler une langue que parloient autrefois les courtisannes de Rome, qui étoient en bien plus grand nombre que les Vestales ; ou qu'elle devoit rougir de parler une autre langue que celle de son pays, puisque les anciennes Vestales ne parloient que leur langue naturelle. Tous ces raisonnemens, qui ne valent rien, sont aussi bons que celui de cet Auteur ; & la vérité est que, les Vestales ne peuvent de rien servir pour justifier, ni pour condamner les filles qui apprennent le Latin.

Les faux raisonnemens de cette sorte, que l'on rencontre si souvent dans les écrits de ceux qui affectent le plus d'être éloquens, font voir combien la plupart des personnes qui parlent, ou qui écrivent, auroient besoin d'être bien persuadées de cette excellente règle, *Qu'il n'y a rien de beau que ce qui est vrai* ; ce qui retrancheroit des discours une infinité de vains ornemens & de pensées fausses. Il est vrai que cette exactitude rend le style plus sec & moins pompeux ; mais elle le rend aussi plus vif & plus sérieux, plus clair & plus digne d'un honnête homme : l'impression en est bien plus forte, bien plus durable ; au lieu que celle qui naît simplement de ces périodes si ajustées, est tellement superficielle, qu'elle s'évanouit presque aussi-tôt qu'on les a entendues.

III.

C'est un défaut très-ordinaire parmi les hommes de juger témérairement des actions & des

intentions des autres, & l'on n'y tombe guère que par un mauvais raisonnement, par lequel, en ne connoissant pas assez distinctement toutes les causes qui peuvent produire quelque effet, on attribue cet effet précisément à une cause, lorsqu'il peut avoir été produit par plusieurs autres ; ou bien l'on suppose qu'une cause qui par accident, a eu un certain effet en une rencontre, & étant jointe à plusieurs circonstances le doit avoir en toutes rencontres.

Un homme de lettres se trouve de même sentiment qu'un hérétique sur une matière de critique indépendante des controverses de la Religion : un adversaire malicieux en conclura, qu'il a de l'inclination pour les hérétiques, mais il le conclura témérairement & malicieusement, parce que c'est peut-être la raison & la vérité qui l'engagent dans ce sentiment.

Un écrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangereuse. On l'accusera sur cela de haine & d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée : mais ce sera injustement & témérairement ; cette force pouvant naître de zèle pour la vérité, aussi-bien que de haine contre les personnes.

Un homme est ami d'un méchant : donc, conclut-on, il est lié d'intérêt avec lui, & il est participant de ses crimes. Cela ne s'ensuit pas : peut-être les a-t-il ignorés, & peut-être n'y a-t-il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit. C'est, dit-on, un orgueilleux & un insolent : mais ce n'est peut-être qu'une inadvertance, ou un simple oubli.

Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire, qui peuvent signifier plusieurs choses ; & c'est juger témérairement,

que de déterminer ce signe à une chose particulière, sans en avoir de raison particulière. Le silence est quelquefois signe de modestie & de jugement, & quelquefois de bêtise. La lenteur marque quelquefois la prudence, & quelquefois la pesanteur de l'esprit. Le changement est quelquefois signe d'inconstance & quelquefois de sincérité. Ainsi c'est mal raisonner, que de conclure qu'un homme est inconstant, de cela seul, qu'il a changé de sentiment; car il peut avoir eu raison d'en changer.

I V.

Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions générales de quelques expériences particulières, sont une des plus communes sources des faux raisonnemens des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime & un lieu commun, & pour s'en servir ensuite de principe pour décider toute chose.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Médecins, & souvent les remèdes ne réussissent pas: des esprits excessifs en concluent que la médecine est absolument inutile, & que c'est un métier de charlatans.

Il y a des femmes légères & déréglées: cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contre les plus honnêtes; & à des écrivains licencieux, pour les condamner toutes généralement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous une apparence de piété: des libertins en concluent que toute la dévotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures & cachées, & l'on se trompe quelquefois grossièrement. Toutes choses sont obscures & incertaines, disent les anciens &

les nouveaux Pyrrhoniens, & nous ne pouvons connoître la vérité d'aucune chose avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes: cela suffit pour en faire un lieu commun dont personne ne soit excepté: *La raison, disent-ils, est si manque & si aveugle qu'il n'y a nulle si claire facilité qui lui soit assez claire; l'aise & le mal-aise lui sont tout un, tous sujets également; & la nature en général désavoue sa juridiction. Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.*

La plupart du monde ne sauroit représenter les défauts ou les bonnes qualités des autres, que par des propositions générales & excessives. De quelques actions particulières on en conclut l'habitude; de trois ou quatre fautes on en fait une coutume: ce qui arrive une fois le mois, ou une fois l'an, arrive tous les jours, à toute heure, à tout moment dans les discours des hommes, tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité & de la justice.

V.

C'est une foiblesse & une injustice que l'on condamne souvent, & que l'on évite peu, de juger des conseils par les événemens, & de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par un simple hasard, ou par malice de ceux qui l'ont traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur étoit pas possible de prévoir. Non-seulement les hommes aiment autant être heureux que sages, mais ils ne font pas de différence entre heureux & sages, ni entre malheureux & coupables. Cette distinction leur paroît trop

subtile. On est ingénieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré ces mauvais succès : & , comme les Astrologues , lorsqu'ils savent un certain accident , ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui l'a produit , on ne manque aussi jamais de trouver après les disgrâces & les malheurs , que ceux qui y sont tombés , les ont mérités par quelque impudence. Il n'a pas réussi , il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde , & qu'on y a toujours raisonné , parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugemens des hommes , & que ne connoissant pas les vraies causes des choses , ils en substituent selon les événemens , en louant ceux qui réussissent , & en blâmant ceux qui ne réussissent pas.

VI.

Mais il n'y a point de faux raisonnemens plus fréquens parmi les hommes , que ceux où l'on tombe , ou en jugeant témérairement de la vérité des choses par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer , ou en décidant le fond par la manière. Nous appellerons l'un le sophisme de l'autorité & l'autre le sophisme de la manière.

Pour comprendre combien ils sont ordinaires , il ne faut que considérer que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plutôt qu'un autre par des raisons solides & essentielles qui en feroient connoître la vérité , mais par certaines marques extérieures & étrangères , qui sont plus convenables , ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté.

La raison en est , que la vérité intérieure des choses est souvent assez cachée ; que les esprits des hommes sont ordinairement foibles & obscurs , pleins de nuages & de faux jours ; au lieu que ces marques extérieures sont claires & sensibles : de

forte que comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile , ils se rangent presque toujours du côté où ils voient ces marques extérieures qu'ils discernent facilement.

Elles peuvent se réduire à deux principales ; l'autorité de celui qui propose la chose , & la manière dont elle est proposée ; & ces deux voies de persuader sont si puissantes , qu'elles emportent presque tous les esprits.

Aussi Dieu , qui vouloit que la connoissance certaine des mystères de la foi pût s'acquérir par les plus simples d'entre les fideles , a eu la bonté de s'accommoder à cette foiblesse de l'esprit des hommes , en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposés à croire ; mais en nous donnant pour règle certaine de la vérité , l'autorité de l'Eglise universelle qui nous les propose , qui , étant claire & évidente , retire les esprits de tous les embarras où les engageroient nécessairement les discussions particulières de ces mystères.

Ainsi , dans les choses de la foi , l'autorité de l'Eglise universelle est entièrement décisive ; & tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur , qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité , & en refusant de s'y soumettre.

On tire aussi dans les matières de religion , des argumens convaincans de la manière dont elles sont proposées. Quand on a vu , par exemple , en divers siècles de l'Eglise , & principalement dans le dernier , des personnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le sang ; quand on les a vus armés contre l'Eglise par le schisme , contre les puissances temporelles par la révolte ; quand on a vu des gens sans mission ordinaire , sans miracles , sans aucunes marques extérieures de piété , & plutôt avec des marques sensibles de

dérèglement, entreprendre de changer la foi & la discipline de l'Eglise : une maniere si criminelle étoit plus que suffisante pour les faire rejeter par toutes les personnes raisonnables, & pour empêcher les plus grossières de les écouter.

Mais dans les choses dont la connoissance n'est pas absolument nécessaire, & que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité & la maniere ne sont pas si considérables, & elles servent souvent à engager plusieurs personnes en des jugemens contraires à la vérité.

On n'entreprend pas ici de donner des regles & des bornes précises de la déférence qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines ; mais de marquer seulement quelques fautes grossières que l'on commet en cette matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu'il soit probable qu'on ait rencontré la vérité : ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme un Auteur de ce tems a judicieusement remarqué, dans les choses difficiles, & qu'il faut que chacun trouve par soi-même, il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la vérité, que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs. Ainsi ce n'est pas une bonne conséquence : cette opinion est suivie du plus grand nombre des Philosophes ; donc elle est la plus vraie.

Souvent on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison avec la vérité des choses dont il s'agit. Ainsi il y a quantité de gens qui croient, sans autre examen, ceux qui sont les plus âgés, & qui ont plus d'expérience dans les choses mêmes qui ne dépendent, ni de l'âge ni de l'expérience, mais de la lumière de l'esprit.

La piété, la sagesse, la modération sont sans

doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possèdent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincérité, & même d'une lumière de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement ; mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumière humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine ; & dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit & de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant il arrive souvent le contraire, & plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensibles que le réglemeut extérieur qui paroît dans les personnes de piété, & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions : le discernement les embarrasse ; ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils la croient en tout ; s'ils n'en ont pas pour une autre, ils ne la croient en rien : ils aiment les voies courtes, décisives & abrégées ; mais cette humeur, quoiqu'ordinaire, ne laisse pas d'être contraire à la raison, qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, & que c'est mal raisonner que de conclure : c'est un homme grave ; donc il est intelligent & habile en toutes choses.

VII.

Il est vrai que, s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en détériorant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien : mais il y a une illusion beaucoup

plus absurde en soi, & qui est néanmoins très-ordinaire, qui est de croire qu'un homme dit vrai, parce qu'il est de condition, qu'il est riche ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnemens : il a cent mille livres de rente ; donc il a raison : il est de grande naissance ; donc on doit croire ce qu'il avance, comme véritable : c'est un homme qui n'a point de bien ; il a donc tort : néanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart du monde, & qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une même chose soit proposée par une personne de qualité ou par un homme de néant, on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité, lorsqu'on ne daignera pas même l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Écriture a voulu nous instruire de cette humeur des hommes, en la représentant parfaitement dans le Livre de l'Écclésiastique * ; si le riche parle, dit-elle, tout le monde se tait, & on élève ses paroles jusqu'aux nues : si le pauvre parle, on demande : qui est celui-là ? *Dives locutus est, & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducent : pauper locutus est, & dicunt : quis est hic ?*

Il est certain que la complaisance & la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des personnes de condition, & qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine grace extérieure, & par une manière d'agir noble, libre & naturelle, qui leur est quelquefois si particulière, qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance : mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font & disent les Grands, par un abais-

* Ch. 13, v. 28, 29.

sement intérieur de leur esprit qui plie sous le faix de la grandeur, & qui n'a pas la vue assez ferme pour en soutenir l'éclat ; & que cette pompe extérieure, qui les environne, en impose toujours un peu, & fait quelque impression sur les âmes les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui ayant une passion ardente pour l'honneur & les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses & les autres qualités, par le moyen desquelles on obtient ces honneurs & ces plaisirs. Or, l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime, fait que l'on juge heureux ceux qui les possèdent ; & en les jugeant heureux, on les place au-dessus de soi, & on les regarde comme des personnes éminentes & élevées. Cette accoutumance de les regarder avec estime, passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les hommes ne sont pas d'ordinaire les choses à demi. On leur donne donc une âme aussi élevée que leur rang, on se soumet à leurs opinions : & c'est la raison de la créance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les Grands mêmes, qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait naturellement dans leur esprit, qu'elle n'est dans ceux qui leur sont inférieurs. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition & de leurs richesses, & qui ne prétendent que leurs sentimens doivent prévaloir sur celui de ceux qui sont au-dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris, prétendent avoir autant de jugement & de raison qu'eux ; & c'est ce qui les rend si impatiens à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la même source ; c'est-à-dire, des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse & de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entièrement étrangères à leur être, qui n'empêchent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes selon l'ame & selon le corps, & qui n'empêchent pas qu'ils n'aient le jugement aussi foible & aussi capable de se tromper que celui de tous les autres ; ils incorporent en quelque maniere dans leur essence toutes ces qualités de grand, de noble, de riche, de maître, de seigneur, de prince ; ils en grossissent leur idée, & ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres, tout leur attirail & tout leur train.

Ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espece séparée des autres hommes : leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain ; ils sont toujours Comtes ou Ducs à leurs yeux, & jamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent une ame & un jugement selon la mesure de leur fortune, & ne se croient pas moins au-dessus des autres par leur esprit, qu'ils le sont par leur condition & par leur fortune.

La sortise de l'esprit humain est telle, qu'il n'y a rien qui ne lui serve à agrandir l'idée qu'il a de lui-même. Une belle maison, un habit magnifique, une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile ; & si l'on y prend garde, il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces jugemens ; mais il est très-difficile de se garantir entièrement de l'impression secreete que toutes ces choses extérieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est de s'accoutumer, autant que l'on peut, à ne donner aucune

autorité à toutes les qualités qui ne peuvent rien contribuer à trouver la vérité, & de n'en donner à celles mêmes qui y contribuent, qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la science, l'étude, l'expérience, l'esprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la vérité des choses cachées ; & ainsi ces qualités méritent qu'on y ait égard : mais il faut pourtant les peser avec soin, & ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires : car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain, puisqu'il y a des opinions très-fausses qui ont été approuvées par des personnes de fort bon esprit, & qui avoient une grande partie de ces qualités.

VIII.

Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la maniere : car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison, lorsqu'il parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec modération & avec douceur, & à croire, au contraire, qu'un homme a tort, lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paroître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions & dans ses paroles.

Cependant, si l'on ne juge du fond des choses que par ces manieres extérieures & sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé ; car il y a des personnes qui débitent gravement & modestement des sortises ; & d'autres, au contraire, qui étant d'un naturel prompt, ou qui étant même possédés de quelque passion qui paroît dans leur visage ou dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la vérité de leur côté. Il y a des esprits fort médiocres & très-superficiels, qui, pour avoir été nourris à la Cour, où l'on

étudie & où l'on pratique mieux l'art de plaire que par-tout ailleurs, ont des manieres fort agréables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugemens; & il y en a d'autres, au contraire, qui n'ayant aucun extérieur, ne laissent pas d'avoir l'esprit grand & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, & d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi la raison veut que ceux qui en sont capables, n'en jugent point par ces choses extérieures, & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la vérité, non-seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & désagréables, mais lors même qu'elle est mêlée avec quantité de faussetés: car une même personne peut dire vrai en une chose, & faux dans une autre, avoir raison en ce point, & tort en celui-là.

Il faut donc considérer chaque chose séparément, c'est-à-dire, qu'il faut juger de la maniere par la maniere, & du fond par le fond, & non du fond par la maniere, ni de la maniere par le fond. Une personne a tort de parler avec colere, & elle a raison de dire vrai: & au contraire, une autre a raison de parler sagement & civilement, & elle a tort d'avancer des faussetés.

Mais, comme il est raisonnable d'être sur ses gardes, pour ne pas conclure qu'une chose est vraie ou fautive, parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon, il est juste aussi que ceux qui desireroient persuader les autres de quelque vérité qu'ils ont reconnue, s'étudient à la revêtir des manieres favorables qui sont propres à la faire approuver, & à éviter les manieres odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils doivent se souvenir que, quand il s'agit d'en-

tres

trer dans l'esprit du monde, c'est peu de chose que d'avoir raison; & que c'est un grand mal de n'avoir que raison, & de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire goûter la raison.

S'ils honorent sérieusement la vérité, ils ne doivent pas la déshonorer, en la couvrant des marques de la fausseté & du mensonge; & s'ils l'aiment sincèrement, ils ne doivent pas attirer sur elle la haine & l'aversión des hommes, par la maniere choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand précepte de la Rhétorique, qui est d'autant plus utile, qu'il sert à régler l'ame aussi-bien que les paroles; car, encore que ce soient deux choses différentes d'avoir tort dans la maniere, & d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la maniere sont souvent plus grandes & plus considérables que celles du fond.

En effet, toutes ces manieres fieres & présomptueuses, aigres, opiniâtres, emportées, viennent toujours de quelque dérèglement d'esprit, qui est souvent plus considérable que le défaut d'intelligence & de lumiere que l'on reprend dans les autres; & même il est toujours injuste de vouloir persuader les hommes de cette sorte: car il est bien juste que l'on se rende à la vérité, quand on la connoît: mais il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, & qu'ils déferent à notre seule autorité; & c'est néanmoins ce que l'on fait en proposant la vérité avec ces manieres choquantes: car l'air du discours entre ordinairement dans l'esprit avant les raisons, l'esprit étant plus prompt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'est pour comprendre la solidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout. Or, l'air du discours étant ainsi séparé des preuves, ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue; de sorte que s'il

P

est aigre & impérieux, il rebute nécessairement l'esprit des autres, parce qu'il paroît qu'on veut emporter par autorité, & par une espece de tyrannie, ce qu'on ne doit obtenir que par la persuasion & par la raison.

Cette injustice est encore plus grande, s'il arrive qu'on emploie ces manieres choquantes pour combattre les opinions communes & reçues; car la raison d'un particulier peut bien être préférée à celle de plusieurs, lorsqu'elle est plus vraie: mais un particulier ne doit jamais prétendre que son autorité doive prévaloir à celle de tous les autres.

