



Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

- + *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.
- + *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.
- + *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.
- + *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página <http://books.google.com>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

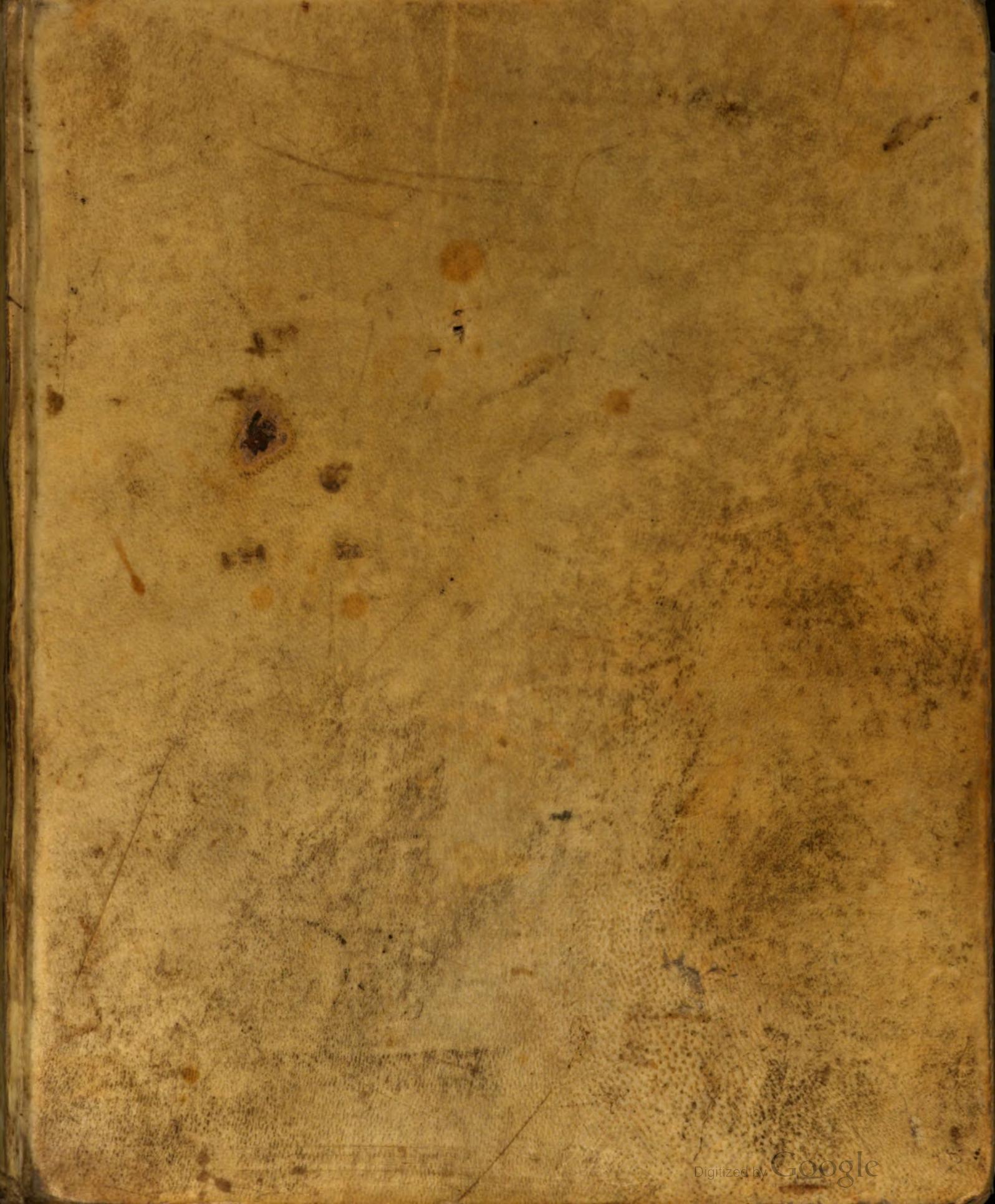
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



mars 14^e Ne jugez pas de cet ouvrage par la préface de Traducteur, car elle est
pitoyable et mal tournée; autant l'ouvrage vous sera utile; car seulement
d'immay que le style de Traducteur n'est aussi mauvais que sa préface.
42

BCU - Lausanne



*109

EBAUCHE
DE LA
RELIGION
NATURELLE;

P A R

M^R. W O L L A S T O N :

Traduite de L'ANGLAIS,

A V E C U N

S U P P L E M E N T ,

Et autres Additions considérables.

Quelques-uns, voulant éviter la superstition, tombent dans une grossière & opiniâtre impiété; & ils passent par-dessus la piété, qui tient le milieu entre ces deux extrémités, Plutarque dans son Traité de la Superstition, à la fin.

Méprisant les honneurs, que la plupart des hommes recherchent avec tant d'empressement, & ne perdant jamais la vérité de vie, je tâcherai, autant qu'il me sera possible, de vivre en homme de probité, & quand il le faudra, de mourir de même, Platon dans son Dialogue intitulé Gorgias, vers la fin.

Hic Liber nomine

Questore S. Burnet



Studiorum emptus fuit

Bibliothecar: S. A. DuBois

. 17 37

Oratore J. D. Hea

A L A H A Y E,

Chez J E A N S W A R T

M D C C X V L

AD 2470

①



REAR VIEW

OF THE

REAR VIEW

OF THE

Don 51414

RC003238205



P R E F A C E.

LES Préfaces sont si décriées, qu'il coûte autant à un Auteur, qui écrit pour se faire lire, à se résoudre à en commencer une, qu'il lui coûteroit presque de la bien faire: & si je ne m'étois comme engagé dans quelque Note à faire celle-ci, peut-être cette Traduction auroit-elle été, comme l'Original, sans Préface: mais puisqu'il faut céder à la coutume & à cette espèce de devoir, je la ferai très concise; & je n'y toucherai que quelques particularitez, qui regardent Monsieur Wollaston, & cette Traduction.

Mes Mémoires ne m'apprenant rien touchant la famille, la naissance, la Patrie de l'Auteur de ce Livre, je commence par dire au Lecteur que cet illustre Anglois nâquit dans la disgrâce de la fortune, cette fameuse prostituée aux gens sans mérite, & elle lui fut d'abord aussi avare de ses faveurs, que la Nature lui fut prodigue des siennes.

Monsieur Wollaston cultiva ses talens extraordinaires avec un soin proportionné à leur excellence: après avoir fini ses premières études, il se chargea

IV P R E F A C E.

d'une Eglise, selon les uns, ou d'une Ecole, selon les autres : quelle qu'ait été son occupation, il est à présumer qu'il s'y donnoit avec tout le zèle, dont un homme, pénétré de ses devoirs, est capable; lorsqu'il lui échut une ample succession: on m'a raconté diversement la manière, dont elle lui tomba en partage; mais parceque les relations, qu'on en fait, se contredisent toutes, je ne veux me rendre garant d'aucune: ce qu'il y a de constant, c'est qu'il reçut ce riche héritage d'un parent, qui, ayant meilleur gout que la fortune, voulut récompenser par-là le mérite de Monsieur Wollaston.

Animé par une véritablement noble ambition, ce Philosophe ne se sert point de ses nouvelles richesses pour s'intriguer à la Cour; ni pour rendre vrai ce bon mot d'Horace; Devenons-nous riches, nous nous addonnons à la Musique, ou à la Peinture; *Venimus ad summum fortunæ, pingimus, atque Psallimus* * : le passage, tiré de Platon & placé sur le titre comme une espèce de devise, montre bien le cas, qu'il faisoit des honneurs, que les autres recherchent avec tant d'empressement: il emploie une partie considérable de son bien à s'acheter un grand nombre de compagnons de retraite, de tout siècle, de tout sexe, de tout País, & de toute Religion: avec eux il se retire dans une agréable solitude; là il apprend à converser avec eux dans leur pro-

* *Epist. lib. 2. ad Augustum epistolâ 1. vers. 32. & 33.* J'ai pris ce passage dans un autre sens qu'il n'a dans l'Original.

propre Langue ; il profite de leurs leçons & de leurs conseils, de leurs beautés & de leurs défauts ; deux autres, brillans d'une clarté divine, j'entens la Raison & l'amour de la vérité, le guident d'un pas assuré dans ce labyrinthe ennuyant d'erreurs, de sophismes, & de sottises ; & dans les sentiers gliffans de la vérité & de l'innocence : il embellit & les pensées de ces différens Auteurs par la vivacité des siennes, & leurs raisonnemens par la justesse de son esprit, & leurs sentimens même par la candeur de ses propres mœurs : & c'est enfin dans cet utile commerce avec ce que les Arabes, les Hébreux, les Grecs, les Latins, & en général avec ce que les Anciens & les Modernes ont produit de plus savant & de meilleur, que furent composées, ou du moins mises en ordre, les minutes, qui ont servi de matériaux à cette Ebauche.

Il est constant qu'on ne peut guères mieux juger du caractère d'un homme que par ses Ecrits : j'avoue bien, qu'un Auteur peut se déguiser dans ses Ouvrages ; un Livre est aussi susceptible d'hypocrisie qu'un roulement d'yeux, ou qu'un discours imposteur : mais le cœur a une espèce de stile favori, d'expressions vives, de tour naïf, qui exprime naturellement & infailliblement ses sentimens, & qu'il est impossible de méconnoître : il est presque impossible qu'un esprit, dont les productions ne sont que des exhortations au vice & des éloges du crime, n'ait tiré ses preuves de sa propre corruption ; & il

est au contraire impossible qu'un Ecrivain, qui trace avec une éloquente naïveté les plus beaux sentimens, que la Nature humaine soit capable de produire, ne se donne lui-même pour modèle: stîle, pensées, raisonnemens, tout rampe, tout languit, quand on écrit sur un sujet, qu'on n'aime point: stîle, pensées, raisonnemens, tout est animé, lorsque la vivacité de l'esprit est secondée de l'inclination du cœur.

De ce principe nous pouvons conclurre, qu'il n'y eut jamais de plus parfait honnête homme que Monsieur Wollaston: ces éloges si vifs & si fréquens de la vérité, de l'ordre, de la bonne foi, de l'amour de Dieu & du Prochain, ne peuvent être que les naturels épanchemens d'un cœur charmé de toutes ces vertus: ces traits odieux, sous lesquels il dépeint les moindres mensonges, les moindres vices, les moindres déguisemens volontaires de la vérité, sont les couleurs, avec lesquelles il se les représentoit à lui-même, quand la passion, ou le Tentateur lui déguisoient leur turpitude & leur atrocité: la vérité est sa première souveraine, elle est son guide constant; elle est la bouffole, qu'il tâche de ne perdre jamais de vue; elle est la pierre de touche, par laquelle il éprouve toutes ses actions avant que de les faire, toutes ses inclinations avant que de s'y abandonner, toutes ses péréceptions avant que de leur faire suivre ses jugemens. Mais puisque c'est aux œuvres des Justes à les louer, selon

Ion l'expression du Saint Esprit ; laissons à ce Livre le soin de louer son Auteur : il contient peu de pages, où Monsieur Wollaston ne s'y loue magnifiquement, quoiqu'indirectement, lui-même par les nobles idées, & par les preuves incontestables, qu'il nous y donne de sa vertu : le seul titre de ce Traité est un monument aussi auguste de la modestie de cet Ecrivain, que les beautés, dont il est rempli, le sont de son génie extraordinaire & de ses rares talens.

Monsieur Wollaston n'avoit point composé cette Ebauche en vue de la rendre publique ; il n'en fit d'abord imprimer qu'un fort petit nombre d'exemplaires, qu'il destinoit à servir de monument domestique de son amitié dans la Bibliothèque de quelque ami ; mais plusieurs personnes, qui connoissent le prix du trésor, qu'il vouloit enfouir, le sollicitèrent d'en donner une seconde Edition ; il se rendit peu de mois après à leurs prières ; & il tâcha de la rendre, sur-tout dans les Notes, beaucoup plus correcte que la première.

Dès que cette seconde Edition paroît, la Renommée remplit ses cent bouches du nom de cet Ecrivain ; les exemplaires en sont enlevés avec la dernière avidité ; ils deviennent rares aussi-tôt qu'ils sortent de la presse ; la France & la Hollande en demandent la traduction avec empressement : mais semblable, diroit-on, à ces arbres, qui ne deviennent à jamais secs & stériles, que pour avoir

à

à la fois enrichi les jardins d'une trop abondante quantité de fruit; Monsieur Wollaston semble s'être épuisé dans son Ouvrage; il meurt au Monde naturel en naissant au Monde savorant; il cède, dans l'aurore de sa gloire, au coup fatal, qui couche son cadavre à côté de l'ignorant & de l'homme sans nom: de peur que la caducité de l'âge décrepité n'altère la vigueur de l'ame, la Vérité incréée enlève dans son sein ce zélé défenseur de ses intérêts, même avant le terme prescrit à la vie humaine par le Prophète Roi: c'est dans ce sein que cette ame, libre des fraieurs d'une seconde mort, jouit de la béatitude de cette vie à venir, dont elle nous a si bien démontré la nécessité & l'excellence: c'est là que sont perfectionnées ces connoissances, qui, pour si supérieures qu'elles aient pu être ici bas à celles des autres mortels, n'étoient pourtant que le germe des connoissances sublimes, dont elle est ornée à présent, qu'elle apperçoit immédiatement tout en Dieu; qu'elle void à plein cet Etre, qu'elle ne voioit ici bas qu'en partie; qu'elle est placée sur un Thrône éternellement inaccessible aux moindres imperfections, aux plus subtiles erreurs.

Je ne puis pourtant croire que l'Auteur se fût borné, s'il eût vécu, à la seule *Ebauche de la Religion naturelle*: je crois au contraire qu'il avoit dessein de faire dans le même gout celle d'une Religion plus parfaite, j'entens celle de la Religion révélée: je fonde mes conjectures sur ce qu'il avance
en

en prenant congé de l'Ami, auquel il adresse son Livre: *Vous voilà, dit-il, Monsieur, presque débarrassé pour le présent de la peine, &c.* POUR LE PRESENT, il avoit donc en vûe d'y revenir une autre fois: il est naturel de penser que ce n'auroit été, que pour faire entrer cet Ami dans cet auguste Temple, dont il l'avoit conduit jusques au porche: mais contente du projet, la Divinité appelle à soi l'esprit, qui le forma, pour en laisser l'exécution à quelqu'autre de ses favoris. J'avoue bien que les Abadies, les Grotius, les Marsolliers ont immortalisé leurs noms en démontrant la vérité de cette Religion révélée: mais ils n'ont point traité cette matière dans le gout de cette Ebauche, outre qu'on peut encore glaner après eux. Puisse donc un si pieux & si noble projet ne point rester étouffé sous les cendres de son illustre Auteur!

L'applaudissement extraordinaire, que le Public a donné à ce Livre, ne s'étend pas également sur toutes ses parties: on a avec quelque raison blâmé les Notes mises au bas des pages: il y en a certainement plusieurs d'inutiles, elles sont presque toutes très mal digérées; & outre que les passages, tirez des Anciens, sont citez sans nommer les Ouvrages, d'où ils ont été pris; les abréviations même des noms de leurs Auteurs les rendent presque par-tout méconnoissables. Monsieur de la Faye, Professeur des Langues Orientales à la Haye, est celui qui a débrouillé tous ces énigmes Grecs &

**

Hé-

Hébreux : pour en venir à bout, il ne falloit pas moins, qu'une personne aussi versée qu'il l'est dans ces Langues; & aussi familière avec les Ouvrages des Rabbinz & des Auteurs Grecs. Mais outre que Monsieur de la Faye possède ces Langues à fonds; il a encore pour de pareils Ouvrages une patience, qui lui est unique : j'avoue que quand je saurois moi-même assez bien le Grec & l'Hébreu, pour entendre, & pour bien expliquer, des passages en ces deux Langues sans aucun sens & sans aucune liaison, comme ceux que Monsieur Wollaston a citez, sont pour la plûpart; dont un grand nombre sont tronquez; & dont les autres sont défiguréz par les fautes d'impression; j'avoue, dis-je, que je ne saurois avoir la patience nécessaire pour y bien réussir : il suffit, pour convaincre facilement le Lecteur du temps & du travail employez à chercher ces passages, de lui faire remarquer que Monsieur Wollaston s'est contenté de mettre en abrégé le titre du Livre, ou le nom de l'Auteur, dont il les a tirez : négligence, que nous avons corrigée presque par-tout. On sentira encore mieux l'utilité de ce travail en lisant uniquement en François une Note, qui est souvent en trois ou quatre Langues dans l'Original Anglois : je vai mettre sous les yeux du Lecteur le parallèle des Notes, qui ne sont pas traduites & de celles qui le sont; je n'en rapporterai que deux exemples, qui suffiront à faire également voir la nécessité de les traduire, & la peine prise en les traduisant.

La

La première est celle que Monsieur de la Chapelle a inférée dans la seconde Partie du douzième Tome de la Bibliothèque Angloise: elle est à la page 68. de l'Original. „ Ainsi Aristote dit du „ premier Moteur, ἡ ἐνδέχεται ἄλλως εἶναι ἢ „ ἀνάγκης ἐστίν, &c. & après lui les Philosophes „ Arabes, Maimonidès, Albo, & plusieurs autres „ enseignent tous que *Dieu existe nécessairement,* „ *min*, &c. supposer qu'il n'existe pas implique „ contradiction, ou, pour le dire autrement, on ne „ sauroit supposer qu'il n'existe pas. C'est ce qui „ semble exprimé par le nom, que Dieu se donne „ à lui-même dans l'Histoire de Moïse, *ehjé*, &c. „ ou dans un seul mot *ehjé*, ce qui, dans la bou- „ che d'un autre, qui parleroit de lui à la troi- „ sième personne, seroit *jihjé*, ou *jehevé*. C'est ain- „ si que Philon l'explique, εἶναι πέφυκα. Abar- „ banel de même, *scheehjé*, &c. ajoutant de plus que „ cela montre, que Dieu n'existe pas à la manière des „ autres êtres, *ephschar*, &c. mais *mechajeb*, &c. „ un *Etre nécessaire*. De même R. L. b. Gersch. dit, „ *jôré*, &c. Je passe sous silence d'autres, qui ont „ écrit la même chose: Il y a même eu des Païens, „ qui semblent avoir crû qu'un nom semblable, ou „ approchant, appartenoit à la Divinité, pour la „ même raison: car comme *ehevé*, & son déri- „ vé *jehevé*, sont employez en Hébreu, ainsi Plu- „ tarque dit qu'en s'adressant à Dieu à la seconde „ personne, εἰ, (*tihje*, ou *tehevé*) est αὐτοτελής

» τῆ Θεῶ προσαγορεύσις καὶ προσΦωνήσις; & que
 » par cette dénomination nous lui donnons ἀληθῆ,
 » &c. C'est τὸ ἀδιον καὶ ἀγέννητον... ἀΦθαρτον,
 » c'est-à-dire, ὄντως ὄν. La seconde est à la 155.
 » page de l'Original. La loi, qui dans Platon
 » ordonne ἀπέχεσθαι, &c. est certainement bien
 » dure: celle, dont il est fait mention dans *Sepher Ka-*
 » *redim*, est différente, *veaph*, &c. On embrasse plu-
 » sieurs opinions sur de foibles raisons: lorsqu'*Ocellus*
 » *Lucanus* dit Αὐτὰς, &c. comment fait-il, qu'ils
 » ne furent pas donnez également pour les deux fins,
 » d'une manière régulière: & lorsque Clement d'A-
 » lexandrie montre son zèle contre τὰς, &c. ajou-
 » tant, Ψιλῆ, &c. il le fait, parceque ὁ Μωσῆς,
 » &c. & ensuite il cite un texte, qui ne fait rien
 » au sujet, & qui ne peut être à mon avis trouvé
 » nulle part, Οὐκ, &c. (*Quem interpretem secu-*
 » *tus sit Clemens nescio*, Gent. Herv.) Certainement
 » les Juifs expliquent mieux leur Législateur.
 » Voiez comment cet הוּי, dont il est fait men-
 » tion dans la Loi, est expliqué par Maim. in *Hilk.*
 » *isch*. Les autoritez des Chrétiens ne manquent
 » pas non plus: *Deus, cum cæteras animantes,*
 » *suscepto foetu, maribus repugnare voluisset, sa-*
 » *lam omnium mulierem patientem viri fecit; -- ne*
 » *foeminis repugnantibus libido cogeret viros aliud*
 » *appetere, &c.* c'est-à-dire, afin que le mari &
 » la

„ la femme se tiennent inséparablement ensemble,
 „ Lact.

Voici les mêmes Notes traduites, telles qu'elles
 sont couchées p. 111. Note *b.* & p. 264. Note *c.*
 „ Ainsi Aristote dit du premier Mobile, *cela ne*
 „ *peut être autrement; il existe nécessairement, &c.*
 „ & après lui les Philosophes Arabes, Maimoni-
 „ dès, Albo, & plusieurs autres enseignent que
 „ Dieu existe nécessairement, *il est exempt de men-*
 „ *songe.* Supposer que Dieu n'existe pas, c'est sup-
 „ poser une fausseté; c'est-à-dire, qu'on ne peut
 „ pas supposer qu'il n'existe pas. Cela semble être
 „ la signification du nom, que Dieu prend dans
 „ l'Histoire écrite par Moïse; *je suis celui qui suis,*
 „ ou dans un seul mot, *je suis:* or dans la bouche
 „ d'une personne, qui parle de lui; c'est à la troi-
 „ sième personne, *il est.* Philon l'explique ainsi,
 „ *qui existe de sa nature.* De même Abarbanel:
 „ *Je suis parceque je suis; car mon existence ne dé-*
 „ *pend que de moi-même:* ajoutant outre cela que
 „ Dieu n'est pas comme les autres êtres, qui exis-
 „ tent *d'une existence possible,* ou hypothétique;
 „ mais *d'une existence nécessaire* & *de son propre*
 „ *fonds;* c'est-à-dire, par lui-même. Ainsi Rabbi
 „ Levi fils de Gerschom dit, que ce nom signifie,
 „ *que c'est un Etre, qui existe de lui-même.* Je
 „ passe sous silence beaucoup d'autres Auteurs, qui
 „ écrivent de la même manière. Il y a des Païens,
 „ qui ont crû, qu'un tel nom appartient à Dieu,
 „ par la même raison: car dans le sens que *ebevé,*

„ je suis, & de là jebevé, il est, Plutarque di-
 „ qu'en s'adressant à Dieu à la seconde personne
 „ si, tu es (tibjé, ou tebevé) est la parfaite déno-
 „ mination de Dieu, en parlant de lui; & que par
 „ ce nom nous lui donnons celui qui marque l'exis-
 „ tence, qui est véritable, certaine & unique, &
 „ propre à lui; car nous n'avons pas absolument
 „ d'existence absolue. Il est éternel, sans commen-
 „ cement & sans fin; c'est-à-dire, qu'il existe ab-
 „ solument.

„ La loi, qui enjoint dans Platon de s'abstenir
 „ de semer dans tout champ féminin, où ce qui a
 „ déjà été semé, ne veut rien produire, Traité des
 „ Loix liv. 8. page 646. est certainement une loi
 „ bien rude: celle dont il est fait mention dans
 „ Sepher Karedim, contient autre chose: C'est un
 „ précepte affirmatif, que le mari s'acquitte du de-
 „ voir conjugal, quand même sa femme seroit en-
 „ ceinte. On embrasse souvent plusieurs opinions
 „ sur des raisons légères. Lorsqu'Ocellus Lucanus
 „ dit, que les Dieux ont donné aux hommes la force,
 „ & les organes, & le désir pour l'accouplement,
 „ & non pas pour le plaisir, afin que leur race du-
 „ rat toujours; comment fait-il qu'ils ne furent pas
 „ donnez également pour les deux fins, d'une ma-
 „ nière légitime? Ainsi lorsque Clément d'Alexan-
 „ drie étale son zèle contre les semences infructueu-
 „ ses & le commerce avec les femmes enceintes, &c.
 „ ajoutant que le moindre plaisir pris dans le ma-
 „ riage est contre la loi, &c. il le fait parceque
 „ „ Moi-

„ Moïse détourne les hommes des femmes encein-
 „ tes; & il cite ensuite un passage, qui ne fait rien
 „ au sujet, & qu'on ne peut, à mon avis, trouver
 „ nulle part: *ne mange point de lièvre, ni de hyè-*
 „ *ne.* Je ne sai, dit Gent. Herv. quel inter-
 „ prète Clement d'Alexandrie a suivi. Voyez
 „ comment cet *ונה*, *le temps fixe*; c'est-à-dire, le
 „ devoir conjugal, dont il est parlé dans la Loi
 „ Exode 21. 10. est expliqué par Maimonidès
 „ dans *Hilkoth ischot*. Les autoritez des Chrétiens
 „ ne manquent pas pour confirmer cette explica-
 „ tion: *Dieu aiant donné aux femèles des animaux*
 „ *de la repugnance pour s'accoupler avec le mâle d'a-*
 „ *bord qu'elles ont une fois conçu, a fait que la fem-*
 „ *me seule n'en eût point pour l'homme, de peur que*
 „ *la repugnance des femmes ne portât la passion des*
 „ *maris à souhaiter quelqu'autre chose, &c.* c'est-
 „ à dire, afin que le mari & la femme fussent tou-
 „ jours inséparables, Lactance.

La difficulté, où on a été de trouver dans la
 Haye des caractères Grecs & Hébreux, nous a em-
 pêché de joindre le Grec & l'Hébreu des passages
 traduits à la traduction, qui en a été faite. L'Im-
 primeur n'en a seulement pas assez pour imprimer,
 dans leurs Langues originales, ceux qui sont con-
 tenus dans ces deux Notes.

- J'ai une remarque essentielle & d'une tout autre
 nature à faire sur ces Notes; il y en a plusieurs, qui
 sont ce que le Vulgaire appelle libres; & quelques
 Lecteurs porteroient peut-être un jugement desav-
 vantageux

avantageux de la délicatesse de Monsieur Wollaston sur cette matière, s'ils ne se ressouvenoit que le jugement, prononcé contre cet illustre Moderne, porteroit coup sur les autres illustres Modernes, qu'il a imitez en cela ; sur les illustres Anciens, dont ces passages sont extraits ; & généralement sur les Rabbins, sur les Saints Pères, & sur les Auteurs inspirez, qui se sont servis des mêmes paroles & des mêmes expressions. Notre corruption & notre libertinage ont seuls rendu dangereuses ces expressions développées, qui sont pourtant très innocentes en elles-mêmes. Dans ces siècles, où regnoit la simplicité du discours, regnoit aussi celle des mœurs : on s'exprimoit sans fard ; mais on vivoit sans vice : quoique l'oreille ne s'offençât point de quelques vains sons ; le cœur seroit rarement d'azile à l'amour du crime. Tout cela est à présent changé : on rougit des paroles indifférentes ; mais on est plus familier avec les mauvaises actions : quoiqu'on ne puisse entendre nommer les ouvrages de la Nature ; on se fait moins de scrupule qu'on ne s'en faisoit autrefois, d'agir contre la Nature : fausse modestie, puissiez-vous rentrer bien-tôt dans les noirs gouffres, d'où notre corruption vous fit sortir, pour faire place à la nature simple, pure, & innocente ! Il est donc constant qu'on auroit tort de se former sur cette espèce de Notes une mauvaise idée de la modestie & de l'innocence de Mr. Wollaston : & si j'en ai retranché quelques-unes ; c'est parce que les François sont encore sur cet article plus fauf-

faussement délicats que les Anglois: ainsi c'est plutôt par condescendance pour la mode, que par scrupule, que je l'ai fait.

Il n'est pas hors de propos de faire prendre garde au Lecteur, que quoiqu'en citant les Livres saints, Mr. Wollaston ne leur donne point le titre dû à leur infailibilité, cela ne donne aucune atteinte ni à la Religion, ni à la foi: il ne cite, & dans un Ouvrage de cette nature il ne devoit citer, les Ecrivains sacrez, que comme des hommes, dont l'autorité est plus, ou du moins aussi, respectable que celle de quelque Auteur non-inspiré que ce puisse être.

Enfin lorsque Mr. Wollaston cite mal quelque passage de l'Écriture sainte, il suffiroit, pour l'excuser, d'alléguer sa coutume de citer par mémoire; mais on peut attribuer encore cette méprise, qui est certainement considérable, aux Rabbins, après lesquels notre Auteur citoit ces passages.