Ainsi non-seulement la modestie & la prudence, mais la justice même obligent de prendre un air rabaisé quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie; parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'autorité d'un particulier à une autorité, ou publique, ou plus grande & plus établie. On ne peut témoigner trop de modération, quand il s'agit de troubler la possession d'une opinion reçue, ou d'une créance acquise depuis long-tems. Ce qui est si vrai que saint Augustin l'étend même aux vérités de la religion, ayant donné cette excellente regle à tous ceux qui sont obligés d'instruire les autres.

Voici de quelle sorte, dit-il, les Catholiques sages & religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres. Si ce sont des choses communes & autorisées, ils les proposent d'une maniere pleine d'assurance, & qui ne témoigne aucun doute, en l'accompagnant de toute la douceur qui leur est possible; mais, si ce sont des choses extraordinaires, quoiqu'ils en reconnoissent très-clairement la vérité, ils les proposent plutôt comme des doutes & comme des questions à examiner, que comme des dogmes & des décisions arrêtées,

pour s'accommoder en cela à la foiblesse de ceux qui les écoutent. Que si une vérité est si haute, qu'elle surpasse les forces de ceux à qui on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque tems, pour leur donner lieu de croître & de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de foiblesse, où elle ne feroit que les accabler.





QUATRIÈME PARTIE
DE
LA LOGIQUE.

De la Méthode.

IL nous reste à expliquer la dernière Partie de la Logique, qui regarde la Méthode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons cru devoir y joindre ce qui regarde la démonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnemens, par lesquels on prouve invinciblement quelque vérité; & que même il sert de peu pour bien démontrer, de savoir les règles des syllogismes, qui est à quoi on manque très-peu souvent; mais que le tout est de bien arranger ses pensées, en se servant de celles qui sont claires & évidentes, pour pénétrer dans ce qui paroît le plus caché.

Et, comme la démonstration a pour fin la science, il est nécessaire d'en dire quelque chose auparavant.



CHAPITRE I.

De la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connoît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire.

SI lorsque l'on considère quelque maxime, on en connoît la vérité en elle-même, & par l'évidence qu'on y apperçoit, qui nous persuade sans autre raison; cette sorte de connoissance s'appelle intelligence; & c'est ainsi que l'on connoît les premiers principes.

Mais, si elle ne nous persuade pas par elle-même, on a besoin de quelqu'autre motif pour s'y rendre, & ce motif est, ou l'autorité, ou la raison. Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui lui est proposé, c'est ce qu'on appelle foi. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entière conviction, mais laisse encore quelque doute; & cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute, est ce qu'on nomme opinion.

Que si cette raison nous convainc entièrement, alors, ou elle n'est claire qu'en apparence & fautive d'attention; & la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fautive en effet; ou du moins un jugement téméraire, si, étant vraie en soi, on n'a pas néanmoins eu assez de raison de la croire véritable.

Mais, si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide & véritable; ce qui se reconnoît par une attention plus longue & plus exacte,

par une persuasion plus ferme, & par la qualité de la clarté qui est plus vive & plus pénétrante, alors la conviction que cette raison produit, s'appelle science, sur laquelle on forme diverses questions.

La première est, s'il y en a, c'est-à-dire, si nous avons des connoissances fondées sur des raisons claires & certaines; ou, en général, si nous avons des connoissances claires & certaines: car cette question regarde autant l'intelligence que la science.

Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier, & qui ont même établi sur ce fondement toute leur Philosophie; & entre ces Philosophes, les uns se sont contentés de nier la certitude, en admettant la vraisemblance; & ce sont les nouveaux Académiciens: les autres, qui sont les Pyrrhoniens, ont même nié cette vraisemblance, & ont prétendu que toutes choses étoient également obscures & incertaines.

Mais la vérité est, que toutes ces opinions, qui ont fait tant de bruit dans le monde, n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes, ou des écrits, & que personne n'en a jamais été sérieusement persuadé. C'étoient des jeux & des amusemens de personnes oisives & ingénieuses; mais ce ne furent jamais des sentimens dont ils fussent intérieurement pénétrés, & par lesquels ils voulussent se conduire: c'est pourquoi le meilleur moyen de convaincre ces Philosophes, étoit de les rappeler à leur conscience, & à la bonne foi, & de leur demander, après tous ces discours, par lesquels ils s'efforçoient de montrer qu'on ne peut distinguer le sommeil de la veille, ni la folie du bon sens, s'ils n'étoient pas persuadés, malgré toutes leurs

raisons, qu'ils ne dorment pas, & qu'ils avoient l'esprit sain: & s'ils eussent eu quelque sincérité, ils auroient démenti toutes leurs vaines subtilités, en avouant franchement, qu'ils ne pouvoient pas ne point croire toutes ces choses quand ils l'eussent voulu.

Que s'il se trouvoit quelqu'un qui pût entrer en doute, s'il ne dort point, ou s'il n'est point fou, ou qui pût même croire, que l'existence de toutes les choses extérieures est incertaine, & qu'il est douteux s'il y a un soleil, une lune, & une matière; au moins personne ne sauroit douter, comme dit saint Augustin, s'il est, s'il pense, s'il vit: car, soit qu'il dorme ou qu'il veille, soit qu'il ait l'esprit sain ou malade; soit qu'il se trompe, ou qu'il ne se trompe pas, il est certain au moins, puisqu'il pense, qu'il est & qu'il vit; étant impossible de séparer l'être & la vie de la pensée, & de croire que ce qui pense n'est pas, & ne vit pas; & de cette connoissance claire, certaine & indubitable, il peut en former une règle, pour approuver comme vraies toutes les pensées qu'il trouvera claires, comme celle-là lui paroît.

Il est impossible de même de douter de ces perceptions, en les séparant de leur objet: qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas un soleil & une terre, il m'est certain que je m'imagine en voir un; il m'est certain que je doute, lorsque je doute; que je crois voir, lorsque je crois voir; que je crois entendre, lorsque je crois entendre, & ainsi des autres; de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul, & en y considérant ce qui s'y passe, on y trouvera une infinité de connoissances claires, & dont il est impossible de douter.

Cette considération peut servir à décider une autre question que l'on fait sur ce sujet, qui est,

si les choses que l'on ne connoît que par l'esprit sont plus ou moins certaines, que celles que l'on connoît par les sens : car il est clair, par ce que nous venons de dire, que nous sommes plus assurés de nos perceptions & de nos idées, que nous ne voyons que par une réflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. L'on peut dire même, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toujours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas, ne vient pas des sens, mais d'une réflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons, quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire les sens.

Et c'est pourquoi il faut avouer que saint Augustin a eu raison de soutenir après Platon, que le jugement de la vérité & la règle pour la discerner, n'appartient point aux sens, mais à l'esprit; *Non est iudicium veritatis in sensibus*; & que même cette certitude que l'on peut tirer des sens, ne s'étend pas bien loin, & qu'il y a plusieurs choses que l'on croit savoir par les sens, & dont on ne peut pas dire que l'on ait une assurance entière.

Par exemple, on peut bien savoir par les sens, qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps; mais on ne sauroit savoir avec certitude quelle est la grandeur véritable & naturelle de chaque corps; &, pour comprendre cela, il n'y a qu'à considérer que, si tout le monde n'avoit jamais regardé les objets extérieurs qu'avec des lunettes qui les grossissent, il est certain qu'on ne se seroit figuré les corps & toutes les mesures des corps, que selon la grandeur dans laquelle ils nous auroient été représentés par ces lunettes. Or, nos yeux mêmes sont des lunettes, & nous ne savons point précisément s'ils ne diminuent point ou n'augmentent point les objets que nous voyons, & si les lunettes

artificielles que nous croyons les diminuer, ou les augmenter, ne les établissent point, au contraire, dans leur grandeur véritable; & partant on ne connoît point certainement la grandeur absolue & naturelle de chaque corps.

On ne fait point aussi, si nous les voyons de la même grandeur que les autres hommes: car encore que deux personnes les mesurant, conviennent ensemble qu'un certain corps n'a, par exemple, que cinq pieds, néanmoins ce que l'un conçoit par un pied, n'est peut-être pas ce que l'autre conçoit; car l'un conçoit ce que ses yeux lui rapportent, & un autre de même: or, peut-être que les yeux de l'un ne lui rapportent pas la même chose que ce que les yeux des autres leur représentent, parce que ce sont des lunettes autrement taillées.

Il y a pourtant beaucoup d'apparence que cette diversité n'est pas grande, parce qu'on ne voit pas une différence dans la conformation de l'œil qui puisse produire un changement bien notable; outre que, quoique nos yeux soient des lunettes, ce sont pourtant des lunettes taillées de la main de Dieu; & ainsi l'on a sujet de croire qu'elles ne s'éloignent de la vérité des objets, que par quelques défauts qui corrompent ou troublent leur figure naturelle.

Quoi qu'il en soit, si le jugement de la grandeur des objets est incertain en quelque sorte, aussi n'est-il guère nécessaire; & il n'en faut nullement conclure qu'il n'y ait pas plus de certitude dans tous les autres rapports des sens: car, si je ne fais pas précisément, comme j'ai dit, quelle est la grandeur absolue & naturelle d'un éléphant, je fais pourtant qu'il est plus grand qu'un cheval & moindre qu'une baleine; ce qui suffit pour l'usage de la vie.

Il y a donc de la certitude & de l'incertitude, &

dans l'esprit, & dans les sens; & ce seroit une faute égale de vouloir faire passer toutes choses, ou pour certaines, ou pour incertaines.

La raison, au contraire, nous oblige d'en reconnoître de trois genres.

Car il y en a que l'on peut connoître clairement & certainement: il y en a que l'on ne connoît pas, à la vérité, clairement, mais que l'on peut espérer de pouvoir connoître, & il y en a enfin qu'il est comme impossible de connoître avec certitude, ou parce que nous n'avons point de principes qui nous y conduisent, ou parce qu'elles sont trop disproportionnées à notre esprit.

Le premier genre comprend tout ce que l'on connoît par démonstration, ou par intelligence.

Le second est la matière de l'étude des Philosophes; mais il est facile qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne savent le distinguer du troisième, c'est-à-dire, s'ils ne peuvent discerner les choses où l'esprit peut arriver, de celles où il n'est pas capable d'atteindre.

Le plus grand abrégement que l'on puisse trouver dans l'étude des sciences, est de ne s'appliquer jamais à la recherche de tout ce qui est au-dessus de nous, & que nous ne pouvons espérer raisonnablement de pouvoir comprendre. De ce genre sont toutes les questions qui regardent la puissance de Dieu, qu'il est ridicule de vouloir renfermer dans les bornes étroites de notre esprit, & généralement tout ce qui tient de l'infini; car notre esprit étant fini, il se perd & s'éblouit dans l'infinité, & demeure accablé sous la multitude des pensées contraires qu'elle fournit.

C'est une solution très-commode & très-courte pour se tirer d'un grand nombre de questions, dont on disputera toujours tant que l'on en vou-

dra disputer, parce que l'on n'arrivera jamais à une connoissance assez claire pour fixer & arrêter nos esprits. Est-il possible qu'une créature ait été créée dans l'éternité? Dieu peut-il faire un corps infini en grandeur, un mouvement infini en vitesse, une multitude infinie en nombre? un nombre infini est-il pair ou impair? Y a-t-il un infini plus grand que l'autre? Celui qui dira tout d'un coup, je n'en fais rien, sera aussi avancé en un moment, que celui qui s'appliquera à raisonner vingt ans sur ces sortes de sujets; & la seule différence qu'il peut y avoir entre eux, est que celui qui s'efforcera de pénétrer ces questions est en danger de tomber en un degré plus bas que la simple ignorance, qui est de croire savoir ce qu'il ne fait pas.

Il y a de même une infinité de questions métaphysiques, qui, étant trop vagues, trop abstraites & trop éloignées de principes clairs & connus, ne se résoudreont jamais; & le plus sûr est de s'en délivrer le plutôt qu'on peut, & après avoir appris légèrement qu'on les forme, se résoudre de bon cœur à les ignorer.

Nescire quædam magna pars sapientiæ.

Par ce moyen, en se délivrant des recherches où il est comme impossible de réussir, on pourra faire plus de progrès dans celles qui sont plus proportionnées à notre esprit.

Mais il faut remarquer qu'il y a des choses qui sont incompréhensibles dans leur manière, & qui sont certaines dans leur existence. On ne peut concevoir comment elles peuvent être, & il est certain néanmoins qu'elles sont.

Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que l'éternité? & qu'y a-t-il en même tems de plus certain? en sorte que ceux qui, par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connois-

fance de Dieu, sont obligés de l'attribuer au plus vil & au plus méprisable de tous les êtres, qui est la matiere.

Quel moyen de comprendre que le plus petit grain de matiere soit divisible à l'infini, & que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que, non-seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de bled enferme en soi autant de parties, quoiqu'à proportion plus petites, que le monde entier; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, & qu'il contienne en soi un petit monde avec toutes ses parties, un soleil, un ciel, des étoiles, des planètes, une terre dans une justesse admirable de proportions; & qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain qui ne contienne encore un monde proportionnel! Quelle peut être la partie dans ce petit monde, qui répond à la grosseur d'un grain de bled, & quelle effroyable différence doit-il y avoir, afin qu'on puisse dire véritablement que ce qu'est un grain de bled à l'égard du monde entier; cette partie l'est à l'égard d'un grain de bled! néanmoins cette partie, dont la petitesse nous est déjà incompréhensible, contient encore un autre monde proportionnel, & ainsi à l'infini, sans qu'on en puisse trouver aucune qui n'ait autant de parties proportionnelles que tout le monde, quelque étendue qu'on lui donne.

Toutes ces choses sont inconcevables; & néanmoins il faut nécessairement qu'elles soient, puisque l'on démontre la divisibilité de la matiere à l'infini, & que la Géométrie nous en fournit des preuves aussi claires que d'aucune des vérités qu'elle nous découvre.

Car cette science nous fait voir qu'il y a de

certaines lignes qui n'ont nulle mesure commune & qu'elle appelle pour cette raison incommensurables, comme la diagonale d'un carré & les côtés. Or, si cette diagonale & ces côtés étoient composés d'un certain nombre de parties indivisibles, une de ses parties indivisibles seroit la mesure commune de ces deux lignes; & par conséquent il est impossible que ces deux lignes soient composées d'un certain nombre de parties indivisibles.

2. On démontre encore dans cette science, qu'il est impossible qu'un nombre carré soit double d'un autre nombre carré, & que cependant il est très-possible qu'un carré d'étendue soit double d'un autre carré d'étendue: or, si ces deux carrés d'étendue étoient composés d'un certain nombre de parties finies, le grand carré contiendroit le double des parties du petit; & tous les deux étant carrés, il y auroit un carré de nombre double d'un autre carré de nombre; ce qui est impossible.

Enfin, il n'y a rien de plus clair que cette raison, que deux néants d'étendue ne peuvent former une étendue, & que toute étendue a des parties. Or, en prenant deux de ces parties qu'on suppose indivisibles, je demande si elles ont de l'étendue, ou si elles n'en ont point: si elles en ont, elles sont donc divisibles, & elles ont plusieurs parties: si elles n'en ont point, ce sont donc des néants d'étendue; & ainsi il est impossible qu'elles puissent former une étendue.

Il faut renoncer à la certitude humaine, pour douter de la vérité de ces démonstrations; mais, pour aider à concevoir, autant qu'il est possible, cette divisibilité infinie de la matiere, j'y joindrai encore une preuve qui fait voir en même-tems une division à l'infini, & un mouvement qui se

ralentit à l'infini, sans arriver jamais au repos.

Il est certain que quand on douterait si l'étendue peut se diviser à l'infini, on ne sauroit au moins douter qu'elle ne puisse s'augmenter à l'infini, & qu'à un plan de cent mille lieues on ne puisse en joindre un autre de cent mille lieues, & ainsi à l'infini. Or, cette augmentation infinie de l'étendue prouve sa divisibilité à l'infini; & pour le comprendre, il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate, que l'on augmente en longueur à l'infini, & un vaisseau sur le bord de cette mer, qui s'éloigne du port en droite ligne: il est certain qu'en regardant du port le bas d'un vaisseau au travers d'un verre, ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui se terminera au bas de ce vaisseau passera par un certain point du verre, & que le rayon horizontal passera par un autre point du verre plus élevé que le premier: or, à mesure que le vaisseau s'éloignera, le point du rayon qui se terminera au bas du vaisseau, montera toujours, & divisera infiniment l'espace qui est entre ces deux points; & plus le vaisseau s'éloignera, plus il montera lentement, sans que jamais il cesse de monter, ni qu'il puisse arriver au point du rayon horizontal, parce que ces deux lignes se coupant dans l'œil, ne seront jamais, ni parallèles, ni une même ligne. Ainsi cet exemple nous fournit en même tems la preuve d'une division à l'infini de l'étendue, & d'un ralentissement à l'infini du mouvement.

C'est par cette diminution infinie de l'étendue, qui naît de sa divisibilité, qu'on peut prouver ces problèmes qui semblent impossibles dans les termes. Trouver un espace infini égal à un espace fini, ou qui ne soit que la moitié, le tiers, &c. d'un espace fini. On peut les résoudre en diverses manières; & en voici une assez gro-

siere, mais très-facile. Si l'on prend la moitié d'un carré, & la moitié de cette moitié, & ainsi à l'infini, & que l'on joigne toutes ces moitiés par leur plus longue ligne, on en fera un espace d'une figure irrégulière, & qui diminuera toujours à l'infini par un des bouts, mais qui sera égal à tout le carré; car la moitié, & la moitié de la moitié, plus la moitié de cette seconde moitié, & ainsi à l'infini, font le tout: le tiers & le tiers du tiers, & le tiers du nouveau tiers, & ainsi à l'infini, font la moitié. Les quarts pris de la même sorte font le tiers, & les cinquièmes le quart. Joignant bout à bout ces tiers ou ces quarts, on en fera une figure qui contiendra la moitié ou le tiers de l'aire du total, & qui sera infinie d'un côté en longueur, en diminuant continuellement en largeur.

L'utilité qu'on peut tirer de ces spéculations n'est pas simplement d'acquérir ces connoissances qui sont d'elles-mêmes assez stériles: mais c'est d'apprendre à connoître les bornes de notre esprit, & à lui faire avouer, malgré qu'il en ait, qu'il y a des choses qui sont, quoiqu'il ne soit pas capable de les comprendre; & c'est pourquoi il est bon de le fatiguer à ces subtilités, afin de dompter sa présomption, & lui ôter la hardiesse d'opposer jamais ses foibles lumières aux vérités que l'Eglise lui propose, sous prétexte qu'il ne peut pas les comprendre; car, puisque toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matière, & d'avouer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre comment cela peut se faire; n'est-ce pas pécher visiblement contre la raison que de refuser de croire les effets merveilleux de la toute-puissance de Dieu, qui est d'elle-même incompréhensible?

par cette raison, que notre esprit ne peut les comprendre ?

Mais, comme il est avantageux de faire sentir quelquefois à son esprit sa propre foiblesse, par la considération de ces objets qui le surpassent, & qui, le surpassant, l'abattent & l'humilient, il est certain aussi qu'il faut tâcher de choisir pour l'occuper ordinairement, des sujets & des matieres qui lui soient plus proportionnées, & dont il soit capable de trouver & de comprendre la vérité, soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer *à priori*; soit en démontrant, au contraire, les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver *à posteriori*. Il faut un peu étendre ces termes pour y réduire toutes sortes de démonstrations; mais il a été bon de les marquer en passant, afin qu'on les entende, & que l'on ne soit pas surpris en les voyant dans des livres, ou dans des discours de Philosophie: &, parce que ces raisons sont d'ordinaire composées de plusieurs parties, il est nécessaire, pour les rendre claires & concluantes, de les disposer en un certain ordre & une certaine méthode; & c'est de cette méthode que nous traiterons dans la plus grande partie de ce Livre.

CHAPITRE II.

*De deux sortes de méthodes, Analyse & Synthèse.
Exemple de l'Analyse.*

ON peut appeller généralement méthode, l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité, quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres, quand nous la connoissons déjà.

Ainsi il y a deux sortes de méthodes: l'une, pour découvrir la vérité, qu'on appelle *analyse*, ou *méthode de résolution*, & qu'on peut aussi appeller *méthode d'invention*; & l'autre, pour la faire entendre aux autres, quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthèse* ou *méthode de composition*, & qu'on peut aussi appeller *méthode de doctrine*.

On ne traite pas d'ordinaire par analyse le corps entier d'une science; mais on s'en sert seulement pour résoudre quelques questions.

Or, toutes les questions sont, ou de mots, ou de choses.

J'appelle ici questions de mots, non pas celles où on cherche des mots, mais celles où par les mots on cherche des choses, comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une énigme, ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures & ambiguës.

Les questions des choses peuvent se réduire à quatre principales especes.

La 1. est, quand on cherche les causes par les effets. On fait, par exemple, les divers effets de l'aimant; on en cherche la cause: on fait les divers effets qu'on a accoutumé d'attribuer à l'horreur du vuide; on cherche si c'en est la vraie cause, & on a trouvé que non: on connoît le flux & le reflux de la mer: on demande quelle peut être la cause d'un si grand mouvement & si réglé.

La 2. est, quand on cherche les effets par les causes. On a vu, par exemple, de tout tems, que le vent & l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps; mais les Anciens n'ayant pas assez

{ * La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions, a été tirée d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clercelier a eu la bonté de prêter. }

examiné quels pouvoient être les effets de ces causes, ne les avoient point appliqués, comme on a fait depuis par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses très-utiles à la société humaine, & qui soulagent notablement le travail des hommes; ce qui devoit être le fruit de la vraie Physique: de sorte que l'on peut dire que la première sorte de questions, où l'on cherche les causes par les effets, font toute la spéculation de la Physique; & que la seconde sorte, où l'on cherche les effets par les causes, en font toute la pratique.

La 3. espece des questions est, quand par les parties on cherche le tout; comme lorsqu'ayant plusieurs nombres, on en cherche la somme, en les ajoutant l'un à l'autre; ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit, en les multipliant l'un par l'autre.

La 4. est, quand, ayant le tout & quelque partie, on cherche une autre partie; comme lorsque ayant un nombre & ce que l'on en doit ôter, on cherche ce qui restera; ou qu'ayant un nombre, on cherche quelle en sera la tantième partie.

Mais il faut remarquer que, pour étendre plus loin ces deux dernières sortes de questions, & afin qu'elles comprennent ce qui ne pourroit pas proprement se rapporter aux deux premières, il faut prendre le mot de partie plus généralement pour tout ce que comprend une chose, ses modes, ses extrémités, ses accidens, ses propriétés, & généralement tous ses attributs: de sorte que ce sera, par exemple, chercher un tout par ses parties, que de chercher l'aire d'un triangle par sa hauteur & par sa base; & ce sera, au contraire, chercher une partie par le tout & une autre partie, que de chercher le côté d'un rectangle, par la connaissance qu'on a de son aire & de l'un de ses côtés.

Or, de quelque nature que soit la question que l'on propose à résoudre, la première chose qu'il faut faire, est de concevoir nettement & distinctement ce que c'est précisément qu'on demande, c'est-à-dire, quel est le point précis de la question.

Car il faut éviter ce qui arrive à plusieurs personnes, qui, par une précipitation d'esprit, s'appliquent à résoudre ce qu'on leur propose, avant que d'avoir assez considéré par quels signes & par quelles marques, ils pourroient reconnoître ce qu'ils cherchent, quand ils le rencontreroient; comme si un valet à qui son maître auroit commandé de chercher l'un de ses amis, se hâtoit d'y aller, avant que d'avoir su plus particulièrement de son maître quel est cet ami.

Or, encore que dans toute question il y ait quelque chose d'inconnu, autrement il n'y auroit rien à chercher; il faut néanmoins que cela même qui est inconnu soit marqué & désigné par de certaines conditions qui nous déterminent à rechercher une chose plutôt qu'une autre, & qui puissent nous faire juger, quand nous l'aurons trouvée, que c'est ce que nous cherchions.

Et ce sont ces conditions que nous devons bien envisager d'abord, en prenant garde de n'en point ajouter qui ne soient point enfermées dans ce que l'on propose, & de n'en point omettre qui y seroient enfermées: car on peut pécher en l'une & en l'autre manière.

On pécheroit en la première manière, si, lors, par exemple, que l'on nous demande, quel est l'animal qui au matin marche à quatre pieds, à midi à deux & au soir à trois, on se croyoit astringé de prendre tous ces mots de pied, de matin, de midi, de soir dans leur propre & naturelle signification: car celui qui propose cette énigme, n'a

point mis pour condition qu'on dût les prendre de la sorte ; mais il suffit que ces mots puissent, par métaphore, se rapporter à autre chose : & ainsi cette question est bien résolue, quand on a dit que cet animal est l'homme.

Supposons encore qu'on nous demande, par quel artifice pouvoit avoir été faite la figure d'un Tantale, qui étant couché sur une colonne au milieu d'un vase, en posture d'un homme qui se penche pour boire, ne pouvoit jamais le faire ; parce que l'eau pouvoit bien monter dans le vase jusqu'à sa bouche, mais s'enfuyoit toute sans qu'il en demeurât rien dans le vase, aussi-tôt qu'elle étoit arrivée jusques à ses levres : on pécheroit en ajoutant des conditions qui ne serviroient de rien à la résolution de cette demande, si on s'amusoit à chercher quelque secret merveilleux dans la figure de ce Tantale, qui feroit fuir cette eau aussi-tôt qu'elle auroit touché ses levres ; car cela n'est point enfermé dans la question : & si on la conçoit bien, on doit la réduire à ces termes, de faire un vase qui tienne l'eau, n'étant plein que jusqu'à une certaine hauteur, & qui la laisse toute aller, si on le remplit davantage ; & cela est fort aisé : car il ne faut que cacher un syphon dans la colonne, qui ait un petit trou en bas, par où l'eau y entre, & dont la plus longue jambe ait son ouverture par dessous le pied du vase : tant que l'eau que l'on mettra dans le vase ne sera pas arrivée au haut du syphon, elle y demeurera ; mais quand elle y sera arrivée, elle s'enfuira toute par la plus longue jambe du syphon, qui est ouverte au-dessous du pied du vase.

On demande encore, quel pouvoit être le secret de ce buveur d'eau, qui se fit voir à Paris, il y a vingt ans, & comment il pouvoit se faire, qu'en jettant de l'eau de sa bouche, il remplît en

même-tems cinq ou six verres différens, d'eaux de diverses couleurs. Si on s'imagine que ces eaux de diverses couleurs étoient dans son estomac, & qu'il les séparoit en les jettant, l'une dans un verre, & l'autre dans l'autre, on cherchera un secret que l'on ne trouvera jamais, parce qu'il n'est pas possible : au lieu qu'on n'a qu'à chercher pourquoi l'eau sortie en même tems de la même bouche paroïssoit de diverses couleurs dans chacun de ces verres ; & il y a grande apparence que cela venoit de quelque teinture qu'il avoit mise au fond de ces verres.

C'est aussi l'artifice de ceux qui proposent des questions qu'ils ne veulent pas que l'on puisse résoudre facilement, d'environner ce qu'on doit trouver, de tant de conditions inutiles, & qui ne servent de rien à le faire trouver, que l'on ne puisse pas facilement découvrir le vrai point de la question, & qu'ainsi on perde le tems, & on se fatigue inutilement l'esprit, en s'arrêtant à des choses qui ne peuvent contribuer en rien à la résoudre.

L'autre maniere dont on pêche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche est, quand on en omet qui sont essentielles à la question que l'on propose. On propose, par exemple, de trouver par art le mouvement perpétuel ; car on fait bien qu'il y en a de perpétuels dans la nature, comme sont les mouvemens des fontaines, des rivières, des astres. Il y en a qui, s'étant imaginés que la terre tourne sur son centre, & que ce n'est qu'un gros aimant, dont la pierre d'aimant a toutes les propriétés, ont cru aussi qu'on pourroit disposer un aimant de telle sorte qu'il tourneroit toujours circulairement : mais, quand cela seroit, on n'auroit pas satisfait au problème de trouver par art le mouvement perpétuel ; puisque ce mouvement seroit aussi naturel que

celui d'une roue qu'on expose au courant d'une riviere.

Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui désignent & qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu ; car il ne faut pas nous imaginer que nous devons trouver un autre genre d'être, au lieu que notre lumiere ne peut s'étendre qu'à reconnoître, que ce que l'on cherche participe en telle & telle maniere à la nature des choses qui nous sont connues. Si un homme, par exemple, étoit aveugle de naissance, on se tueroit en vain de chercher des argumens & des preuves pour lui faire avoir les vraies idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens : & de même, si l'aimant, & les autres corps dont on cherche la nature, étoit un nouveau genre d'être, & telle que notre esprit n'en auroit point conçu de semblable, nous ne devrions pas nous attendre de le connoître jamais par raisonnement ; mais nous aurions besoin pour cela d'un autre esprit que le nôtre : & ainsi on doit croire avoir trouvé tout ce qui peut se trouver par l'esprit humain, si on peut concevoir distinctement un tel mélange des êtres & des natures qui nous sont connues, qu'ils produisent tous les effets que nous voyons dans l'aimant.

Or, c'est dans l'attention que l'on fait à ce qu'il y a de connu dans la question, que l'on veut résoudre, que consiste principalement l'analyse ; tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités qui puissent nous mener à la connoissance de ce que nous cherchons.

Comme si l'on propose, *Si l'ame de l'homme est immortelle*, & que pour le chercher on s'ap-

plique à considérer la nature de notre ame ; on y remarque, premièrement, que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée. On examine ensuite ce que c'est que de penser ; & ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé dans ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, & qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'être long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'être d'une telle ou d'une telle figure, d'être divisible, &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée ; on en conclut que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il seroit mode. D'où l'on infere encore que la pensée n'étant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance ; & qu'ainsi la substance qui pense & la substance étendue soient deux substances réellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre ; puisque même la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons destruction, n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matiere qui demeure toujours dans la nature, comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roues d'une horloge, il n'y a point de substance détruite, quoique l'on dise que cette horloge est détruite : ce qui fait voir que l'ame, n'étant point divisible & composée d'aucunes parties, ne peut périr, & par conséquent qu'elle est immortelle.

Voilà ce qu'on appelle *analyse*, ou *résolution*, où il faut remarquer. 1. qu'on doit y prauquer, aussi-bien que dans la méthode qu'on appelle *de composition*, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins; car il n'y a point de vraie méthode qui puisse se dispenser de cette regle.

2. Mais qu'elle differe de celle de composition, en cè que l'on prend ces vérités connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoître, & non dans les choses plus générales, comme on fait dans la méthode de doctrine. Ainsi, dans l'exemple que nous avons proposé, on ne commence pas par l'établissement de ces maximes générales; que nulle substance ne périt, à proprement parler, que ce qu'on appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties; qu'ainsi ce qui n'a point de parties ne peut être détruit, &c. Mais on monte par degrés à ces connoissances générales:

3. On n'y propose les maximes claires & évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin; au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4. Enfin, ces deux méthodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée; ou comme different les deux manieres dont on peut se servir pour prouver qu'une personne est descendue de S. Louis, dont l'une est de montrer que cette personne a tel pour pere qui étoit fils d'un tel, & celui-là d'un autre, & ainsi jusqu'à S. Louis: & l'autre, de commencer par S. Louis, & montrer qu'il a eu tels enfans, & ces enfans d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit: & cet exemple est d'autant plus propre en cette ren-

contre,

contre, qu'il est certain que, pour trouver une généalogie inconnue, il faut remonter du fils au pere; au lieu que, pour l'expliquer après l'avoir trouvée, la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendants; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, ou, après s'être servi de l'analyse pour trouver quelque vérité, on se sert de l'autre méthode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par-là ce que c'est que l'analyse des Geometres: car voici en quoi elle consiste. Une question leur ayant été proposée, dont ils ignorent la vérité ou la fausseté, si c'est un théorème; la possibilité ou l'impossibilité, si c'est un problème, ils supposent que cela est comme il est proposé; &, examinant ce qui s'ensuit delà, s'ils arrivent dans cet examen à quelque vérité claire dont ce qui leur est proposé soit une suite nécessaire, ils en concluent que ce qui leur est proposé est vrai; & reprenant ensuite par où ils avoient fini, ils le démontrent par l'autre méthode qu'on appelle *de composition*. Mais s'ils tombent, par une suite nécessaire de ce qui leur est proposé, dans quelque absurdité ou impossibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avoit proposé est faux & impossible.

Voilà ce qu'on peut dire généralement de l'analyse, qui consiste plus dans le jugement & dans l'adresse de l'esprit, que dans des regles particulieres. Ces quatre néanmoins, que M. Descartes propose dans sa *Méthode*, peuvent être utiles pour se garder de l'erreur en voulant rechercher la vérité dans les sciences humaines, quoiqu'à dire vrai, elles soient générales pour toutes sortes de méthodes, & non particulieres pour la seule analyse.

La 1. est de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connoisse évidemment être telle;

c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation & la prévention ; & de ne comprendre rien de plus en ses jugemens que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

La 2. de diviser chacune des difficultés qu'on examine, en autant de parcelles qu'il se peut, & qu'il est requis pour les résoudre.

La 3. de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connoissance des plus composés, & supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

La 4. de faire par-tout des dénombrements si entiers, & des revues si générales, qu'on puisse assurer de ne rien omettre.

Il est vrai qu'il y a beaucoup de difficultés à observer ces regles ; mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit, & de les garder autant que l'on peut, lorsqu'on veut trouver la vérité par la voie de la raison, & autant que notre esprit est capable de la connoître.

CHAPITRE III.

De la méthode de composition, & particulièrement de celle qu'observent les Géometres.

CE que nous avons dit dans le Chapitre précédent nous a déjà donné quelque idée de la méthode de composition, qui est la plus importante ; en ce que c'est celle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette méthode consiste principalement à commencer par les choses les plus générales & les plus

simples, pour passer aux moins générales & plus composées. On évite par-là les redites ; puisque, si on traitoit les especes avec le genre, comme il est impossible de bien connoître une espece sans en connoître le genre, il faudroit expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espece.

Il y a encore beaucoup de choses à observer pour rendre cette méthode parfaite & entièrement propre à la fin qu'elle doit se proposer, qui est de nous donner une connoissance claire & distincte de la vérité : mais, parce que les préceptes généraux sont plus difficiles à comprendre, quand ils sont séparés de toute matiere, nous considérons la méthode que suivent les Géometres, comme étant celle qu'on a toujours jugée la plus propre pour persuader la vérité, & en convaincre entièrement l'esprit ; & nous ferons voir premièrement ce qu'elle a de bon, & en second lieu ce qu'elle semble avoir de défectueux.

Les Géometres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant, ils ont cru pouvoir y arriver en observant trois choses en général.

La 1. est, de *ne laisser aucune ambiguïté dans les termes*, à quoi ils ont pourvu par les définitions des mots dont nous avons parlé dans la premiere Partie.