Je viens à ce qui regarde en général cette Traduction: elle a plusieurs avantages sur l'Original Anglois; car outre les citations & la traduction des passages Hébreux, Grecs & Latins; j'ai eu soin de retrancher du Texte les termes de toutes ces Langues, qui y étoient parsemez sans aucune explication: j'ai cru aussi qu'il ne seroit pas inutile d'expliquer au bas des pages les termes de l'art un peu extraordinaires; ou les endroits, qui ont quelque rapport à l'Histoire, &c. J'ai aussi ajouté de temps

en

en temps de notes critiques, dont j'aurai occasion de parler plus au long dans le Supplement; je prie le Lecteur de n'en juger qu'après l'avoir parcouru. Mais de peur qu'on n'impute à Mr. Wollaston les bévûes, qui peuvent s'être glissées dans quelques-unes de ces additions; j'ai distingué mes notes par ces astérisques *, †: de sorte que celles, qui sont marquées avec les lettres de l'Alphabet, sont les seules, qui appartiennent à l'Auteur. J'espère pourtant qu'il ne m'est échappé dans mes notes, ni dans le corps de l'Ouvrage, aucune expression barbare; & je me flatte d'avoir presque par-tout fidèlement rendu la pensée de Mr. Wollaston: la singularité de ses expressions étant une de ses principales beautés, je me suis attaché à la faire, ^{sentir} autant que j'ai pû, ~~sentir~~ dans cette Traduction: je crains même de n'avoir trop donné à la clarté & au sens littéral; excès néanmoins pardonnable dans un Ouvrage de cette nature.

Cependant, je n'ai point honte de l'avouer, & je le sens moi-même en lisant l'un & l'autre, l'Original Anglois a des graces, qui manquent à ma Traduction. Les eaux les plus pures se corrompent à mesure qu'elles passent par différens canaux; & plus elles s'éloignent du rocher, d'où elles jaillissent, plus elles perdent de leur bonté naturelle. Les expressions de l'Original ont une énergie, qui surprend, & qui charme le Lecteur; peut-être la singularité & la nouveauté en sont-elles les principales

les causes; puisque la liberté, dont les Anglois jouissent dans toute son étendue, de forger des mots à leur gré, n'est pas moins favorable à leurs Ouvrages & à leur réputation, qu'elle l'est à leur Langue. Outre ces expressions originales, il brille dans l'*Ebauche Angloise de la Religion naturelle* un stile, noble, sublime, & bien soutenu presque par-tout: je l'avoue donc, l'Original Anglois a des graces, que je sens manquer à cette Traduction. Mais peut-être, puisque je sens moi-même mes propres défauts, aurois-je été capable de les éviter avec un peu plus d'application: peut-être aussi en vois-je quelques-uns, dont plusieurs de mes Lecteurs ne s'appercevront point: peut-être m'aveuglé-je au contraire sur beaucoup d'autres, que découvriront des génies plus pénétrants que le mien: au pis aller, je proposerois volontiers un expédient au Public, si je ne craignois d'être désavoué par le Libraire; c'est de nous mettre au plutôt par un prompt débit dans la nécessité de perfectionner une seconde Edition.

Au-reste j'avois promis une courte Préface: qu'il me seroit doux de pouvoir me flatter, que le Lecteur ne m'a pas reproché mon oubli, avant que je me le reprochasse moi-même!



AVIS DE L'AUTEUR.

Quoiqu'on n'eût pas formé le dessein de rendre cette *EBAUCHE* publique, on en fit imprimer quelques *Exemplaires* en 1722. mais, parcequ'on en recopia le *Manuscrit* à la hâte pour le faire imprimer, & parcequ'il arriva plusieurs fâcheux incidens à l'égard de la correction, il s'y glissa plusieurs fautes, dont on ne pût pas s'appercevoir d'abord: c'est avec ces fautes, qu'il en fut ensuite distribué quatre, ou cinq *Exemplaires*, & quelques autres, vendus apparemment sous main, furent dérobez de chez l'*Imprimeur*; & ils tombèrent entre les mains de quelques personnes inconnues à l'*Auteur*. Il se répandit outre cela un bruit, qu'on vouloit contrefaire cette *Edition*: & si ce dessein avoit été exécuté, l'*Auteur* & son *Ouvrage* en auroient également souffert. C'est ce qui a engagé cet *Ecrivain* à donner lui-même une seconde *Edition*: elle est plus correcte: il y a fait plusieurs changemens, qui ne regardent pourtant pas le dessein principal de l'*Ouvrage*: & ces changemens ont été accompagnés de quelques additions. L'*Auteur* ne peut, malgré tout cela, s'empêcher de reconnoître, que plusieurs choses ont échappé à ses yeux & à son attention.

EBAU-



E B A U C H E
D E L A
RELIGION NATURELLE.

A

MR. A. F. ECUYER.

Préface de l'auteur

JE fus très surpris, Monsieur, lorsque vous me demandâtes, il y a quelque temps, avec tant d'empressement mes pensées sur les questions suivantes.

I. Est-il vrai qu'il y ait réellement une Religion naturelle, ainsi nommée véritablement, & dans le sens propre de cette expression ?

II. Qu'est-ce que cette Religion naturelle, supposé qu'il y en ait véritablement une ?

III. Par quels moiens un homme peut-il se rendre capable de juger, par lui-même *, des autres Religions professées dans le monde ; de fixer son jugement dans les matières problématiques ; & de jouir ensuite d'un esprit tranquille, sans inquieter les autres, & sans s'embarrasser de ce qui se passe parmi eux ?

Je n'entreprendrai pas de décider, quelles étoient vos vûes

* Ce par lui-même est inutile, car il ne donne pas une plus grande force à la proposition ; mais on n'a pû le retrancher, sans se mettre par là dans la nécessité de retrancher dans la suite quelques paragraphes, qui se rapportent uniquement à cette expression.

A

vâtes en me faisant cette prière ; & si vous la faites dans l'attente de recevoir quelque légère satisfaction par la lecture de mes réponses, ou dans le seul dessein d'éprouver ma capacité ; ou si par un effet de votre tendresse à mon égard , pensée à laquelle je m'arrête avec plus de plaisir ; si, dis-je, par un effet de votre tendresse vous voulûtes uniquement me procurer un amusement dans un temps , où j'avois besoin , que quelque occupation bannit de mon esprit les tristes réflexions qui l'agitoient. Je me contenterai de dire , que si j'eusse auparavant prévu qu'on m'imposeroit un jour cette tâche , j'aurois pû me préparer mieux à la bien remplir. J'aurois pû marquer tout ce qui y a quelque rapport dans les Livres , que j'ai lûs , & que selon toutes les apparences je ne relirai jamais. J'en aurois aussi pû lire beaucoup d'autres , dont j'ai négligé la lecture , comme l'ayant jugée inutile pour ma propre conviction ; & que je n'ai à présent ni le loisir ni la patience de parcourir. Je pourrois avoir couché par écrit les remarques , que suggerent les divers accidens de cette vie ; & en général je pourrois avoir donné plus de temps à ces parties de littérature , qui pourroient à présent m'être utiles.

Comme je n'ai point passé ma vie sans penser & sans réfléchir sérieusement en moi-même aux dogmes de la Religion naturelle , & aux devoirs auxquels elle engage ; & que ce sont mes pensées que vous demandez ; j'ai entrepris de répondre à la fois à vos deux premières questions , en rassemblant les méditations , que j'ai autrefois faites là-dessus , & en consultant quelques minutes dispersées , qui contenoient les méditations , que j'avois écrites pour mon propre usage , en abrégé & dans un stile très négligé. Quoiqu'il me faille avouer que ce n'est pas sans peine , que j'ai ajusté & lié ces sentimens détachés , que j'ai rempli les lacunes , & que j'ai formé de ce cahos une espèce de système.

Malgré ce que je viens de dire, vous ne devez pas vous attendre, Monsieur , à trouver beaucoup de choses nouvelles dans un Traité de la Religion naturelle : c'est un sujet souvent rebattu ; épuisé dans toutes ses parties ; traité par toute

te sorte d'Ecrivains; touchant lequel tant d'idées, qui n'appartiennent particulièrement à personne, s'offrent naturellement à l'esprit; & tant de choses, qu'il faut prouver, ne peuvent presque l'être, ou du moins l'être si bien, que par les vieux argumens. Cependant si vous ne trouvez pas ici, Monsieur, beaucoup de choses nouvelles; vous en pouvez pourtant trouver quelqu'une. Je n'ai jamais lû ailleurs ce que j'avance dans la suite de ce Traité touchant la nature du bien & du mal moral; ce qui est la pensée, qui domine, pour ainsi dire, le plus dans tout le cours de cet Ouvrage. Ces choses même, dans lesquelles j'ai été prévenu, & qui peuvent être communes entre moi & d'autres Auteurs, ne vous sont pas envoyées comme je les ai prises des autres Ecrivains; mais dans le même ordre qu'elles se sont présentées à mon esprit, dans mes promenades & dans ma solitude. Voici donc mes propres pensées, Monsieur: Pensées qui sont telles depuis long-temps, & dont je vous fais part sans consulter ce que d'autres ont, ou n'ont pas dit; comme je me flatte que vous le découvrirez aisément. Il n'est pas difficile de connoître si un Ouvrage est tout d'une pièce; ni de distinguer un stile, qu'on remarque couler naturellement de source dans un Ouvrage original, des matériaux empruntez & des pièces de rapport, qu'un Plagiaire tâche en vain de s'approprier. Quoi qu'après tout celui-là seroit bien fou, qui abandonneroit le droit chemin sous le seul prétexte, que ce chemin a été fréquenté par d'autres, & qu'il est peut-être le grand chemin.

Sensible à l'imperfection de cet Ouvrage, je l'appelle simplement un craion, une ébauche grossière. Mais s'il m'échappe de faire quelque faute, si je bronche quelquesfois, j'espère que vous excuserez un ami, qui est déjà entré dans la vieillesse; & qui est pour cette raison, & pour d'autres, incapable de soutenir les fatigues d'une étude pénible & d'une constante application. Ainsi je soumets à votre candeur le présent Traité, que j'ai divisé en sections & en propositions, pour le rendre plus clair & plus méthodique.

E B A U C H E D E L A
S E C T I O N I.

Du bien & du mal moral.

LE fondement de la Religion consiste dans la différence , qui est entre les actions des hommes , & qui les distingue en bonnes , mauvaises , & indifférentes. Car s'il y a une telle différence , il doit aussi y avoir une Religion , & au contraire. C'est pour cela qu'ont été faites tant de pénibles recherches pour découvrir quelque idée générale ^a , ou quelque règle ^b , afin qu'en comparant ces actions nous pussions connoître par leur moien , à quelle espèce nos actes doivent être particulièrement rapportez ^c. Et quoique les hommes ne soient pas encore d'accord touchant le choix de cette règle , ou idée générale , il doit néanmoins y en avoir nécessairement une ^d. Celle que je vai proposer m'a toujours paru si évidemment vraie , & en même temps si sensible & si simple , que cette simplicité l'a seule privée à mon avis de l'attention des Auteurs : & l'usage & l'application en font outre cela si faciles , que si on permet simplement aux choses de s'exprimer par elles-mêmes , & dans leur langage naturel , on s'apercevra avec une attention médiocre qu'elles publient

a. Ainsi dans Platon , Socrate requiert Euthiphron de lui enseigner une ou deux choses saintes entre plusieurs autres : mais particulièrement cette espèce , suivant laquelle toutes les choses saintes sont saintes. . . . Et derechef , C'est pourquoi apprenez moi ce que c'est que cette idée , afin que je l'aie toujours présente , & que je m'en serve comme d'une règle , par laquelle je puisse affirmer être saint tout ce qui s'y rapporte , soit que vous , soit qu'un autre l'ait fait : que si elle ne s'y rapporte pas , je nie qu'il soit saint. Recherchez une règle de la vertu , dit Lucain.

b. Celui qui sait la règle de l'honnêteté , connoit ce qui est honteux , Eurip. Qu'il y ait une règle , qui décerne aux crimes les peines qu'ils méritent , Horace. Or la même règle , qui met une proportion dans les châtimens , doit aussi établir une distinction même entre les crimes. Elle doit à plus forte raison en mettre une entre les crimes & les actions indifférentes ; & entre celles-ci & les bonnes actions. Ainsi on a besoin dans le fonds d'une règle , qui puisse établir cette distinction.

c. Il faut établir une certaine règle , laquelle si nous prenons pour modèle de nos actions , nous ne manquerons jamais à notre devoir , Cic.

d. Comment les choses , qui sont les plus nécessaires parmi les hommes , seront les seules qu'on ne pourra découvrir , ni trouver ? Qu'il y ait donc une certaine règle , &c. Arriau.

RELIGION NATURELLE. 5

blient elles-mêmes leur propre rectitude, ou obliquité; c'est-à-dire, qu'elles donneront aisément à connoître, si elles sont conformes, ou non, à cette règle que je vai proposer. Je tâcherai d'expliquer ma pensée par degrez.

I. Prop. Toute action doit être faite par un être capable de distinguer, de choisir, & d'agir par soi-même^a: ou, pour m'exprimer en moins de paroles, elle doit être faite par un agent intelligent & libre, afin qu'elle puisse recevoir la dénomination de moralement bonne, ou mauvaise.

La raison en est, ~~parce~~ qu'on ne peut, à proprement parler, attribuer aucune action à ce qui ne possède point ces qualitez. Car ce qui ne peut distinguer, ne peut choisir. L'être, qui n'a ni la commodité, ni une liberté qui tire son origine d'un principe intérieur de choisir par soi-même, & d'agir conformément à ce choix: cet être, dis-je, n'agit, supposé même qu'il agisse, qu'étant nécessité par une force extérieure, qui agit par lui. Un être, qui agit ainsi, n'est réellement que le simple instrument d'un autre être, qui le nécessite à agir. On ne peut pas proprement dire de lui qu'il agit, mais qu'il est agi. L'acte est l'action de l'agent, & non pas de l'instrument, que cet agent force à l'action.

Un être, qui est dans l'impossibilité d'agir de la manière, dont nous venons de parler, est, par rapport à la moralité de ses actes, dans le même état que la matière impuissante & passive: il ne peut être autre chose qu'une pure machine, à laquelle il n'y a point de langage, ni de Philosophie, qui aient jamais attribué de moralité*.

II. Prop. Les propositions, qui expriment les choses comme elles sont réellement, sont véritables: ou bien la vérité est la conformité, qui est entre les paroles & les signes, par lesquels les choses sont exprimées, & entre les choses elles-mêmes. C'est là une définition.

III.

a. Où est la vertu si rien ne dépend de nous? Cic. La liberté est donnée à tout homme de prendre de soi-même le bon chemin, s'il le veut... C'est la colonne de la loi & des préceptes, Maimon. C'est le pouvoir du libre arbitre, Nahh. Ab.

* §27, ou Mores.

III. Prop. Une proposition, qui est vraie, peut être niée, ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, on peut nier que les choses soient ce qu'elles sont, par des actions, aussi bien que par des paroles, ou par d'autres propositions expresses. Il est certain qu'il y a une signification dans plusieurs actions & dans plusieurs gestes. Tout le monde comprend ce que veulent dire les actions de pleurer ^a, de rire, de frissonner, de froncer les sourcils, &c. C'est là une espèce de langage universel. On s'adresse souvent à quelqu'un, & on entretient avec lui une espèce de dialogue, uniquement par les coups d'œil, & par le mouvement des muscles, qui sont près de cette partie du visage ^b. Nous lisons, que les pieds parlent ^c; qu'un Philosophe donna la solution d'un argument, seulement en se tenant debout & en se promenant ^d. Nous lisons encore, qu'un Comédien prétendit tourner, par ses seuls gestes, une même sentence en autant de façons différentes, que Cicéron lui-même auroit pû le faire avec toute la fertilité de ses expressions & de son éloquence ^e. Tous ces exemples sont encore fort au-dessous de ce que je veux dire. Il y a des actions de plusieurs autres espèces *, telles sont dans la vie les actions, qui constituent le caractère de la conduite d'un homme : ces actions, comme le reconnoîtra tout juge impartial, ont nécessairement un certain sens dans leur nature : elles renferment quelques propositions aussi expresses, & aussi faciles à entendre, que si ce sens & ces propositions étoient clairement exprimées par la parole: si donc

ce

a. Les larmes produisent le même effet que la voix, Ovide.

b. Les yeux, les sourcils, le front, enfin tout le visage, sont une espèce de discours sans de votre esprit, &c. Cic. Ils parlent par des signes de tête & par des gestes, Ovi. L'action est comme la parole du corps, Cic. & plusieurs autres.

c. L'homme impie parle de ses pieds, Proverb. 6. 12. 13.

d. Il se promenoit selon les règles du mouvement, en gardant le silence. . . Séxt. Empir. Ainsi Menedème censuroit la luxure en ne mangeant que des olives, Diog. Laër. Plutarque fait mention d'autres personnes qui sans parler disoient ce qu'il faisoit.

e. Macrob.

* Par ces actions l'Auteur entend celles dont la réitération habituelle rend la conduite d'un homme bonne, ou mauvaise.

R E L I G I O N N A T U R E L L E. 7

ce que ces actions affirment n'est réellement pas, elles sont aussi contraires à la vérité, que peuvent l'être toute proposition & toute position fausses.

Si un Corps de soldats faisoit feu sur un autre Corps de soldats, dont il s'approcheroit; cette action ne déclareroit-elle pas que les deux Corps sont ennemis? Et s'ils ne l'étoient pas en effet, ce langage militaire ne déclareroit-il pas une chose fausse? Non, dira-t-on peut-être, cet accident devoit être simplement appelé une erreur, comme celle des Athéniens en attaquant la ville d'Épipoles ^a; ou celle des Carthaginois dans leur dernier campement en Afrique contre Agatoclès ^b. Supposons donc, qu'au lieu d'avoir fait feu, un Officier du premier Corps eût dit, que le second étoit un Corps d'ennemis, quoiqu'ils eussent été amis. Cette sentence, qui les assureroit être ennemis, ne seroit-elle pas fausse indépendamment de l'erreur de celui qui l'auroit prononcée? La vérité, ou la fausseté, de cette affirmation ne dépend pas des lumières, ou de l'ignorance, de celui qui affirme; parce qu'il y a un certain sens attaché aux paroles, qui doit nécessairement être conforme, ou contraire, à ce qui est le sujet de l'affirmation. Le cas est entièrement le même, si à la place des paroles on substitue les actions. La manière de saluer dans le cas supposé est celle d'un ennemi, au lieu qu'elle auroit dû être celle d'un ami: elle renferme donc une fausseté: tout spectateur auroit pris cette action dans le sens que je lui ai donné; c'est-à-dire, pour une action, qui déclareroit que le second des deux partis supposés seroit un parti ennemi. Or une action, qui doit, pour ainsi dire, être comprise & entendue, a une signification; & ce qui a une signification, doit être vrai, ou faux: ce qui est tout ce qu'on peut dire de quelle proposition verbale que ce soit.

Lorsque Popilius Léna sollicita la proscription de Cicéron;
&

^a. Où nous trouvons que les amis avec les amis, & les citoyens avec les citoyens en vinrent aux mains entre eux, Thucydide.

^b. Ils punissoient les domestiques comme des ennemis, Diod. Sic.

& qu'il demanda la commission de découvrir où étoit ce Consul, & d'être lui-même son bourreau ^a ; cette démarche ne suffisoit-elle pas pour faire croire à tout homme, qui auroit ignoré les obligations que Popilius avoit à Cicéron, ou que celui-ci étoit un homme, dont les crimes méritoient la mort, ou qu'il avoit fait beaucoup de tort à Popilius ; ou du moins que ce Cicéron n'avoit pas sauvé la vie à son adversaire, & qu'il n'avoit pas tant de raison d'attendre dans le besoin les bienfaits & les bons offices de Popilius, que ce dernier en avoit d'attendre ceux de Cicéron ? Ces choses donc se trouvant fausses ; la conduite & les actions de Léna n'expriment-elles pas ce qui est faux ; & ne contredisent-elles pas la vérité ? Il est certain qu'il agit comme si les choses, qui n'étoient pas véritables, l'eussent été ; & comme si les choses, qui étoient effectivement véritables, eussent été fausses : & en cela consistoit la noirceur de son ingratitude. S'il eût dit de bouche que ces choses n'étoient pas véritables, quoiqu'elles le fussent ; il n'auroit fait que parler comme si elles ne l'étoient pas : pourquoi donc agir comme si une chose étoit véritable, quoiqu'elle ne le fut pas, ne seroit point une aussi directe contradiction à la vérité que de dire qu'une chose est vraie, lorsqu'elle ne l'est pourtant pas ^b ?

Quelque adversaire entêté nous répondra peut-être, que c'est le devoir des soldats de se défendre eux-mêmes, & de défendre leur Patrie contre leurs ennemis, & de leur nuire aussi souvent que l'occasion s'en présente : on ajoutera encore, que la conservation de soi-même veut que non seulement on se défende contre les agresseurs, mais qu'on poursuive souvent les hommes mauvais & dangereux, seulement parce qu'ils le font. Il est donc naturel de conclure que ceux-là sont des ennemis, contre lesquels nous voions que des soldats se défendent ; & que ceux qu'on poursuit avec zèle & avec vigueur, sont des hommes mauvais & dangereux.

Sans

^a. Val. Max.

^b. Il n'a jamais été bien séant aux hommes que la langue eut plus d'effet que les actions, Eurip. Comme s'il y a de la différence entre entendre & voir ? Cic.

RELIGION NATURELLE. 9

Sans qu'il s'ensuive de là que cette deffense & cette poursuite aient une si forte signification. Tout ce qu'on en peut conclurre est , que les idées, que tous les hommes ont communément de tels procédez, font naitre en nous ces conjectures. S'il est naturel de conclurre quelque chose de ces procédez, ne nous communiquent-ils donc pas naturellement la connoissance de ce qui doit être conclu ? Or communiquer la connoissance d'une chose, n'est-ce pas la notifier, la signifier ? Bien plus, si cette signification est naturelle, si elle est fondée sur le sens commun, & sur les principes généralement reçus par tous les hommes, ne va-t-elle pas plus avant que celle qui résulte simplement des usages particuliers à une Nation, comme fait celle qui fuit seulement du discours ?

Si A passoit un contract avec B, par lequel le premier s'engageât de ne faire jamais une chose particulière dont ils seroient convenus ; & s'il la faisoit après cela, ne faut-il pas avouer que son action seroit contraire à sa promesse. Or cette action ne peut porter aucune atteinte sur la promesse d'A, sans en porter aussi sur la vérité de cette proposition, *il y a eu une telle promesse*, ou, pour m'exprimer en d'autres termes, *un tel contract subsiste encore*. Si cette proposition, *A est entré en convention avec B*, est véritable ; elle sera contredite par celle-ci, il est faux qu'*A ait fait de convention avec B*. Pourquoi ? parce que la vérité de cette dernière proposition est incompatible avec l'accord affirmé dans la première : cette incompatibilité est, pour ainsi dire, la forme de la négation *. Si donc la conduite d'A est incompatible avec le contract, dont la première proposition fait mention ; cette proposition est aussi bien niée par la conduite d'A, qu'elle peut l'être par la seconde, ou par quelque autre proposition que ce soit. Or on dit d'une proposition, qui renferme un sens contraire à celui d'une autre proposition, qu'elle contredit la seconde, & qu'elle nie l'existence de ce qui y est affirmé. De même si un acte si-

B

gnifie

* Ou ce qui en fait une négation.

gnifie une chose contraire à ce qui est signifié par un autre acte ; nous disons que le premier contredit le second , & qu'il nie son existence. En un mot , si A nie par ses actions l'engagement où il est entré , ce sont ces actions qui nient cet engagement : comme nous disons , Ptolomée nie dans ses Ecrits le mouvement de la Terre , ou bien les Ecrits de Ptolomée combattent ce mouvement ^a. Lorsqu'il fût demandé , à qui appartiennent ces brébis * ? A Egon , fut-il répondu , car il les a commises à ma garde ^b ; c'est-à-dire , il s'en sert , & il en dispose comme si elles étoient siennes. Par cet acte Damétas comprit qu'elles étoient véritablement à Egon. Mais si au lieu de lui appartenir elles avoient appartenu à Alphon-das , ou à Mélibée , Egon auroit , par un acte très facile à comprendre , exprimé à Damétas une chose qui n'étoit pas véritable. Ce qui est dit ici est d'autant plus fort , que ce-lui qui a l'usage & la disposition d'une chose , a tout ce qu'il en peut avoir † ; & conséquemment celui qui a la propriété d'u-

^a. Si quelqu'un achète les livres de Platon , nous disons qu'il achète Platon , Plutar.
^b. Virg. & Théocr.

* Dic mihi , Damata , cujus pecus ? an Melibai ?
Non ; verum Egonis. Nuper mihi tradidit Egon.

Damétas ne prétendoit pas , à ce qu'il me semble , prouver que le troupeau fut à Egon précisément parce que celui-ci l'avoit confié à ses soins. Egon avoit peut-être lui-même reçu en garde les brebis , du véritable Propriétaire : & appelé ensuite ailleurs par d'autres affaires , il en chargea Damétas. Ce Berger rapporte simplement un fait , il n'allègue point de preuve , il ne tire point de conclusion : & supposé qu'il l'eût voulu faire , l'autorité d'un Berger , ni celle d'un Poète ne sont pas fort authentiques dans un Traité comme celui-ci. Cependant pour faire voir à Damétas qu'il auroit tort de se mêler de faire un tel argument , je suppose qu'A vole cent ducats , il en charge son receleur B. Le Commissaire vient chez B. il lui demande , à qui appartiennent ces ducats ? A A , répond B. Car il les a confiés à ma garde. Le Commissaire trouveroit-il la conséquence juste ? Au reste la force , qui semble manquer à cette preuve , se trouve dans un degré d'évidence dans le paragraphe suivant.

† L'Auteur suppose ici que l'usage & la disposition d'une chose sont des preuves de la propriété ; & il semble en parler comme d'un sentiment généralement reçu , ou du moins qui doit l'être. Il ne s'est pas ressouvenu , qu'il avoit contre lui l'un & l'autre Droit , les Théologiens , les Jurisc. & les Casuistes : & qu'ils distinguent entre les choses détruites par l'usage , comme l'argent monnoyé , &c. & entre celles qui ne le sont pas , comme une maison , un champ , un troupeau , &c. A l'égard de celles-ci il est incontestable , que le Domaine peut être séparé de l'Usage ; puis-

RELIGION NATURELLE. II

d'une chose , en doit avoir l'usage & la disposition. Ainsi un homme ne peut pas publier plus solennellement , qu'une chose lui appartient , qu'en s'en servant , &c. Mais nous parlerons encore de ceci dans la suite.

Nous lisons dans l'Histoire des Juifs , que lorsqu'Abimelec vit Isaac se divertissant ^a avec Rebecca , & prenant avec elle des libertez , qui n'appartiennent qu'aux époux ^b , il connut d'abord qu'elle étoit la femme d'Isaac : & si elle n'avoit pas été la femme d'Isaac , le cas auroit été le même , qu'il étoit dans l'exemple cité. Si on objecte qu'elle auroit pû être sa concubine , ou une femme publique ; je réponds qu'elle auroit pû l'être , quand bien même Isaac auroit dit à Abimelec qu'elle étoit sa femme. C'est assez pour mon dessein , & pour rendre les actions capables de contredire la vérité , d'accorder qu'elles peuvent exprimer les choses aussi manifestement & aussi positivement que les paroles. Certainement Abimelec ajouta plus de foi à la connoissance , que lui avoient procurée ses yeux , qu'à celle qu'il avoit acquise par le moien de ses oreilles ^c ; & aux actions d'Isaac qu'à ses paroles. Car Isaac avoit dit simplement que Rebecca étoit sa sœur ^d *.

Si un soldat , dit un certain Auteur ^e écrivant sur ce sujet ,

a. Aiant l'emploi de son lit ; c'est-à-dire , faisant l'office de mari , Raschi.

b. Seulement dans le sens de baiser & d'embrasser , selon Alsch.

c. Car les hommes ajoutent plus de foi à ce qu'ils voient , qu'à ce qu'ils entendent , Hérodote.

d. L'exemple de Ménélus & de son hôte Alexandre pourroit être ajouté à celui-ci : Si quelqu'un les eût vus se témoigner réciproquement leur amitié , il n'eût pas cru celui qui l'auroit assuré , qu'ils n'étoient pas amis , Arrian.

e. De Dupl. Mars.

puisqu'il est réellement dans les Propriétaires , & dans les Fermiers , & dans un grand nombre d'autres exemples. Mais quant aux choses qui sont détruites par leur propre usage , *ipso usu consumptibiles* , les sentimens sont partagez. Le Pape Jean XXII. fulmina une Bulle pour condamner cette distinction entre le Domaine & l'Usufruit dans les choses de cette espèce. Cette Bulle a été revoquée par ses Successeurs. Le sentiment contraire à celui de ce Pape est enseigné dans presque toutes les Universitez de l'Europe. Les Moines Mendiens vont plus loin , & ils traitent d'Hérésie le sentiment de Jean XXII. Mais ce dernier fait est un préjugé favorable pour la vérité de cette opinion.