La 2. est, de *n'établir leurs raisonnemens que sur des principes clairs & évidens*, & qui ne puissent être contestés par aucune personne d'esprit : ce qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde, comme étant si clairs, qu'on les obscurciroit en voulant les prouver.

La 3. est, de *prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent*, en ne se servant que des définitions qui sont posées, des principes qui leur ont été accordés comme étant très-évidens, ou des propositions qu'ils en ont déjà tirées par la force

du raisonnement, & qui leur deviennent après autant de principes.

Ainsi l'on peut réduire à ces trois chefs tout ce que les Géometres observent pour convaincre l'esprit, & renfermer le tout en ces cinq regles très-importantes.

Regles nécessaires.

Pour les définitions.

1. *Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans le définir.*
2. *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliqués.*

Pour les axiomes.

3. *Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.*

Pour les démonstrations.

4. *Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déjà été démontrées, ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire.*
5. *N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent, & qui les expliquent.*

Voilà ce que les Géometres ont jugé nécessaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles : & il faut avouer que l'attention à observer ces regles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnemens, en traitant les sciences ; ce qui sans doute est le principal, tout le reste pouvant se dire utile plutôt que nécessaire.

CHAPITRE IV.

Explication plus particuliere de ces regles, & premièrement de celles qui regardent les définitions.

QUOIQUE nous ayons déjà parlé dans la première Partie de l'utilité des définitions des termes, néanmoins cela est si important, que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit ; puisque par-là on démêle une infinité de disputes qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguïté des termes, que l'un prend en un sens, & l'autre en un autre : de sorte que de très-grandes contestations cesseroient en un moment, si l'un ou l'autre des disputans avoit soin de marquer nettement & en peu de paroles ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Cicéron a remarqué que la plupart des disputes entre les Philosophes anciens, & sur-tout entre les Stoïciens & les Académiciens, n'étoient fondées que sur cette ambiguïté de paroles ; les Stoïciens ayant pris plaisir, pour se relever, de prendre les termes de la Morale en d'autres sens que les autres. Ce qui faisoit croire que leur Morale étoit bien plus sévère & plus parfaite, quoiqu'en effet cette prétendue perfection ne fût que dans les mots, & non dans les choses : le sage des Stoïciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie, que les Philosophes des autres sectes qui paroissent moins rigoureux, & n'évitant pas avec moins de soin les maux & les incommodités, avec cette seule différence, qu'au lieu que les autres Philosophes se servoient des mots ordinaires de biens & de

maux, les Stoïciens en jouissant des plaisirs ne les appelloient pas des biens, mais des choses préférables, *πρηγμενα*, & en fuyant les maux, ne les appelloient pas des maux, mais seulement des choses rejettables, *αποπρηγμενα*.

C'est donc un avis très-utile de retrancher de toutes les disputes tout ce qui n'est fondé que sur l'équivoque des mots, en les définissant par d'autres termes si clairs qu'on ne puisse plus s'y méprendre.

A cela sert la première des règles que nous venons de rapporter : *Ne laisser aucun terme un peu obscur ou équivoque qu'on ne le définisse.*

Mais, pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il faut encore y ajouter la seconde règle : *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliqués; c'est-à-dire, que des termes qui désignent clairement, autant qu'il se peut, l'idée qu'on veut signifier par le mot qu'on définit.*

Car, quand on n'a pas désigné assez nettement & assez distinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il est presque impossible que dans la suite on ne passe insensiblement à une autre idée que celle qu'on a désignée, c'est-à-dire, qu'au lieu de substituer mentalement, à chaque fois qu'on se sert de ce mot, la même idée qu'on a désignée, on en substitue une autre que la nature nous fournit : & c'est ce qu'il est aisé de découvrir, en substituant expressément la définition au défini; car cela ne doit rien changer de la proposition, si on est toujours demeuré dans la même idée : au lieu que cela la changera, si on n'y est pas demeuré.

Tout cela se comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'angle plan rectiligne : *La rencontre de deux lignes droites inclinées sur*

un même plan. Si on considère cette définition comme une simple définition de mot, en sorte qu'on regarde le mot d'angle, comme ayant été dépouillé de toute signification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on ne doit point y trouver à redire; car il a été permis à Euclide d'appeler du mot d'angle la rencontre de deux lignes : mais il a été obligé de s'en souvenir, & de ne prendre plus le mot d'angle qu'en ce sens. Or, pour juger s'il l'a fait, il ne faut que substituer toutes les fois qu'il parle de l'angle, au mot d'angle la définition qu'il a donnée; & si, en substituant cette définition, il se trouve quelque absurdité en ce qu'il dit de l'angle, il s'ensuivra qu'il n'est pas demeuré dans la même idée qu'il avoit désignée, mais qu'il est passé insensiblement à une autre, qui est celle de la nature. Il enseigne, par exemple, à diviser un angle en deux. Substituez sa définition. Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des côtés, & qui a une base, ou sustentante; mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, & non à la rencontre des lignes?

Il est visible que ce qui a embarrassé Euclide, & ce qui l'a empêché de désigner l'angle par les mots d'espace compris entre deux lignes qui se rencontrent, est qu'il a vu que cet espace pouvoit être plus grand ou plus petit, quand les côtés de l'angle sont plus longs ou plus courts, sans que l'angle en soit plus grand & plus petit; mais il ne devoit pas conclure delà que l'angle rectiligne n'étoit pas un espace, mais seulement que c'étoit un espace compris entre deux lignes droites qui se rencontrent, indéter-

miné selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, & déterminé selon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où ces lignes se rencontrent.

Cette définition désigne si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'est tout ensemble une définition de mot & une définition de chose; excepté que le mot d'angle comprend aussi dans le discours ordinaire un angle solide; au lieu que par cette définition on le restreint à signifier un angle plan rectiligne: & lorsqu'on a ainsi défini l'angle, il est indubitable que tout ce qu'on pourra dire ensuite de l'angle plan rectiligne, tel qu'il se trouve dans toutes les figures rectilignes, sera vrai de cet angle ainsi défini, sans qu'on soit jamais obligé de changer d'idée, ni qu'il se rencontre jamais aucune absurdité en substituant la définition en la place du défini; car c'est cet espace ainsi expliqué que l'on peut diviser en deux, en trois, en quatre; c'est cet espace qui a deux côtés entre lesquels il est compris; c'est cet espace qu'on peut terminer du côté qu'il est de soi-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle base ou sustentante; c'est cet espace qui n'est point considéré comme plus grand ou plus petit, pour être compris entre des lignes plus longues ou plus courtes; parce qu'étant indéterminé selon cette dimension, ce n'est point delà qu'on doit prendre sa grandeur & sa petitesse. C'est par cette définition qu'on trouve le moyen de juger si un angle est égal à un autre angle, ou plus grand ou plus petit. Car, puisque la grandeur de cet espace n'est déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle se rencontrent,

lorsque deux angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonférence, comme la dixième partie, ils sont égaux; & si l'un a la dixième, & l'autre la douzième, celui qui a la dixième est plus grand que celui qui a la douzième. Au lieu que, par la définition d'Euclide, on ne sauroit entendre en quoi consiste l'égalité de deux angles; ce qui fait une horrible confusion dans les élémens, comme Ramus a remarqué, quoique lui-même ne rencontre guère mieux.

Voici d'autres définitions d'Euclide, où il fait la même faute qu'en celle de l'angle. *La raison, dit-il, est une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité: Proportion est une similitude de raisons.*

Par ces définitions, le nom de raison doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs, lorsqu'on considère de combien l'une surpasse l'autre; car on ne peut nier que ce ne soit une habitude de deux grandeurs comparées selon la quantité: & par conséquent quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la différence de la première à la seconde est égale à la différence de la troisième à la quatrième. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourvu qu'il demeure toujours dans ces idées qu'il a désignées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raison* & de *proportion*. Mais il n'y demeure pas, puisque selon toute la suite de son livre, ces quatre nombres 3. 5. 8. 10. ne sont point en proportion, quoique la définition qu'il a donnée au mot de *proportion* leur convienne; puisqu'il y a entre le premier nombre & le second, comparés selon la quantité, une habitude semblable à celle qui est entre le troisième & le quatrième.

Il falloit donc, pour ne pas tomber dans cet inconvénient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manières; l'une en considérant de combien l'une surpasse l'autre; & l'autre, de quelle manière l'une est contenue dans l'autre: &, comme ces deux habitudes sont différentes, il falloit leur donner divers noms, donnant à la première le nom de *différence*, & réservant à la seconde le nom de *raison*. Il falloit ensuite définir la *proportion* l'égalité de l'une ou de l'autre de ces sortes d'habitudes, c'est-à-dire, de la *différence* ou de la *raison*; &, comme cela fait deux espèces, les distinguer aussi par deux divers noms, en appelant l'égalité des différences *proportion arithmétique*, & l'égalité des raisons *proportion géométrique*. Et parce que cette dernière est de beaucoup plus grand usage que la première, on pouvoit encore avertir que lorsqu'on simplement on nomme *proportion*, ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion géométrique, & qu'on n'entend l'arithmétique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit dé mêlé toute cette obscurité, & auroit levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuser de cette maxime, que les définitions des mots sont arbitraires; mais qu'il faut avoir grand soin de désigner si nettement & si clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne puisse s'y tromper dans la suite du discours, en changeant cette idée, c'est-à-dire, en prenant le mot en un autre sens que celui qu'on lui a donné par la définition; en sorte qu'on ne puisse substituer la définition en la place du défini, sans tomber dans quelque absurdité.

CHAPITRE V.

Que les Géometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots & la définition des choses.

QUOIQ'IL n'y ait point d'Auteurs qui se servent mieux de la définition des mots que les Géometres, je me crois néanmoins ici obligé de remarquer qu'ils n'ont pas toujours pris garde à la différence que l'on doit mettre entre les définitions des choses & les définitions des mots, qui est que les premières sont contestables, & que les autres sont incontestables; car j'en vois qui disputent de ces définitions de mots avec la même chaleur que s'il s'agissoit des choses mêmes.

Ainsi l'on peut voir dans les Commentaires de Clavius sur Euclide, une longue dispute & fort échauffée entre Pelletier & lui, touchant l'espace entre la tangente & la circonférence, que Pelletier prétendoit n'être pas un angle, au lieu que Clavius soutient que c'en est un. Qui ne voit que tout cela pouvoit se terminer en un mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'angle?

Nous voyons encore que Simon Stevin, très-célèbre Mathématicien du Prince d'Orange, ayant défini le nombre, *Nombre est cela par lequel s'explique la quantité de chacune chose*, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de Rhétorique; comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vrai qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est de savoir si l'unité est au

nombre, comme le point est à la ligne; mais c'est ce qu'il falloit distinguer, pour ne pas brouiller deux choses très-différentes: & ainsi traitant à part ces deux questions; l'une si l'unité est nombre; l'autre, si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la première, que ce n'étoit qu'une dispute de mot, & que l'unité étoit nombre ou n'étoit pas nombre, selon la définition qu'on voudroit donner au nombre: qu'en le définissant comme Euclide, *Nombre est une multitude d'unités assemblées*, il étoit visible que l'unité n'étoit pas nombre; mais, que, comme cette définition d'Euclide étoit arbitraire, & qu'il étoit permis d'en donner une autre au nom de nombre, on pouvoit lui en donner une comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par-là la première question est vidée, & on ne peut rien dire, outre cela, contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, sans une manifeste pétition de principe, comme on peut voir en examinant les prétendues démonstrations de Stevin. La première est:

La partie est de même nature que le tout:

Unité est partie d'une multitude d'unités:

Donc l'unité est de même nature qu'une multitude d'unités, & par conséquent nombre.

Cet argument ne vaut rien du tout; car, quand la partie seroit toujours de la même nature que le tout, il ne s'ensuivroit pas qu'elle dût toujours avoir le même nom que le tout; &, au contraire, il arrive très-souvent qu'elle n'a point le même nom. Un soldat est une partie de l'armée, & n'est point une armée: une chambre est une partie d'une maison, & non point une maison: un demi-cercle n'est point un cercle: la partie d'un carré n'est point un carré. Cet argument prouve donc au plus que l'unité étant partie de

la multitude des unités, a quelque chose de commun avec toute multitude d'unités, selon quoi on pourra dire qu'ils sont de même nature: mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le même nom de nombre à l'unité & à la multitude d'unités, puisqu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unités, & ne donner à l'unité que son nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La seconde raison de Stevin ne vaut pas mieux.

Si du nombre donné l'on n'ôte aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc si l'unité n'étoit pas nombre, en ôtant un de trois, le nombre donné demeureroit; ce qui est absurde.

Mais cette majeure est ridicule, & suppose ce qui est en question; car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorsqu'on n'en ôte aucun nombre, puisqu'il suffit, pour ne pas demeurer tel qu'il étoit, qu'on en ôte, ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'est l'unité: & si cet argument étoit bon, on prouveroit de la même manière qu'en ôtant un demi cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a ôté aucun cercle.

Ainsi tous les argumens de Stevin prouvent au plus qu'on peut définir le nombre en sorte que le mot de nombre convienne à l'unité, parce que l'unité & la multitude d'unités ont assez de convenance pour être signifiés par un même nom: mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puisse pas aussi définir le nombre en restreignant ce mot à la multitude d'unités, afin de n'être pas obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des propriétés qui conviennent à tous les nombres, hormis à l'unité.

Mais la seconde question, qui est de savoir si

L'unité est aux autres nombres comme le point est à la ligne, n'est point de même nature que la première, & n'est point une dispute de mot, mais de chose, car il est absolument faux que l'unité soit au nombre comme le point est à la ligne; puisqu'elle ajoutée au nombre le fait plus grand, au lieu que le point ajouté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité est partie du nombre, & le point n'est pas partie de la ligne. L'unité ôtée du nombre, le nombre donné ne demeure point; & le point ôté de la ligne, la ligne donnée demeure.

Le même Stevin est plein de semblables disputes sur les définitions de mots, comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'est point une quantité discrète; que la proportion des nombres est toujours arithmétique, & non géométrique; que toute racine de quelque nombre que ce soit est nombre: ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'étoit qu'une définition de mot, & qu'il a pris les définitions des mots qui ne peuvent être contestées, pour les définitions de choses que l'on peut souvent contester avec raison.

CHAPITRE VI.

Des regles qui regardent les axiomes, c'est-à-dire, les propositions claires & évidentes par elles-mêmes.

TOUT le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires & si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées; & que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principes

d'une véritable démonstration: car si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une conclusion tout-à-fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté & cette évidence d'une proposition; car, premièrement, il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire & certaine, que lorsque personne ne la contredit; & qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au moins on soit obligé de la prouver, lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela étoit, il n'y auroit rien de certain, ni de clair, puisqu'il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de douter généralement de tout, & qu'il y en a même qui ont prétendu qu'il n'y avoit aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude, ni de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, sur-tout de parole: mais il faut tenir pour clair ce qui paroît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, & qui sont sincères à dire ce qu'ils en pensent intérieurement. C'est pourquoi il y a une parole de très-grand sens dans Aristote, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours intérieur, & non pas le discours extérieur, parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre, qui s'engage à contester de paroles les choses mêmes dont il est intérieurement persuadé: ce qui est une très-mauvaise disposition, & très-indigne d'un esprit bien fait; quoiqu'il soit vrai que cette humeur se prend souvent dans les Ecoles de Philosophie, par la coutume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de mettre

son honneur à ne se rendre jamais ; celui là étant jugé avoir le plus d'esprit qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper ; au lieu que le caractère d'un honnête homme est de rendre les armes à la vérité, aussi-tôt qu'on l'aperçoit, & de l'aimer dans la bouche même de son adversaire.

Secondement, les mêmes Philosophes qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soutiennent aussi que toute la certitude & toute l'évidence des propositions vient, ou immédiatement, ou médiatement des sens. Car, disent-ils, *cet axiome même qui passe pour le plus clair & le plus évident que l'on puisse désirer : le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de créance dans notre esprit que parce que, dès notre enfance, nous avons observé en particulier, & que tout l'homme est plus grand que sa tête, & toute une maison qu'une chambre ; & toute une forêt qu'un arbre, & tout le ciel qu'une étoile.*

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons réfutée dans la première Partie, que toutes nos idées viennent de nos sens. Car si nous n'étions assurés de cette vérité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites, depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assurés, puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoître une chose, que quand nous sommes assurés que l'induction est entière, n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avons cru vrai sur des inductions qui nous paroissent si générales, qu'on ne s'imagineroit point pouvoir y trouver d'exception.

Ainsi il n'y a pas long-tems qu'on croyoit indubitable que l'eau contenue dans un vaisseau courbé, dont un côté étoit beaucoup plus large que l'autre, se tenoit toujours au niveau, n'étant pas plus

haute dans le petit côté que dans le grand, parce qu'on s'en étoit assuré par une infinité d'observations : & néanmoins on a trouvé depuis peu que cela est faux, quand l'un des côtés est extrêmement étroit parce qu'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre côté. Tout cela fait voir que les seules inductions ne sauroient nous donner une certitude entière d'aucune vérité, à moins que nous ne fussions assurés qu'elles fussent générales, ce qui est impossible ; & par conséquent nous ne serions que probablement assurés de la vérité de cet axiome *le tout est plus grand que sa partie*, si nous n'en étions assurés que pour avoir vu qu'un homme est plus grand que sa tête, une forêt qu'un arbre, une maison qu'une chambre, le ciel qu'une étoile, puisque nous aurions toujours sujet de douter s'il n'y auroit point quelque autre tout auquel nous n'aurions pas pris garde, qui ne seroit pas plus grand que sa partie.