* Ici l'Auteur avoit , pour arrondir une période , mal traduit le 7. verset du xxv. chapitre de la Génèse. J'espère qu'on me pardonnera de l'avoir païé lui-même de la même monnoie.

„ si ce soldat , dit-il , après avoir prêté serment à César s'err-
 „ fuyoit au camp de ses ennemis , portoit les armes contre
 „ César , & étoit ensuite pris ; ce soldat ne seroit-il pas puni
 „ comme un deserteur , & comme un misérable parjure ? S'il
 „ disoit pour sa deffense , qu'il n'avoit jamais renié César ;
 „ ne lui répondroit-on pas , que supposé qu'il ne l'eût jamais
 „ renié de bouche , il l'avoit pourtant fait par ses actions ?
 „ Supposons , dit le même Auteur dans un autre endroit ,
 „ qu'un Tyran commandât à un Chrétien d'offrir de l'encens
 „ à Jupiter , sans rien ajouter d'une abnégation verbale de
 „ Jésus Christ : si le Chrétien obéissoit , n'est-il pas évident ,
 „ qu'il auroit renié Jésus Christ par son action ? Nous pou-
 „ vons même ajouter , qu'il auroit conséquemment nié ces pro-
 „ positions , qui affirment que Jésus est le Christ , qu'il ensei-
 „ gne la véritable Religion , & plusieurs autres choses sembla-
 „ bles ^a.

Lorsqu'un homme vit comme s'il avoit un bien qu'il n'a
 réellement pas ; ou comme s'il étoit à d'autres égards , tout
 bien calculé & compensé , ce qu'il n'est pas en effet , quel
 jugement en feroit-on ? Toute sa conduite ne respireroit-elle
 pas le mensonge ? Ne pourroit-on pas dire , si on peut pour-
 tant s'exprimer ainsi , qu'il mène une vie , qui n'est qu'un
 mensonge continuel ^b ?

Nous disons dans nos discours ordinaires , que quelques
 actions ne signifient rien ^{*} ; ce qui n'auroit pas de sens ; s'il
 n'y en avoit point quelques-unes qui sont significatives , qui
 tendent à quelque but , & qui ont quelque sens. C'est tout
 ce qu'on peut dire des sons articulés , qu'ils renferment un
 sens , ou qu'ils n'en renferment aucun ^c. II

^a. Il y a quelque chose de semblable à ceci dans un des Discours de St. Gregoi-
 re de Naziance. Lorsque quelques Chrétiens , qui avoient été séduits par Julien ,
 demandèrent , *Comment avons-nous renié Jésus Christ ?* On leur répondit , *C'est quand-*
vous avez jeté de l'encens dans le feu.

^b. *Ne poursuivant que les choses fausses* , S. Chrys. *L'habit , le ris , la démarche d'un*
homme l'annoncent , comme dit St. Basile. C'est pourquoi les choses plus considéra-
 bles doivent encore le faire davantage.

^c. Comme Βλῆσις , mot qui ne signifie rien , chez Diogène Laërce , dans la
 Vie de Zenon.

^{*} Les François n'attribuent cette idée qu'aux paroles , mais les Anglois l'attribu-
 ent indifféremment aux paroles & aux actions.

RELIGION NATURELLE. 13

Il n'est peut-être pas inutile de remarquer en passant, que le pouvoir de signifier quelque chose, attribué ici aux actions des hommes, ne vient pas toujours de la nature; mais qu'il procède quelquefois des coutumes reçues parmi les peuples ^a, comme fait le pouvoir signifiant, qu'ont principalement les sons & les paroles. Les actes de cette dernière espèce peuvent avoir une signification différente, ou même contraire en différens temps & en différens lieux. La plupart des Chrétiens ôtent leur chapeau quand ils prient: les Juifs ^b sont toujours couverts quand ils disent leurs prières, & leurs Berakoth *. La même chose, qui exprime le respect parmi les Chrétiens, désigne l'irrévérence parmi les Juifs: la raison en est, parce que l'action de couvrir la tête d'un chapeau est indifférente en elle-même, si elle n'a aucune influence sur la fanté, & que les Peuples par l'usage, ou par leur consentement, peuvent lui attacher l'une ou l'autre interprétation. De semblables actions semblent se rapporter à leurs langages, & en faire partie: mais les actes de la première espèce, ceux principalement dont je parle ici, ne peuvent par aucune convention, ni par aucune autorité, être employés à exprimer le contraire de ce qu'ils signifient. L'action d'Egon traitant le troupeau comme s'il étoit sien, & en disposant de même, ne peut en aucune manière être réduite à signifier que le troupeau n'étoit pas à Egon.

De là il résulte, que les faits expriment avec plus de force, que les paroles mêmes ^c. Il s'ensuit aussi que de contredire une proposition par des faits, est la contredire d'une manière plus entière & plus concluante qu'elle ne le peut être
par

a. Les Egyptiens ont la plupart de leurs mœurs, & de leurs loix, différentes de celles des autres hommes, Hérodote.

b. Celui qui prie ne doit pas être debout dans la prière . . . avec la tête découverte, Maimon. & plusieurs autres Rabins.

c. Ils font profession de connoître Dieu, mais ils le renoncent par leurs œuvres, Epître à Titc. Avoir le nom de Dieu dans la bouche, le renier par ses œuvres, St. Chrysoft.

* Bénédiction.

par les seules paroles ^a. Celles-ci ne font que les signes arbitraires ^b de nos idées, ou les indices de nos pensées. Le mot, qui en notre Langue désigne les richesses ^c, en une autre signifie la pauvreté ^d. Mais les faits peuvent être pris pour les propres effets de nos idées; pour nos pensées elles-mêmes réduites en actes; pour les conceptions de l'esprit produites, pour ainsi dire, & parvenues à leur maturité; & conséquemment elles peuvent être prises pour les plus naturelles & les plus vives représentations de nos idées. Ces faits ont outre cela avec les choses des rapports aussi directs & aussi immuables, que peuvent en avoir les raisons * dans les Mathématiques. Car les faits & les choses, auxquelles ils se rapportent, sont simplement ce qu'ils sont, aussi bien que le sont deux quantitez données; c'est pourquoi les rapports, qui sont entre ceux-là, doivent être aussi fixes que l'est la proportion, qui est entre celles-ci: c'est-à-dire, que ces rapports doivent toujours être les mêmes, & tenir toujours le même.

a. La parole est l'ombre de l'action, Plut. La chose parle d'elle-même: & son autorité est d'un très grand poids, Cic. Pourquoi écouterois-je les paroles, quand je vois les faits? le même. Les choses mêmes crieroyent, quand bien vous garderiez un profond silence, St. Basile.

b. C'est ce que nous savons tous, puisqu'ils sont différens chez des Nations différentes. Nous les forçons comme il nous plait, &c. Aucun nom n'est rien de sa nature, excepté quand il est la marque de quelque chose, Aristote: quoique Platon semble être d'un autre sentiment, cependant lorsque Cratyle dit; chaque chose a naturellement le nom qui lui convient: il y a lieu de douter que ce passage veuille dire autre chose, si ce n'est que certains mots sont plus naturels & plus propres que certains autres. Car il dit que cette propriété des noms est la même chez les Grecs & chez les Barbares: c'est-à-dire, simplement assez pour faire voir ce que chaque chose est; & propres à faire, autans qu'il est possible, que les noms répondent aux choses. Cet agréable & divertissant argument, dont P. Nigidius se sert, chez A. Gelle, pour montrer, pourquoi les mots signifient plutôt naturellement qu'arbitrairement, ne mérite que d'être siffié.

c. En Hébreu, שר.

d. En Arabe, شر. Ainsi Aben Ezra remarque que שר en Hébreu signifie vouloir, & en Arabe ne vouloir pas: quoiqu'en Arabe le mot soit écrit שר. Dans un autre endroit il observe, que le même mot, comme שר, signifie quelquefois une chose & son contraire, dans la même Langue: & un chacun fait que la plupart de nos mots ont plusieurs sens, & servent à plusieurs usages. شر en Arabe, selon Giggeius & Golius, a 70. ou 80. significations, dont deux tout au moins sont contraires l'une à l'autre.

* Raison en terme de Géometrie signifie le rapport, ou la proportion d'une quantité à une autre.

même langage, jusques à ce que les choses changent de nature.

Je pose donc pour maxime fondamentale, que tout homme, qui agit comme si les choses étoient ou n'étoient pas d'une certaine manière, déclare par ses actions que les choses sont ou ne sont pas de cette manière, avec autant d'évidence & plus de réalité qu'il pourroit faire par ses paroles: & si les choses sont autrement qu'il n'agit; ses actions contredisent les propositions qui affirment, que les choses sont comme elles sont en effet ^a.

IV. Prop. Aucune parole ^b, ou action d'un être, auquel on peut imputer la capacité d'être moralement bon ou mauvais, ne peut être bonne si elle ne s'accorde pas avec une proposition vraie; c'est-à-dire, si elle nie qu'une chose soit véritable, quoi qu'elle le soit.

1. S'il est ainsi vrai qu'une proposition fausse est mauvaise, il s'ensuit que l'acte qui renferme une telle proposition, ou qui est comme le fondement de cette proposition, ne peut être bon, parce que cet acte n'est autre chose que la proposition même réduite en pratique.

2. Les propositions, qui sont véritables & qui expriment les choses comme elles sont réellement, marquent la relation, qui est entre le sujet & l'attribut, telle qu'elle est: c'est-à-dire, que l'attribut est ou nié ou affirmé du sujet selon la nature de cette relation. De plus cette relation, ou si vous voulez, la nature de cette relation, est fixée & déterminée par les natures des choses elles-mêmes. C'est pourquoi rien ne peut être contraire à une proposition véritable, sans être également contraire à la nature: cette nature, dis-je, qui est en même temps & la nature de la relation & celle des choses
mê-

^a. Cela est commettre une fausseté, ou mentir, Apoc. 22. 15. Platon emploie la même façon de parler, *Personne*, dit-il, *ne doit mentir ni dans les paroles, ni dans les actions*. Le contraire de cette expression est couchée dans Aristote, *Dire également la vérité dans les paroles & dans les actions; & dire la vérité pendant la vie*: c'est-à-dire, par toutes les actions de sa vie. Dans l'écriture sainte *marcher en vérité; & le chemin de la vérité*.

^b. *Acte* est un terme général, qui exprime également les paroles & les faits, Justin. Dig.

mêmes : & par conséquent ce qui est contraire à une proposition véritable n'est pas naturel ; c'est-à-dire , il est naturellement mauvais. Ainsi ceux-là se trompent infiniment, qui n'entendent autre chose par cette idée, *suivre la nature*, que de s'abandonner à ses inclinations corporelles , quoiqu'en opposition à la vérité ; ou du moins sans avoir beaucoup d'égard pour elle. La vérité n'est qu'une conformité à la nature, & suivre la nature n'est pas combattre la vérité ^b.

3. S'il y a un Etre suprême, de qui dépend l'existence du Monde ; s'il n'existe rien dans ce Monde, dont cet Etre ne cause ou ne permette l'existence ; il s'ensuit qu'avouer, que les choses sont comme elles sont ; c'est avouer que ce qu'il cause, ou du moins ce qu'il permet, est ainsi causé & permis : faire cet aveu, c'est prendre les choses comme il les donne ; c'est entrer dans sa manière de regir le Monde ; c'est se soumettre à sa volonté révélée dans les livres de la nature ^c : & faire ces choses, c'est se conformer à sa volonté. Or si c'est se conformer à sa volonté, il en résulte que le contraire lui est opposé, & qu'il est nécessairement un mal ; puisqu'une rectitude parfaite est la règle de cette volonté, comme nous le verrons en son lieu.

Je ne voudrais pas qu'on donnât une mauvaise interprétation à ce que j'ai dit touchant les actions des méchants. Je ne dis point qu'il est conforme à la volonté de Dieu, que le mal, qu'ils font, soit opéré ; c'est-à-dire, qu'ils fassent un mauvais usage de leur liberté : mais je dis, que c'est une chose conforme à la volonté de Dieu d'avouer que ce mal a été commis ; c'est-à-dire, que nous agirions contre sa volonté en le niant.

Comme c'est dans toute notre conduite un pur acte d'obéissance.

^a. Cela doit être, parce que la vérité ne se dément jamais, dit Sophocle.

^b. A un animal raisonnable l'action selon la nature, & selon la parole, est la même : c'est-à-dire, qu'elle est conforme à la vérité, qu'il est du devoir de la raison de découvrir, Anton. *Jamais la nature ne dit une chose, & la sagesse une autre*, Juvenal.

^c. Dieu a donné le Monde pour servir de livres, St. Chrysoft.

béissance ^a, que d'avouer que les choses sont comme elles sont en effet ; de même au contraire c'est se revolter directement contre l'Auteur de la nature, de ne pas avouer que celles qui existent, existent effectivement, que celles qui ont existé, ont réellement existé, & que les unes & les autres ne sont pas, ou n'ont pas été ; ce qu'elles sont, ou ce qu'elles ont été : car un tel desaveu seroit aussi impie que ces paroles : „ A „ la vérité Dieu cause ou permet l'existence d'une telle chose ; & elle existe en effet : ou bien la relation, qui est entre cet être & celui-là, est d'une telle nature que l'un peut être également affirmé de l'autre. Ce sont là deux vérités, je l'avoue ; mais à mon égard il n'en sera pas ainsi : je ne veux pas le permettre ; ni agir comme si cela étoit : les Loix de la nature sont malfaites : je ne me soucie ni d'elles, ni de leurs conséquences : quand il me plaira, l'existence même sera non-existence. Une déclaration aussi sacrilège que celle-là, est renfermée dans chaque transgression volontaire de la vérité.

4. On ne peut nier que les choses soient ce qu'elles sont, par quel exemple ou de quelle façon que ce soit, sans contredire par là les axiomes & les vérités éternelles : & tels sont ces axiomes ; tout être est ce qu'il est : ce qui est fait, ne peut n'être pas fait : & tels autres semblables. Si on considère donc ces vérités comme aiant toujours subsisté dans l'Esprit divin : Esprit, à qui elles ont toujours paru véritables, & qui ne diffère point de Dieu même : il en résulte que nier ces vérités, c'est non seulement agir en opposition de son gouvernement & de sa souveraineté, mais

en-

^a. Ce que Hieroclès dit de ses Dieux mondains est vrai à l'égard de chaque chose : *C'est le devoir de ceux qui obéissent à la Loi divine de croire qu'ils sont ce qu'ils ont été.* Il y a quelque part dans le Livre des Articles ^{*}, quelque chose de très semblable à ceci, où il est dit, aussi bien que je puis m'en ressouvenir, que celui qui adore un Ange, *comme étant ce qu'il est, un envoyé de Dieu*, n'est pas coupable d'idolâtrie.

^{*} C'est un Livre, qui contient les Articles de foi des Juifs, dont le Rabin Joseph Albo est Auteur.

encore de sa nature ^a. Action qui ne peut être qu'infiniment mauvaise, si on accorde que Dieu est très parfait, & qu'il n'y a en lui rien que de très bon.

Pardonnez ces façons imparfaites de parler de Dieu : vous comprendrez, j'espère, mieux ma pensée, quand je l'aurai rendue peut-être plus intelligible en m'exprimant ainsi. S'il y a des axiomes qui sont, & qui ont toujours été essentiellement véritables, & que Dieu a éternellement connus comme tels ^b; leur vérité ne peut être niée directement, ni indirectement, sans nier en même temps par là la vérité, ou, pour mieux dire, l'infaillibilité des connoissances divines.

5. Traiter de propos délibéré les choses comme étant ce qu'elles ne sont pas, est la plus grande absurdité possible. C'est mettre l'amertume pour la douceur, les ténèbres pour la lumière, ce qui est courbe pour ce qui est droit, &c. C'est renoncer à tout sentiment de vérité, renverser toutes les Sciences, nier tout net l'existence de chaque chose : rien ne peut être véritable, rien n'existe, si les choses ne sont pas ce qu'elles sont.

Parler à une planche, ou autrement la traiter comme si elle étoit un homme, seroit assurément une action regardée comme une grande absurdité, si on ne la regardoit pas comme une folie ^c. Pourquoi cela ? Parce que c'est traiter une chose comme étant ce qu'elle n'est pas. Et pourquoi l'absurdité opposée, traiter un homme comme on feroit une planche

^a. Le Dieu saint & béni est appelé vérité, dans *Resch. Hboemab*, & ailleurs. St. Chrysostome consacre à la définition de la vérité les termes, que les Philosophes appliquent à la Divinité : La vérité est ce qui existe réellement, c'est-à-dire, par soi-même, ou indépendamment de tout autre.

^b. La vérité est la compagne de Dieu, Philon Juif.

^c. Prendre les troupeaux pour des hommes, est dans Sophocle le caractère d'Ajax, quand la tête lui eût tourné dans un accès de fureur. Un des plus extravagans exemples de la monstrueuse folie de Caligula fut, qu'il traita son cheval *Incitatus* comme s'il eût été un homme, Suétone ^{*}.

^{*} L'Épithaphe & le tombeau du Chat, qui sont dans le jardin de l'Hôtel de Lesdiguières à Paris, l'attachement de nos Dames pour leur épagneuls, & celui des Gentilshommes pour leurs chiens de chasse, & pour leurs chevaux, ne sont pas, à mon avis, de folies guères plus pardonnables.

che ^a ; comme s'il n'avoit point de raison , ou s'il ne ressentoit point les injures qu'il ressent pourtant ; comme si la douleur n'étoit pas douleur à son égard ; ou que la félicité cessât pour lui d'être félicité : Pourquoi , dis-je , cette absurdité ne seroit-elle pas tenue pour aussi mauvaise que la première ? Absurdité cependant , dont on void souvent des exemples dans les hommes cruels & injustes.

Enfin nier que les choses soient ce qu'elles sont , est une transgression de la grande loi de notre nature , la loi de la Raison. Car cette loi est nécessairement combattue par l'acte qui combat la vérité. Mais nous nous étendrons davantage sur ce point dans un autre endroit.

On pourroit ajouter ici beaucoup d'autres choses touchant la nature aimable ^b , & la force extraordinaire ^c de la vérité. S'il m'est permis de juger par ce que je ressens au dedans de moi , la vérité ne peut être contredite , sans que l'auteur de cette contradiction ne se fasse une grande violence. On ne peut être seulement témoin du mépris qu'on en fait , sans sentir s'élever au dedans de soi un sentiment plus violent qu'un simple déplaisir : on en est revolté.

V. Prop. Ce qui a été dit des actes contradictoires à la vérité , peut être également dit de plusieurs omissions & négligences d'agir : c'est-à-dire , qu'on peut également nier par ces négligences , que des propositions véritables le soient réellement : & alors les omissions ; qui produisent cet effet , doivent être mauvaises par les raisons alléguées dans la Proposition précédente.

Au-

a. Horace raisonne de cette manière : Si quelqu'un se plaisoit à prendre toujours dans son carrosse une brebis blanche ; s'il se plaisoit à faire habiller cette brebis comme il feroit sa propre fille , &c. Que d'abord le Préteur la déclare fou , &c. Si au contraire un homme fait des imprécations contre sa fille , s'il la maltraite comme il feroit une brebis muette ; qu'on se garde bien de dire , qu'il est dans son bon sens. Si c'est agir contre la vérité & contre la nature , que de traiter un agneau comme on feroit une fille ; il est bien autant contre la vérité de traiter une fille comme si elle n'étoit qu'un agneau.

b. Car le mensonge est par lui-même vicieux & blâmable ; & la vérité est honnête & louable , dit Aristote. Il y a quelque chose qui se concilie notre cœur par sa propre force , sans nous éblouir par quelque intérêt ; mais en nous attirant à elle par sa dignité. Telles sont la vertu , la science , & la vérité , Cicéron. La vérité est une chose aimable. C'est un des bons mots dits dans les festins recueillis par Plutarque.

c. O grande force de la vérité ! &c. Cic. Un homme de bien observe la vérité pour la vérité même , Maimon.

C.

Aucun acte ne peut rien affirmer ou nier par rapport aux choses, auxquelles il ne se rapporte point; & en ce cas la vérité ne peut être attaquée. Mais lorsque les actes ont avec les choses de telles relations, qu'ils en déclarent ouvertement quelcune: cela étant ordinairement visible, il n'est pas alors difficile de juger, si la vérité en souffre, ou non. Plusieurs choses ne peuvent être faites, sans que la vérité ne soit par là directement & positivement niée; & cette négation est alors palpable: mais les cas, que produisent les omissions, ne sont pas toujours si clairs ni si bien marquez: il n'est pas facile de connoître quand & à quel point la vérité est offensée par ces omissions. On doit donc me permettre de m'étendre un peu plus sur ce sujet, quoique je me sente obligé de laisser plusieurs choses au jugement & à la pénétration d'un chacun.

On peut dire en général que quand une vérité est niée par un acte; l'omission de cet acte ne peut nier aucune vérité: car une vérité ne peut être contraire à une autre ^a. Quoiqu'il puisse y avoir, dans d'autres cas, des omissions qui n'ont aucune signification par rapport à la vérité: il y a néanmoins quelques négligences ou refus d'agir, qui sont manifestement incompatibles avec elle; c'est-à-dire, manifestement contradictoires à quelque proposition véritable.

Nous avons ci-devant supposé, qu'A s'est engagé à ne point faire une certaine chose, &c. Si au contraire il s'engageoit à présent par une promesse solennelle, par serment, ou par quelqu'autre acte, à faire une autre chose dans un tel temps, & qu'il omit volontairement ^b de la faire; il se comporteroit comme s'il n'y avoit point eu de promesse ni d'engagement: ce qui vaudroit autant que de nier positivement qu'il y en auroit jamais eu: & la vérité seroit autant contredite dans cet exemple que dans le premier.

Il y a de plus certaines fins, auxquelles la nature des choses & la vérité nous obligent de tendre; & si nous manquons de

a. Plusieurs choses vraies ne peuvent pas différer entre elles, Cicéron.

b. D'un oubli volontaire, comme dit Cic.

RELIGION NATURELLE. 21

de le faire, notre omission est contraire à la nature & à la vérité. Si un homme ne souhaite pas d'éviter les maux, qui lui peuvent arriver; s'il ne désire pas d'être heureux, il nie à la fois que la nature en général, & que la nature & la définition de la félicité en particulier soient ce qu'elles sont ^a. Et pour aller encore plus avant; négliger volontairement les moyens, qui conduisent à cette fin, est la même chose que d'omettre de se la proposer, & cela doit être également blâmé. Comme l'inaction d'un homme, qui cesse de se proposer quelque fin, est ordinairement la cause qu'il ne fait aucun pas vers elle, & que cette omission de s'avancer vers elle peut être regardée comme une espèce d'acte, plusieurs omissions de cette espèce peuvent se mettre dans la Catégorie des actes ^b, & être ajoutées à la Proposition précédente.

Il faut pourtant avouer qu'il y a une difficulté touchant les moyens, que nous devons employer pour notre propre conservation, & pour notre félicité. Cette difficulté consiste à connoître quels sont ces moyens, & ce qu'ils sont par rapport à chacun de nous. Car nos forces & nos occasions ne sont pas égales: plusieurs personnes ont à se roidir contre des désavantages invincibles. Notre ignorance de la véritable nature des choses, de leurs opérations, & de leurs effets dans un monde si déréglé, & si plein de confusion; jointe à l'ignorance de ce grand nombre d'incidens, qui peuvent faciliter ou rompre nos mesures; cette ignorance, dis-je, nous prive de la certitude, que nous devrions avoir dans ces matières. Mais jugeons le mieux qu'il nous est possible; faisons de même ce que nous pouvons ^c; notre négligence seroit autrement une omission de la nature de celles qui sont comprises dans notre Proposition.

II

a. Nous choisissons toutes choses, s'il faut ainsi dire, pour l'amour de toute autre que la félicité, car elle est la fin *, Aristote.

b. Dans le Droit civil, celui qui omet d'agir, est censé agir: Celui qui ne fait pas ce qu'il doit faire, semble faire contre ce qu'il fait, Dig.

c. On peut arriver jusques à un certain degré, si on ne peut aller plus loin, Horace.

* Savoir des choses humaines, comme il le dit un peu auparavant.

Il y a des omissions d'une autre espèce, qui méritent d'être mises au nombre de celles-là, parce qu'elles sont ou totales, ou notoires, ou rendues considérables par l'addition de quelque autre circonstance. Je m'explique par des exemples. Il est constant que je ne nierois point que les *Phénisses* * d'Euripide ne soient une très excellente pièce de poésie dramatique, simplement en ne la lisant pas. Je ne nie pas non plus que le *Chihilminar* † ne soit un rare morceau d'Antiquité, en ne l'allant pas voir : mais si je ne lisois rien aiant le loisir, la santé, & les autres moïens nécessaires pour le faire : si je ne faisois aucune recherche pour polir mon esprit, & pour acquérir les connoissances qui peuvent m'être utiles ; je nierois alors que mon esprit & que la science soient ce que l'un & l'autre sont réellement. S'il ne paroît pas clairement à quelle étude particulière cette recherche de la vérité doit engager un homme, préférablement à toute autre étude : s'il ne paroît pas pendant quel espace de temps cette recherche l'obligera à continuer ses travaux, pour acquérir de nouvelles connoissances : s'il ne paroît pas enfin quand la cessation de ses travaux doit commencer à porter atteinte à la vérité ; cet homme doit alors consulter son propre génie, & les occasions où il se trouve ; & il doit porter de soi-même le plus équitable jugement, dont son esprit est capable ^a. C'est un de ces cas, que j'ai ci-devant dit n'être pas si clairement marquez.

Si je ne donne rien à un pauvre, à qui je ne suis pas particulièrement obligé de rien donner ; par cette omission je ne nie pas plus qu'il est pauvre, que je nie qu'un homme a une barbe sale, en ne le rasant point ; qu'un autre est mal propre, en ne le lavant point ; ou qu'un troisième est boiteux, en ne le chargeant point sur mes épaules.

Nous

^a. Vous apprendrez aussi long-temps que vous voudrez : & vous devez le vouloir aussi long-temps que vous ne vous repentirez pas de vos progrès, dit Cicéron à son fils.

* Tragédie d'Euripide, qui a ce titre.

† C'est un des plus beaux morceaux d'Architecture, qui nous reste de l'Antiquité : ce sont les ruines de ce fameux palais de Persépolis, auquel Alexandre étant ivre mit le feu, à la persuasion de la courtisane Thaïs.

Nous devons alors considérer plusieurs choses, comme nous le ferons voir dans la Proposition suivante. Je pourrais peut-être donner atteinte à la vérité en faisant cette aumône: cela supposé, je ne puis lui en donner aucune en ne la faisant pas ^a. Mais si je ne donnois jamais rien du tout aux pauvres, quoique je fusse en état de leur faire de temps en temps quelque charité, il est constant que je nierois alors par mon omission, que la condition des pauvres & la mienne propre fussent ce qu'elles seroient; & par-là la vérité seroit offensée.

Si je ne disois pas mes prières précisément à une certaine heure, dans un certain endroit, dans une certaine situation; il ne s'ensuivroit pas de-là que je niasse l'existence & la Providence de Dieu, & mon entière dépendance de lui: il peut se faire au contraire que j'ai des raisons, qui m'empêchent de prier particulièrement dans un tel temps, dans un tel lieu, dans une telle situation. Mais si je ne priois, si je n'adorois jamais Dieu; une omission si totale seroit équivalente à cette assertion, Dieu, qui gouverne le Monde, ne doit point être adoré: assertion très contraire à la vérité, supposé qu'il existe un tel Etre: de même une négligence générale & notoire, quoique non pas entière, de ce devoir, permettez moi de l'appeller ainsi *, favorise du moins ce mensonge, si elle ne l'affirme pas directement: car certainement adorer Dieu de cette manière, c'est-à-dire, rarement; n'est que l'adorer accidentellement: adoration, qui déclare que c'est un grand hazard, s'il est du tout adoré; & qui approche, autant qu'il est possible, d'une omission universelle: outre qu'un homme, qui adoreroit Dieu si peu fréquemment, laisseroit appercevoir par-là un mépris si habituel de la Divinité, que ce seul mépris rendroit inutile & nul chaque acte religieux qu'il pourroit faire d'ailleurs.