Ce n'est donc point de ces observations que nous avons faites depuis notre enfance, que la certitude de l'axiome dépend ; puisqu'au contraire, il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arrêter à ces préjugés de notre enfance ; mais elle dépend uniquement de ce que les idées claires & distinctes que nous avons d'un tout & d'une partie, enferment clairement, & que le tout est plus grand que la partie, & que la partie est plus petite que le tout : & tout ce qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa tête, d'une maison plus grande qu'une chambre, a été de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie* ; mais il est absolument faux qu'elles soient cause de la certitude absolue & inébranlable que nous avons de la vérité de cet axiome, comme je crois l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome peut se dire de tous les autres, & ainsi je crois que la certitude & l'évidence de la connoissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose, peut s'affirmer avec vérité de cette chose.

Ainsi, parce qu'être animal est enfermé dans l'idée de l'homme, je puis affirmer de l'homme, qu'il est animal; parce qu'avoir tous ses diamètres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle, que tous ses diamètres sont égaux; parce qu'avoir tous ses angles égaux à deux droits, est enfermé dans l'idée d'un triangle, je puis l'affirmer de tout triangle.

Et on ne peut contester ce principe sans détruire toute l'évidence de la connoissance humaine, & établir un Pyrrhonisme ridicule : car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons; puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans notre esprit, & qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or, si les jugemens que nous formons en considérant ces idées, ne regardoient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées; c'est-à-dire, si de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits, mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connoissance des choses, mais seulement de nos pensées : par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement; mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle sorte; ce qui détruiroit manifestement toutes les sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent sérieusement d'accord de cette conséquence, que nous ne savons d'aucune chose si elle est vraie ou fautive en elle-même; car il y en a de si simples & de si évidentes, comme, *Je pense; donc je suis*: le tout est plus grand que sa partie; qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est, qu'on ne sauroit en douter sans y penser, & on ne sauroit y penser, sans les croire vraies, & par conséquent on ne sauroit en douter.

Néanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit être reçu pour axiome, car il y a des attributs qui sont véritablement enfermés dans l'idée des choses, qui s'en peuvent néanmoins & s'en doivent démontrer, comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, ou de tous ceux d'un hexagone à huit droits; mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention médiocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé; ou si de plus il est nécessaire d'y joindre quelque autre idée pour s'apercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut être prise pour axiome, sur-tout si cette considération ne demande qu'une attention médiocre dont tous les esprits ordinaires soient capables: mais si on a besoin de quelque autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux règles pour les axiomes.

I. RÈGLE.

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au

tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet & de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne puisse le faire sans s'appercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet : on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que pourroit lui donner la démonstration, qui ne pourroit faire autre chose, sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison ; ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.

Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand même elle auroit quelque forme d'argument, avec une vraie démonstration ; car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour mieux les faire entendre, quoiqu'ils n'aient pas besoin d'être démontrés ; l'explication n'étant autre chose, que de dire en autres termes & plus au long ce qui est contenu dans l'axiome ; au lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

2. R E G L E.

Quand la seule considération des idées du sujet & de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome ; mais elle doit être démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes parallèles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux règles sont plus importantes que l'on ne pense, car c'est un des défauts les plus ordinaires aux hommes, de ne pas assez se consulter eux-mêmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils nient ;

de s'en rapporter à ce qu'ils en ont ouï dire, ou qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseroient eux-mêmes, s'ils considéreroient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit ; de s'arrêter plus au son des paroles qu'à leurs véritables idées ; d'assurer comme clair & évident ce qui leur est impossible de concevoir, & de nier comme faux ce qu'il leur seroit impossible de ne pas croire vrai, s'ils vouloient prendre la peine d'y penser sérieusement.

Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois, outre ses parties & leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, & les pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain : & cependant ils disent une chose que, ni eux, ni personne n'a jamais comprise & ne comprendra jamais.

Que si, au contraire, on veut leur expliquer les effets de la nature par les parties insensibles dont les corps sont composés, & par leur différente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui se trouvent entre ces parties, & qui donnent ou ferment le passage à d'autres matières, ils croient qu'on ne leur dit que des chimères, quoiqu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent très-facilement : & même par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mystérieuses & plus cachées ; de sorte qu'ils soient plus disposés à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que des principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaissant est que, quand on leur parle de parties insensibles, ils croient être

bien fondés à les rejeter, parce qu'on ne peut les leur faire voir, ni toucher; & cependant ils se contentent de formes substantielles, de pesanteur, vertu attractive, &c. que non-seulement ils ne peuvent voir, ni toucher, mais qu'ils ne peuvent même concevoir.

CHAPITRE VII.

Quelques axiomes importans, qui ne peuvent servir de principes à de grandes vérités.

TOUT le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui, étant clairs & indubitables, puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées: mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir; car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, il est impossible que la même chose soit & ne soit pas, est très-clair & très-certain; mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je crois donc que ceux-ci pourront être plus utiles. Je commencerai par celui que nous venons d'expliquer.

1. Axiome.

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

2. Axiome.

L'existence, au moins possible, est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

Car, dès-là qu'une chose est conçue clairement, nous ne pouvons pas ne point la regarder comme

pouvant être; puisqu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées qui nous fait croire qu'une chose ne peut être. Or, il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lorsqu'elle est claire & distincte.

3. Axiome.

Le néant ne peut être cause d'aucune chose. Il naît d'autres axiomes de celui-ci, qui peuvent en être appellés des Corollaires, tels que sont les suivans.

4. Axiome, ou 1. Corollaire du 3.

Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le néant ou une chose non existante, pour la cause de son existence.

5. Axiome, ou 2. Corollaire du 3.

Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose, se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première & totale.

6. Axiome, ou 3. Corollaire du 3.

Nul corps ne peut se mouvoir soi-même, c'est-à-dire, se donner du mouvement n'en ayant point.

Ce principe est si évident naturellement, que c'est ce qui a introduit les formes substantielles, & les qualités réelles de pesanteur & de légèreté: car les Philosophes, voyant d'une part, qu'il étoit impossible que ce qui devoit être mu se mût soi-même, & s'étant fausement persuadés, de l'autre, qu'il n'y avoit rien hors la pierre qui pousât en bas une pierre qui tomboit, ils se sont crus obligés de distinguer deux choses dans une pierre, la matière qui reçoit le mouvement, & la forme substantielle aidée de l'accident de la pesanteur qui le donnoit; ne prenant pas garde, ou qu'ils tomboient par-là dans l'inconvénient qu'ils vouloient éviter, si cette forme étoit elle-

même matérielle, c'est-à-dire, une vraie matière ; ou que, si elle n'étoit pas matière, ce devoit être une substance qui en fût réellement distincte : ce qu'il leur étoit impossible de concevoir clairement, à moins que de la concevoir comme un esprit, c'est-à-dire, une substance qui pense ; comme est véritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps.

7. Axiome, ou 4. Corollaire du 3.

Nul corps ne peut en mouvoir un autre, s'il n'est mu lui-même : car si un corps étant en repos ne peut se donner le mouvement à soi-même, il peut encore moins le donner à un autre corps.

8. Axiome.

On ne doit pas nier ce qui est clair & évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur.

9. Axiome.

Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini.

10. Axiome.

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, & infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader notre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons être plus assurés que celui qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, & que celui qui est infiniment bon, ne nous trompe pas, que nous ne sommes assurés que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foi, de laquelle nous pourrions dire quelque chose plus bas.

II. Axiome.

II. Axiome.

Les faits dont les sens peuvent juger facilement, étant attestés par un très-grand nombre de personnes de divers tems, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, & qu'on ne peut soupçonner d'avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge, doivent passer pour aussi constans & indubitables que si on les avoit vus de ses propres yeux.

C'est le fondement de la plupart de nos connaissances ; y ayant infiniment plus de choses que nous savons par cette voie, que ne sont celles que nous savons par nous-mêmes.

CHAPITRE VIII.

Des Regles qui regardent les démonstrations.

UNE vraie démonstration demande deux choses : l'une, que dans la matière il n'y ait rien que de certain & indubitable ; l'autre, qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter. Or, on aura certainement l'un & l'autre, si l'on observe les deux règles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de véritable & de certain dans la matière, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont :

Ou les définitions des mots qu'on aura expliqués, qui, étant arbitraires, ne peuvent être contestées ;

Ou les axiomes qui auront été accordés, & que l'on n'a point dû supposer s'ils n'étoient clairs & évidens d'eux-mêmes par la 3. règle ;

Ou des propositions déjà démontrées, & qui par conséquent sont devenues claires & évidentes par la démonstration qu'on en a faite ;

Où la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire, ce qui doit être aussi indubitable que le reste; puisque cette construction doit avoir été auparavant démontrée possible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fût pas.

Il est donc clair qu'en observant la première règle, on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine & évidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne péchera point contre la forme de l'argumentation, en observant la seconde règle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent & les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on peche contre les règles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, & le prenant en un sens dans l'une des propositions, & en un autre sens dans l'autre: ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui, étant pris en deux divers sens dans les deux premières propositions, est le défaut le plus ordinaire des argumens vicieux. Or, il est clair qu'on évitera ce défaut, si on observe cette seconde règle.

Ce n'est pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation; outre celui qui vient de l'équivoque des termes; mais c'est qu'il est presque impossible qu'un homme d'un esprit médiocre, & qui a quelque lumière, y tombe jamais, sur-tout en des matières spéculatives: & ainsi il seroit inutile d'avertir d'y prendre garde, & d'en donner des règles; & cela seroit même nuisible, parce que l'application qu'on auroit à ces règles superflues pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux nécessaires. Aussi nous ne voyons point que les Géometres se mettent

jamais en peine de la forme de leurs argumens, ni qu'ils pensent à les conformer aux règles de la Logique; sans qu'ils y manquent néanmoins, parce que cela se fait naturellement, & n'a point besoin d'étude.

Il y a encore une observation à faire sur les propositions qui ont besoin d'être démontrées. C'est qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui peuvent l'être par l'application de la règle de l'évidence à chaque proposition évidente, car si cela étoit, il n'y auroit presque point d'axiome qui n'eût besoin d'être démontré, puisqu'ils peuvent l'être presque tous par celui que nous avons dit pouvoir être pris pour le fondement de toute évidence: *Tout ce que l'on voit clairement être contenu dans une idée claire & distincte, peut en être affirmé avec vérité.* On peut dire, par exemple:

Tout ce qu'on voit clairement être contenu dans une idée claire & distincte, peut en être affirmé avec vérité:

Or, on voit clairement que l'idée claire & distincte qu'on a du tout, enferme d'être plus grand que sa partie:

Donc on peut affirmer avec vérité, que le tout est plus grand que sa partie.

Mais, quoique cette preuve soit très-bonne, elle n'est pas néanmoins nécessaire, parce que notre esprit supplée cette majeure, sans avoir besoin d'y faire une attention particulière; & ainsi voit clairement & évidemment que le tout est plus grand que sa partie, sans qu'il ait besoin de faire réflexion d'où lui vient cette évidence; car ce sont deux choses différentes, de connoître évidemment une chose, & de savoir d'où nous vient cette évidence.

CHAPITRE IX.

De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des Géometres.

Nous avons vu ce que la méthode des Géometres a de bon, que nous avons réduit à cinq règles qu'on ne peut trop avoir dans l'esprit ; & il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable, que d'avoir découvert tant de choses si cachées, & les avoir démontrées par des raisons si fermes & si invincibles, en se servant de si peu de règles : de sorte qu'entre tous les Philosophes ils ont seuls cet avange d'avoir banni de leur École & de leurs livres la contestation & la dispute.

Néanmoins si on veut juger des choses sans préoccupation, comme on ne peut leur ôter la gloire d'avoir suivi une voie beaucoup plus assurée que tous les autres pour trouver la vérité ; on ne peut nier aussi qu'ils ne soient tombés en quelques défauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui sont seulement qu'ils n'y arrivent pas par la voie la plus droite & la plus commode ; c'est ce que je tâcherai de montrer, en tirant d'Euclide même les exemples de ces défauts.

I. DÉFAUT.

Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, & de convaincre l'esprit que de l'éclairer.

Les Géometres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant ; mais il semble qu'ils nont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas, pour avoir une parfaite science de quelque vérité, d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénétre, par des raisons prises de la nature de la chose même, pour quoi cela est vrai ; car, jusqu'à ce

que nous soyons arrivés à ce point-là, notre esprit n'est point pleinement satisfait, & cherche encore une plus grande connoissance que celle qu'il a : ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraie science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons, & ainsi il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite.

II. DÉFAUT.

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves.

Les Géometres avouent qu'il ne faut pas s'arrêter à vouloir prouver ce qui est clair de soi-même. Ils le font néanmoins souvent, parce que, s'étant plus attachés à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, comme nous venons de dire, ils croient qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choses mêmes les plus évidentes, qu'en les proposant simplement, & laissant à l'esprit d'en reconnoître l'évidence.

C'est ce qui a porté Euclide à prouver que les deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grand qu'un seul, quoique cela soit évident par la seule notion de la ligne droite, qui est la plus courte longueur qui puisse se donner entre deux points, & la mesure naturelle de la distance d'un point à un point : ce qu'elle ne seroit pas, si elle n'étoit aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent être tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un problème qui doit être démontré, de tirer une ligne égale à une ligne donnée, quoique cela soit aussi facile & plus facile, que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce défaut est venu, sans doute, de n'avoir pas considéré que toute la certitude & l'évidence de nos connoissances dans les sciences naturelles,

vient de ce principe : *Qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin pour connoître qu'un attribut est enfermé dans une idée, que de la simple considération de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident & pour clair, comme nous avons déjà dit plus haut.

Je fais bien qu'il y a de certains attributs qui se voient plus facilement dans les idées que les autres ; mais je crois qu'il suffit qu'ils puissent s'y voir clairement avec une médiocre attention, & que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter sérieusement, pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple considération des idées, comme des principes qui n'ont point besoin de preuves, mais au plus d'explication & d'un peu de discours. Ainsi je soutiens qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une ligne droite, qu'on ne conçoive non-seulement que sa position ne dépend que de deux points : (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine, & très-clairement, que, si une ligne droite en coupe une autre, & qu'il y ait deux points dans la coupante, dont chacun soit également distant de deux points de la coupée, il n'y aura aucun autre point de la coupante qui ne soit également distant de ces deux points de la coupée : d'où il sera aisé de juger quand une ligne sera perpendiculaire à une autre, sans se servir d'angle, ni de triangle, dont on ne doit traiter qu'après avoir établi beaucoup de choses, qu'on ne sauroit démontrer que par les perpendiculaires.

Il est aussi à remarquer, que d'excellens Géomètres emploient pour principes des propositions moins claires que celles-là ; comme lorsqu'Archi-

mede a établi ses plus belles démonstrations sur cet axiome : *Que si deux lignes sur le même plan ont les extrémités communes, & sont courbées vers la même part, celle qui est contenue sera moindre que celle qui la contient.*

J'avoue que ce défaut de prouver ce qui n'a pas besoin de preuve, ne paroît pas grand, & qu'il ne l'est pas aussi en soi ; mais il l'est beaucoup dans les suites, parce que c'est delà que naît ordinairement le renversement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas ; cette envie de prouver ce qui devoit être supposé comme clair & évident de soi-même, ayant souvent obligé les Géomètres de traiter des choses pour servir de preuve à ce qu'ils n'auroient point dû prouver, qui ne devoient être traitées qu'après, selon l'ordre de la nature.

III. DÉFAUT.

Démonstration par l'impossible.

Ces sortes de démonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'en suivroit si elle étoit autrement, sont très-ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point ; ce qui doit être le principal fruit de la science : car notre esprit n'est point satisfait, s'il ne fait non-seulement que la chose est, mais pourquoi elle est ; ce qui ne s'apprend point par une démonstration qui réduit à l'impossible.

Ce n'est pas que ces démonstrations soient tout-à-fait à rejeter ; car on peut quelquefois s'en servir pour prouver des négatives qui ne sont proprement que des corollaires d'autres propositions, ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par une autre voie : & alors cette sorte de démonstration, en réduisant à l'impossible,

tient plutôt lieu d'explication que d'une démonstration nouvelle.

Enfin, on peut dire que ces démonstrations ne sont recevables que quand on n'en peut donner d'autres; & que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui peut se prouver positivement. Or, il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui peuvent se prouver autrement sans beaucoup de difficulté.

IV. DÉFAUT.

Démonstrations tirées par des voies trop éloignées.

Ce défaut est très-commun parmi les Géometres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent soient prises, pourvu qu'elles soient convaincantes: & cependant ce n'est que prouver les choses très-imparfaitement, que de les prouver par des voies étrangères, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide, liv. 1, propos. 5, prouve qu'un triangle isocèle a les deux angles sur la base égaux en prolongeant également les côtés du triangle, & faisant de nouveaux triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'est-il pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces angles, ait besoin de tant d'artifice pour être prouvée, comme s'il y avoit rien de plus ridicule, que de s'imaginer que cette égalité dépendît de ces triangles étrangers; au lieu qu'en suivant le vrai ordre, il y a plusieurs voies très-faciles, très-courtes & très-naturelles pour prouver cette même égalité?

La 47 du 1 livre, où il est prouvé que le carré de la base qui soutient un angle droit est égal aux deux carrés des côtés, est une des plus estimées propositions d'Euclide; & néanmoins il est assez

clair que la maniere dont elle y est prouvée, n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces carrés ne dépend point de l'égalité des triangles qu'on prend pour moyen de cette démonstration; mais de la proportion des lignes qu'il est aisé de démontrer, sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'angle droit sur la base.

Tout Euclide est plein de ces démonstrations par des voies étrangères.

V. DÉFAUT.

N'avoir aucun soin du vrai ordre de la nature.

C'est ici le plus grand défaut des Géometres. Ils se sont imaginés qu'il n'y avoit presque aucun ordre à garder, sinon que les premières propositions pussent servir à démontrer les suivantes; & ainsi, sans se mettre en peine des règles de la véritable méthode, qui est de commencer toujours par les choses les plus simples & les plus générales, pour passer ensuite aux plus composées & aux plus particulières, ils brouillent toutes choses, & traitent pêle-mêle les lignes & les surfaces, les triangles & les carrés; prouvent par des figures les propriétés des lignes simples, & font une infinité d'autres renversemens qui défigurent cette belle science.

Les élémens d'Euclide sont tout pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers livres, il traite généralement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le cinquième. Il reprend l'étendue dans le sixième, & traite des nombres dans les septième, huitième & neuvième, pour recommencer au dixième à parler de l'étendue. Voilà pour le désordre général; mais il est encore rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier

livre par la construction d'un triangle équilatere ; & 22 propositions après, il donne le moyen général de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourvu que les deux soient plus grandes qu'une seule ; ce qui emporte la construction particulière d'un triangle équilatere sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des paralleles que par des triangles. Il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve, livre 1, proposition 16, que le côté d'un triangle étant prolongé, l'angle extérieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposés intérieurement ; & 16 propositions plus bas, il prouve que cet angle extérieur est égal aux deux opposés.

Il faudroit transcrire tout Euclide, pour donner tous les exemples qu'on pourroit apporter de ce désordre.

VI. DÉFAUT.

Ne point se servir de divisions & de partitions.

C'est encore un autre défaut dans la méthode des Géometres, de ne point se servir de divisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent ; mais c'est simplement en définissant les termes, & mettant toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'especes, & qu'il ne peut pas en avoir davantage, parce que l'idée générale du genre ne peut recevoir que tant de différence : ce qui donne beaucoup de lumiere pour pénétrer la nature du genre & des especes.

Par exemple, on trouvera dans le 1^{er} livre d'Euclide les définitions de toutes les especes de triangles : mais qui doute que ce ne fût une chose bien plus claire de dire ainsi ?

Le triangle peut se diviser selon les côtés, ou selon les angles.

Car les côtés sont

ou { tous égaux, & il s'appelle
deux seulement égaux, & il s'appelle
tous trois inégaux, & il s'appelle

*Equilatere.
Ifocele.
Scalene.*

Les angles sont

ou { tous deux aigus, & il s'appelle
deux seulement aigus, & alors le 3^e est
droit, & il s'appelle
ou { obtus, & il s'appelle

*Oxygone.
Rectangle.
Amblygone.*

Il est même beaucoup mieux de ne donner cette division du triangle, qu'après avoir expliqué & démontré toutes les propriétés du triangle en général ; d'où l'on aura appris qu'il faut nécessairement que deux angles, au moins, du triangle soient aigus, parce que les trois ensemble ne fau- roient valoir plus de deux droits.

Ce défaut retombe dans celui de l'ordre, qui ne voudroit point qu'on traitât, ni même qu'on définît les especes qu'après avoir bien connu le genre, sur-tout quand il y a beaucoup de choses à dire du genre, qui peut être expliqué sans parler des autres.

CHAPITRE X.

Réponse à ce que disent les Géometres sur ce sujet.

IL y a des Géometres qui croient avoir justifié ces défauts, en disant qu'ils ne se mettent pas en peine de cela ; qu'il leur suffit de ne rien dire qu'ils ne prouvent d'une maniere convaincante ; & qu'ils sont par-là assurés d'avoir trouvé la vérité, qui est leur unique but.

On avoue aussi que ces défauts ne sont pas si considérables, qu'on ne soit obligé de reconnoître que, de toutes les sciences humaines, il n'y en a point qui aient été mieux traitées que celles

qui sont comprises sous le nom général de *Mathématiques* ; mais on prétend seulement qu'on pourroit encore y ajouter quelque chose qui les rendroit plus parfaites ; & que, quoique la principale chose qu'ils aient dû y considérer, soit de ne rien avancer que de véritable, il auroit été néanmoins à souhaiter qu'ils eussent eu plus d'attention à la manière la plus naturelle de faire entrer la vérité dans l'esprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vrai ordre, ni de prouver par des voies naturelles ou éloignées, pourvu qu'ils fassent ce qu'ils prétendent, qui est de convaincre ; ils ne peuvent pas changer par-là la nature de notre esprit, ni faire que nous n'ayons une connoissance beaucoup plus nette, plus entiere & plus parfaite des choses que nous savons par leurs vraies causes & leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques & étrangères.

Et il est de même indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vrai ordre ; parce que les idées qui ont une suite naturelle, s'arrangent bien mieux dans notre mémoire, & se réveillent bien plus aisément les unes les autres.

On peut dire même que ce qu'on a su une fois pour en avoir pénétré la vraie raison, ne se retient pas par mémoire, mais par jugement ; & que cela devient tellement propre, qu'on ne peut l'oublier : au lieu que ce qu'on ne fait que par des démonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles, s'échappe aisément, & se retrouve difficilement quand il nous est une fois sorti de la mémoire, parce que notre esprit ne nous fournit point de voie pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soi beaucoup mieux de garder cet ordre, que de ne point le garder ; mais tout ce que pourroient dire des personnes équitables, est qu'il faut négliger un petit inconvénient, lorsqu'on ne peut l'éviter sans tomber dans un plus grand ; qu'ainsi c'est un inconvénient de ne pas toujours garder le vrai ordre ; mais qu'il vaut mieux néanmoins ne pas le garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance ; & s'exposer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent être plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes, ni si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est très-raisonnable ; & j'avoue qu'il faut préférer à toutes choses l'assurance de ne point se tromper, & qu'il faut négliger le vrai ordre, si on ne peut le suivre sans perdre beaucoup de la force des démonstrations, & s'exposer à l'erreur : mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible d'observer l'un & l'autre, & je m'imagine qu'on pourroit faire des élémens de *Géométrie*, où toutes choses seroient traitées dans leur ordre naturel, toutes les propositions prouvées par des voies très-simples & très-naturelles, & où tout néanmoins seroit très-clairement démontré. C'est ce qu'on a depuis exécuté dans les *NOUVEAUX ÉLÉMENTS DE GÉOMÉTRIE*, & particulièrement dans la nouvelle édition qui vient de paroître.



CHAPITRE XI.

La méthode des sciences réduite à huit regles principales.

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que, pour avoir une méthode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmi les Géometres, on doit ajouter deux ou trois regles aux cinq que nous avons proposées dans le Chapitre II : de sorte que toutes ces regles peuvent se réduire à huit ;

Dont les deux premières regardent les idées, & peuvent se rapporter à la première Partie de cette Logique.

La 3 & la 4 regardent les axiomes, & peuvent se rapporter à la seconde Partie.

La 5 & la 6 regardent les raisonnemens, & peuvent se rapporter à la troisième Partie.

Et les deux dernières regardent l'ordre, & peuvent se rapporter à la quatrième Partie.

Deux regles touchant les définitions.

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs, ou équivoques sans le définir.

2. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliqués.

Deux regles pour les axiomes.

3. Ne demander en axiome que des choses parfaitement évidentes.

4. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu véritable.

Deux regles pour les démonstrations.

5. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les défini-

tions qui auront précédé, & les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déjà été démontrées.

6. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux regles pour la méthode.

7. Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8. Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en toutes ses parties, & chaque difficulté en tous ses cas.

J'ai ajouté à ces deux regles, *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vrai qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur, soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a été obligé de donner à chaque science.

Ce qui fait qu'on y traite souvent d'une espece, sans qu'on puisse y traiter tout ce qui appartient au genre ; comme on traite du cercle dans la Géométrie commune, sans rien dire en particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de définir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui pourroit s'en dire, parce que cela seroit souvent trop long, mais il suffit d'en dire tout ce qu'on veut en dire avant que de passer aux especes.

Mais je crois qu'une science ne peut être traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernières regles, aussi-bien qu'aux autres, & qu'on ne se résolve à ne s'en dispenser que par nécessité, ou pour une grande utilité.

CHAPITRE XII.

De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit divine.

TOUT ce que nous avons dit jusqu'ici regarde les sciences humaines, purement humaines, & les connoissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison : mais, avant que de finir, il est bon de parler d'une autre sorte de connoissance, qui souvent n'est pas moins certaine, ni moins évidente en sa maniere, qui est celle que nous tirons de l'autorité.

Car, il y a deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La première est la connoissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu & recherché la vérité, soit par nos sens, soit par notre raison ; ce qui peut s'appeler généralement *raison*, parce que les sens mêmes dépendent du jugement de la raison : ou *science*, prenant ici ce nom plus généralement qu'on ne le prend dans les Ecoles, pour toute connoissance d'un objet tiré de l'objet même.

L'autre voie est l'autorité des personnes dignes de croyance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien ; ce qui s'appelle *foi*, ou *croyance*, selon cette parole de saint Augustin : *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus, autoritati.*

Mais, comme cette autorité peut être de deux sortes ; de Dieu, ou des hommes, il y a aussi deux sortes de *foi* ; divine & humaine.

La *foi* divine ne peut être sujette à erreur, parce que Dieu ne peut, ni nous tromper, ni être trompé.

La *foi* humaine est de soi-même sujette à erreur, parce que tout homme est menteur, selon l'Écriture, & qu'il peut se faire que celui qui nous assurera une chose comme véritable sera lui-même trompé : & néanmoins, ainsi que nous avons déjà marqué ci-dessus, il y a des choses que nous ne connoissons que par une *foi* humaine, que nous devons tenir pour aussi certaines & aussi indubitables, que si nous en avions des démonstrations mathématiques ; comme ce que l'on fait par une relation constante de tant de personnes, qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pu conspirer ensemble pour assurer la même chose, si elle n'étoit vraie. Par exemple, les hommes ont assez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des antipodes : cependant, quoique nous n'y ayons pas été, & qu'ainsi nous n'en sachions rien que par une *foi* humaine, il faudroit être fou pour ne pas le croire, & il faudroit de même avoir perdu le sens pour douter si jamais César, Pompée, Cicéron, Virgile, ont été, & si ce ne sont point des personnages feints, comme ceux des Amadis.

Il est vrai qu'il est souvent assez difficile de marquer précisément quand la *foi* humaine est parvenue à cette certitude, & quand elle n'y est pas encore parvenue : & c'est ce qui fait tomber les hommes en deux égaremens opposés, dont l'un est de ceux qui croient trop légèrement sur les moindres bruits ; & l'autre, de ceux qui méritent ridiculement la force de l'esprit à ne pas croire les choses les mieux attestées, lorsqu'elles choquent les préventions de leur esprit : mais on peut néanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir passées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au-delà desquelles on l'a certainement, en laissant un milieu entre ces deux sortes de

bônes, qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, selon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que si on compare ensemble les deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est, la raison & la foi, il est certain que la foi suppose toujours quelque raison, car, comme dit S. Augustin dans sa lettre 122, & en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de notre raison, si la raison même ne nous avoit persuadé qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre : ce qui est principalement vrai à l'égard de la foi divine, parce que la vraie raison nous apprend que Dieu étant la vérité même, il ne peut nous tromper en ce qu'il nous révèle de sa nature ou de ses mystères. D'où il paroît qu'encore que nous soyons obligés de captiver notre entendement pour obéir à JESUS-CHRIST, comme dit saint Paul, nous ne le faisons pas néanmoins aveuglément & déraisonnablement, ce qui est l'origine de toutes les fausses Religions ; mais avec connoissance de cause, & parce que c'est une action raisonnable que de se captiver de la sorte sous l'autorité de Dieu, lorsqu'il nous a donné des preuves suffisantes, comme sont les miracles & autres événemens prodigieux, qui nous obligent de croire que c'est lui-même qui a découvert aux hommes les vérités que nous devons croire.

Il est certain, en second lieu, que la foi divine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre raison ; & cela par la raison même qui nous fait voir qu'il faut toujours préférer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins, & qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est véritable, que ce

que notre raison nous persuade, parce que Dieu est plus incapable de nous tromper, que notre raison d'être trompée.

Néanmoins, à considérer les choses exactement, jamais ce que nous voyons évidemment & par la raison, ou par le fidele rapport des sens, n'est opposé à ce que la foi divine nous enseigne ; mais ce qui fait que nous le croyons, c'est que nous ne prenons pas garde à quoi doit se terminer l'évidence de notre raison & de nos sens. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur & de la blancheur ; mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y aperçoivent de la rondeur & de la blancheur : & ainsi la foi n'est point contraire à l'évidence de nos sens, lorsqu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant été changée au Corps de JESUS-CHRIST par le mystère de la Transsubstantiation, & que nous n'y voyons plus que les especes & les apparences du pain qui demeurent, quoique la substance n'y soit plus.

Notre raison, de même, nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en même-tems en divers lieux, ni deux corps en un même lieu ; mais cela doit s'entendre de la condition naturelle des corps : parce que ce seroit un défaut de raison de s'imaginer que notre esprit étant fini, il pût comprendre jusqu'où peut aller la puissance de Dieu qui est infinie, & ainsi lorsque les hérétiques pour détruire les mystères de la foi, comme la Trinité, l'incarnation & l'Eucharistie, opposent de prétendues impossibilités qu'ils tirent de la raison, ils s'éloignent en cela même visiblement de la raison, en prétendant pouvoir comprendre par leur esprit l'étendue infinie de la puissance de Dieu. C'est pour-

quoi il suffit de répondre à toutes ces objections ce que saint Augustin dit sur le sujet même de la pénétration des corps: *Sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturæ cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, & ed magis vera, certa, firma.*

CHAPITRE XIII.

Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événemens qui dépendent de la foi humaine.

L'USAGE le plus ordinaire du bon sens, & de cette puissance de notre ame qui nous fait discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas dans les sciences spéculatives, auxquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer: mais il n'y a guère d'occasion où on l'emploie plus souvent, & où elle soit plus nécessaire, que dans le jugement que l'on porte de ce qui se passe tous les jours parmi les hommes.

Je ne parle point du jugement que l'on fait si une action est bonne ou mauvaise, digne de louange ou de blâme, parce que c'est à la morale à le régler; mais seulement de celui que l'on porte touchant la vérité ou la fausseté des événemens humains; ce qui seul peut regarder la Logique, soit qu'on les considère comme passés, comme lorsqu'il ne s'agit que de savoir si on doit les croire, ou ne pas les croire; ou qu'on les considère dans les tems à venir, comme lorsqu'on appréhende qu'ils n'arrivent, ou qu'on espère qu'ils arriveront: ce qui règle nos craintes & nos espérances.

Il est certain qu'on peut faire quelques réflexions

sur ce sujet, qui ne seront peut-être pas inutiles, & qui pourront au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent pour n'avoir pas assez consulté les regles de la raison.

La première réflexion est qu'il faut mettre une extrême différence entre deux sortes de vérités: les unes qui regardent seulement la nature des choses & leur essence immuable indépendamment de leur existence; & les autres qui regardent les choses existantes, & sur-tout les événemens humains & contingens, qui peuvent être & n'être pas, quand il s'agit de l'avenir, & qui pouvoient n'avoir pas été, quand il s'agit du passé. J'entends tout ceci selon leurs causes prochaines, en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu; parce que, d'une part, il n'empêche point la contingence, & que, de l'autre, ne nous étant pas connu, il ne contribue en rien à nous faire croire les choses.

Dans la première sorte de vérités, comme tout y est nécessaire, rien n'est vrai qu'il ne soit universellement vrai; & ainsi nous devons conclure qu'une chose est fautive, si elle est fautive en un seul cas.

Mais si on pense se servir des mêmes regles dans la croyance des événemens humains, on n'en jugera jamais que fausement, si ce n'est par hasard, & on y fera mille faux raisonnemens.

Car ces événemens étant contingens de leur nature, il seroit ridicule d'y chercher une vérité nécessaire; & ainsi un homme seroit tout-à-fait déraisonnable qui n'en voudroit croire aucun, que quand on lui auroit fait voir qu'il seroit absolument nécessaire que la chose se fût passée de la sorte.

Et il ne seroit pas moins déraisonnable, s'il vouloit s'obliger d'en croire quelqu'un, comme se-

roit la conversion du Roi de la Chine à la Religion Chrétienne, par cette seule raison, que cela n'est pas impossible; car, un autre qui m'assureroit du contraire pouvant se servir de la même raison, il est clair que cela seul ne pourroit pas me déterminer à croire l'un plutôt que l'autre.

Il faut donc poser pour une maxime certaine & indubitable dans cette rencontre, que la seule possibilité d'un événement n'est pas une raison suffisante pour me le faire croire; & que je puis aussi avoir raison de le croire, quoique je ne juge pas impossible que le contraire soit arrivé: de sorte que de deux événemens je pourrai avoir raison de croire l'un & de ne pas croire l'autre, quoique je les croie tous deux possibles.

Mais par où me déterminerai-je donc à croire l'un plutôt que l'autre, si je les juge tous deux possibles? Ce sera par cette maxime.

Pour juger de la vérité d'un événement, & me déterminer à le croire ou à ne pas le croire, il ne faut pas le considérer nuement & en lui-même, comme on feroit une proposition de Géométrie; mais il faut prendre garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent, tant intérieures, qu'extérieures. J'appelle circonstances intérieures celles qui appartiennent au fait même, & extérieures celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portés à le croire. Cela étant fait, si toutes ces circonstances sont telles, qu'il n'arrive jamais, ou fort rarement, que de pareilles circonstances soient accompagnées de fausseté, notre esprit se porte naturellement à croire que cela est vrai, & il a raison de le faire, surtout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, & qui doit même se contenter de plusieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que si, au contraire, ces circonstances ne sont pas telles qu'elles ne se trouvent fort souvent avec la fausseté, la raison veut, ou que nous demeurions en suspens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit, quand nous ne voyons aucune apparence que cela soit vrai, encore que nous n'y voyons pas une entière impossibilité.