Enfin

a. Aucune vertu n'est contraire à une autre vertu, Senèque.

* L'Auteur ne doutoit pas que ce ne fût réellement un devoir, mais il ne veut l'appeller ainsi, que quand il aura prouvé que c'en est un: ce qu'il fera dans la Section v.

Enfin si je rencontre un homme dangereusement blessé par quelque accident, couché par terre, seul, sans secours, prêt à périr: ou si je vois sa maison en feu, & si personne n'est à portée de lui donner du secours, ou d'en appeler; je ne l'aide point du tout, si dans cette extrémité je ne l'aide pas au plûtôt: & en refusant de l'aider au plûtôt selon mes forces, je nie que sa condition en particulier, la nature humaine en général, ces désirs même & cette attente, dont je sens que je serois rempli dans de pareilles conjonctures; je nie, dis-je, que tout cela soit ce qu'il est *.

VI. Prop. Pour juger sagement de la nature d'une chose, il faut non seulement considérer ce que cette chose est en elle-

* Je demande pardon au Lecteur, si je l'interromps pour lui faire part d'une difficulté, qui m'a été communiquée par un Savant, qui est d'ailleurs un grand admirateur du génie, de l'érudition, & de la manière solide & nouvelle, dont l'Auteur raisonne dans tout cet Ouvrage. La personne, dont je parle, craint qu'il n'y ait une petition de principe, ou du moins quelque vuide dans le raisonnement, que l'Auteur fait ici: & il me paroît qu'il est très difficile, s'il n'est pas impossible, de répondre à cette objection.

Je nie, dit Monsieur **, que mon omission ait la signification que vous lui attribuez. Lorsque je refuse l'aumône à un pauvre; lorsque je refuse de secourir un homme tombé de cheval dans un borbier; lorsque je refuse d'éteindre le feu, qui va réduire mon voisin en cendres: je ne nie pas que le premier de ces hommes ne soit pauvre, je nie seulement que je doive lui faire l'aumône: je nie que je doive retirer le second du borbier, où il s'est enfoncé, &c.

Une preuve que je ne prétends pas nier l'état de ces hommes, c'est que je reconnais de bouche que le premier est pauvre, que le second va périr, que le troisième va être brûlé. Si on veut me prouver que je dois les secourir, on doit le faire d'une autre manière qu'en me disant que le premier est pauvre, que le second est dans un borbier, & que l'autre va être consumé par les flammes. Ce devoir, dont je demande la preuve, est ce qui fondera la *différence morale*, qui se trouve entre l'homme qui fait l'aumône à un pauvre, & celui qui ne la fait point: entre celui qui va au secours d'un homme, qui est dans un borbier, & celui qui n'y va point, &c. C'est ce devoir, fondement de la différence entre le bien & le mal moral, que l'Auteur suppose sans le prouver. N'y a-t-il pas là une petition de principe? N'y a-t-il pas du moins quelque vuide à remplir?

Mais si vous n'assistez pas ce pauvre, dira-t-on, vous n'agissez pas avec lui comme avec un pauvre: vous le traitez comme un homme, qui n'a pas besoin de votre secours. Je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre, que je dois assister, je l'avoue: mais je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre; c'est ce que je nie. Suit-il de ce que cet homme est pauvre, que c'est un pauvre qui doit être assisté par moi? En ce cas j'avoue qu'il y a une différence morale entre celui qui fait l'aumône, & celui qui ne la fait point? Mais c'est le vuide, que je trouve dans le raisonnement de l'Auteur: c'est du moins ce qui méritoit un plus grand éclaircissement.

le-même, ou à quelques égards, mais encore ce qu'elle peut devenir, si on l'examine avec tous les autres rapports, qui peuvent être niez par les faits & par la pratique : & on doit renfermer toute la description de la chose, qu'on examine, dans l'idée qu'on s'en forme.

On peut bien dire d'un homme qui s'enfuit, montant un cheval qu'il vient de voler, qu'il s'en sert comme d'un cheval; mais non pas comme d'un cheval appartenant à un homme, qui ne lui a pas donné la permission de s'en servir comme il fait. Le voleur ne considère donc pas le cheval comme étant ce qu'il est, à moins qu'il ne joigne à l'idée du cheval, l'idée de la relation que le cheval a avec son véritable maître. Mais il est peut-être inutile de considérer la couleur, la figure, ou l'âge du cheval, parce que la fuite du voleur n'affirme, ou ne nie rien par rapport à ces relations. Je dis seulement qu'il faut considérer toutes les propriétés, tous les rapports, toutes les circonstances, qui peuvent être contredites par la pratique *. Car la chose en question ne seroit autrement que très imparfaitement examinée † : & sa nature & toutes ses relations n'étant pas renfermées dans l'idée qu'on s'en formeroit, cette chose seroit prise, non pas pour ce qu'elle peut être en effet, mais comme étant ce qu'elle seroit à certains égards, tandis qu'à certains autres on la prendroit pour ce qu'elle n'est pas.

Supposons qu'un homme riche est volé & dépouillé dans un voiage. Ce seroit dans cette supposition commettre une seconde injustice & un second vol, que de retrancher de son caractère, l'idée de ce qu'il est dans ces circonstances, & de le considérer simplement comme un homme riche. Son parfait caractère est d'être un homme riche volé,

* Cela veut dire en peu de mots, que lorsqu'on considère une chose, il faut nécessairement l'examiner par rapport à toutes les relations qu'elle a avec le fait, qui donne occasion de la considérer; sans qu'il soit nécessaire d'y joindre les relations, qu'elle peut avoir avec des faits étrangers à celui qu'on examine.

† Il faut ajouter, pour éviter la contradiction, par rapport au fait particulier, dont il pourroit s'agir.

lé , & maltraité ; & réellement alors un homme pauvre ^a & malheureux , quoique capable de paier dans la suite le secours qu'on lui pourroit prêter.

De plus un homme doit , en donnant du secours à un autre , considerer aussi-bien les circonstances , où il se trouve lui-même , que celles où se trouve la personne qu'il veut secourir ^b. Si elles ne lui permettent pas de rien donner ; il ne nie pas par son omission , que l'autre soit dans le besoin : mais en donnant il contrediroit actuellement la vérité ; parce qu'il nieroit par là , que les circonstances , où lui & sa famille se trouvent , fussent ce qu'elles sont : & puisque toutes les vérités s'accordent ensemble , comme je l'ai déjà remarqué ; & qu'une chose ne peut être véritable , qu'à proportion de la conformité qu'elle a avec une autre chose qui l'est aussi ; on ne peut pas avancer , quand les deux vérités sont mises dans un juste point de vûe , & que le cas est mis dans tout le jour , où il doit être , afin que nous en puissions bien juger : on ne peut pas , dis-je , avancer , que la dernière vérité , qui a absolument besoin de secours , ait pourtant besoin du secours de la première : ce seroit comme si on disoit d'un homme , qui a besoin d'un guide , qu'il lui faut un guide aveugle , ou boiteux. En comparant ainsi les choses , on peut fort bien connoître le rapport qu'elles ont entr'elles.

Le cas devient plus difficile , quand A , par exemple , s'est engagé par promesse , ou par quelque pacte , à assister B , quoiqu'il soit en même temps tenu d'avoir soin de ses propres intérêts , de ceux de sa famille , &c. & lorsqu'il se trouve hors d'état de faire efficacement l'un & l'autre. Que doit faire A ? J'avoue qu'il n'y a pas ici des vérités opposées , mais il y a des vérités dans chaque parti opposé. Je réponds à cela ; que quoiqu'il ne puisse pas y avoir deux obligations incompatibles : c'est-à-dire , quoiqu'A ne soit pas en même temps

a. Pauvre dans ce même instant , selon cette décision , dans un cas un peu semblable à celui-ci , qui se trouve dans le Talm. Mass. Pe.

b. Il faut avoir égard à l'un & à l'autre. Je donnerai aux pauvres , mais non pas jusques à me rendre pauvre moi-même , Sénèque. Ayez une telle pitié d'autrui , qu'elle ne vous engage pas à devenir vous-mêmes l'objet de la pitié des autres , Plaute.

temps obligé de faire deux actes incompatibles ; ce qui seroit une impossibilité ; il peut cependant s'élever de là une obligation , que nous appellerons mêlée. A devoit assister B, mais il le doit assister d'une manière à ne pas s'oublier soi-même , ni sa famille , &c. Il doit encore avoir égard à ses intérêts, & à ceux de sa famille , de manière qu'il n'oublie point son engagement avec B, & agir aussi honnêtement qu'il lui est possible. Il faudroit ici comparer avec beaucoup de soin les véritéz , qui se rencontrent dans chaque côté : & on doit toujours sousentendre , dans de semblables cas, quelque exception, ou quelque restriction. Un homme ne peut pas promettre absolument * : il peut seulement promettre , comme un homme , qui tiendra sa parole , en cas qu'il ne soit pas mis hors d'état de la tenir par l'importance & par le poids des véritéz , qui n'existent pas effectivement , quand il fait sa promesse ; mais qui peuvent exister dans la suite.

Je pourrois inferer ici plusieurs exemples de la manière imparfaite de penser † , qu'on rencontre dans les Auteurs ; mais je me borne à un seul ; que je mettrai même à la marge ^a.

En un mot , afin que les choses soient véritablement bien examinées , les personnes qui y sont intéressées , le temps , les lieux ^b , les fins proposées ^c , & les effets qui en suivent

a. J'ai cru ne devoir pas traduire ce passage de Sextus Empiricus.

b. Il y a des choses , dont il faut considérer le temps , & les fins , & non pas la nature, Cic. Il faut considérer ce que le temps & les personnes exigent , le même.

c. Car vous ne dites pas que celui-là est diligent , qui passe la nuit à veiller un petit enfant , Arrian. Une personne se tient à côté du lit d'un de ses amis qui est malade , nous l'en louons : mais s'il le fait pour en avoir l'héritage , c'est un vantour , qui attend un cadavre pour en faire sa proie , Sénèque.

* C'est-à-dire , qu'il ne le doit pas. L'Auteur n'autorise pas par là les restrictions mentales : la condition de faire une chose , si on peut la faire en honneur & en conscience , est toujours renfermée dans la promesse d'un honnête homme : il est même inutile de l'exprimer , puisqu'un honnête homme n'acceptera de promesse que dans ce sens.

† Penser à moitié , selon l'énergie de l'expression de l'Original. L'Auteur entend par là la manière de penser de ceux , qui n'allèguent que de foibles raisons , lorsqu'ils en pourroient choisir d'excellentes ; qui ne prennent une expression que dans un sens borné , en négligeant de la prendre dans un sens plus étendu , quoique celui-ci lui soit plus propre ; qui tronquent un passage d'un Auteur , & lui font dire , dans le membre d'une période , le contraire de ce qu'il avance dans toute la période ; qui jugent des choses sans connoissance de cause , sans réflexion , &c.

vent naturellement , doivent être ajoutés à cet examen.

VII. Prop. Lorsqu'un acte est mauvais , son omission est nécessairement bonne ; & lorsque l'omission d'un acte est mauvaise , l'acte est conséquemment bon ; par la raison des contraires.

VIII. Prop. Une action moralement bonne , ou mauvaise , est par là même juste , ou injuste : car ce qui est injuste , ne peut être bon ; & ce qui est mauvais , ne peut être juste.

IX. Prop. Tout acte d'un agent intelligent & libre , & toute omission , qui détruisent la vérité , c'est-à-dire , qui nient qu'une proposition soit vraie , lorsqu'elle l'est pourtant ; ou qui supposent qu'une chose soit ce qu'elle n'est pas à quel égard que ce soit ^a : cet acte , dis-je , & cette omission est moralement mauvaise , dans quelque degré : l'omission d'un tel acte & l'action opposée à l'omission contraire à la vérité , sont moralement bonnes : & quand une action peut être faite ou omise sans combattre la vérité , cette action , dis-je , est indifférente *.

Je voudrais qu'on remarquât avec une attention particulière , que lorsque je parle des actes incompatibles avec la vérité , je veux dire toute sorte de vérites ; toute sorte de propositions véritables , soit touchant les matières de spéculation , soit touchant celles de pratique. Je voudrais qu'on prit chaque chose pour ce qu'elle est réellement ^b.

Il peut aussi être utile de se ressouvenir , que j'ai ajouté ces mots , *dans quelque degré* : car toutes les mauvaises actions ne sont pas également mauvaises ; ni toutes les bonnes actions ne sont pas également bonnes ^c. Les vérites , auxquelles

^a. Car ce n'est pas d'une seule manière qu'on peut nier ^γ. Christ , St. Chrysoft.

^b. La vérité est le plus excellent de tous les biens , & le mensonge le dernier degré de méchanceté , St. Basile.

^c. Malgré ce Paradoxe des Stoïciens , que les vertus & les vices étoient la même chose , dans Cicér. Plutar. Diog. Laër. & plusieurs autres. Paradoxe , qui peut être aisément réfuté par leurs propres paroles , telles que les rapporte Cicéron : car si pécher , est la même chose que de passer une ligne ; c'est-à-dire ,
aller

* Si quelque chicaneur nioit , qu'il puisse y avoir d'action , qui faite ou omise ne combatte point la vérité : que faudroit-il repliquer ?

quelles ces actions se rapportent, peuvent quoiqu'également véritables embrasser des matières d'une importance très différente ^a; ou, pour m'expliquer autrement, un plus grand nombre de véritez peut être contredit d'une façon, ou d'autre ^b. Et alors les crimes, commis par cette contradiction, peuvent les uns aussi-bien que les autres être appelez des crimes; mais non pas des crimes égaux ^c.

Si A vole un Livre, qui appartient à B, qui lui plait, & qui lui est utile, il est constant qu'A se rend coupable d'un crime, en n'usant pas de ce Livre comme étant ce qu'il est; c'est-à-dire, comme étant le Livre de B, qui en est le véritable Propriétaire, & qui fait consister son bonheur dans la possession de ce Livre. Mais si A dépouilloit B d'un gros bien, dont celui-ci feroit l'unique maître, cet A seroit coupable d'un crime bien plus énorme. Car si nous supposons que le Livre vaut un ducat, & que le bien en vaut dix mille, la vérité, qui est contredite par le premier vol, l'est réellement dix mille fois par le second: c'est la même chose, que si le vol d'un ducat étoit renouvelé dix mille fois. Si donc dix mille vols sont plus nombreux, & s'ils sont, mis ensemble, plus grands que ne l'est un seul de ces crimes: de même un, qui les comprendra tous les dix mille, doit certainement être plus grand, que celui qui n'en est que la dix-millième partie. De plus, quoique l'utilité & l'innocent plaisir, que B trouvoit dans la possession de son Livre, fussent un degré de

aller au-jelà de cette ligne; donc s'éloigner davantage de cette ligne, c'est pécher davantage. Qui ne voit pas la fausseté de ce système, qu'un homme ne peut pas être plus vertueux qu'un autre homme vertueux; qu'il ne peut pas avoir plus de courage qu'un autre qui est courageux, & qu'il ne peut pas avoir plus de sagesse, qu'un autre qui est sage; & ainsi des autres vertus? C'est alterer & détruire les natures des choses, que de ne mettre aucune différence entre un crime, & une faute, comme s'exprime St. Jérôme; supposé que la lettre à Calantia soit véritablement de lui.

a. Sans doute ce Sage comptoit bien mal; qui comptoit selon Plutarque, que s'il venoit à perdre de très grands biens, il ne croiroit perdre qu'une dragme.

b. C'est une vérité reconnue par Cicéron, qu'en tuant un esclave, qui n'a rien fait pour mériter la mort, on ne pèche qu'une fois: mais qu'on commet plusieurs crimes en ôtant la vie à son père, &c. Ce crime en renferme une multitude d'autres, &c.

c. Ceci peut servir de réponse à Chryssippe, & à ceux qui disent, qu'une vérité n'est pas plus qu'une autre vérité, ni un mensonge plus qu'un autre mensonge: ni une fraude de plus qu'une autre fraude, ni un vice plus qu'un autre vice, Diog. Laër.

de bonheur ; ce bonheur cependant étoit fort au-dessous de la félicité , que lui procuroit la jouissance d'un bien , qui lui fournissoit avec abondance non seulement tout ce qui lui étoit nécessaire pour la vie ; mais encore toute sorte de commoditez & de recreations innocentes. B avoit la propriété d'un Livre , qui lui procuroit un degré de bonheur ; voilà la vérité contredite par le premier vol : B avoit la propriété d'un bien , qui lui procuroit un bonheur beaucoup plus considérable , que celui dont il jouissoit dans la possession de son Livre ; voilà la vérité contredite par le second vol : l'infraction dans le second cas est donc à ce compte-là beaucoup supérieure à celle du premier. Enfin les vérités , contredites par le vol de la première supposition , pourroient se borner à la seule personne de B * : celles qui le sont par le vol de la seconde supposition se rapportent peut-être également à B , & à sa famille , qui subsistoit peut-être , & qui devoit s'établir par le moyen de ce bien. Ces vérités peuvent outre cela être multipliées à proportion du nombre de tous les membres de cette famille , & de tous ceux qui en descendront. Ainsi les degrez de malice & d'énormité sont proportionnez à l'importance & au nombre des vérités contredites ^a. J'ajouterais seulement , que la valeur des bonnes actions augmente d'un autre côté ; du moins à proportion des degrez de la malice propre à leur omission : & que ces bonnes actions ne peuvent pas être plus égales que ne sont les omissions qui leur sont opposées.

Mais revenons à notre principal sujet ; à savoir la différence , qui est entre le bien & le mal moral. Il y a eu de per-

a. Ceux à qui il a plu de dire que les péchez sont beaux , souffrent eux-mêmes , s'ils disent vrai , puisque les sens , l'expérience & notre intérêt , combattent ce sentiment , Horat.

* Je ne puis comprendre , pourquoi le vol d'un ducat auroit le privilège de ne point intéresser les parens de B , & ses Descendans. Un ducat est , je l'avoue , un moindre objet des divisions , & des fractions Arithmétiques : mais en est-il pour cela moins réel ? Tous les Descendans de B , jusques à la fin du Monde , ne pourront-ils pas se plaindre d'avoir été lézéz par le vol de la partie aliquote d'un ducat ; quoiqu'à la vérité ils l'aient été dix mille fois moins que par l'enlèvement de la partie aliquote de dix mille ducats ?

personnes assez extravagantes pour nier absolument, qu'il y ait de tels êtres moraux. Mais il conſte par ce que nous avons dit, qu'on n'est pas moins assuré de l'existence d'un bien & d'un mal moral, qu'on l'est de celle du vrai & du faux : & nous ſommes assurés encore, qu'il y a entre ce bien & ce mal une différence aussi naturelle, & aussi immuable, que l'est celle qui se rencontre entre le vrai & le faux : cette différence étant la même dans le fonds ^a. D'autres reconnoissent à la vérité, qu'il y a réellement un bien & un mal moral ; mais il leur faut, disent-ils, un modèle *, ou une certaine marque, à laquelle ils puissent les reconnoître l'un & l'autre. Il y a d'autres personnes, qui prétendent avoir trouvé la règle, à laquelle toutes nos actions doivent s'accorder ; par le moyen de laquelle on peut les bien distinguer toutes, & à laquelle nous ſommes tenus de les rapporter ^b. Mais ce qu'elles ont avancé est faux ; ou il n'est pas assez bien fondé ; ou il n'est pas assez à portée de notre entendement ; ou il n'est pas assez clairement exprimé, ni assez certain ^c ; ou il peut enfin être réduit à ma règle dans tout ce qu'il a de vrai.

Ceux qui prétendent que rien n'est bon que ce qu'ils appellent *honnête* ^d, n'imposent de nom aux actions, que selon qu'elles ont, ou qu'elles n'ont pas cet *honnête* pour fin principale. Mais qu'ils nous expliquent après cela, ce que c'est que cet *honnête* ^e. Il nous manque encore une autre règle pour connoître nos actions, & qui nous fasse distinguer les honnêtes de celles qui ne le ſont pas.

Ceux

^a. C'est pourquoi ceux qui nioient qu'il y eût *selon la nature de bien, ou de mal*, avoient raison d'aller au plus court ; & de dire qu'il n'y avoit rien dans *la nature de vrai, ou de faux*, Sext. Emp. Diog. Laër.

^b. De l'avis de tous les Philosophes, tout se doit rapporter à elle, & elle à rien, Cléon.

^c. Il y avoit une telle incertitude, & une telle variété dans les opinions des anciens Philosophes sur la fin des actions bonnes ou mauvaises, que si Varron accuse juste, le nombre en pouvoit monter à 288. St. Augustin.

^d. Ce qui est honnête doit être uniquement tenu pour bon, Caton dans Cicéron.

^e. De dire que tout ce qui est louable est honnête, ou telle autre chose, c'est ne rien dire : car comment connoitra-t-on ce qui est véritablement louable ?

* *Κριτήριον* est le mot employé dans l'Original. Il a plusieurs significations ; mais dans le sens qui fait le mieux à notre sujet, il signifie ce que l'esprit se propose, & ce qu'il ne perd pas de vue en jugeant, & dont il fait comme l'objet ou la cause objective de ses jugemens.

Ceux qui font confister le bien à suivre la nature ^a, disent la vérité, s'ils entendent par cette expression, qu'il faille agir conformément aux natures des choses: c'est-à-dire, traiter les choses comme étant ce qu'elles sont dans la nature, & par rapport à la vérité: mais cela ne semble pas être leur pensée: s'ils veulent dire par là qu'un homme doit suivre le penchant de sa propre nature ^b: cette nature, hélas! n'étant pas simplement raisonnable; mais l'homme aiant encore une partie de lui-même commune avec les brutes, ils lui donnent là un guide, qui, à ce que je crains, le fera égarer; puisqu'il est vraisemblable que la partie animale l'emportera sur la raisonnable. Tout au moins est-ce une manière de parler fort libre.

Ceux qui font de la droite raison ^c la règle, par laquelle on doit juger de nos actions, & qui les appellent licites & illicites, bonnes ou mauvaises, selon qu'elles sont conformes à cette loi, ou qu'elles s'en éloignent: ceux-là disent quelque chose de plus précis, & de plus particulier. C'est une vérité constante, que tout ce qui peut souffrir l'examen, & éviter la censure de la droite raison, est juste, & tout ce qu'elle condamne, ne l'est pas. De plus, si on entend par droite raison, ce que nous découvrons en faisant un droit usage de nos facultez raisonnables; cette raison n'est autre chose que la vérité même: & ce que ces Auteurs disent, est renfermé dans ce que j'ai dit. Mais leurs façons de s'énoncer ne sont pas encore assez expresses ^d: elles donnent lieu à tant de disputes,

a. Zenon a dit que cette fin étoit de vivre conformément à la nature: ce qui est vivre selon la vertu; car c'est la nature qui nous pousse vers elle, Diog. Laër.

b. Vivre selon la nature de l'homme, Cicér. Il est vrai qu'il ajoute, entièrement parfaite, & à laquelle il ne manque rien. Mais ces paroles n'ont aucun sens, & si elles en ont un, il ne rendra pas la proposition meilleure: car qu'est-ce que cette nature entièrement parfaite, & à laquelle il ne manque rien? Outre que la Religion morale ne consiste pas à suivre une nature déjà parfaite; mais par la pratique de la Religion nous tendons à perfectionner notre nature.

c. Qui se font rendus fameux par-tout.

d. Au reste de définir les bonnes actions celles qui sont faites suivant la droite raison, & les mauvaises au contraire, est bien en donner une vraie définition, mais elle ne suffit pas pour distinguer les actions les unes des autres, Andr Rh.

tes, & à tant de droites-raisons, qu'il est impossible de rien régler, tandis que chacun prétendra que sa raison est la droite. Outre que ce que j'ai dit a encore une plus grande étendue que ce qu'ils disent; car nous ne devons pas seulement avoir un tendre & religieux égard aux vérités, que nous découvrons par le secours du raisonnement; mais encore aux matières de fait, qui parviennent à notre connoissance par le moien des sens. Nous devons considérer les choses comme étant ce qu'elles sont, de quelle manière que nous venions à les connoître.

Ceux qui contents d'un examen court & superficiel, font venir la différence, qui est entre le bien & le mal, du sens commun *a*, & de certains principes *b* innés *c*, posent leur système sur un fondement bien fragile. Car il y a de très grandes raisons de soupçonner, qu'il n'y a point, comme ils le prétendent, de ces maximes innées; mais que nous prenons pour elles les impressions de l'éducation *. Outre que

a. Chryssippe dit, qu'il y a deux marques certaines pour bien juger, la perception, & la présomption, Diog. Laër. Ce n'est pas seulement à connoître le juste & l'injuste, que la nature nous sert; mais encore à juger de toutes les choses honnêtes, ou honteuses, Cicér.

b. On les appelle communément principes, loi, ou loix de la nature, les présomptions, les notions communes, ou naturelles, &c.

c. L'amas de ces principes pratiques, ou l'habitude qui en nait, est, je pense, ce qu'on appelle Synderèse.

* L'ame a des maximes, ou des idées innées, & il est plus naturel de leur rapporter les notions générales du bien & du mal communes à tous les hommes, qu'à toute autre cause. En deux mots en voici la preuve.

Toute ame est immédiatement créée de Dieu: elle ne peut être créée que pensante, puisqu'elle ne peut exister sans une pensée actuelle.

Non seulement l'ame doit être créée pensante, mais elle doit encore recevoir le pouvoir de produire une seconde pensée; & ce pouvoir ne peut venir que de Dieu. Voilà donc la première pensée actuelle, & la puissance de produire une seconde pensée communiquées à tous les hommes par le Créateur.

Ce n'est pas assez, qu'elle ait reçu le pouvoir de produire une seconde pensée; il faut qu'elle reçoive encore de son Créateur le principe de penser, pour tout le temps qu'il plaira à ce Créateur de la laisser subsister; ou bien elle reçoit à chaque pensée actuelle le pouvoir d'en produire une autre immédiatement après; ou bien Dieu même produit immédiatement après cette seconde pensée; & il la produit immédiatement par lui-même: & en ces deux derniers cas, il faut faire sur ces pensées, le raisonnement, que nous avons fait sur la première pensée actuelle, que l'ame a dès qu'elle est créée.

E.

Cette:

ce qu'on appelle les sentimens du genre humain, ne sont ni si uniformes, ni si constans, pour que nous puissions fonder sûrement sur eux une distinction si importante ^a.

Ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien de bon que le plaisir, ou ce qu'ils appellent agréable, & qu'il n'y a rien de mauvais que la douleur ^b; & qui ne distinguent les choses, que par le penchant, qu'elles ont vers l'une, ou vers l'autre de ces passions ^c, ne s'accordent point touchant ce en quoi le plaisir consiste ^d, ni touchant les moïens & les actions, qui nous en peuvent procurer de plus abondans, & de plus solides.

a. Chaque Nation prend ce qu'il a appris pour une loi de la Nature, St. Jérôme.

b. Sous ce nom ces hommes délicats comprennent le travail. Lorsque dans Lucien on demande à Epicure, si le travail est un mal? Il répond, oui. Mindyridès (Smindyridès, qui, selon Herodote, étoit parvenu au plus haut point du luxe) poussa si loin son aversion pour le travail, que ses épaules étoient accablées, même du travail d'autrui. Le même aiant vu un homme qui en fouissant la terre, levoit trop haut sa bêche, se plaignit qu'il le rendoit las, & lui défendit de souir en sa présence, Sénèque.

c. Aristippe rapporte à la volupté & à la douleur, tout ce qu'il faut ou éviter, ou suivre, Cicér.

d. Je voudrois que vous donnassiez la définition de cette volupté, dont il s'agit uniquement, Cicér. Les disputes entre les Cyreniens, Epicure, & S. Jérôme, &c. sont fort fameuses. Elles tendoient à découvrir si notre principale fin devoit consister dans les plaisirs du corps, ou dans ceux de l'esprit, dans la volupté du mouvement, ou dans celle du repos; dans celle qui est notre Nature en mouvement par les plaisirs, ou dans celle qu'on reçoit par l'éloignement de la douleur, Cic. Diogène Laër. & plusieurs autres.