On demande, par exemple, si l'histoire du Baptême de Constantin par S. Sylvestre est vraie ou fautive. Baronius la croit vraie; le Cardinal du Perron, l'Evêque Sponde, le P. Pétau, le P. Morin, & les plus habiles gens de l'Eglise la croient fautive. Si on s'arrêtoit à la seule possibilité, on n'auroit pas droit de la rejeter; car elle ne contient rien d'absolument impossible; & il est même possible, absolument parlant, qu'Eusebe, qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser les Ariens, & que les Peres qui l'ont suivi, aient été trompés par son témoignage: mais, si on se sert de la règle que nous venons d'établir, qui est de considérer quelles sont les circonstances de l'un ou de l'autre Baptême de Constantin, & qui sont celles qui ont plus de marques de vérité, on trouvera que ce sont celles du dernier: car, d'une part, il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un Ecrivain aussi fabuleux qu'est l'Auteur des Actes de saint Sylvestre, qui est le seul Ancien qui ait parlé du Baptême de Constantin à Rome; &, de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusebe, eût osé mentir en rapportant une chose aussi célèbre qu'étoit le Baptême du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Eglise, & qui devoit être connue de toute la terre, lorsqu'il l'écrivait, puisque ce n'étoit que quatre ou cinq ans après la mort de cet Empereur.

Il y a néanmoins une exception à cette règle, dans laquelle on doit se contenter de la possibilité

& de la vraisemblance. C'est quand un fait ; qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconvéniens & des contrariétés apparentes avec d'autres histoires : car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrariétés soient possibles & vraisemblables ; & c'est agir contre la raison, que d'en demander des preuves positives, parce que le fait en soi étant suffisamment prouvé, il n'est pas juste de demander qu'on en prouve de la même sorte toutes les circonstances : autrement on pourroit douter de mille histoires très-assurées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouver positivement.

On ne sauroit, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les Livres des Rois & dans ceux des Paralipomenes des années des regnes de divers Rois de Juda & d'Israël, qu'en donnant à quelques-uns de ces Rois deux commencemens de regne, l'un du vivant de leurs peres, & l'autre après leur mort. Que si on demande quelle preuve on a qu'un tel Roi ait regné quelque tems avec son pere, il faut avouer qu'on n'en a point de positive ; mais il suffit que ce soit une chose possible, & qui est arrivée assez souvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la supposer comme une circonstance nécessaire pour allier des histoires d'ailleurs très-certaines.

C'est pourquoi il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont fait quelques hérétiques de ce dernier siècle pour prouver que saint Pierre n'a jamais été à Rome. Ils ne peuvent nier que cette vérité ne soit attestée par tous les Auteurs Ecclésiastiques, & même les plus anciens, comme Papias, S. Denys de Corinthe, Caius, S. Irénée, Tertullien, sans qu'il s'en trouve aucun qui l'ait niée ;

nié ; & néanmoins, ils s'imaginent pouvoir la ruiner par des conjectures, comme, par exemple, que saint Paul ne fait pas mention de saint Pierre dans ses Epîtres écrites de Rome ; & , quand on leur répond que saint Pierre pouvoit être alors hors de Rome, parce qu'on ne prétend pas qu'il y ait été tellement attaché, qu'il n'en soit souvent sorti pour aller prêcher l'Evangile en d'autres lieux, ils repliquent que cela se dit sans preuve ; ce qui est impertinent, parce que le fait qu'ils contestent, étant une des vérités les plus assurées de l'histoire Ecclésiastique, c'est à ceux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrariétés avec l'Ecriture, & il suffit à ceux qui le soutiennent de résoudre ces prétendues contrariétés, comme on fait celles de l'Ecriture même, à quoi nous avons montré que la possibilité suffisoit.

CHAPITRE XIV.

Application de la regle précédente à la croyance des Miracles.

LA regle qui vient d'être expliquée est, sans doute, très-importante pour bien conduire la raison dans la croyance des faits particuliers ; & , faute de l'observer, on est en danger de tomber en des extrémités dangereuses de crédulité & d'incrédulité.

Car il y en a, par exemple, qui feroient conscience de douter d'aucun miracle, parce qu'ils se sont mis dans l'esprit qu'ils seroient obligés de douter de tous, s'ils doutoient d'aucuns, & qu'ils se persuadent que ce leur est assez de savoir que tout est possible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de sa toute-puissance.

D'autres, au contraire, s'imaginent ridiculement qu'il y a de la force d'esprit de douter de tous les miracles, sans en avoir d'autre raison, sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se sont pas trouvés véritables, & qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les uns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers : mais il est vrai néanmoins que les uns & les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part & d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance & sur la bonté de Dieu, sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, & sur l'aveuglement des libertins, qui ne veulent croire que ce qui est proportionné à leur raison. Tout cela est fort bon en soi, mais très-foible pour nous persuader d'un miracle en particulier ; puisqu'à Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire ; que ce n'est pas un argument qu'un miracle soit arrivé, de ce qu'il en est arrivé de semblables en d'autres occasions ; & qu'on peut être fort bien disposé à croire ce qui est au-dessus de la raison, sans être obligé de croire tout ce qu'il plaît aux hommes de nous raconter, comme étant au dessus de la raison.

Les derniers font des lieux communs d'une autre sorte : La vérité (dit l'un d'eux) & le mensonge ont leurs visages conformes, le port, le goût, & les allures pareilles, nous les regardons de même œil. J'ai vu la naissance de plusieurs miracles de mon tems. Encore qu'ils s'étouffent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris, s'ils eussent vécu leur âge : car il n'est que de trouver le bout du fil, on dévide tant qu'on veut, il y a plus loin de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle-là jusqu'à la plus grande. Or, les premiers qui sont

abreuvés de ce commencement d'étrangeté, venant à semer leur histoire, sentent par les oppositions qu'on leur fait, où loge la difficulté de la persuasion, & vont calfeutrant cet endroit de quelque piece fausse. L'erreur particuliere fait premièrement l'erreur publique, & à son tour après l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainsi va tout ce bâtiment, s'étouffant & se formant de main en main, de manière que le plus éloigné témoin en est mieux instruit que le plus voisin, & le dernier informé mieux persuadé que le premier.

Ce discours est ingénieux, & peut être utile pour ne pas se laisser emporter à toutes sortes de bruits : mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure généralement qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles ; car il est certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne fait que par des bruits communs, sans remonter jusqu'à l'origine ; & il faut avouer qu'il n'y a pas grand sujet de s'assurer de ce qu'on ne sauroit que de cette sorte.

Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi un lieu commun opposé à celui-là, qui sera pour le moins aussi-bien fondé ? Car comme il y a quelques miracles qui se trouveroient peu assurés, si l'on remontoit jusqu'à la source ; il y en a aussi qui s'étouffent dans la mémoire des hommes, ou qui trouvent peu de croyance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre esprit n'est pas sujet à une seule espece de maladie : il en a de différentes & de toutes contraires. Il y a une sorte de simplicité qui croit les choses les moins croyables ; mais il y a aussi une sorte de présomption, qui condamne comme faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esprit. On a souvent de la curiosité pour des bagatelles, & l'on n'en a point pour des choses importantes.

De fausses histoires se répandent par-tout, & de très-véritables n'ont point de cours.

Peu de gens savent le miracle arrivé de notre tems à Faremoutier, en la personne d'une Religieuse tellement aveugle, qu'il lui restoit à peine la forme des yeux, qui recouvra la vue en un moment par l'atouchement des Reliques de sainte Fare, comme je le fais d'une personne qui l'a vue dans les deux états.

Saint Augustin dit qu'il y avoit de son tems beaucoup de miracles très-certains, qui étoient connus de peu de personnes, & qui, quoique très-remarquables & très-étonnans, ne passaient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'est ce qui le porta à faire écrire & réciter devant le peuple ceux qui se trouvoient assurés, & il remarque dans le 22^e Livre de la Cité de Dieu, qu'il s'en étoit fait dans la seule ville d'Hippone près de soixante & dix depuis deux ans qu'on y avoit bâti une Chapelle en l'honneur de saint Etienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne néanmoins avoir sus très-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable, que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejeter tous; mais qu'il faut les examiner par leurs circonstances particulières, & par la fidélité & la lumière des témoins qui les rapportent.

La piété n'oblige pas un homme de bon sens de croire tous les miracles rapportés dans la Légende dorée, ou dans Métaphraste, parce que ces Auteurs sont remplis de tant de fables, qu'il n'y a pas sujet de s'assurer de rien sur leur témoignage seul, comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avouer du dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens,

quand il n'auroit point de piété, doit reconnoître pour véritables, les miracles que S. Augustin raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu être arrivés devant ses yeux, ou dont il témoigne avoir été très-particulièrement informé par les personnes mêmes à qui les choses étoient arrivées, comme d'un aveugle guéri à Milan en présence de tout le peuple, par l'atouchement des Reliques de S. Gervais & de S. Protas, qu'il rapporte dans ses Confessions, & dont il dit dans le 22^e Livre de la Cité de Dieu, Chap. VIII. *Miraculum quod Mediolani factum est cum illic essemus, quando illuminatus est cæcus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenso populo teste res gesta est, concurrente ad corpora Martyrum Gervasii & Protasii.*

D'une femme guérie en Afrique, par des fleurs qui avoient touché aux Reliques de saint Etienne, comme il le témoigne au même lieu.

D'une Dame de qualité guérie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la croix qu'elle y fit faire par une nouvelle baptisée, selon la révélation qu'elle en avoit eue.

D'un enfant mort sans Baptême, dont la mere obtint la résurrection par les prières qu'elle en fit à saint Etienne, en lui disant avec une grande foi: *Saint Martyr, rendez-moi mon fils. Vous savez que je ne demande sa vie, qu'afin qu'il ne soit pas éternellement séparé de Dieu.* Ce que ce Saint rapporte comme une chose dont il étoit très-assuré, dans un Sermon qu'il fit à son peuple, sur le sujet d'un autre miracle très-insigne, qui venoit d'arriver en ce moment-là même dans l'Eglise, où il prêchoit, lequel il décrit fort au long dans cet endroit de la Cité de Dieu.

Il dit que sept freres & trois sceurs, d'une hon-

nête famille de Césarée en Cappadoce, ayant été maudits par leur mere pour une injure qu'ils lui avoient faite, Dieu les avoit punis de cette peine, qu'ils étoient continuellement agités, & dans le sommeil même, par un horrible tremblement de tout le corps : ce qui étoit si difforme, que ne pouvant plus souffrir la vue des personnes de leur connoissance, ils avoient tous quitté leur pays pour s'en aller de divers côtés; & qu'ainsi l'un de ces freres appellé Paul, & une de ces sœurs appellée Palladie, étoient venus à Hippone, & s'étant fait remarquer par toute la ville, on avoit appris d'eux la cause de leur malheur; que le propre jour de Pâques le frere priant Dieu devant les barreaux de la Chapelle de S. Etienne, tomba tout d'un coup dans un assoupissement, pendant lequel on s'aperçut qu'il ne trembloit plus, & s'étant réveillé parfaitement sain, il se fit dans l'Eglise un grand bruit du peuple qui louoit Dieu de ce miracle, & qui couroit à S. Augustin, lequel se préparoit à dire la Messe, pour l'avertir de ce qui s'étoit passé.

Après, dit-il, que ces cris de réjouissance furent passés, & que l'Écriture sainte eut été lue, je leur dis peu de choses sur la Fête, & sur ce grand sujet de joie; parce que j'aimai mieux leur laisser, non pas entendre, mais considérer l'éloquence de Dieu dans cet ouvrage divin. Je menai ensuite dîner chez moi le frere qui avoit été guéri. Je lui fis conter toute son histoire. Je l'obligeai de l'écrire, & le lendemain je promis au peuple que je la lui ferois réciter le jour d'après. Ainsi le troisième jour d'après Pâques, ayant fait mettre le frere & la sœur sur les degrés du Jubé, afin que tout le peuple pût voir dans la sœur, qui avoit encore cet horrible tremblement, de quel mal le frere avoit été délivré par la bonté de Dieu; je fis lire le récit de leur histoire devant le peuple, & je les laissai aller, & je com-

mençai à prêcher sur ce sujet, (on en a le sermon, qui est le 323.) & tout d'un coup, lorsque je parlois encore, un grand cri de joie s'éleve du côté de la Chapelle, & on m'amene la sœur, qui, étant sortie de devant moi, y étoit allée, & y avoit été parfaitement guérie en la même maniere que son frere; ce qui causa une telle joie parmi le peuple, qu'à peine pouvoit-on supporter le bruit qu'ils faisoient.

J'ai voulu rapporter toutes les particularités de ce miracle, pour convaincre les plus incrédules, qu'il y auroit de la folie à le révoquer en doute, aussi-bien que tant d'autres que ce Saint raconte au même endroit: car, supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte, il n'y a point de personnes raisonnables qui n'y doivent reconnoître le doigt de Dieu; & ainsi tout ce qui resteroit à l'incrédulité, seroit de douter du témoignage même de saint Augustin, & de s'imaginer qu'il a altéré la vérité pour autoriser la Religion Chrétienne dans l'esprit des Payens. Or, c'est ce qui ne peut se dire avec la moindre couleur.

Premièrement, parce qu'il n'est point vraisemblable qu'un homme judicieux eût voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pu être convaincu de mensonge par une infinité de témoins; ce qui n'auroit pu tourner qu'à la honte de la Religion Chrétienne. Secondement, parce qu'il n'y eut jamais personne plus ennemi du mensonge que ce Saint, sur-tout en matiere de Religion, ayant établi, par des livres entiers, non-seulement qu'il n'est jamais permis de mentir; mais que c'est un crime horrible de le faire, sous prétexte d'attirer plus facilement les hommes à la foi.

Et c'est ce qui doit causer un extrême étonnement de voir que les hérétiques de ce tems, qui regardent S. Augustin comme un homme très-

éclairé & très-sincere, n'aient pas considéré que la maniere dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la vénération des Reliques, comme d'un culte superstitieux, & qui tient de l'idolâtrie, va à la ruine de toute la Religion: car il est visible que c'est lui ôter un de ses plus solides fondemens, que d'ôter aux vrais miracles l'autorité qu'ils doivent avoir pour la confirmation de la vérité; & il est clair que c'est détruire entièrement cette autorité des miracles, que de dire que Dieu en fasse pour récompenser un culte superstitieux & idolâtre. Or, c'est proprement ce que les hérétiques font, en traitant, d'une part, le culte que les Catholiques rendent aux Saints & à leurs Reliques, d'une superstition criminelle; & ne pouvant nier, de l'autre, que les plus grands amis de Dieu, tel qu'a été saint Augustin, par leur propre confession, ne nous aient assuré que Dieu a guéri des maux incurables, illuminé des aveugles, & ressuscité des morts, pour récompenser la dévotion de ceux qui invoquoient les Saints, & révéroient leurs Reliques.

En vérité, cette seule considération devoit faire reconnoître à tout homme de bon sens la fausseté de la Religion prétendue réformée.

Je me suis un peu étendu sur cet exemple célèbre du jugement qu'on doit faire de la vérité des faits, pour servir de regle dans les rencontres semblables, parce qu'on s'y égare de la même sorte. Chacun croit que c'est assez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'est souvent composé que de maximes, lesquelles, non-seulement ne sont pas universellement vraies, mais qui ne sont pas même probables, lorsqu'elles sont jointes avec les circonstances particulieres des faits que l'on examine. Il faut joindre les circonstances, & non les séparer: parce qu'il arrive souvent qu'un fait qui est peu probable selon une seule circonstance, qui est or-

dinairement une marque de fausseté, doit être estimé certain selon d'autres circonstances; &, qu'au contraire, un fait qui nous paroîtroit vrai selon une certaine circonstance, qui est d'ordinaire jointe avec la vérité, doit être jugé faux selon d'autres qui affoiblissent celle-là, comme on l'expliquera dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE XV.

Autre remarque sur le sujet de la croyance des événemens.

IL y a encore une autre remarque très-importante à faire sur la croyance des événemens. C'est qu'entre les circonstances qu'on doit considérer pour juger si on doit les croire, ou si on ne doit pas les croire, il y en a qu'on peut appeler des circonstances communes, parce qu'elles se rencontrent en beaucoup de faits, & qu'elles se trouvent incomparablement plus souvent jointes à la vérité qu'à la fausseté; & alors, si elles ne sont point contre-balancées par d'autres circonstances particulieres qui affoiblissent ou qui ruinent dans notre esprit les motifs de croyance qu'il tiroit de ces circonstances communes, nous avons raison de croire ces événemens, sinon certainement, au moins très-probablement: ce qui nous suffit quand nous sommes obligés d'en juger; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choses qui ne sont pas susceptibles d'une certitude métaphysique, lors aussi que nous ne pouvons pas avoir une entiere certitude morale, le mieux que nous puissions faire quand nous sommes engagés à prendre parti, est d'embrasser le plus probable, puisqu'il seroit un renversement de la raison d'embrasser le moins probable.

Que si, au contraire, ces circonstances communes, qui nous auroient portés à croire une chose, se trouvent jointes à d'autres circonstances particulières qui ruinent dans notre esprit, comme nous venons de dire, les motifs de croyance qu'il tiroit de ces circonstances communes; ou qui même soient telles qu'il soit fort rare que de semblables circonstances ne soient pas accompagnées de fausseté, nous n'avons plus alors la même raison de croire cet événement: mais, ou notre esprit demeure en suspens, si les circonstances particulières ne font qu'affoiblir le poids des circonstances communes; ou il se porte à croire que le fait est faux, si elles sont telles qu'elles soient ordinairement des marques de fausseté. Voici un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'est une circonstance commune à beaucoup d'Actes, d'être signés par deux Notaires, c'est-à-dire, par deux personnes publiques, qui ont d'ordinaire grand intérêt de ne point commettre de fausseté; parce qu'il y va, non-seulement de leur conscience & de leur honneur, mais aussi de leur bien & de leur vie. Cette seule considération suffit, si nous ne savons point d'autres particularités d'un contrat, pour croire qu'il n'est point antidaté; non qu'il n'y en puisse avoir d'antidatés, mais parce qu'il est certain que de mille contrats il y en a 999 qui ne le sont point: de sorte qu'il est incomparablement plus probable que ce contrat que je vois est l'un des 999, que non pas qu'il soit cet unique qui, entre mille, peut se trouver antidaté. Que si la probité des Notaires qui l'ont signé m'est parfaitement connue; je tiendrai alors pour très-certain qu'ils n'y auront point commis de fausseté.

Mais si, à cette circonstance commune d'être signé par deux Notaires, qui m'est une raison suffi-

sante, quand elle n'est point combattue par d'autres, d'ajouter foi à la date d'un contrat, on y joint d'autres circonstances particulières, comme que ces Notaires soient diffamés pour être sans honneur & sans conscience, & qu'ils aient pu avoir un grand intérêt à cette falsification; cela ne me fera pas encore conclure que ce contrat est antidaté, mais diminuera le poids qu'auroit eu sans cela dans mon esprit la signature de deux Notaires pour me faire croire qu'il ne le seroit pas. Que si, de plus, je puis découvrir d'autres preuves positives de cette antidate, ou par témoins, ou par des argumens très-forts, comme seroit l'impuissance où un homme auroit été de prêter vingt mille écus en un tems où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent écus vaillant, je me déterminerai alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contrat; & ce seroit une prétention très-déraisonnable de vouloir m'obliger, ou à ne pas croire ce contrat antidaté, ou à reconnoître que j'avois tort de supposer que les autres où je ne voyois pas les mêmes marques de fausseté, ne l'étoient pas, puisqu'ils pouvoient l'être comme celui-là.

On peut appliquer tout ceci à des matieres qui causent souvent des disputes parmi les doctes. On demande si un livre est véritablement d'un Auteur dont il a toujours porté le nom; ou si les actes d'un Concile sont vrais ou supposés.

Il est certain que le préjugé est pour l'auteur, qui est depuis long-tems en possession d'un Ouvrage, & pour la vérité des actes d'un Concile que nous lisons tous les jours, & qu'il faut des raisons considérables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoi un fort habile homme de ce tems, ayant voulu montrer que la Lettre de saint Cyprien au Pape Etienne sur le sujet de Martien,

Evêque d'Arles, n'est pas de ce saint Martyr, il n'en a pu persuader les savans; ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes pour ôter à saint Cyprien une piece qui a toujours porté son nom, & qui a une parfaite ressemblance de style avec ses Ouvrages.

C'est en vain aussi que Blondel & Saumaïse, ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des Lettres de S. Ignace pour la supériorité de l'Evêque au-dessus des Prêtres dès le commencement de l'Eglise, ont voulu prétendre que toutes ces Lettres étoient supposées, selon même qu'elles ont été imprimées par Isaac Vossius & Usserius sur l'ancien manuscrit Grec de la Bibliothèque de Florence; & ils ont été réfutés par ceux mêmes de leur parti, parce qu'avouant, comme ils font, que nous avons les mêmes Lettres qui ont été citées par Eusebe, par S. Jérôme, par Théodoret, & même par Origene, il n'y a nulle apparence que les Lettres de S. Ignace, ayant été recueillies par saint Polycarpe, ces véritables Lettres soient disparues, & qu'on en ait supposé d'autres dans le tems qui s'est passé entre S. Polycarpe & Origene, ou Eusebe; outre que ces Lettres de S. Ignace, que nous avons maintenant, ont un certain caractère de sainteté & de simplicité si propre à ces tems apostoliques, qu'elles se défendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition & de fausseté.

Enfin, toutes les difficultés que M. le Cardinal du Perron a proposées contre la Lettre du Concile d'Afrique au Pape S. Célestin, touchant les appellations au S. Siège, n'ont point empêché qu'on n'ait cru depuis, comme auparavant, qu'elle a été véritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a néanmoins d'autres rencontres où les raisons particulières l'emportent sur cette raison générale d'une longue possession.

Ainsi, quoique la Lettre de saint Clément à saint Jacques, Evêque de Jérusalem, ait été traduite par Rufin, il y a près de treize cens ans, & qu'elle soit alléguée comme étant de saint Clément par un Concile de France, il y a plus de douze cens ans; il est toutefois difficile de ne pas avouer qu'elle est supposée; puisque ce saint Evêque de Jérusalem, ayant été martyrisé avant saint Pierre, il est impossible que saint Clément lui ait écrit depuis la mort de saint Pierre, comme le suppose cette Lettre.

De même, quoique les Commentaires sur saint Paul, attribués à saint Ambroise, aient été cités sous son nom par un très-grand nombre d'Auteurs, & l'œuvre imparfait sur saint Matthieu sous celui de saint Chrysostôme, tout le monde néanmoins convient aujourd'hui qu'ils ne sont pas de ces Saints, mais d'autres Auteurs anciens engagés dans beaucoup d'erreurs.

Enfin, les Actes que nous voyons des Conciles de Sinuesse sous Marcellin, de deux ou trois de Rome sous saint Sylvestre, & d'un autre de Rome sous Sixte III, seroient suffisans pour nous persuader de la vérité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raisonnable, & qui eût du rapport au tems qu'on attribue à ces Conciles; mais ils en contiennent tant de déraisonnables, & qui ne conviennent point à ces tems-là, qu'il y a grande apparence qu'ils sont faux & supposés.

Voilà quelques remarques qui peuvent servir en ces sortes de jugemens: mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles soient de si grand usage, qu'elles empêchent toujours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus, est de faire éviter les fautes les plus grossières, & d'accoutumer l'esprit à ne pas se laisser emporter par des lieux communs, qui, ayant quelque vérité en général, ne

laissent pas d'être faux en beaucoup d'occasions particulières; ce qui est une des plus grandes sources des erreurs des hommes.

CHAPITRE XVI.

Du jugement que l'on doit faire des accidens futurs.

CES regles qui servent à juger des faits passés, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir: car, comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connoît, sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. C'est ainsi que les Médecins peuvent juger du bon ou du mauvais succès des maladies, les Capitaines, des événemens futurs d'une guerre, & que l'on juge dans le monde de la plupart des affaires contingentes.

Mais à l'égard des accidens où l'on a quelque part, & que l'on peut, ou procurer, ou empêcher en quelque sorte par ses soins, en s'y exposant ou les évitant, il arrive à plusieurs personnes de tomber dans une illusion qui est d'autant plus trompeuse, qu'elle leur paroît plus raisonnable. C'est qu'ils ne regardent que la grandeur & la conséquence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvénient qu'ils craignent, sans considérer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage ou cet inconvénient arrive, ou n'arrive pas.

Ainsi, lorsque c'est quelque grand mal qu'ils appréhendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croient qu'il est de la prudence de ne

négliger aucune précaution pour s'en garantir; & si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croient que c'est agir sagement, que de tâcher de l'obtenir si le hasard en coûte peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y réussisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse ayant ouï dire que des personnes avoient été accablées par la chute d'un plancher, ne vouloit jamais ensuite entrer dans une maison, sans l'avoir fait visiter auparavant; & elle étoit tellement persuadée qu'elle avoit raison, qu'il lui sembloit que tous ceux qui agissoient autrement étoient imprudens.

C'est aussi l'apparence de cette raison qui engage diverses personnes en des précautions incommodes & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres défiants jusques à l'excès dans les plus petites choses, parce qu'ayant été quelquefois trompés, ils s'imaginent qu'ils le seront de même dans toutes les autres affaires: c'est ce qui attire tant de gens aux loteries; gagner, disent ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse? Chacun croit être cet heureux à qui le gros lot arrivera; & personne ne fait réflexion que s'il est, par exemple, de vingt mille écus, il sera peut-être trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le défaut de ces raisonnemens est, que, pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal; il ne faut pas seulement considérer le bien & le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas, & regarder géométriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble; ce qui peut être éclairci par cet exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun un écu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent; ainsi chacun n'est au hasard que de perdre un écu, & peut en gagner neuf. Si l'on ne considérait que le gain & la perte en soi, il sembleroit que tous y ont de l'avantage; mais il faut de plus considérer que si chacun peut gagner neuf écus, & n'est au hasard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son écu & ne gagnera pas les neuf. Ainsi chacun a pour soi neuf écus à espérer, un écu à perdre, neuf degrés de probabilité de perdre un écu, & un seul de gagner les neuf écus; ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables, autant que les jeux peuvent l'être, & ceux qui sont hors de cette proportion sont manifestement injustes: & c'est par-là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces especes de jeux qu'on appelle loteries, parce que le maître de loteries prenant d'ordinaire sur le tout une dixième partie pour son préciput, tout le corps des joueurs est dupé en la même manière que si un homme jouoit à un jeu égal, c'est-à-dire, où il y a autant d'apparence de gain que de perte, dix pistoles contre neuf. Or, si cela est désavantageux à tout le corps, cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent; puisqu'il arrive delà que la probabilité de la perte surpasse plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on espere ne surpasse le désavantage auquel on s'expose, qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succès d'une chose, que quelque avantageuse qu'elle soit, & quelque petite que soit celle que l'on a hasardé pour l'obtenir, il est utile de ne pas la hasarder. Ainsi ce seroit une sottise de jouer vingt

sols contre dix millions de livres, ou contre un royaume, à condition que l'on ne pourroit le gagner, qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hasard les lettres d'une Imprimerie, composât tout d'un coup les vingt premiers vers de l'Énéide de Virgile: aussi, sans qu'on y pense, il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hasarde plus, qu'un Prince ne hasarder son royaume en le jouant à cette condition.

Ces réflexions paroissent petites, & elles le sont en effet, si on en demeure-là; mais on peut les faire servir à des choses plus importantes: & le principal usage qu'on doit en tirer, est de nous rendre plus raisonnables dans nos espérances & dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de personnes qui sont dans une frayeur excessive lorsqu'ils entendent tonner. Si le tonnerre les fait penser à Dieu & à la mort, à la bonne heure, on n'y sauroit trop penser; mais si c'est le seul danger de mourir par le tonnerre qui leur cause cette appréhension extraordinaire, il est aisé de leur faire voir qu'elle n'est pas raisonnable: car de deux millions de personnes, c'est beaucoup s'il y en a une qui meure de cette manière, & on peut dire même qu'il n'y a guère de mort violente qui soit moins commune. Puis donc que la crainte du mal doit être proportionnée, non-seulement à la grandeur du mal, mais aussi à la probabilité de l'événement; comme il n'y a guère de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a guère aussi qui dût nous causer moins de crainte, vu même que cette crainte ne sert de rien pour nous la faire éviter.

C'est par-là, non-seulement qu'il faut détromper ces personnes qui apportent des précautions extraordinaires & importunes pour conserver leur vie & leur santé, en leur montrant que ces précautions

sont un plus grand mal que ne peut être le danger si éloigné de l'accident qu'ils craignent ; mais qu'il faut aussi défabuser tant de personnes qui ne raisonnent guère autrement dans leurs entreprises qu'en cette maniere. Il y a du danger en cette affaire, donc elle est mauvaise : il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle est bonne ; puisque ce n'est, ni par le danger, ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entre eux, qu'il faut en juger.

Il est de la nature des choses finies de pouvoir être surpassées, quelque grandes qu'elles soient, par les plus petites, si on les multiplie souvent, ou que ces petites choses surpassent plus les grandes en vraisemblance de l'événement, qu'elles n'en sont surpassées en grandeur. Ainsi le moindre petit gain peut surpasser le plus grand qu'on puisse s'imaginer, si le petit est souvent réitéré, ou si ce grand bien est tellement difficile à obtenir, qu'il surpasse moins le petit en grandeur, que le petit ne le surpasse en facilité, & il en est de même des maux que l'on appréhende, c'est-à-dire, que le moindre petit mal peut être plus considérable que le plus grand mal qui n'est pas infini, s'il le surpasse par cette proportion.

Il n'y a que les choses infinies, comme l'éternité & le salut, qui ne peuvent être égalées par aucun avantage temporel, & ainsi on ne doit jamais les mettre en balance avec aucune des choses du monde. C'est pourquoi le moindre degré de facilité pour se sauver vaut mieux que tous les biens du monde joints ensemble ; & le moindre péril de se perdre est plus considérable que tous les maux temporels, considérés seulement comme maux.

Ce qui suffit à toutes les personnes raisonnables pour leur faire tirer cette conclusion, par laquelle nous finirons cette Logique, que la plus grande de toutes les imprudences, est d'employer son tems &

sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquérir une qui ne finira jamais ; puisque tous les biens & tous les maux de cette vie ne sont rien en comparaison de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux est très-grand, aussi-bien que la difficulté d'acquérir ces biens.

Ceux qui tirent cette conclusion, & qui la suivent dans la conduite de leur vie, sont prudents & sages, fussent-ils peu justes dans tous les raisonnemens qu'ils font sur les matieres de science ; & ceux qui ne la tirent pas, fussent-ils justes dans tout le reste, sont traités dans l'Écriture de fous & d'insensés, & font un mauvais usage de la Logique, de la raison & de la vie.

FIN.

A P P R O B A T I O N.

J'AI lu par ordre de Monseigneur le Garde des Sceaux, les Imprimés suivans ; *Logique ou l'Art de penser*, de Nicole, *Ouvres de Controverse*, du même, *le Directeur Spirituel*, *la Vie des Saints*, & *Pensées Chrétiennes*. Je n'ai rien trouvé dans ces ouvrages qui s'opposât à leur réimpression. A Paris, ce 21 Avril 1775.

Signé, ADHENET.

P R I V I L E G E D U R O I.

LOUIS, par la grace de Dieu, Roi de France & de Navarre : A nos amés & féaux Conseillers les Gens tenans nos Cours de Parlement, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand-Conseil, Prévôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenans Civils & autres nos Justiciers qu'il appartiendra. SALUT. Notre amée la Veuve SAVOYE, Libraire, Nous a fait exposer qu'elle désireroit faire réimprimer & donner au Public les Livres qui ont pour titre : *Logique de Port-Royal*, *Ouvres de Controverse*, de Nicole, *le Directeur Spirituel*, *la Vie des Saints*, *Pensées Chrétiennes* : s'il Nous plaisoit lui accorder nos Lettres de renouvellement de Privilège pour ce nécessaires. A ces causes, voulant favorablement traiter l'Exposante, Nous lui avons permis & permettons par ces Présentes, de faire réimprimer lesdits Ouvrages autant de fois que bon lui semblera, & de les vendre, faire vendre & débiter par tout notre Royaume, pendant le tems de six années consécutives,

à compter du jour de la date des Présentes. FAISONS défenses à tous Imprimeurs, Libraires &c. comme aussi d'imprimer, ou faire imprimer, vendre, faire vendre, &c. à peine de confiscation des exemplaires contrefaits, de trois mille livres d'amende contre chacun des contrevenans, &c. : à la charge que ces Présentes seront enregistrées tout au long sur le Registre de la Communauté des Imprimeurs, &c. dans trois mois de la date d'icelles : que la réimpression desdits Ouvrages sera faite dans notre Royaume, & non ailleurs, en beau papier, &c. & que l'Impétrante se conformera en tout aux Réglemens de la Librairie, &c. qu'avant de les exposer en vente, les imprimés qui auront servi de copie à la réimpression desdits Ouvrages, seront remis dans le même état où l'Approbation y aura été donnée es mains de notre très-cher & féal Chevalier Garde des Sceaux de France, le Sieur HUE DE MIROMESNIL ; qu'il en sera ensuite remis deux Exemplaires dans notre Bibliothèque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle dudit Sieur HUE DE MIROMESNIL ; le tout à peine de nullité des Présentes. Du contenu desquelles vous mandons & enjoignons de faire jouir ladite Exposante, & ses ayans-causes, pleinement & paisiblement, sans souffrir qu'il leur soit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie des Présentes, qui sera imprimée tout au long, au commencement ou à la fin desdits Ouvrages, soit tenue pour dûment signifiée, & foi soit ajoutée comme à l'original, &c. Com-mandons au premier notre Huissier ou Sergent sur ce requis de faire pour l'exécution d'icelles, tous actes requis & nécessaires, sans demander autre permission, & nonobstant clameur de Haro, Charte Normande & Lettres à ce contraires : Car tel est notre plaisir. Donnée à Paris, le dix-septième jour du

mois de Mai, l'an de grace mil sept cent soixante-quinze, & de notre Regne le deuxiême. Par le Roi en son Conseil.

Signé, LE BEGUE.

Registré sur le Registre XIX de la Chambre Royale & Syndicale des Libraires & Imprimeurs de Paris, n^o. 5, fol. 425, conformément au Règlement de 1723. A Paris, ce 22 Mai 1775.

Signé, SAILLANT, Syndic.

Je reconnois que MM. Humblot & Durand Sugerés sont intéressés au présent Privilège seulement de la *Logique de Port-Royal*, suivant leur part & portion. A Paris, ce 23 Mai 1775.

Signé, Veuve SAVOYE,

Achevé de réimprimer le 14 Octobre 1775.