Cette première pensée actuelle, ce pouvoir de produire une seconde pensée; & ce principe de penser pendant tout le temps que l'ame existera, doivent être les mêmes dans toutes les ames créées; ~~parce qu'elles sont l'ouvrage du même Etre; parce qu'elles sont l'ouvrage de même Etre, travaillant à une seule fin~~: parce qu'elles sont l'ouvrage du même Etre, travaillant à une seule fin, de la manière la plus parfaite. Voilà donc dans nos ames des idées innées, & un principe inné d'en produire d'autres. Voilà dans nos ames les mêmes premières pensées, & le même principe. Voilà ces mêmes pensées & ce même principe de penser, qui sont premièrement en nous de la manière la plus parfaite; & si cela est ainsi; n'est-il pas naturel, que les idées du bien & du mal, communes à tous les hommes, soient plutôt les suites de cette première pensée, de ce premier principe bon, & également bon dans tous les hommes, infusé dans nos ames par le même Créateur, & pour la même fin; que non pas l'effet des impressions de l'éducation?

Bien plus: Je prétends prouver que cette éducation, dont les impressions peuvent, à ce qu'insinue notre Auteur, être confondues avec nos notions communes & innées: je prétends, dis-je, prouver que cette éducation même est l'enfant de cette première idée innée, & de ce principe, dont j'ai parlé. A cet effet je demande, si une éducation, dont les impressions peuvent être confondues

avec

lides. Tous ces articles font encore des questions à résoudre ; comme les hommes ont différens goûts & différens degrez de Philosophie , la même chose ne peut pas être agréable à tous. Si chaque acte particulier doit subir cette épreuve , sa moralité sera bien incertaine * ; puisque suivant ce principe , le même acte peut être d'une nature par rapport à l'un , ou d'une nature toute différente au sentiment d'un autre. Outre qu'à moins qu'on n'ajoute quelque restriction , qui puisse servir de rempart à la vertu , les hommes se plongeront facilement dans une volupté grossière ; comme on en a vû des exemples dans la plupart des disciples d'Epicure^a ; malgré tous ces beaux discours de tempérance , de vertu , de tranquillité d'esprit : &c. sans cette barrière la supériorité sera usurpée par ces appetits , qu'il est du devoir de chaque Religion ; de la naturelle ou de quelqu'autre , qu'il est , dis-je , de leur devoir de tenir en bride. Ainsi ces gens-là parlent à la vérité fort intelligiblement ; mais ce qu'ils avancent est faux : car ce n'est pas toute sorte de plaisirs , mais les vrais plaisirs ;
les

a. Epicure nie qu'on puisse vivre avec plaisir , quand on vit sans vertu , Cicér. Mais leurs plaisirs n'ont pas pour cela été toujours semblables à ceux du jardin de Gargettus : & dans ce lieu-là même les plaisirs ne paroissent pas fort conformes à la vertu. Car non seulement Epicure eut sa Leontium , ou comme il l'appelloit amoureusement , son petit cœur Leontium , Αισωράτιον ; mais encore elle se prostitua à tous les Epicuriens dans les jardins , Athén. Et on rapporte qu'il dit dans son Livre de la Fin ; Car je ne sai ce que je dois entendre par le bien , si on retranche les plaisirs qu'on prend aux saveurs , (leures , Athén.) comme aussi les plaisirs des sens , &c. Voyez ceci plus au long dans Diogène Laër.

avec des notions communes à tous les hommes , telles que sont les idées du bien & du mal , ne doit pas être elle-même commune à tous les hommes ? Oui sans doute , me répondra-t-on. Si elle est commune à tous les hommes ; d'où est-ce que tous les hommes l'ont reçue ? De leurs ancêtres. D'où est-ce que leurs ancêtres l'ont eux-mêmes tirée ? Des leçons de leur premier ancêtre. Ce premier ancêtre d'où l'avoit-il ? De cette première notion , de ce premier principe nécessairement infusé dans nos ames par l'Être suprême dès le premier instant de leur création. Au reste ceci ne fait rien au dessein principal de l'Auteur. C'est la nature du bien & du mal , qu'il a en vû d'expliquer ; & cette nature est toujours la même , soit que les idées du bien & du mal soient produites immédiatement par les idées innées ; soit qu'elles viennent de ces mêmes idées par le moien de l'éducation. Mais j'aime à rendre gloire à mes sentimens particuliers , quand il n'en coûte qu'une note.

* C'est la nature de la moralité , que l'Auteur entend ; car il est toujours assez certain , sans cette épreuve , que cet acte sera moralement bon , ou mauvais.

les plaisirs qui forment ce bonheur, dont nous parlerons dans la suite; qu'on peut compter parmi les fins *, où doivent tendre les actions des gens de bien.

Celui ^a qui après avoir considéré les deux extrémités qu'on remarque dans la conduite des hommes, & qui en condamnant à la fois ce dont tout le monde convient généralement, fait consister la vertu dans le milieu; & semble en emprunter l'idée, de sa situation ^b placée à une égale distance des deux extrémités opposées; celui-là, dis-je, avoit seulement en vûe les vertus, qui peuvent tomber dans quelque extrémité. Il faut pourtant avouer que tout ce qui penche vers une des extrémités en est d'autant plus injuste & mauvais. Il faut avouer encore qu'une chose, qui sans pencher d'aucun côté partage également, ou presque également, la distance qui est entre les deux extrémités opposées, doit être juste. Il faut avouer enfin que cette idée nous fournit dans plusieurs cas une règle excellente & d'un usage très familier; on ne peut cependant en faire dériver un grand nombre de nos obligations: à peine peut-on en faire venir toutes celles qui se rapportent aux vertus comprises sous le terme de modération. Il est même à l'égard de celles-là très difficile de discerner quel est précisément le point du milieu ^c. C'est ce à quoi l'Auteur même étoit sensible ^d.

Son maître Platon avance une proposition, que je ne lui dis-

a. St. Jérôme se sert du pluriel, comme si c'étoit là l'opinion dominante de son siècle: C'est le sentiment des Philosophes, dit-il, que les vertus médiocres sont des excès de malice.

b. On pèche dans l'excès, & on blâme le manquement, & on loue le milieu. . . . La vertu est donc une habitude volontaire, qui consiste dans le milieu, entre l'excès & le manquement, Aristote. Peut-être Pythagore, & après lui Platon, & plusieurs autres, avoient une semblable pensée, quand ils disoient, que la vertu est une harmonie, Diog. Laër.

c. Lorsqu'il dit, qu'il doit être pris de la manière que la droite raison l'aura établi, ce milieu n'est pas prouvé par là. Voyez plus haut.

d. Car il n'est pas facile de définir comment, & contre qui, & pourquoi, & combien de temps on peut se mettre en colère, Arist. C'est pourquoi le R. Albo pourroit avoir épargné sa censure, quand il le blâme de s'exprimer trop généralement en disant, de la manière qu'il faut, selon le temps qu'il faut, & dans le lieu qu'il faut, sans lui dire ce que sont cette manière, ce temps & ce lieu.

* *Fines*, ou bien *Ultima bonorum*.

disputerai point. Il dit que la vertu consiste dans une ressemblance à Dieu ^a, aussi parfaite qu'il est en notre pouvoir de la rendre; & il appelle Dieu le grand, l'unique exemplaire de nos bonnes actions. Mais puisqu'il ne nous dit pas en même temps comment, ou par quels moyens nous pouvons parvenir à cette ressemblance; nous n'en sommes pas beaucoup plus savans à l'égard de la pratique: excepté que nous n'entendions par cette ressemblance la pratique de la vérité, Dieu étant la vérité; & ne faisant jamais rien qui la contredise ^b.

Je doute fort qu'aucun des autres fondemens, sur lesquels la moralité de nos actes ^a, pour ainsi dire, été bâtie, soit plus solide que ceux dont je viens de faire mention. Mais si on fait consister la raison formelle, c'est-à-dire, la nature distincte du bien & du mal moral, dans la conformité entre les actes des hommes & la vérité des choses, & entre la vérité des choses & les actes des hommes, comme nous avons déjà expliqué cette conformité; la distinction de ce bien & de ce mal paroît établie d'une manière incontestable, intelligible, & praticable. Car chacun entend parfaitement ce qu'on veut dire par proposition véritable & chose de fait: de sorte qu'il lui sera facile de comparer non seulement les paroles; mais encore les actes avec ces propositions & ces choses de fait, conformément à la connoissance qu'il en a. Peu d'attention & de génie suffira, pour interpréter les actions même, & pour découvrir si elles sont conformes à la vérité, ou si elles ne le sont pas ^c.

X. Prop. S'il y a un bien & un mal moral, tel que nous les

^a. Cet homme-là ne doit pas être négligé, dit-il, qui s'efforce de devenir juste, & en s'attachant à la vertu d'être rendu semblable à Dieu, autant qu'un homme le peut. Et dans un autre endroit, Notre suite de là est que nous sachions autant qu'il est possible de ressembler à Dieu. St. Augustin semble être d'une même opinion avec lui, lorsqu'il dit, que l'Abrégé de la Religion est d'imiter ce qu'on adore.

^b. Pythagore étant interrogé ce que les hommes faisoient de semblable à la Divinité, il répondit que c'étoit quand ils disent la vérité.

^c. Il n'y a point certainement tant de difficulté à définir la nature de la moralité, comme Cicéron le suppose en disant, qu'afin que nous puissions bien raisonner de nos devoirs, il faut y joindre la coutume & la pratique.

les avons distingués ; il y a conséquemment une Religion : & cette Religion peut être très proprement appelée Naturelle. Par le mot de Religion je n'entends autre chose, qu'une obligation de faire ce qui ne doit pas être omis ; & de s'abstenir de ce qui ne doit pas être fait : & dans le mot d'actes je renferme également ceux du corps & de l'esprit. Il y a donc une Religion, s'il y a des choses, dont les unes doivent être faites, & dont les autres doivent être omises : or il paroît évidemment par ce que nous avons dit touchant la moralité du bien & du mal, qu'il y a réellement de ces choses ; parce que celles qu'il est mal d'omettre, & qui seroient par conséquent bonnes & bienfaites dans la supposition qu'on les fit, doivent être faites, comme il conste par les termes mêmes : & parce que sans contredit il ne faut pas faire celles qu'il seroit mal de faire ; & qui renferment les absurditez & les rebellions contre l'Être suprême, dont nous avons parlé dans la IV. Prop. En un mot, puisqu'il y a une Religion, qui fuit de la distinction du bien & du mal moral ; puisque cette distinction est fondée sur le rapport que les actions des hommes ont avec la vérité ; puisqu'aucune proposition ne peut être véritable, si elle n'exprime pas les choses comme elles sont naturellement ; il faut par conséquent qu'il y ait une Religion fondée sur la nature, & qui peut à ce compte-là être très proprement & très véritablement appelée la Religion de la Nature, ou Religion naturelle.

XI. Prop. La grande loi de cette Religion, la loi naturelle, ou, comme nous verrons ci-après que nous devons l'appeller, la loi de l'Auteur de la Nature ordonne, que tout être intelligent, capable d'agir & libre, se comporte d'une manière à ne point contredire la vérité par aucun de ses actes, c'est-à-dire, qu'il traite chaque chose comme étant ce qu'elle est en effet ^a.

Je

^a. Ce qu'il est dans la nature. *Selon que la chose est, pour me servir de l'expression de Maim. Ainsi donc ce qui est dans Arrian est véritable : La règle de la conduite de la vie, est de faire ce qui est conforme à la nature. Il faut en tout examiner & défendre ce qu'il peut y avoir de vrai dans une chose ; Cic. Voilà réellement le chemin de la vérité.*

Je sai qu'il n'y a rien à quoi on ne puisse faire quelque objection ^a: mais je suis convaincu qu'on n'en peut former aucune contre ce que je viens d'avancer ; à laquelle je ne puisse facilement répondre. Car considérer une chose comme étant différente de ce qu'elle est ; ou, ce qui revient au même, la considérer comme étant ce qu'elle n'est pas, est une absurdité, qui ne peut être défendue ; j'en vai donner un échantillon dans quelques exemples. Supposons qu'un homme, qui n'auroit pas étudié cette matière avec assez d'attention, s'émançipât dans sa bonne humeur jusques à tenir à peu-près ce discours : „ Si chaque chose doit être traitée comme étant „ ce qu'elle est, quelles belles conséquences vont s'ensuivre „ de ce principe?

„ 1. Traiter mon ennemi comme tel, c'est le tuer, ou me „ vanger le mieux qu'il m'est possible.

„ 2. Traiter un créancier avare, ou qui ne fait pas faire „ un bon usage de son argent, ou qui n'en a pas besoin ; le „ traiter, dis-je, comme tel, c'est ne le point payer.

„ 3. Ces conséquences vont encore plus loin ; car si j'ai „ besoin d'argent, & si j'en dérobe pour suppléer à mes be- „ soins ; est-ce que je n'agis pas conformément à la vérité ; „ à laquelle mon omission ne seroit-elle pas contraire, suppo- „ sé que je ne le fisse pas ?

„ 4. Supposé qu'une personne, qui me paroît manifeste- „ ment avoir le dessein d'en tuer une autre, ou de lui faire „ beaucoup de mal, en cas qu'elle la rencontrât : & suppo- „ sé que cette première personne me demandât où seroit cel- „ le qu'il auroit dessein de tuer : ne puis-je pas alors, pour „ sauver la vie de celle-ci, répondre à la première, que je „ n'en sai rien, quoique je le sache ?

„ 5. A ce compte-ci je ne puis dans une boutade casser un „ verre, ni bruler un livre ; parce que pour les traiter suivant „ ce qu'ils sont, je devrois vuider l'un, & lire l'autre ?

La

^a. Parce qu'il n'y a à peine rien de si absurde, qui ne soit avancé par certaines personnes, *Que peut-on dire de celui qui a soutenu que la neige est noire, &c.* Laët.

La réponse à la première de ces objections résulte de ce que nous avons déjà dit. Supposons, à l'Auteur de l'objection, ~~E~~ E ennemi d'O. Si E n'étoit autre chose que l'ennemi d'O, l'objection auroit quelque force : mais puisqu'E doit être considéré comme quelque chose de plus, O doit avoir autant d'égard aux autres relations d'E, qu'à celle qui lui attire la dénomination d'ennemi d'O. Car en premier lieu, E est homme : & comme tel, il a droit de prétendre qu'on use à son égard d'une humanité commune, quelle que puisse être cette humanité : Si O la lui refuse, il blesse la vérité dans un endroit très sensible. O & E sont outre cela compatriotes : ils vivent sous le même gouvernement ; ils sont sujets aux mêmes loix, qui sont comme autant d'alliances publiques, qui régulent comment on se doit comporter à l'égard d'autrui : à la faveur de ces loix E est exempt des violences, qu'un homme privé pourroit faire à sa personne, à son bien, &c. O ne peut traiter E suivant ce que celui-ci est, à moins qu'il n'en agisse avec lui comme avec un homme, qui est par un consentement public sous la protection de ces loix : si O se comporte d'une autre manière, il nie l'existence de ces loix & de ces contrats publics, dans lesquels, de façon ou d'autre, il est lui-même partie : negation très contraire à la vérité. Outre qu'O devoit aussi avoir égard à ce qu'il est lui-même : Il est homme, il est dans de telles & telles circonstances, il a renoncé à tous les droits qu'il pourroit avoir de prendre une vengeance privée de son ennemi ; car voilà seulement la vengeance, dont nous prétendons parler. Voici donc ce qui résultera de la conformité, qui doit être entre l'action d'O & la vérité. O doit traiter E comme un composé d'homme, de compatriote, ou d'ennemi ; puisqu'E est tout cela : c'est-à-dire ; qu'O ne doit poursuivre son adversaire que selon les loix & les méthodes, que toute la société en général s'est engagée d'observer. On doit encore considérer plusieurs choses, même touchant les poursuites légales. Car E peut se montrer ennemi d'O par des actions, qui tombent sous la connoissance des loix, & dans des choses

im-

RELIGION NATURELLE. 41

importantes , ou non. Si l'offense d'E est d'une nature à intéresser la sûreté & le bonheur d'O , ou la sûreté & le bonheur de sa famille ^a ; son devoir & la déference qu'il doit avoir pour la vérité l'engagent à avoir publiquement recours aux loix ; à exiger par les voies qu'elles prescrivent la punition d'E , à en demander raison ; ou du moins à se faire donner pour l'avenir quelque sûreté contre de pareilles offenses. La raison de cela est qu'en ne prenant pas ce parti , il nie que la nature & le sentiment de la félicité soient ce qu'ils sont : il nie que les obligations , dans lesquelles il est , peut-être , par rapport à sa famille , soient ce qu'elles sont véritablement : il nie qu'un méchant & dangereux ennemi soit un méchant & dangereux ennemi : il nie enfin que les Loix & la Société elle-même aient pour but le bien public , en allant au devant de l'injustice , en punissant le coupable , &c. But pourtant que les Loix & la Société se proposent , comme nous le ferons voir quand nous examinerons cette matière. Si l'inimitié d'E n'avoit éclaté que dans de bagatelles , ou si elle se borneroit à des cas moins considérables que ceux que je viens de supposer ; O pourroit alors agir contradictoirement à la vérité , s'il faisoit plus de dépense , ou s'il hazardoit plus dans la poursuite qu'il feroit d'E , que ne valent dans le fonds les choses qu'il auroit perdues , ou qu'il seroit en danger de perdre : s'il considéroit comme son grand ennemi un homme , qui ne le seroit pourtant pas beaucoup , ou qui ne lui en auroit donné que de légères marques : s'il refusoit enfin d'avoir quelque indulgence pour ces petites fautes , que la fragilité de la nature humaine doit nous porter à nous pardonner mutuellement , si nous voulons vivre ensemble. En dernier lieu dans les cas , dont les loix ne prennent point connoissance , O auroit assez d'égard à la vérité & à la nature , s'il se contentoit de tenir un œil vigilant sur les démarches de son

a. Il faut être généreux en donnant ; & il ne faut pas être cruel en demandant ce qui est dû. Il faut haïr les procès ausans qu'il est permis ; & peut-être plus qu'il n'est permis de les haïr. Il faut avoir soin de son propre bien , qu'il est mal de laisser diffuser , Cic.

son adverfaire : s'il se contentoit de prendre les mesures les plus prudentes & les plus compatibles avec son caractère d'homme privé, soit pour faire cesser la malice d'E, soit pour en prévenir les effets : ou en un mot s'il se contentoit simplement de ne pas traiter E comme son ami ^a : car il ne pourroit au-reste le traiter comme ami sans détruire la différence, qui est naturellement entre les choses, & sans confondre la vérité avec le mensonge, quoiqu'en puissent dire certains hommes dans leurs faillies d'imagination.

Dans la 2. objection le debiteur s'érige, s'il fait ce qu'il dit, en juge de son créancier, ce qu'il n'est pas. Il prononce contre lui une sentence bien dure, en le jugeant indigne de rien posséder ; ou du moins indigne de posséder plus de bien qu'il n'en a. En second lieu il s'attribue une chose qui ne peut être véritable ; il prétend savoir parfaitement, non seulement ce qu'est son créancier, & quelles sont les circonstances où il se trouve ; mais encore ce qu'il deviendra, & ce qu'elles deviendront à l'avenir : celui qui est à présent foible, prodigue, riche, &c. peut devenir le contraire de tout cela. Enfin, & c'est ici le point principal, il nie que l'argent appartienne à son créancier comme il lui appartient réellement. Car il faut supposer que cet argent est dû à B, autrement il ne seroit pas le créancier d'A : si l'argent est dû à B, ce B a droit sur l'argent : s'il a droit sur cet argent, il s'enfuit que l'argent lui appartient de droit. Or le debiteur A s'en fert en le gardant, comme s'il étoit sien, ce qui est contraire à la vérité. Au-reste le paiement d'une somme due à B ne nie pas, qu'A ne puisse penser, en se liquidant, que B est un prodigue, &c. son action n'attaque pas non plus quelqu'autre vérité : cet acte, n'ayant aucun rapport à cela, signifie simplement, qu'A croit que la somme est due à B, & que B en est le véritable propriétaire. Voilà encore ce que cet acte signifie naturellement & essentiellement ; puisqu'A pourroit paier B, sans avoir d'autre pensée, que celle
qui

^a. Inviter l'ami au festin, & laisser là l'ennemi ; Hésiode.

qui se rapporte à son paiement; mais il ne peut le paier sans avoir celle-ci.

Réponse à la 3. objection. Agir conformément à la vérité dans le sens des paroles, dans lesquelles l'objection est conçue, n'est pas ce qui est requis par la règle que j'ai établie. Cette règle ordonne de ne contredire aucune vérité par quel acte que ce puisse être. Si je ne vole pas l'argent d'autrui, mon omission de voler ne signifie pas, que je n'ai point besoin d'argent; ni elle ne nie pas quelque autre vérité: mais l'action de le voler nie qu'il appartienne à celui, à qui il appartient par supposition. La première omission est simplement une espèce de silence qui ne nie rien: l'action opposée est une directe & criante assertion d'une fausseté: la première ne peut contredire aucune vérité, parce que la seconde le fait. Si un homme a besoin d'argent; s'il est réduit à ce besoin par sa prodigalité & par sa folie, il ne peut avoir aucun prétexte pour faire paier à un autre cette folie & cette prodigalité. Nous supposons donc qu'A a besoin d'argent, qu'il en a besoin pour se procurer les plus pressantes nécessitez de la vie; & que ce besoin est l'effet de plusieurs malheurs, qu'il n'a pû prévenir. Dans cette supposition, qui donne à l'objection toute la force qu'elle peut recevoir, tout ce qu'il y a à dire c'est, qu'on peut trouver les moyens d'exprimer ce besoin, & d'agir conformément à ce triste état sans offenser la vérité. A peut chercher à remédier à sa nécessité par un travail honnête & par son industrie: il peut s'adresser en suppliant ^a, & non pas en ennemi ni en voleur, à ceux qui sont en état de le secourir: si sa nécessité est très pressante, il peut s'ouvrir aux premières personnes qu'il rencontre, que la vérité obligera de l'assister selon leur pouvoir: il peut en un mot prendre quel parti que ce soit, excepté celui d'offenser la vérité ^b; ce qui est lui accorder un privilège d'une vaste étendue, & qui lui ouvre bien de ressources. Une conduite,

^a. Il n'est pas honteux d'avouer sa pauvreté, mais il l'est de ne faire pas tous ses efforts pour l'éviter, Thucyd.

^b. Le travail n'est pas un deshonneur, Hésiode.

te, telle que nous venons de marquer, conviendrait à sa condition présente, & elle en feroit l'image la plus naturelle : mais il nieroit au contraire que cette condition fût ce qu'elle seroit réellement, s'il se comportoit d'une autre manière. S'il n'y a absolument d'autre moien dans le monde, par lequel il puisse se tirer d'affaire, que celui de violer la vérité, ce qui peut à peine arriver ; il doit presque regarder alors cette extrémité comme celle de sa vie ^a. La vérité conservera toujours sa nature, son caractère, sa force ; quelles que soient les circonstances, où se peut trouver l'homme, dont nous parlons. Je pourrois ajouter ici plusieurs autres choses ; mais l'homme, à qui on déroberoit cet argent, reparoîtra dans la Section VI ; où nous prouverons qu'il a droit de se défendre soi-même, de défendre sa famille, & de ne point souffrir que cet argent lui soit enlevé. Peut-être en a-t-il lui-même un besoin égal, &c.

Réponse à la quatrième Objection. 1. Il est constant qu'on ne doit pas contribuer volontairement à un meurtre, de quelle manière que ce puisse être *. Tout homme, qui a quelque part dans un tel crime, pèche contre plusieurs vérités très importantes. 2. Vous n'êtes pas obligé de répondre à la question d'un furieux : le silence dans cette occasion ne contrediroit aucune vérité. 3. Personne ne peut dire, à parler à la rigueur, où est une personne que nous ne voions point † : Vous pouvez donc dire avec vérité que vous ignorez, où est l'homme dont on s'informe. 4. Si vous exposez votre vie à quelque danger en ne découvrant point l'endroit où est cet homme ; circonstance la plus difficile qu'on puisse supposer dans

a. Il faut plutôt souffrir son propre préjudice, que de rien enlever à autrui, Cic. Selon Platon un homme devoit choisir de mourir plutôt que d'agir injustement.

* L'Auteur en excepte expressément en un autre endroit les voies légales.

† A est portier de B, qui entre dans son Cabinet. Je suppose au-reste que ce Cabinet est sans autre ouverture que la porte par où B est entré : qu'A le fait : & qu'il ne peut pas s'empêcher de voir quand son maître sortira du Cabinet. C demande à A s'il fait, où est son maître ? Non, dit A. Mais savez-vous replique C, si B est actuellement dans son Cabinet ? A la rigueur je n'en sai rien, répond A. Je laisse au Lecteur à décider si A n'a pas, à la rigueur, dit un mensonge ; quoiqu'il y eût une muraille, qui l'empêchât d'avoir la vue fixée sur son maître.

dans l'objection ; si , dis-je , vous vous exposez au danger de perdre la vie , ce seroit alors , comme si l'homme , qu'on suppose s'enquerir d'un autre dans le dessein de le tuer , vous disoit à vous-mêmes ; je vous tue , si vous ne tuez pas un tel. Ressouvenez vous alors qu'il ne vous est pas permis de commettre un meurtre ; & que vous devez vous tirer de ce péril comme vous feriez des autres , auxquels vous pourriez être exposé : comme si vous étiez , par exemple , entre les mains de quelque bande de voleurs , d'assassins , &c. C'est-à-dire , que vous devez vous en tirer le mieux que vous pouvez sans rien commettre de criminel. Quoiqu'une simple négation verbale de la vérité ; j'entends par là une négation qui ne produit pas nécessairement quelque fait , comme les actions de rendre témoignage , & de prononcer une sentence , le font dans les causes judiciaires : quoique , dis-je , une négation verbale ne soit pas égale à une négation faite par des faits : quoiqu'un peu d'irrégularité dans le discours fût pardonnable alors , s'il peut jamais l'être : quoique tous les péchez contre la vérité ne soient pas égaux ; & que l'offense qu'on pourroit , dans le présent cas , faire contr'elle pour le bien de tous ceux qu'on y suppose intéressez ^a , seroit aussi légère qu'elle puisse être : enfin quoiqu'on pourroit regarder comme furieux , un homme qui seroit dans cet excès de rage ; & qu'on pourroit lui parler , non pas comme à un homme simplement , mais comme à un homme furieux : cependant la vérité est sacrée ^b : & il y a d'autres moiens de se tirer d'affaire en conservant son innocence : on peut , par exemple , avertir à temps l'homme qui est en danger , appeler du secours , ou prendre avantage de quelque favorable incident ^c.

La

^a Un Medecin trompoit aussi un malade de cette manière * & il n'en étoit pas repris , Max. Tyr.

* C'est-à-dire , en mentant , comme cet Auteur le marque un peu auparavant.

^b St. Augustin répond négativement à cette question : Si quelqu'un s'enfuiroit vers vous , & que par un mensonge vous pussiez le delivrer de la mort , vous ne devez pas le faire. Il conclut , que les gens de bien ne doivent jamais mentir. Qu'il est bien plus beau , qu'il est bien plus grand de dire , ni je ne le trahirai , ni je ne mentirai !

^c Dans des cas , & dans des dangers aussi pressans , le monde est accoutumé d'user d'une grande indulgence. Ne croiez-vous donc pas qu'il soit honteux de mentir ? Non ,

La 5. Objection semble se rapporter uniquement aux choses inanimées ; & insinuer que si nous les traittions selon ce qu'elles sont , nous serions sujets à plusieurs obligations frivoles , telles que sont celles qui y sont contenues. Je réponds que si le verre, qu'on a rapporté comme un exemple , n'est autre chose qu'un verre à boire , il conste par les termes , que de s'en servir conformément à ce qu'il est , c'est s'en servir pour boire , quand on en a véritablement besoin : & sans doute on feroit mal de le casser de propos délibéré ; car ce seroit le traiter comme s'il n'étoit utile à personne ; ce qui répugne à la définition qu'on en donne. Mais s'il y a quelque raison pour casser le verre , il manque à sa description quelque chose qui la déclare ; comme si le verre étoit , par exemple , empoisonné ; c'est le traiter conformément à sa nouvelle & véritable description , que de le casser. S'il vient outre cela en le cassant quelque profit , qui égale ou qui surpasse la perte qu'on feroit , il devient un verre dans une nouvelle circonstance ; & alors l'auteur de l'objection , qu'on suppose être le propriétaire du verre , ne s'en sert , quand il le casse , que conformément à ce qu'est le verre ; c'est-à-dire , un verre dont on retire du profit en le cassant. Si par l'adjec-tion de quelque nouvelle circonstance , il devient simplement inutile ; s'il n'y a point de raison particulière pour le casser ; s'il n'y en a point qui l'empêche ; la chose devient alors indifférente ; & elle est laissée à la liberté du propriétaire. Ce qui a été dit dans cette réponse peut , en changeant ce qu'il faut changer , être appliqué à toutes les autres choses de même espèce , aux Livres , &c. Comme l'utilité & l'excellence de quelques Livres les rendent dignes de l'im-

mor-

si par le mensonge je puis conserver ma vie , Soph. Ceux-là même qui disent que celui qui profère une parole inutile , transgresse un précepte affirmatif ; & que par un précepte affirmatif on est obligé de dire la vérité , même dans le commerce du monde , & que celui qui ment , commet une espèce d'idolatrie ; disent aussi que pour mettre la paix , il est permis de mentir , dans le Livre Charadim , & dans plusieurs autres : Et Aben Ezra dit d'Abraham ; qu'il repoussa Abimelec par des paroles , forcé par la nécessité de l'occasion. Enfin plusieurs ont permis dans les cas de desespoir de se servir du mensonge comme d'un poison , Sext. Pythag.

a. Il est défendu de briser ses vases dans la colère , dans le Livre Chasidim.

mortalité ; & méritent que nous emploions tous nos soins pour les transmettre à la postérité ^a : de même en déchirant & en brulant un grand nombre d'autres Livres, nous les traitons plus conformément à ce qu'ils sont réellement, qu'en les conservant & en les lisant. Je souhaite que vous ne pensiez pas que le nombre de ceux-ci, qui est déjà assez considérable, ne soit pas encore augmenté par le mien.

Il n'est peut-être pas hors de propos de remarquer ici, que quoique tout acte contraire à la vérité soit mauvais dans toute sorte de cas ; cependant les degrez d'atrocité changent à proportion de l'importance des matières : & cette importance peut être si petite, qu'elle fait, pour ainsi dire, évanouir le crime ^{*}, & qu'elle le réduit presque à rien ^b. A cela il faut ajouter que les êtres inanimés ne sont pas susceptibles de mauvais traitemens, si on separe d'eux les rapports qu'ils ont avec les êtres vivans. Le verre à boire, dont nous avons parlé, ne pourroit pas être considéré comme tel ; s'il n'y avoit point d'animal capable de boire qui en reclamât la propriété, ou qui en fit usage. Rien ne peut être important à ce qui est privé de vie & de perception. Ainsi quand nous examinons la nature des choses inanimées, nous devons les prendre pour ce qu'elles sont par rapport aux êtres animez.

Nous répondrons bien-tôt à la dernière & à la plus considérable objection. Je dirai cependant ici, que si on ne peut par-

^a. Qui ne déteste le dessein qu'avoit Caligula d'abolir les vers d'Homère ? &c. Suétone.

^b. Les Stoïciens étoient certainement trop scrupuleux, s'ils étoient dans le sérieux, quand ils assuroient, que *la raison ne permet pas au sage de remuer la daige indifféremment, ou au hazard*, Clem. Alex. Puisque c'est, du moins pour l'ordinaire, une chose parfaitement indifférente, comme je l'ai dit dans la IX. Prop.

^{*} Ce n'est pas le crime qui change de nature, c'est l'acte même, sans que cela détruise ce principe, *les natures des choses sont immuables*. Un exemple va mettre cette vérité dans son jour. A & B vont à la chasse. A croit de tirer sur un homme, il le fait réellement ; & il en tue un. B croit de tirer sur une bête fauve ; il se trompe ; il tue un homme. Ces deux actes ne sont pas dans le fonds deux meurtres ; mais le défaut d'intention de B fait entièrement évanouir le crime, qui est dans l'action qu'A a faite de propos délibéré. L'Acte du premier est le meurtre d'un homme qu'on avoit intention de tuer. Le second est le meurtre d'un homme qu'on ne vouloit pas tuer : ce qui en fait deux actes d'une nature entièrement contraire.

*Mauvais traducteur
toutes les remarques
ne valent pas les
tu vas par...*

parvenir à la connoissance de la vérité dans quelque cas particulier; & si on ne peut découvrir, après une diligente recherche, ce que les choses sont, ni comment elles sont; il fera du moins vrai de dire alors, que la chose examinée est douteuse: or agir conformément à cette vérité, c'est de n'être ni trop prompt à donner son opinion, ni trop obstiné à la refuser; mais d'être modeste, circonspect, docile, & porté à prendre le plus sûr parti. Cette conduite s'accorde véritablement à la nature du cas; & elle découvre ce qu'il est; un cas difficile & douteux. Pour ce qui regarde l'impuissance d'agir d'une manière conforme à la vérité; cette impuissance, qu'on nous a objectée, ne peut être certainement connue jusques à ce qu'on en ait fait l'épreuve: si quelcun la fait après avoir employé en vain toutes ses forces; il peut se faire une application particulière de la satisfaction, dont je parlerai dans la Section IV.

S E C T I O N I I.

D E L A

F E L I C I T E.

LA première chose qui demande nos réflexions, immédiatement après avoir traité de la nature du bien & du mal moral, c'est la félicité. Elle est très importante de sa nature; elle favorise la cause de la vérité; & elle lui est dans le fonds si intimément unie, qu'on ne peut gueres bien les separer. Nous ne pouvons témoigner notre soumission à l'une des deux, sans rendre en même temps nos hommages à l'autre. Il ne faut pas nier que la félicité soit ce qu'elle est véritablement: c'est par la pratique de la vérité que nous marchons vers une félicité véritable.

Non seulement je vous ferai part, dans le petit nombre des propositions suivantes, de l'idée que j'ai de la félicité; mais j'y

j'y joindrai encore quelques remarques. Quoiqu'elles soient peut-être inutiles en cet endroit, nous pourrons trouver dans la suite que nous n'avons pas perdu notre temps ni notre peine en les plaçant ici comme en passant : quelques-unes de ces remarques seroient appellées par les Savans porismes *, ou corollaires : quelques autres seroient appellées scholies ; telles qu'elles sont, je vous les envoie dans le même desordre qu'elles se sont présentées à mon esprit.

I. Prop. Le plaisir est une connoissance intérieure & un secret sentiment d'une chose agréable: la douleur est une con-^{id est per idem}noissance intérieure & un secret sentiment d'une chose desagr^{quod est in parte inagrabili}able. De même, le sentiment secret, & la connoissance intérieure d'une chose agréable font le plaisir : le sentiment secret, & la connoissance intérieure d'une chose desagrable font la douleur. Car comme rien de ce qui est agréable, ne nous peut, en même temps & comme tel, causer de la douleur ; ni rien de ce qui est desagrable ne nous peut plaire, comme il conste par les termes : de même une chose agréable, par là même qu'elle l'est, plait nécessairement ; & une chose desagrable doit causer quelque espèce de douleur.

Observ. 1. Le plaisir & la douleur augmentent à proportion des perceptions & du sentiment intérieur de leurs sujets ; c'est-à-dire, des personnes qui les ressentent. Car le sentiment intérieur & la perception ne peuvent être separez : comme je n'apperçois point ce que je ne sens pas au dedans de moi-même que j'apperçois ; de même je n'ai pas un sentiment intérieur de ce que je n'apperçois pas, ou je n'ai pas ce sentiment de plus, ou de moins de choses, que j'apperçois. Puis donc que les degrez de plaisir ou de douleur doivent répondre à la connoissance intérieure qu'en a la personne qui les ressent ; ils doivent pareillement répondre à la connoissance intérieure qu'en a la même personne.

Obf.

* Proclus définit le porisme un théorème tiré par occasion d'un autre théorème démontré. Au lieu de porisme on peut mettre porime, qui signifie un problème très facile, qui sert à résoudre les plus difficiles. Corollaire, en Mathématique, est une vérité nécessaire & évidente. Scholie est, en Géométrie, lorsqu'après avoir démontré une proposition, on enseigne la manière de la démontrer d'une autre façon.

Obs. 2. Ce qui augmente la puissance d'appercevoir rend celui qui apperçoit plus susceptible de plaisir, ou de douleur. C'est ici une conséquence immédiate ; & il est inutile de rien ajouter là-dessus ; excepté que parmi les moiens, qui relevent & qui augmentent en plusieurs cas la perception & le sentiment intérieur des choses, la réflexion & la pratique de penser sont les principaux : comme je ne puis point avoir un sentiment intérieur de ce que je n'apperçois point ; de même je n'apperçois pas ce à quoi je ne fais point d'attention. Ce qui me fait sentir, me fait aussi réfléchir : chaque exemple de sentiment intérieur & de perception est donc suivi d'une réflexion ; & plus les perceptions sont nombreuses, plus les réflexions le sont aussi : & plus les réflexions sont fréquentes & sérieuses, plus le sentiment intérieur est vif, & la perception forte. On peut ajouter encore, que toutes les perceptions sont produites dans le temps : or le temps s'évanouit, divisé en momens : il ne peut donc y avoir qu'un moment présent à la fois : ainsi une perception actuelle, considérée sans aucune relation au passé ni à l'avenir, peut être regardée comme momentanée. Celui qui a cette perception apperçoit, comme s'il n'avoit jamais rien apperçû, & comme s'il ne devoit jamais rien appercevoir à l'avenir. Mais il se fait dans la réflexion une répétition du passé, & une anticipation de l'avenir : il y a une espèce d'union de cet avenir & de ce passé, joint par l'attention aux perceptions actuelles & momentanées. Ajoutons à cela que nous exerçons par la réflexion notre capacité d'appercevoir les objets ; & cet exercice augmente, & étend, pour ainsi dire, cette capacité jusques à un certain degré. Enfin non seulement la réflexion unit les instans passez & futur à ceux qui sont présens ; mais elle semble encore multiplier ceux-ci pendant leur durée : car le temps est aussi capable que l'espace d'une division indéterminée. La division des parties du temps est proportionnée à la finesse & à la délicatesse de la réflexion ; & tandis que l'esprit considère les parties d'un moment comme autant de momens distincts

tincts & separez, le temps en est en effet d'autant plus long : & cela est confirmé par l'expérience *.

Observ. 3. Les causes du plaisir & de la douleur sont deux choses relatives : & pour connoître au juste l'effet qu'elles ont sur un homme , il faut les comparer aux degrez de perception, que cet homme en a. Si la perception d'un homme est égale à celle d'un autre , ce qu'ils apperçoivent doit être égal ; s'il est de la même nature, & s'il agit sur eux avec une force égale. La même chose doit arriver quand les forces des causes efficientes, & les degrez de perception dans le sujet, sont réciproques. Cela ne paroissant pas être considéré dans le monde avec assez d'attention, doit être par là même considéré ici avec un soin particulier : si la cause du plaisir ou de la douleur n'agissoit sur A , qu'à demi de ce qu'elle agit sur B ; si cependant la puissance d'appercevoir étoit dans B au double meilleure que celle d'A , le total de leurs plaisirs & de leurs peines seroit égal. Ces plaisirs & ces peines sont inégales dans d'autres cas ; comme si la cause de la douleur agissoit sur C avec la même force avec laquelle elle agit sur D ; si C cependant n'avoit que deux degrez de perception, & D en avoit trois, la douleur de D seroit de moitié plus vive que celle de C ; parce que D appercevroit , & sentiroit plus de moitié les actes & les impressions qui causent sa douleur. Si la cause de cette douleur agissoit sur D avec deux fois autant de force qu'elle agit sur C , la douleur de C comparée à celle de D seroit de deux à six degrez ; c'est-à-dire, que la dou-

** il faut A, en la place de B.
& B en place de A.*

* Je ne sai à quelle expérience l'Auteur fait allusion. Il y a une expérience, par laquelle il conste que la réflexion semble abréger plutôt les momens, que les multiplier ; quoiqu'elle ne fasse réellement ni l'un, ni l'autre. Un homme enseveli dans la méditation prend les heures pour des quarts d'heure ; tandis que celui qui ne l'est point, prend les heures pour des demi-journées : & la réflexion semble à ce compte-là abréger les momens. Mais à l'idée de multiplication on n'a qu'à substituer celle de division, & l'expression sera entièrement juste. L'homme acquiert, par l'habitude de méditer, la facilité de développer ses pensées avec une vitesse incompréhensible. Comme un homme, par exemple, qui s'est long-temps exercé à jouer du violon jouera dans un seul mouvement un grand nombre de notes, & il les jouera comme il faut ; au lieu qu'un autre, sans cette pratique, peut à peine en bien jouer une seule. Mais la division subtile de ces notes n'est point une multiplication de momens ; elle n'en est que la division.

douleur de C feroit à l'égard de celle de D, ce qu'est un degré de force, multiplié par deux degrez de perception, à l'égard de deux degrez de force multipliez par trois degrez de perception : & ainsi du reste.

Observ. 4. L'estimation du bonheur & des plaisirs des hommes doit être réglée, par ce que ce bonheur & ces plaisirs sont à l'égard des personnes, qui les ressentent; ou à proportion des pensées & du sentiment, que ces personnes en ont : cette estimation nedoit pas être réglée par la valeur, qui peut leur être adjugée par d'autres hommes, qui n'ont pas le droit d'en juger; qui ne peuvent savoir au juste ce que sont ces plaisirs & ce bonheur; qui se servent de règles différentes pour en porter leur jugement; qui ont moins de sentiment; qui se trouvent dans des dispositions différentes^a; que le crime enfin a remplis de partialité pour eux-mêmes. Ce Prince, qui en ravissant à un pauvre homme sa seule, sa chère brebis, quoiqu'il eût lui-même un grand nombre de troupeaux, auroit compté que la perte de cette brebis n'étoit pas plus considérable au pauvre homme, que la perte qu'il auroit pû faire d'une de ses propres brebis; ce Prince-là auroit certainement fait une grande faute d'Arithmétique morale, & il auroit bien peu entendu la doctrine des proportions. Le bonheur de chacun est un bien qui lui appartient en propre : & la perte, qu'il en fait, est proportionnée aux degrez de sa perception, & à sa manière de s'accommoder à ses besoins & à son état^b.

Observ. 5. A quel point les Princes, les Legislaturs, les Juges, les Jurez*, & les Maîtres même ne devroient-ils pas être judicieux & prudens? ils ne devroient pas tant considérer ce que peuvent souffrir des criminels robustes, obstinez, endurcis; que ce que peuvent souffrir ceux d'une constitution plus foible;

a. Si vous êtes ici, & que vous pensez ailleurs, Terence.

b. Il n'appartient pas aux hommes de définir, quel est le bonheur suprême d'un homme; puisque chacun juge de la prospérité d'une manière différente, & selon son propre génie, Plin.

* Juré est en Angleterre un certain nombre de personnes assemblées pour décider un cas, dans les matieres criminelles; ou pour rendre quelque jugement.

ble; ou du moins ceux qui sont sensiblement touchés de leur état, si cela peut être découvert. Je veux dire que ces Juges, &c. devroient bien pèser la nature du châtiment que chaque criminel mérite. Il est constant qu'ils ne sont pas tous de la première espèce: & ils ne devroient pas par conséquent être punis comme s'ils l'étoient. Plusieurs s'engagent sans savoir comment dans des crimes, qui leur attirent des châtimens publics: d'autres y sont entraînez par la nécessité, par la force de la tentation & du desespoir, par la vertu élastique des esprits, par une lubite saillie de colère, par l'ignorance des loix, par le défaut d'une bonne éducation, ou par quelque infirmité & propension naturelle: quelques-uns enfin sont opprimez, quoiqu'innocens dans le fonds, par l'iniquité ou par l'erreur des Juges, des témoins, & des Jurez; ou peut-être par le zèle d'une faction, à laquelle leur bon sens & leur probité les ont empêchez de se joindre. Quelle différence ne doit-on pas mettre entre le supplice d'un pauvre malheureux sensible à son infortune, qui se repent de son crime, & qui donneroit volontiers le monde entier, s'il l'avoit à sa disposition, pour s'arracher des bras de la Justice; & entre celui d'un insolent scélérat vieilli dans le crime: entre les craintes, les larmes, les évanouissemens du premier, & les liqueurs que celui-ci boit abondamment, son indifférence & ses juremens; en un mot entre un bon naturel, & un cœur de rocher?

Observ. 6. En général chacun devroit être fort soigneux & fort circonspect dans les matières, qui intéressent les autres: on peut sans cela tomber dans des inconveniens, qu'on ignore soi-même; puisque personne ne peut juger par soi-même, ni de quelle autre façon que ce soit, comment les autres sont disposez.

Observ. 7. Il ne peut y avoir une distribution égale de peines & de récompenses établie par les loix humaines ^a. Une rai-

a. Il n'est pas possible, selon les expressions d'Albo, de rendre équitabement à chacun la justice selon ses voies; ni d'estimer les peines avec mesure & avec poids, &c.

raison entr'autres est , que la même chose est rarement à l'égard de deux différentes personnes une récompense & une punition égale.

Observ. 8. Les souffrances des bêtes brutes ne sont pas comme les souffrances des hommes : elles n'ont que des perceptions momentanées ; sans réfléchir sur le présent , sur le passé , sur les causes , les circonstances *a* , &c.

Le temps & la vie sans la réflexion sont les plus proches voisins du néant , qui n'a ni temps ni vie *b*. C'est pourquoi tuer une bête , c'est la priver d'une vie , ou d'un résidu de temps , qui est égal , ou presque égal au néant : on peut au reste appliquer plus particulièrement ceci à certains animaux , qu'à d'autres. Tout le soin qu'on doit prendre à l'égard des bêtes , est de ne les tuer pas sans nécessité , de ne les laisser souffrir , qu'aussi peu de momens qu'il est possible *c* ; & de ne faire languir aucun de leurs petits. Voilà tout ce que nous avons à dire ici en passant.

II. Prop. La douleur considérée en elle-même est un mal réel ; & le plaisir est de même un bien réel. Je prends ceci pour une Demande *** , qu'on m'accordera sans difficulté.

III. Prop. De l'idée générale du bien & du mal , il suit que le plaisir est désirable en lui-même , & que le mal est à éviter. Ce que je dis ici se rapporte principalement au pur plaisir & à la pure douleur ; c'est-à-dire , abstraits † de toute

a. Il y a principalement cette différence entre l'homme & la bête , que celle-ci s'accommode seulement à ce qui lui est présent ; aians très peu de sentiment du passé ou de l'avenir , Cic. Nous sommes également tourmentez par l'avenir & par le passé. Car la mémoire nous rappelle le tourment que cause la crainte ; & la prévoyance l'anticipe. Personne n'est rendu misérable par le seul présent , Sénèque.

b. Le temps présent est fort court ; & il l'est à un tel degré , qu'il ne paroît être rien à plusieurs , &c. Sénèque. Car lorsqu'il ne se fait d'autre changement en nous que par rapport à l'esprit ; ou lorsqu'il s'en fait sans que nous nous en apercevions , il nous semble qu'il ne s'est point écoulé de temps , Aristote.

c. Le Nom *** ne veut pas qu'une bête meure inutilement , &c. Aben Ez. Celui qui fais du mal à une bête sans sujet . . . viendra en jugement , dans le Livre Chasid.

*** C'est-à-dire , Dieu.

*** Demande est une proposition si claire , qu'on ne peut s'empêcher de l'accorder , sans qu'il soit besoin d'en montrer la preuve.

† L'Académie dit indifféremment *abstrait* , ou *abstrai* : mais ce qui m'a déterminé à choisir le premier , quoiqu'il soit un peu rude , est , qu'il n'a que ce sens-là ; & que le second auroit fait un double sens.

toute circonstance, effet, &c. Mais parce qu'il y a quelques circonstances, &c. qui adhèrent généralement au plaisir & à la douleur; & qu'elles entrent si avant dans leur nature, qu'à moins qu'on ne les renferme dans la même idée, on ne peut se représenter tout le véritable caractère de ces deux passions, & qu'on ne peut sans cela savoir, en quoi consiste la félicité, je vai passer à d'autres propositions, qui se rapportent à la même matière.

IV. Prop. Le plaisir comparé avec la douleur peut être ou égal, ou plus grand, ou moindre: de même les plaisirs peuvent être comparez avec les plaisirs ^a, & les peines avec les peines. La raison de cela est, que tous les momens de plaisir doivent avoir quelque rapport, & être dans quelque proportion avec tous les momens de douleur: tous les degrez de plaisir doivent aussi être proportionnez à tous les degrez de douleur: enfin tous les degrez d'un plaisir particulier & d'une peine particulière doivent avoir de la proportion avec un autre plaisir particulier & une autre peine particulière. De sorte que si les degrez d'action, pour ainsi dire, de ces deux passions sont multipliez par ceux de leur durée, il faut encore qu'il y ait de la proportion entre le produit de ces degrez d'action, & les momens de leur durée *.

La

a. Les faillies de ceux qui assurent, qu'une volupté ne differe pas d'une autre volupté, & qu'il n'y a rien d'agréable; qui disent même, qu'il n'y a naturellement rien d'agréable, ou de desagréable, selon Diogène Laërce, ne peuvent certainement faire aucune impression sur les personnes de bon sens. Ni ce que disent les Stoïciens dans Plutarque, que le bien ne s'augmente point par la longueur du temps, &c. Comme si un siècle n'étoit pas plus qu'un moment; conséquemment le bonheur d'un siècle plus que celui d'un moment.

* Il faut nécessairement donner une idée de la comparaison, que l'Auteur fait des degrez de plaisir & de douleur avec les nombres; parce que ceci fera entrer plus facilement le Lecteur dans les plus abstraites propositions de cette Section, où l'Auteur fait une perpétuelle allusion à l'Arithmétique.

24. Degrez de plaisir étant soustraits par 24. degrez de douleur, il reste zero de plaisir.

Une douleur, qui dure douze heures, par exemple, est égale à une autre douleur, qui ne dure qu'une heure; si la première agit avec douze fois plus de force.

24. Degrez de douleur.

12. Degrez de plaisir.

il reste 12. Degrez de douleur.

Un

La vérité de cette proposition est mise hors de doute par la conduite ordinaire de tous les hommes ; quoiqu'ils puissent, les uns plus, les autres moins, se tromper & trahir leurs propres intérêts. Car quelle est la fin de tout cet embarras d'affaires ; où tendent tous ces travaux , & toutes ces fatigues ; si ce n'est à se procurer les avantages, que les hommes s'imaginent excéder toutes leurs peines ? A quoi bon ces abstinences & ces abnegations d'eux-mêmes , s'ils ne pensent pas, que quelques plaisirs sont au dessus des peines, dont ils seront suivis ? Les divers genres de vie, que les hommes embrassent, ne montrent-ils pas que quelques hommes préfèrent une certaine espèce de plaisir à d'autres ; & qu'il choisissent de souffrir quelques peines particulières, préférablement à toutes les autres ? Nous ne pouvons nous empêcher de sentir au dedans de nous-mêmes , de l'indifférence pour plusieurs choses ; nous ne nous soucions , ni de prendre la peine qu'elles causent pour recueillir ensuite le plaisir qui les suit ; ni de perdre ce plaisir, pourvu que nous évitions la peine, qu'il nous coûteroit.

V. Prop. Lorsque les plaisirs sont égaux aux peines , ils se détruisent mutuellement les uns les autres *. Car neuf degrez

Un homme qui auroit ces 24. degrez de douleur, & ces douze degrez de plaisir, est malheureux de douze degrez de malheur, selon le raisonnement de notre Auteur.

24 Degrez de douleur.
24 Degrez de plaisir.

il reste 0 degrez de douleur.

Dans ce cas-là, dit notre Auteur, un homme ne seroit ni heureux, ni malheureux ; parce que ses douleurs seroient compensées par ses plaisirs.

34 Degrez de plaisir.
24 Degrez de douleur.

il reste 10 degrez de plaisir.

Or en ce cas l'homme, qui a les degrez de plaisir & de douleur supposez dans la règle, est heureux de dix degrez de bonheur : & ces dix degrez de bonheur, restant de la somme totale, lorsque la soustraction des degrez de malheur est faite ; sont appellez dans la suite par notre Auteur, le bonheur final, le véritable bonheur, la véritable & réelle quantité de bonheur. L'homme, qui a de quitte ces 10. degrez de bonheur, est appelé dans toute la suite de cet Ouvrage, un homme finalement heureux ; c'est-à-dire, un homme, dont les plaisirs excèdent les peines, à la fin d'un compte pareil à celui que je viens de mettre sous vos yeux.

* Voyez la Note immédiatement précédente.

grez de plaisir , moins neuf degrez de douleur , font rien * : mais neuf degrez de plaisir , moins trois degrez de douleur , font précitément six degrez de plaisir.

VI. Prop. Comme il peut y avoir de véritables plaisirs & de véritables peines , de même il peut y avoir des plaisirs , qui comparez avec ce qui les accompagne , & avec ce qui les suit , non seulement sont réduits à rien ^a ; mais encore dégènerent en douleur ; & ils devroient être mis au rang des peines : & , il peut y avoir des peines , qui doivent être comptées parmi les plaisirs. Car la véritable quantité de plaisir ne diffère point de la quantité de véritable plaisir , qui reste tel toutes soustractions faites : & la véritable quantité de douleur est nécessairement la même que la quantité de pure & véritable douleur. Conséquemment l'homme qui jouit de trois degrez d'un plaisir , qui lui causera neuf degrez de peine , n'a simplement que six degrez de peine , quand on en a soustrait les trois qui balancent & qui réduisent à rien les trois degrez de plaisir : & ce plaisir ne se trouve être au bout du compte , que six degrez de douleur. De la même manière trois degrez de douleur , que quelcun endureroit pour acquerir neuf degrez de plaisir , seroient à la fin changez en six degrez de plaisir. La même supputation nous découvrira , que certains plaisirs sont une pure perte de plaisir , s'ils sont comparez à de plus grands , que nous perdons pour eux ; & que quelques peines sont un soulagement de peine , parce qu'en les évitant , nous en évitons de plus grandes ^b. Tels peuvent être les changemens , & telles , pour ainsi dire , peuvent être les transmurations , qui peuvent arriver dans la nature

a. Le plaisir acheté au prix de la douleur , est nuisible, Hor. Et le même dit , la volupté corrompue par des peines excessives.

b. Comme ce Pompée , dont Valère Maxime fait mention , qui évita la torture en se brûlant le doigt.

* J'aurois souhaité que l'Auteur eût exprimé sa pensée d'une autre manière : car il semble résulter de cette expression , que dans la supposition qu'une ame auroit neuf degrez de plaisir & neuf degrez de douleur , elle n'auroit rien ; c'est-à-dire , aucune sensation ni agréable , ni desagréable. Or que seroit-elle sans aucune sensation ?

ture du plaisir, & dans celle de la douleur : changement, transmutation, qui méritent d'être sans cesse dans notre souvenir.

On ne doit pas non plus oublier, que comme une peine légère contrebalanceroit sans doute, selon le sentiment de la plupart des hommes, un plaisir très considérable ^a : de même il peut y avoir de certaines peines, que toute sorte de plaisirs ne pourroient contrebalancer ; je veux dire, des peines que nous ne voudrions pas endurer pour tous les plaisirs possibles, ou du moins connus. De sorte qu'il peut se faire que l'excès de la douleur peut s'augmenter jusques à devenir immense : & tous les plaisirs, qu'on pourroit alors lui mettre en parallèle, ne seroient qu'un point, un zéro, une quantité de nulle valeur.

VII. Prop. La félicité ne diffère point de la véritable quantité de plaisir : le malheur ne diffère point de la véritable quantité de douleur : ou, pour m'exprimer en d'autres termes, un être est heureux à proportion que ses plaisirs sont véritables, &c. La félicité d'un être ne peut consister dans une chose, qui est mauvaise à l'égard de cet être ; la félicité ne peut pas lui être désagréable. La félicité doit donc être agréable & utile à l'homme, afin qu'on puisse l'appeler heureux. Le plaisir présent est à la vérité agréable pendant les momens de sa durée : mais s'il n'est pas solide ; s'il doit coûter plus cher qu'il ne vaut réellement ; il ne peut tendre au bien de celui qui en jouit ; il ne peut lui être bon ; il ne peut faire sa félicité. De plus, ce plaisir, qui coûte à proportion autant de peine qu'il vaut lui-même, ne peut être appelé bonheur, parce que le plaisir & la douleur sont des quantitez qui s'entre-détruisent. Cependant puisque la félicité est un bien, qui par l'idée, qu'on s'en forme, doit être désiré, & par conséquent agréable ; elle doit consister dans quelque espèce de plaisir ^b. Ce plaisir ne peut, par ce que nous
avons

a. Les biens ne sont pas égaux aux peines, quoi qu'ils soient également nombreux : & aucun plaisir ne peut contrebalancer la moindre douleur, Plin.

b. Nous croyons qu'il faut que la volupté soit mêlée avec la félicité, Arist.

avons dit, être qu'un véritable, un solide plaisir, puisque celui-là seul est agréable & utile : ainsi donc la félicité de châque être doit être proportionnée à la véritable quantité des plaisirs, dont il jouit.

Un homme, qui se plait à faire des objections, demandera peut-être, s'il ne peut pas y avoir de félicité sans plaisir : si on ne peut pas appeller un homme heureux par rapport aux maux qu'il évite, quoiqu'il ne les connoisse pas ; & s'il y a de félicité négative ? Je réponds que l'exemption des malheurs & des peines est un très grand privilège, quoiqu'on ignore quels sont les malheurs & les dangers, dont on est délivré : & dans un sens éloigné de l'expression, cette exemption peut être appelée félicité ; & si l'on veut félicité négative, puisqu'on connoit le sens de l'expression. Mais à proprement parler, le mot & l'idée de bonheur renferment quelque chose de positif. Si une pure indolence, qui résulte de l'insensibilité, qui lui est unie, & qui en fait partie, si cette indolence étoit une félicité, du moins n'en seroit-elle qu'une bien chetive, elle seroit un malheur à aussi juste titre qu'un bonheur, elle seroit proche des deux, sans être pourtant ni l'un, ni l'autre. C'est là la félicité d'un tronc d'arbre, & d'une pierre ^a ; si ces êtres sont pourtant susceptibles de quelque sorte de félicité, ce que j'ai peine à croire. C'est le privilège d'un tronc d'arbre d'être ce qu'il est, plutôt que d'être une substance malheureuse. C'est à quoi nous sommes nous-mêmes sensibles ; c'est pourquoi joignant à ce privilège, l'idée que nous nous en formons, nous lui donnons le nom de félicité ; mais c'est ce qu'il est selon notre manière de l'appercevoir, & non pas selon ce qu'il est par rapport au tronc même. J'avouerai bien que la condition d'être exempt de peines & de trouble est accompagnée de félicité : mais la félicité nait alors du sentiment que l'on a de sa condition ; & elle est positive ; ce qu'elle devient par les réflexions, que l'on fait sur cette félicité négative, ainsi qu'on l'appelle : & ce sentiment d'être exempt des

af-

a. Ou comme la tranquillité d'un homme qui dort, Aristip. chez Diogène Laërce.

afflictions & des misères, qui s'offrent de toutes parts à notre esprit, est peut-être un des plus grands plaisirs, dont l'homme puisse jouir dans ce monde.

VIII. Prop. On peut appeller un être finalement * heureux, dans quelque degré, lorsque la somme totale de ses plaisirs surpasse celle de toutes ses peines : ou bien en d'autres termes, le bonheur final est la somme de bonheur, ou de véritable plaisir, qui reste au bout du compte. Au contraire, on peut appeller un être finalement malheureux, quand la somme totale de ses peines excède celle de ses plaisirs.

IX. Prop. C'est une obligation, que tout être se doit à soi-même, de tâcher de se rendre aussi heureux qu'il peut : & c'est là aussi, où l'on peut supposer que tous les êtres intelligens tendent en général ^a. Car la félicité est une certaine quantité de véritable plaisir, & ce plaisir, que j'appelle véritable, peut, considéré en lui-même, être le juste objet de nos désirs, selon ma II. & III. Prop. Le malheur au contraire est certainement une chose qu'on doit éviter : parce qu'étant purement une quantité de douleur, on peut la regarder comme un pur mal, &c. Outre que si je suis obligé de chercher la félicité, je dois autant que je le puis, éviter son contraire. Tout ceci est évident de soi-même : & de-là naît la Proposition suivante.

X. Prop. Soit que nos actes se rapportent à nous-mêmes, soit qu'ils intéressent les autres, nous ne pouvons agir conformément à notre nature, ni conformément à celle des autres hommes ; à moins que nous ne nous considérons, ou que nous ne les considérons, comme étant les uns & les autres des êtres susceptibles de félicité, ou de malheur, & comme aiant un penchant naturel vers le bonheur, & une
haine

* C'est là véritablement ce souverain bien, où nous tendons tous, Lucrèce. Car nous choisissons toutes choses, s'il faut ainsi dire, pour l'amour de tout autre que la félicité ; car elle est la fin ^a, Arist.

^a A savoir, des choses humaines, comme il le dit un peu auparavant.

a. Il plait à Mrs. les Puristes d'appeller ce terme vieux : mais je n'ai pu trouver de synonyme, qui rendit mieux la pensée de l'Auteur : ainsi sa nécessité doit lui faire obtenir sa grace.

haine naturelle pour son contraire. On peut considérer les animaux de la même manière par rapport à leurs différens degrez de perception *.

Mais nous allons encore ajouter quelques propositions, afin qu'on puisse distinguer avec plus de certitude les vrais plaisirs d'avec les faux ; & afin de faire mieux comprendre la nature de la félicité , & les moiens qui y conduisent , dont il est si facile de se former de fausses idées.

XI. Prop. Comme la félicité véritable & finale d'un être ne peut être produite par rien de ce qui contredit la vérité, ou qui nie la nature des choses : de même la pratique de la vérité ne peut rendre personne finalement malheureux. Car ce qui combat la nature & la vérité s'oppose à la volonté de l'Auteur de la nature, duquel Auteur de la nature nous prouverons dans la suite l'existence , & les autres perfections. Or supposer qu'un être inférieur puisse attaquer les constitutions des choses en opposition de leur auteur ; c'est supposer que cet être est plus puissant que l'Auteur de la nature ; & conséquemment plus puissant que l'Auteur de la nature & du pouvoir de cet être inférieur même ; ce qui est absurde : & quant à l'autre partie de la proposition ; il n'est pas moins absurde de penser, qu'un être seroit rendu , par la constitution de la nature & par la volonté de son auteur , finalement misérable seulement pour s'être conformé à la vérité ; & pour avoir avoué , que les choses & les relations, qui sont entr'elles, sont ce qu'elles sont en effet. Il vaudroit autant dire ; de la contradiction à la nature, Dieu a fait une chose naturelle ; & des actions conformes à la nature & à la réalité , il en a fait une chose dénaturée, & punissable par conséquent. Si une telle bevûte, pardonnez la hardiesse de l'expression, si cette bevûte étoit , dis-je, possible, elle devrait venir, ou de son impuissance de former un plan meilleur & plus équitable , ou du plaisir qu'il prendroit dans la misère des êtres, qui dépendent de

* J'espère de trouver l'occasion de faire connoître, dans la suite, mon jugement sur ces perceptions des bêtes, que l'Auteur suppose ici.

de lui : la première de ces deux impiétez ne peut être attribuée à la cause première, qui est la source de tout pouvoir : la seconde ne peut se dire d'un Être, qui donne tant de preuves de sa bonté & de sa bienveillance. Plusieurs êtres peuvent être appellez heureux ; & il n'y a pas un de nous tous, qui ne jouisse de plusieurs avantages ^a : au lieu que si l'Être suprême se plaisoit dans le malheur des êtres qui sont sous sa dépendance, il lui seroit naturel de les rendre malheureux ; & pas un d'eux ne pourroit être heureux à aucun égard. Le monde, ce beau, cet admirable système, où il n'y a qu'un mélange de maux, ce monde ne seroit purement alors qu'une affreuse scène de misère, d'horreur, & de désolation.

Il n'y eut certainement jamais de Manichéen, qui accordât à son mauvais principe une aussi grande supériorité, qu'il la faudroit pour produire & pour maintenir l'injustice, qu'il y auroit à rendre finalement heureux les ennemis de la vérité, qui ne sont que des hommes mauvais ; & à rendre finalement malheureux les religieux observateurs, qui sont tous des gens de bien.

XII. Prop. Le véritable bonheur d'un être doit consister dans quelque chose, qui ne soit pas incompatible avec la nature de cet être ; & qui ne la détruise point ^b : ou qui ne détruise pas du moins, si elle est mêlée, la supérieure & la plus grande partie de la nature de cet être. Par exemple, rien de ce qui est incompatible avec la raison ne peut faire la véritable félicité d'un être raisonnable. Car tout plaisir, & dans cette idée est nécessairement compris tout plaisir, dont il ne faut rien diminuer ni rabattre, tout plaisir, dis-je, & tout véritable bonheur doivent être placez dans quelque chose d'agréable : or rien ne sauroit être agréable à une nature raisonnable ; ou, ce qui revient au même, à la raison d'une nature raisonnable, s'il repugne, & s'il est contraire à la raison.

Si

a. Si les bienfaits ne viennent pas de Dieu, d'où viennent donc ceux que vous possédez ? Senèque.

b. Il y a du défaut & de l'irrégularité dans tout ce qui est contre la Nature, Arrien.

Si quelque chose plaît à un être capable de raisonner, quoi qu'elle soit contraire à sa raison; il déchoit alors du glorieux titre de raisonnable; sa nature est dégradée; il se met au niveau des bêtes brutes, du moins quant à ce fait particulier. En prenant plaisir à une chose déraisonnable, cet être goûte un plaisir déraisonnable: or une nature raisonnable peut-elle rien aimer de tel, sans se contredire directement elle-même? Faire un tel acte, ne seroit-ce point agir comme si sa propre nature étoit le contraire de ce qu'elle est? En dernier lieu, si nous faisons voir ci-après, comme c'est notre dessein de le faire, que tout ce qui repugne à la raison, repugne en même temps à la vérité, & qu'une contradiction, qui en attaque une, combat nécessairement l'autre; il s'ensuit de-là, que tout ce qui a été dit dans la proposition précédente, est une plus ample confirmation de ces vérités: comme tout ce qui est avancé ici pour prouver ces vérités, est une ample confirmation de ce qui a été dit dans la prop. précédente.

XIII. Prop. Lorsque la raison ne se soulève pas contre quelques plaisirs, ils sont véritables; & ils peuvent servir à nous rendre heureux. Car quand il n'y a aucune raison contre un plaisir, il y en a toujours une en sa faveur ^a, renfermée dans les termes de la définition. De même lorsqu'il n'y a aucune raison pour nous porter à hazarder quelque douleur, il y en a toujours une pour nous en dissuader, contenue dans la propre nature de la douleur.

Observ. Rien ne doit par conséquent porter les hommes, à mettre leur imagination à la torture pour inventer des apologies des recherches, qu'ils font des avantages & des plaisirs de ce monde; pourvu qu'aucun de ces plaisirs, ni aucun des moïens employez pour les acquérir, ne contienne aucune violation de la vérité, en étant injuste, immodéré, &c ^b.

Car

a. Nous sommes susceptibles de quelques voluptez, suivans la droite raison, Simpl. Celui qui obéit à sa raison, fait bien: & sous les hommes sont obligez de le faire, pourvu qu'on le fasse comme il faut, Plaute.

b. Un Philosophe peut avoir de grandes richesses, pourvu qu'il ne les ait prises à personne, Senèque. Ici il semble avouer la folie des Stoïciens, qui se refusoient plusieurs plaisirs, presque honnêtes & nécessaires: vivant dans des tonneaux; se nourrissant de racines crues & d'eau; portant toujours des habits sales, avec une longue barbe, un bâton, & une besace, &c.

Car dans ce cas, il n'y a point de raison, qui nous empêche de les désirer ; & il y en a une directe pour nous engager à le faire ; & cette raison est simplement, parce qu'ils font des plaisirs.

XIV. Prop. Pour conclurre cette section. La voie à la félicité, & la pratique de la vérité se confondent l'une dans l'autre ^a. Car aucun être ne peut s'appeller heureux, s'il ne l'est finalement : parce que si toutes les peines excèdent les plaisirs, bien loin d'être heureux, il est misérable à proportion de cet excès. Or rien de ce qui contredit la vérité n'est le bonheur final d'aucun être, par la propos. XI. donc ce qui produit ce bonheur final doit être quelque chose, qui s'accorde, qui se rencontre, & qui s'entremêle avec elle.

Nous devons donc sur-tout avoir dans toute notre conduite un religieux égard pour deux choses, qui se rencontrent toujours ensemble, & qui s'embrassent si étroitement l'une & l'autre. Ces deux choses sont la vérité, dont nous avons parlé dans la section précédente, & la félicité ; c'est-à-dire, les plaisirs, qui accompagnent la vérité, qui en suivent la pratique, & qui ne sont pas incompatibles avec elle ; dont j'ai traité dans cette section.

Comme nous avons appellé naturelle, cette Religion, qui nait de la différence du bien & du mal moral ; parceque cette différence est fondée sur la vérité & sur la nature des choses : de même peut-on peut-être ainsi appeller celle, qui se propose la félicité pour but, entant qu'elle s'étend sur la différence, qui est entre les véritables plaisirs & les véritables peines, qui les uns & les autres font des biens, ou des maux physiques ; c'est-à-dire, naturels. En un mot puisque ces deux Religions se réunissent d'une façon si intime, & qu'elles n'aboutissent enfin qu'à une seule ; voilà une Religion, qu'on peut appeller naturelle par deux raisons.

SEC.

a. Ce qui est bien, est clair : ce qui est seulement profitable, est obscur ; mais il ne l'est pas assez pour nous faire douter, que les choses qui sont très bonnes, ne soient en même temps très profitables, Cic.

SECTION III.

DE LA

RAISON,

Et des moïens de découvrir la

VÉRITÉ.

L'Ordre naturel de mes pensées, & une objection, qui a été proposée ci-dessus, m'obligent à parler maintenant des moïens de parvenir à la connoissance de la vérité; & d'examiner, s'il y a quelcun de ces moïens, qui soit assuré, & sur lequel on puisse certainement compter; car s'il n'y en a point, tout ce que nous avons fait jusques ici, n'est qu'une peine inutile. Outre que ceci nous engageant à parler de la Raison, nous pouvons en passant rencontrer, dans cette Section comme dans la précédente, certaines vérités, utiles dans plusieurs occasions: & les assertions, qui ont été déjà prouvées, seront confirmées par ce que nous avons encore à dire.

I. Prop. Un être intelligent, tel que nous l'avons caractérisé dans la I. Section Prop. I. doit avoir quelques objets immédiats de son entendement; ou il doit du moins être doué de la capacité de les avoir. Car si l'intellect n'a point d'objet immédiat, il est intelligent de rien; c'est-à-dire, il n'est point intelligent. De plus si cet objet n'est pas l'objet immédiat de l'intellect, il ne peut y en avoir aucun: parce que chaque objet doit nécessairement être objet par soi-même, ou par l'entremise d'un autre qui est immédiat, ou par celle de plusieurs, dont un doit essentiellement être immédiat.

II. Prop. Il peut y avoir quelques objets abstraits & généraux parmi les objets immédiats de l'esprit d'un agent intel-

I

tel-

telligent. Je n'examinerai pas à présent comment ces objets lui sont communiqués : il ne nous importe pas de savoir comment cette communication peut se faire, il suffit qu'il soit constant qu'elle se fait, & qu'elle doive infailliblement être faite, supposé qu'il existe un être raisonnable. On peut même prouver par là, que la raison est quelque chose de distinct de la connoissance actuelle des êtres particuliers, parce qu'elle ne se borne ni à certaines choses, ni à certains cas particuliers. Ce qui est raison dans un exemple, l'est également & nécessairement dans un autre. Ce qui est raisonnable à l'égard de Quinctius, l'est aussi à l'égard de Nevius. La raison est mise en œuvre en espèces * ; j'entends par ce dernier mot les idées spécifiques & abstraites. Un être raisonnable doit donc avoir, ou quelques-unes de ces espèces pour en composer ses opérations, ou quelqu'autre méthode supérieure, que nous n'avons pas nous-mêmes ; mais que peuvent avoir les esprits les plus solides, & du premier ordre.

La connoissance d'une idée particulière n'est autre chose, que la connoissance particulière de cette idée, ou de la chose que cette idée représente : & elle ne s'étend pas plus loin. Mais la raison est quelque chose d'universel : elle est une espèce d'instrument général applicable aux choses & aux cas particuliers, à mesure qu'ils s'offrent à nous. Nous raisonnons sur les choses particulières ; nous raisonnons à leur occasion, mais nous ne raisonnons jamais par elles.

C'est un fait constant, que nous trouvons au-dedans de nous-mêmes plusieurs idées logiques, métaphysiques, & mathématiques, qui ne se bornent point aux choses particulières & individuelles ; mais qui renferment des classes, & des espèces entières : & c'est par leur secours, que nous faisons un raisonnement & une démonstration. Ainsi nous sommes assurés par l'expérience, que nous en faisons au-dedans de nous-mêmes, que non seulement les êtres intelligens peuvent

* C'est-à-dire, que la raison est, pour ainsi parler, la matière, dont la faculté intellectuelle se sert pour travailler ces idées, comme la cire est la matière, dont un homme se sert, pour travailler, s'il est permis de parler ainsi, la rondeur, ou la quadrature, &c.

vent avoir de ces idées abstraites , contenues dans notre Proposition ; mais que plusieurs les ont en effet : ce qui nous suffit à présent.

III. Prop. Les idées , ou les objets , que ces idées représentent , sont entièrement & véritablement connues de l'esprit , dont ces idées sont les modifications. Car elles ne peuvent être idées de l'esprit , qu'entant que l'esprit en a , ou en peut avoir la perception , il faut par conséquent qu'il apperçoive tout ce qu'elles sont ; c'est là les connoître entièrement.

Ces idées étant outre cela immédiates , rien ne peut , comme il paroît par les termes , intervenir pour les augmenter , pour les diminuer , ou pour leur causer le moindre changement. Dire que l'esprit ne les connoit pas véritablement , c'est-à-dire , comme elles sont , c'est avancer une proposition qui implique contradiction : parceque c'est la même chose que si on disoit , qu'elles sont mal représentées ; c'est-à-dire , qu'il survient d'autres idées , qui les représentent mal.

Enfin l'esprit ne peut avoir une perception immédiate de ce qui n'est pas : & de plus il ne peut avoir la perception d'un objet immédiat , différente de la nature de cet objet. Nous avons souvent à la vérité de fausses notions , & de mauvaises perceptions des choses : mais alors ces choses ne sont pas les objets immédiats de nos perceptions : elles nous sont simplement notifiées par des organes & par des mediums , qui peuvent être gâtez , ou défectueux , ou du moins dans l'impuissance de transmettre les choses comme elles sont en elles-mêmes ; & qui peuvent par conséquent donner occasion à des images imparfaites & fausses. Mais dans ce cas-là ces images même & les idées immédiates de l'intellect qui les reçoit , sont apperçûes telles qu'elles sont : & voilà la véritable raison pourquoi les originaux , qu'elles devoient représenter véritablement , mais qu'elles représentent pourtant mal , ne sont pas apperçûs par l'intellect tels qu'ils sont en eux-mêmes. Enfin je prétends seulement que l'esprit doit connoître ses propres idées immédiates.

IV. Prop. Ce que nous avons dit des idées immédiates, peut être également dit des rapports & des relations, que ces idées ont immédiatement l'une avec l'autre: ces relations doivent être immédiatement & véritablement connues: car si la relation est immédiate, les idées ne peuvent être sans elle: elle fait partie de leur essence; elles ne peuvent donc être entièrement connues, sans que la relation ne soit connue en même temps. Ces idées, & la relation qui est entre elles, ressemblent à cet égard aux idées du tout & de sa partie, dont l'une ne peut être sans l'autre, & dont une découvre nécessairement la relation, par laquelle le tout doit, de nécessité absolue, être plus grand que sa partie.

Pour ne nous étendre pas davantage sur cette matière, nous pouvons nous convaincre pleinement de cette vérité, & des autres qui sont contenues dans les Propositions précédentes, par notre propre expérience. Nous trouvons dans notre esprit plusieurs relations, qui sont immédiatement apperçûes, & dont il ne nous est pas possible de douter ^a. Nous avons un sentiment intérieur des connoissances, qui viennent de l'intuition de ces relations. Telle est l'évidence des vérités connues généralement sous le nom d'Axiomes. Telle est peut-être celle de quelques courtes démonstrations.

V. Prop. Les relations, qui ne sont pas immédiates, & qui ne se présentent pas d'abord à l'esprit, peuvent souvent être découvertes par le moien des relations médiates: & elles sont également certaines. Si la raison de B à D ne se montre pas au premier instant; cependant si je connois celle de B à C^b, & celle de C à D^c, je viens de cette manière à connoître la raison de B à D^d. Pour si nombreuses que soient les quantitez médiates, la chose est toujours la même, si je connois

^a. Cette question dans Platon, par quelle conjecture peut-on faire voir, supposé que quelqu'un se présentement cette demande, est-ce que nous dormons, & songeons-nous toutes les choses que nous pensons? &c. peut avoir place parmi les vetilles des Philosophes; mais un homme raisonnable ne peut pas se la proposer sérieusement: & s'il le fait, la réponse s'offre d'elle-même.

^b. $b = a$.

^c. $c = d$.

^d. $d = a.c$.

nois la raison de chaque quantité à la quantité qui la suit immédiatement. J'en appelle à tous les Mathématiciens ^a, afin qu'ils rendent témoignage à cette vérité, comme je pourrois en appeler à tous ceux qui ont quelque teinture de savoir, pour rendre témoignage à la vérité de la proposition en général. Car c'est ainsi qu'on parvient à la démonstration des Théorèmes, & des vérités déduites des vérités premières.

VI. Prop. Si une proposition est véritable, elle l'est dans tous les cas, & dans tous les usages, auxquels on peut en faire l'application; car autrement elle seroit vraie & fausse en même temps.

VII. Prop. Par les secours des vérités déjà découvertes, on peut encore en découvrir d'autres.

I. Les conséquences, qui suivent d'abord de l'application des vérités générales aux choses particulières, & aux cas qu'elles renferment, ces conséquences, dis-je, doivent être justes. Par exemple, Le tout est plus grand que sa partie, ainsi A, qui est une chose particulière, est plus grand qu'un demi A. Or il est évident qu'A est contenu dans l'idée du tout, comme le demi A l'est dans celle de la partie. De sorte que si l'antécédent est vrai, le conséquent, qui y est renfermé, en suit immédiatement; & il doit être également vrai. Le premier ne peut être véritable, à moins que le second ne le soit aussi. Ce qui s'accorde avec le genre, l'espèce, la définition, le tout, doit aussi s'accorder avec l'espèce, l'individu, la chose définie, la partie. De l'existence d'une cause, on doit directement inferer celle de l'effet: de l'existence d'un corrélatif, on doit en conclure celle d'un autre corrélatif, & ainsi du reste. Ce qu'on avance ici est vrai, par la proposition précédente, non seulement à l'égard des Axiomes & des vérités premières, mais encore à l'égard des Théorèmes & des autres vérités générales, quand elles sont une fois découvertes. Ces Théorèmes sont donc susceptibles des

mê-

^a. Voyez *Tacquet* Elem. de Géométrie, liv. 5. P. 3. N. XII. Mais la chose est assez évidente, lorsqu'on jette seulement les yeux sur ces quantitez, b, ab, acb, acb, acib, acio, &c.

mêmes applications; & la vérité des conséquences, qu'on en tire, est toujours aussi évidente que celle des Théorèmes mêmes.

2. Toutes les conclusions, qui sont tirées par le moien de quelques propositions médiatees, & par des conséquences justes, sont aussi véritables que les propositions mêmes, d'où elles sont tirées. Voici ma pensée. Châque conséquence juste est fondée sur quelque vérité connue, en vertu de laquelle une vérité suit d'une autre, comme les degrez dans une opération Algebraïque. Et si les conséquences, qui en résultent, sont bien fondées, naturelles, & tirées de prémisses véritables, les choses, qui en résultent, doivent infailliblement être vraies.

Supposons que c'est ici l'argument: *

Tout homme est animal.

Pierre est un homme.

Donc Pierre est un animal.

Si cette proposition, *Pierre est un homme*, est une fausse mineure, rien du tout n'est conclu; parce que la mineure n'est pas véritablement, *Pierre est un homme*, mais *Pierre est un âne*, par exemple; ce qui n'auroit aucun rapport à l'argument. Si cette proposition, *Pierre est un homme*, est véritable, & la majeure, *Tout homme est animal*, se trouve fausse; alors la conclusion sera à la vérité bien tirée des prémisses, mais ces prémisses ne sauroient prouver que *Pierre est un animal*: parce que si la majeure est exprimée comme il faut, elle sera ainsi, *Tout homme est une buche*: ce qui n'a point de rapport au Syllogisme. Mais si ces deux propositions, *Tout homme est animal*, or *Pierre est un homme*, sont vraies, par une conséquence très juste & très véritable, Pierre se trouve nécessairement être un animal. Car la proposition du milieu unit si bien les deux autres, en prennant comme il faut un terme de chacune; ou, pour m'exprimer avec les Logiciens, en com-

* L'Argument a ici une forme différente de l'original; parce qu'il est moins métaphylique, de la manière que je l'ai mis.

comparant dans la majeure le prédicat, ou le terme majeur de la conclusion, avec le medium; & en comparant dans la mineure le sujet, ou le terme mineur, avec le même medium, qu'il suit évidemment, que si le premier & le second sont véritables, le troisième doit l'être aussi: tout cela se réduit à cette proposition, *Pierre étant homme, est animal.* Car ici la conséquence est juste, par ce qui la précède, & parce qu'elle est fondée sur quelque une de ces vérités, *Quæ eidem æqualia sunt, inter se sunt æqualia...* *Quæ conveniunt cum uno tertio, conveniunt inter se,* &c. , & parce que la conséquence résulte de l'application qui est faite de ces vérités. Or si une conséquence, ainsi tirée, est juste; une seconde, tirée de la même manière, lorsque la vérité, qu'elle découvre, est contenue dans les prémisses, doit l'être aussi: une troisième doit l'être également; & ainsi des autres. Si la dernière conséquence, & généralement toutes les conséquences moyennes, sont aussi justes qu'on suppose la première, il n'importe à quelle longueur on augmente la progression: toutes les parties de cette progression étant unies par la vérité, ce qui en résulte ne perd pas le droit qu'il a sur notre consentement, pour ne parvenir jusques à nous, qu'à la faveur de ce long enchaînement de propositions moyennes.

Puisqu'on peut prouver que toutes les formes des véritables Syllogismes concluent juste, tous les progrès faits par la voie des Syllogismes vers la découverte, & vers la confirmation de la vérité, sont autant d'exemples, & autant de preuves de ce qui a été avancé ici. Les Ouvrages des Mathématiciens en sont de nouveaux exemples, & de nouvelles preuves: à quel point, & par quelle enchainure de propositions, n'ont-ils pas porté les Sciences, avec le seul secours de quelques vérités évidentes par elles-mêmes, & d'un petit nombre de Théorèmes? Combien nombreuses sont à présent

a. Supposé que les hommes ne se servent pas actuellement de ces maximes, en tirant leurs conséquences & en comparant leurs idées, la chose est la même dans le fonds; car l'esprit void ce que ces maximes expriment, sans prendre aucune connoissance des paroles.

font leurs découvertes, qui étoient pourtant autrefois si éloignées de la portée de l'esprit humain ?

Je n'entre pas assez avant dans la fonction d'un Logicien, pour parler de la différence, qui est entre les méthodes Analytique, & Synthétique, de découvrir la vérité, & de la prouver: & pour examiner s'il est mieux de commencer la recherche de cette vérité par le sujet, ou par l'attribut. Si par des moiens propres on peut prouver qu'une chose est, ou qu'elle n'est pas; il m'importe fort peu de savoir le terme, d'où l'on peut dériver cette démonstration, ou cet argument. Dans l'une & dans l'autre manière de raisonner, les propositions peuvent produire d'autres propositions, qui leur sont semblables: & de-là peut naître un grand nombre de vérités, inconnues auparavant à l'esprit humain.

VIII. Prop. J'entends par la Raison, ou par cette faculté qui donne à un être intelligent l'épithète de raisonnable, le pouvoir qu'a cet être d'examiner ses propres idées, & de les comparer ensemble: j'entends le pouvoir de se former des idées immédiates & abstraites, & des vérités générales & fondamentales, dont il puisse toujours être assuré ^a; j'entends encore le pouvoir de tirer des conclusions conformes à ces vérités générales, ou à telle autre vérité qui peut lui être connue: en un mot j'entends le pouvoir, qu'il a d'employer ainsi ses facultez en vûe de trouver la vérité, de prouver & de combattre quelque proposition, de déterminer ce qu'il convient de faire dans les occasions; lorsque les cas, & les choses, dont il doit juger, lui sont plutôt fidèlement rapportées. Ou bien, pour exprimer tout cela en peu de mots, la raison est la faculté de tirer d'une chose connue, ou donnée ^{*}, les
con-

^a. Sous le terme de raison, je comprends l'intuition de la vérité des Axiomes; car certainement discerner le rapport qu'un terme a avec un autre, & en conclure une proposition nécessairement véritable; c'est un acte de la raison, quoique fait avec vitesse, & peut-être à la fois.

^{*} Donnée, terme de Géometrie, qui signifie une chose disposée, comme il faut qu'elle le soit pour être connue.

conséquences & les conclusions rapportées dans le corps de la proposition.

L'Être suprême a sans doute une directe & parfaite intuition des choses, de leurs natures, & de leurs relations; qui sont toutes comme déployées devant lui, & qui se présentent naturellement à ses yeux. Du moins pouvons-nous certainement affirmer, qu'il n'est point obligé de faire usage de nos pénibles méthodes d'apercevoir, & de tirer des conséquences; mais il connoit les choses d'une manière, qui est infiniment au-dessus de nos conceptions. Quant aux Êtres finis, mais dont la nature est supérieure à la nôtre, il ne m'appartient pas de rechercher dans ce Traité par quels moiens ils parviennent à la connoissance des choses; ni de dire, combien leur manière de découvrir la vérité surpasse la nôtre en excellence: je fixe seulement mes regards sur nous, & sur notre condition présente. Quand on attribue la Raison à Dieu, il faut toujours entendre, que c'est une raison divine: quand nous l'attribuons aux autres êtres plus excellens que nous, il faut entendre, que c'est une Raison convenable à leur excellence; & que leur Raison est autant au-dessus de la nôtre, que leur Nature est au-dessus de notre Nature ^a.

Il n'est peut-être pas hors de propos de remarquer encore, qu'un homme, qui fait un véritable usage de ses facultez intellectuelles, peut, par l'habitude de bien raisonner, acquérir la facilité de se servir de ces facultez, & d'en faire l'application avec une si grande vitesse, qu'il a peine à la remarquer lui-même; quoiqu'il se forme des véritez générales, des idées abstraites & universelles, qu'il a acquises par la réflexion; quoiqu'il conçoive toute leur force, & qu'il leur donne son consentement, quand elles s'offrent à lui; quoiqu'il com-

a. Si plusieurs ont cru, selon Socrate dans Lucien, qu'autant que la grandeur du monde surpasse celle de Socrate, & de Chéréphon, autant aussi diffère-t-il à proportion de notre entendement par son pouvoir, par sa prudence, & par sa connoissance; que ne devons-nous pas penser du Dieu du Monde? C'est pourquoi Cicéron semble s'exprimer trop hardiment, lorsqu'il dit, Il y a une société de raison entre Dieu & l'homme: & la droite raison est commune entre les Êtres, auxquels la simple raison est commune.

compare les choses avec ces vérités, qu'il prend pour autant de modèles, & qu'il juge des objets conformément à elles: quoiqu'il ait enfin soin de bien unir, & de bien cimenter par ces mêmes vérités les matériaux, dont il compose ses raisonnemens. Bien plus; la plupart des hommes semblent ne raisonner, que par la force d'une habitude acquise par la conversation, par les affaires, par les exemples; & sans savoir ce qui fait la solidité de leurs raisonnemens: semblables à plusieurs personnes, qui apprennent l'Arithmétique, qui régulent toujours leurs comptes suivant les principes de cette Science; qui apprennent à se servir de ses règles avec la dernière promptitude; quoiqu'ils n'aient jamais appris la démonstration de la moindre de ces règles; & qu'ils s'en embarrassent fort peu. Il est pourtant constant qu'il y a des idées générales, & des vérités abstraites, quoique les hommes raisonnent sans réfléchir sur elles; quoiqu'ils ne prennent pas garde qu'il y en ait; quoiqu'ils pensent par coutume & par une espèce de routine: & c'est sur elles, comme sur sa base, qu'est fondée toute la solidité de la raison.

Ceci nous aide à découvrir, en chemin faisant, pourquoi la plupart du monde est si peu soumis à la raison: pourquoi on la sacrifie si aisément à ses intérêts & à ses passions particulières: pourquoi on est si sujet à se laisser emporter par les préjugés, par les exemples, par le torrent des partis: pourquoi on est si disposé à changer de sentiment sur certaines matières, quoiqu'elles restent toujours les mêmes: pourquoi on est si peu capable de juger des choses un peu extraordinaires: pourquoi on est si rempli de soi-même, & si positif dans des matières douteuses, ou que des personnes de pénétration & de discernement traitent d'absolument fausses. La raison de la plupart des hommes ne sort jamais de la route, qu'elle s'est faite une habitude de suivre; hors de laquelle tout est pour eux une terre inconnue. Ils ignorent cette partie scientifique, ces principes universels & inaltérables; d'où dépend l'art de bien raisonner, & dont on ne peut apprendre la nature, ni l'usage, sans beaucoup de travail, & de préparation.

Nous

Nous devons remarquer ensuite, qu'on peut raisonner juste sur un principe seulement probable, ou même sur un principe faux ^a, parcequ'on peut tirer une conséquence juste des propositions probables, ou fausses: c'est-à-dire, qu'on peut tirer des conséquences fondées sur des vérités certaines, quoique ces propositions ne soient pas elles-mêmes certainement véritables. Mais alors ce qui suit, ou ce qui est conclu de ces propositions, est seulement probable, ou faux, selon la qualité de la proposition, ou des propositions, d'où on a tiré la conséquence.

Il faut observer encore, que ce que j'ai dit du raisonnement doit principalement s'y rapporter, entant qu'il est une opération intérieure. Quand nous devons communiquer nos raisonnemens aux autres hommes, nous devons leur exprimer nos pensées par les moiens, qui sont à notre portée. Nous devons circonstancier le cas d'une manière proportionnée à la capacité d'autrui: nous devons faire une narration impartiale des faits & de leurs circonstances: souvent il faut dépeindre les personnes, & les choses, par de propres diatyposes *, &c. Tout cela est un travail, auquel on peut ajouter beaucoup, & qui tient beaucoup de place dans les Discours & dans les Livres. Ces Discours, & ces Livres sont faits par divers Auteurs, sur différens sujets, dans de différens genres de composition: on y void une variété infinie de méthodes & de formes, selon les différentes vûes & les diverses capacitez des Auteurs: on y est dans la nécessité d'user souvent de condescendance, de prendre des détours, qui puissent être avantageux, & de ménager les passions. Mais malgré tout cela il ne faut, pour faire un raisonnement suivi, que ranger tellement certaines propositions, que nous puissions nous en servir comme de degrez, qui nous conduisent à d'autres, il suffit de les bien unir, de les exprimer proprement,

^a. C'est pour cela que j'ai ajouté le mot, *donnée*, à la définition de la Raison.

* Ou descriptions.

ment, & sans fleurs ^a. On doit en un mot monter à la vérité par la plus courte, & la plus claire gradation possible.

Les personnes portées à la dispute peuvent me répondre peut-être, que je ne charge qu'une seule faculté du soin de rechercher la vérité; tandis que trois facultez doivent réellement concourir à cette recherche: car quand nous y travaillons, nous sommes forcez à nous servir des facultez inférieures, & du secours même des êtres extérieurs. Nous tirons des ébauches, & nous gravons dans notre entendement les cas tels qu'ils sont. Nous corrigeons les images, qui sont dans notre imagination: nous les rangeons, nous les divisons, nous les separons: nous fouillons dans notre mémoire, pour voir ce qui est entré, & ce qui reste dans ce magasin de nos idées: nous consultons même les Livres, & nous écrivons nos pensées: enfin nous ramassons les axiomes, les théorèmes, les expériences, & les observations, qui nous sont déjà connues, & qui peuvent nous être utiles; ou les véritez qui se présentent d'elles-mêmes, dès que nous commençons à réfléchir sur la matière que nous avons en main. Lorsque l'esprit a fait pour ainsi dire sa tournée; lorsqu'il est allé de toutes parts chercher des matériaux; lorsqu'il les a placez sous ses yeux, il les contemple, il les compare, il les met en ordre: il donne le premier rang à cette pensée; le second à celle-ci, &c. Ses essais ne réussissent-ils pas bien encore, il retranche certains matériaux; il en polit d'autres, il change leur ordre, &c. jusques à ce qu'enfin il nait de cet amas, & de cette disposition, une difficulté résolue, prouvée, ou réfutée par une conclusion tirée en forme de ses prémisses. Or il semble qu'il y ait plusieurs facultez intéressées dans cette progression; dans ces différens actes de circonspection, de recollection, d'invention, de réflexion; & dans ces

^a. La vérité simple & toute nûe en est plus belle; parcequ'elle est assez ornée d'elle-même: c'est pourquoi on la corrompt quand on la sarde avec des ornemens étrangers; mais le mensonge se plaît dans une forme différente de la sienne propre, Lactance.

ces actions de comparer, de réduire en ordre, & de juger. Mais quelle est donc la conséquence de cette objection? Ne puis-je pas accorder à toutes les facultez intellectuelles l'exercice de leurs différentes fonctions, sans cesser de soutenir que la Raison est telle, que je l'ai définie dans la proposition?

IX. Prop. Il y a une droite Raison, ou bien la vérité peut être découverte par le raisonnement ^a. Le terme de Raison a plusieurs sens: quelquefois on s'en sert pour exprimer la faculté, que nous avons marquée dans la Prop. précédente: ainsi quand nous disons, que l'homme est un être doué de raison; le sens de la proposition est alors, qu'on peut faire un droit usage de cette faculté, & qu'on peut s'en servir à découvrir la vérité.

On prend quelquefois la Raison pour ces véritez générales, dont l'esprit se rend parfaitement maître par le moyen de la connoissance intime qu'il a de ses propres idées; & par lesquelles véritéz il se gouverne en tirant ses conséquences, & ses conclusions. Ainsi quand nous disons, cela s'accorde avec la Raison; c'est comme si nous disions, cela s'accorde avec lesdites véritez générales; & avec la manière authentique * de tirer les conséquences, qui est fondée sur ces véritez. Alors le sens de ma proposition est, qu'il y a de telles véritez générales, & une telle manière de tirer des conséquences.

Quel-

^a. Le moyen, dont plusieurs Sceptiques se servent pour prouver la non-existence de la vérité, ne contient autre chose qu'une contradiction. S'il n'y a rien de véritable, disent-ils, comment viendra-t-on à connoître, que la démonstration est vraie? Si c'est par démonstration, on demandera encore, comment est-ce que ceci est vrai aussi? & ainsi de même jusques à l'infini, Sext. Empiricus. Ni je ne comprends pas bien la pensée de St. Chrysostôme, quand il dit, ce qui est démontré par des arguments, quand même il seroit vrai, ne donne point à l'ame une pleine certitude, & une foi suffisante. Car comme il n'y a point d'homme qui ajoûte foi à une chose, à moins qu'il n'ait raison de le faire: de même il n'y a point de raison plus forte qu'une démonstration.

* Ce mot ne veut pas dire ici célèbre; mais infallible, auquel on doit ajoûter foi.

K 3.

Quelquefois la Raison est prise pour quelque vérité particulière, telle qu'elle est conçue par l'esprit, & considérée avec ses causes & avec la manière, dont elle est déduite de quelque autre vérité. C'est-à-dire, qu'en ce sens la Raison ne diffère de la vérité, qu'en ce que celle-ci n'est pas simplement considérée en elle-même, mais comme étant l'effet & le résultat d'une longue progression de raisonnemens: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, mais qui reviennent au même sens, la Raison est la vérité elle-même, accompagnée des preuves, qui lui gagnent notre consentement, & environnée de tout ce qui la rend évidente. Ainsi lorsqu'on dit, une telle assertion est la Raison même: le sens de cette proposition est, que l'esprit doit considérer certaines vérités, comme si elles étoient la Raison même. De tout cela je conclus, que le raisonnement peut faire connaître, & qu'il peut prouver, qu'une, ou plusieurs vérités sont réellement des vérités.

Si cela n'étoit pas ainsi, les facultez de notre ame, les plus nobles facultez, qui soient en nous, seroient entièrement vaines.

Les propositions précédentes, & notre témoignage intérieur, concourent outre cela à prouver cette vérité. Il est constant que nous avons des idées abstraites & immédiates: leurs relations sont entièrement connues de l'esprit, dont elles sont les idées: les propositions, qui expriment ces relations, sont connues pour être évidemment vraies: ces vérités doivent en un mot jouir des droits & des privilèges communs à toutes les autres vérités; & ce privilège est d'être véritables dans tous les cas particuliers, & dans tous les usages, auxquels on peut les appliquer. Lors donc que certaines choses parviennent à notre connoissance par le canal des sens, ou qu'elles se présentent à nous par d'autres moïens, auxquels on peut faire une application immédiate de ces vérités abstraites; ou dont on peut tirer de la manière, que nous avons déjà dite, de nouvelles conséquences; alors, dis-je, il en résulte de nouvelles vérités: puisqu'on peut ensuite se

servir de la même manière de ces nouvelles vérités, & d'un grand nombre d'autres, qui peuvent naître de celles-ci; quel homme est en état de prédire, à quels fonds inconnus de science on peut encore parvenir dans les siècles suivans? Personne ne peut du moins douter, qu'on ne puisse acquérir par cette méthode la facilité de découvrir une infinité de vérités: de ces vérités même, qui nous serviroient beaucoup à bien régler notre conduite.

La principale objection, qu'on fait contre toutes ces vérités, est tirée du grand nombre d'exemples de faux raisonnemens & d'ignorance, dont on taxe avec tant de justice la pratique, les discours, & les actions des hommes. Je réponds à cela en priant de considérer, que je n'attribue pas aux hommes le pouvoir de mettre fin, en vertu de leur liberté, à leurs méditations & à leurs recherches de la vérité, avant qu'ils aient eu le tems d'acquérir une entière connoissance des choses: je ne dis pas qu'ils ne se laissent prévenir par de vieilles erreurs, entraîner par l'intérêt, emporter par les torrens des sectes & des factions, éblouir par quelque notion favorite, ou par l'éclat superficiel de quelque beau nom^a. Je ne dis pas qu'ils ne soient quelquefois entièrement dépourvus des méditations, & des connoissances, dont on doit se faire comme une préparation à bien juger: je ne dis pas, qu'ils n'ignorent, entre plusieurs autres choses, la nature du raisonnement, ce en quoi consiste toute la force d'une conséquence, & ce qui rend cette conséquence juste: je ne dis pas qu'ils aient ces connoissances de la Philosophie, de l'Histoire, &c. requises pour bien entrer dans une question, & pour l'exposer telle qu'elle est; & qu'ils n'aient la hardiesse d'affecter un savoir qu'ils n'ont pas, & de juger des choses comme s'ils en étoient capables, tandis qu'ils ne sont rien moins que cela: je ne dis pas qu'ils ne soient dans l'impuissance de se bien énoncer, & de bien exprimer leurs pensées, quoi-
que

^a On ne tombe jamais plus facilement dans l'erreur, que lorsque cette erreur est avancée par un Auteur grave, Plin. liv. 5. chap. 7.

que leurs raisonnemens soient bons dans le fonds: je ne dis pas enfin que l'entendement de plusieurs ne soit naturellement grossier, que les meilleures têtes ne soient souvent indisposées, ou que ceux qui sont le mieux en état de bien juger, ne puissent faire quelque méprise, par inadvertence, & par trop de précipitation. Non, je ne dis rien de tout cela. Le contraire est, je l'avoue, manifeste; & c'est en opposition aux erreurs contenues dans les cas ci-devant rapportez; erreurs, dis-je, qui tâchent de se couvrir du nom de raison; c'est en opposition à ces erreurs, que nous sommes obligez d'ajouter l'épithète de droite; & de dire la droite raison, au lieu de dire simplement la raison, pour distinguer la droite raison, de celle qui tâche d'usurper ce titre. Je ne prétends pas dire non plus que par le seul secours du raisonnement, nous puissions découvrir la vérité dans toute sorte de cas: cela renfermeroit une étendue de connoissance, à laquelle nous ne devons pas aspirer. Je me contente de dire, qu'il y a une droite raison, & que par son moien nous pouvons parvenir à la connoissance de plusieurs vérités.

Je pourrois ajouter qu'un homme ne court pas grand risque de conclurre à faux, lorsque ses facultez sont saines & entières; lorsqu'il ouvre, pour m'exprimer ainsi, qu'il élargit sa capacité, en exerçant son esprit dès sa jeunesse à l'étude des Sciences, & qu'il rend par cet exercice les facultez de son ame plus actives & plus pénétrantes: lorsqu'il prend soin de se faire un certain amas de vérités capitales, dont il reste convaincu en lui-même, pour en faire usage dans la suite, & lorsqu'en traitant un sujet, il se les tient si constamment présentes, qu'il n'avance rien qui ne leur soit conforme: encore un coup cet homme-là n'est pas dans un grand danger de conclurre à faux. Il jugera comme il faut, ou il découvrira bien-tôt, que la matière est au-dessus de sa portée; sans que cette découverte l'empêche de sentir, qu'il peut raisonner fort pertinemment sur plusieurs autres sujets, qui ne sont pas hors de sa sphère: & en faisant de ses facultez

tez un usage tel, que nous venons de décrire, il parviendra sans doute à la connoissance de quelques vérités, auxquelles il peut acquiescer sans crainte d'erreur.

Ainsi donc la question supposée ci-devant est en partie résolue. Nous nous y étendrons encore davantage, après avoir inséré une ou deux Propositions, qu'on ne peut omettre ici.

X. Prop. Agir conformément à la droite raison, & agir conformément à la vérité; ce n'est en effet qu'une même chose: car en quel sens qu'on prenne le terme de raison, il signifiera la vérité, ou le principal instrument, qui nous sert à la découvrir & à la démontrer. Or par rapport au dernier sens tout homme, qui est guidé par une faculté, dont le seul emploi est de distinguer & de démontrer la vérité, sera nécessairement le disciple de la vérité, & ne fera rien qui lui soit contraire: car être gouverné par une certaine faculté, ou puissance, n'est autre chose qu'agir conformément aux décisions & aux préceptes de cette faculté.

La droite raison doit nécessairement tirer des conséquences justes, comme il conste par les termes; & c'est ce qu'elle ne sauroit faire, si le conséquent n'étoit pas véritable, ou s'il ne contenoit pas un vérité.

C'est-à-dire, car je voudrois qu'on m'entendit comme il faut, que le conséquent peut être pris pour une vérité certaine & absolue, si les principes & les prémisses, d'où il résulte, sont évidemment & certainement véritables^a. Autrement la vérité découverte à la fin de l'argument n'est qu'une vérité hypothétique, ou bien conditionnelle, qui se réduit à ceci: cette chose est ainsi, supposé que celle-là soit de cette manière.

XI. Prop. La loi générale, imposée par l'Auteur de la nature

^a. Cette espèce de démonstration, par laquelle on a prétendu que la vérité est démontrée par ce qui est faux, est seulement une manière de montrer, qu'une assertion est véritable, parceque l'assertion contradictoire est fautive, fondée sur cette fameuse maxime, *Contradictoria nec simul vera, nec simul falsa esse possunt*, &c.

ture^a aux êtres, dont la raison est la principale faculté, n'est autre que de se gouverner par la raison. Comme aussi le dictamen de cette raison est la loi particulière, qu'ils doivent suivre dans les cas particuliers. Comme il y a des êtres, qui n'ont pas même le sentiment; & comme il y en a d'autres, qui n'ont point de faculté supérieure à celle-là: de même il y en a plusieurs qui sont doués de la raison, sans avoir rien davantage. Il suffit à présent de supposer, sans entrer plus avant, qu'il peut y avoir de tels êtres. Si donc la Raison est leur faculté principale, elle a par-là le droit de gouverner tout le reste. Comme le sentiment gouverne la gravité, & les mouvemens machinaux des animaux purement sensitifs dans les occasions, pour lesquelles leurs sens leur ont été donnez, & comme ce sentiment les fait éclater au dehors en actes spontanées; de même aussi la gradation veut, que la raison commande aux sens dans les animaux raisonnables.

Il est évident que la raison est d'une nature faite pour commander^b: elle ordonne une chose: elle en deffend une autre: elle permet simplement une troisième: elle veut avoir une autorité souveraine, si elle en a du tout^c. Or un être, qui a en lui ce pouvoir déterminant & absolu: un être, à la nature duquel ce pouvoir est si intimement uni, qu'il lui est essentiel, & qu'il constitue même son essence; cet être, dis-je, est certainement formé pour suivre les impressions de ce pou-

a. La raison du Gouverneur & du Maître suprême, appliquée à la Nature, est ce que les Philosophes appellent la principale & la véritable loi, Cicéron, La loi véritable, est la droite raison, non pas corruptible & inanimée, imprimée par l'un ou par l'autre mortel sur des morceaux de papier, ou sur des tablettes inanimées; mais incorruptible, & gravée dans un esprit immortel par une Nature immortelle, Philon Juif. On pourroit ramasser plusieurs autres autorités pour prouver la même chose.

b. La Raison * est l'image de Dieu, Philon Juif.

c. La partie, qui conduit & gouverne l'ame, Marc Anton. Ou comme il y a dans Plutarque, la partie supérieure de l'ame. La Principauté, selon Cicéron, est le dernier degré dans l'ame, Tertulien.

* Ou Parole, comme on peut aussi traduire, & qui à mon avis, convient mieux, parceque l'Auteur ajoute immédiatement après, que par elle tout le Monde a été fait. Ce qui s'accorde parfaitement bien avec ce que dit Saint Jean dans son Evangile, chap. 1. vers. 3.

pouvoir. Il semble que ce soit autant le dessein de la Nature, ou, pour mieux dire, de l'Auteur de la Nature, que les animaux raisonnables soient gouvernez par leur raison; que c'est le dessein d'un charpentier de navire, que le Pilote conduise le vaisseau avec le gouvernail, qu'il a fait uniquement à cet usage. Le gouvernail ne seroit pas mis à un vaisseau, si on ne devoit pas s'en servir; de même la raison n'a pas été communiquée à une substance, pour être simplement négligée & laissée inculte. Il est certain qu'elle ne peut être employée à d'autre usage, qu'à celui de commander: telle est sa nature.

Il n'est pas au pouvoir d'un être raisonnable, de prendre de dessein formé la résolution de n'être pas gouverné par la raison. On peut prouver cette proposition par un raisonnement, dont on s'est déjà servi dans une autre occasion. S'il est au pouvoir d'un être raisonnable de former une telle résolution, il doit avoir quelque raison pour la former, ou bien il n'en a point. S'il n'a point de raison pour la faire, cette résolution est prise sans aucune cause légitime & valable; elle tombe par conséquent d'elle-même; si cet être a raison de former une telle résolution, il est donc gouverné par la raison: ce dilemme démontre, que la raison doit tenir le sceptre.

XII. Prop. Si un être raisonnable est, comme tel, obligé d'obéir à la raison; si cette obéissance, ou pratique de la Raison, est entremêlée avec l'observation de la vérité, on peut tirer de-là les conclusions suivantes.

1. Ce qui a été dit dans la Section I. Prop. IV. doit être véritable à l'égard de l'être, dont nous y avons fait mention: parceque rien de ce qui combat la raison, ne peut être droit; & rien ne peut combattre la vérité sans combattre en même temps la raison. Telle est l'harmonie qui est entr'elles. La raison trouve, ou accorde la vérité de tout ce qui est connu pour véritable: & un être raisonnable ne peut tenir pour vraie une chose, qu'il a raison de croire fausse.

2. Il y a une Religion propre à la nature d'un être raisonnable, & cette Religion peut être proprement appelée naturelle, parceque c'est certainement un acte de Religion, d'obéir aux loix prescrites par l'Auteur de notre être; & d'obéir outre cela à ces mêmes loix révélées, en faisant un droit usage de nos facultez naturelles, c'est sans doute un acte de la Religion naturelle.

3. Une exacte observation de la vérité, le moien de parvenir à la félicité, & la pratique de la Raison, c'est-à-dire, des actes ou dictés, ou approuvez par la Raison, aboutissent à la même chose. Car le moien de parvenir à la félicité, & la pratique de la vérité, se réunissant à l'observation de la vérité, il faut nécessairement que les trois se réunissent ensemble. Ainsi la Religion naturelle se trouve fondée sur cette étroite & triple alliance, de la vérité, de la félicité, & de la Raison. Toutes les trois unissent leurs intérêts, & s'efforcent de perfectionner la nature humaine par les mêmes méthodes. Par conséquent on ne peut définir plus véritablement cette Religion naturelle, qu'en l'appellant, la poursuite de la félicité par la pratique de la Raison & de la vérité.

Permettez moi d'insérer encore ici une observation en passant.

Observ. La Règle * de la droite raison & de la vérité; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, ce qu'il faut avoir en vûe en jugeant de ce qui est juste & véritable, est quelque chose de particulier à chaque homme: c'est-à-dire, que chaque homme doit juger par soi-même: car la règle, à laquelle nous comparons nos propres raisonnemens, & à laquelle nous connoissons s'ils sont justes, consiste dans l'évidence, que nous avons déjà de certaines vérités fondamentales, & dans la conformité que les conséquences, que nous en tirons, ont avec elles: parceque tout raisonnement est une suite de la connoissance, que chaque homme a des idées propres

*. Régles.

pres & particulières, par lesquelles il est sensible aux vérités premières & incontestables, qu'il prend pour règles de ses démarches, dans la recherche des autres vérités. Un homme ne peut pas plus discerner avec les facultés d'un autre, les objets de son propre entendement & leurs relations, qu'il peut voir avec les yeux d'autrui, ou qu'un navire peut être gouverné par le gouvernail d'un autre navire. Il faut absolument que nous soions déterminés par nos propres facultés, & par notre propre conscience. Demander donc à un homme, qu'il donne son consentement à une proposition, sans communiquer à son esprit les raisons, qui peuvent lui faire sentir la vérité de cette proposition, c'est exercer une tyrannie sur son entendement, & exiger de lui un tribut, qu'il ne lui est pas possible de payer^a. Il est pourtant vrai que quoi que je ne puisse pas voir avec les yeux d'un autre, je puis néanmoins être aidé par un homme, qui a de meilleurs yeux que moi, à mieux découvrir un objet & ses circonstances: de même on peut être aidé par les autres à bien juger des choses. On peut être instruit de plusieurs faits, qu'on ignore auparavant, & qui méritent pourtant d'être examinés. On peut recevoir des éclaircissemens sur les points, qu'on doit principalement considérer; sur la manière d'exposer un cas; sur l'ordre dans lequel il faut mettre ses pensées; & généralement sur tout l'art de raisonner: ces secours sont surtout utiles aux personnes, qui n'ont aucun savoir, ou qui n'ont du moins que cette espèce de savoir, qui ne les engage pas souvent à de sérieuses méditations, qui ne leur enseigne pas à bien raisonner, ou qui leur apprend à ne pas raisonner, ou à mal raisonner, comme il n'arrive que trop souvent. Le but de tous nos raisonnemens dans cette Section est, de faire naître au milieu d'eux une lumière, à la clarté de laquelle ils puissent voir & juger par eux-mêmes. Pour si véritable & pour si certaine qu'une opinion nous paroisse,

^a. La Religion ne peut pas être forcée: il faut l'inculquer plutôt par les paroles, que par les châtimens, Lactance.

roisse, nous ne pouvons pourtant pas la communiquer à un autre, & la faire passer dans son esprit avec le même degré de conviction & d'évidence, qu'en ouvrant, pour ainsi dire, son entendement; & en l'aidant à ranger si bien ses conceptions, qu'il en trouve les preuves au dedans de lui-même.

Pour aller au devant de toute sorte d'erreur, il faut remarquer ici, que quand je dis que les hommes doivent juger par eux-mêmes; je n'entends pas qu'ils doivent en toute sorte de cas agir conformément à leurs jugemens particuliers. Ils peuvent, ils doivent le faire dans ce qui ne regarde qu'eux, ou dans les matières laissées aux différens choix des hommes. Ils doivent seulement alors avoir une juste déférence pour ceux qui sont d'une opinion opposée, & qui ont fait voir dans d'autres occasions qu'ils ont plus de savoir & plus d'érudition. Lorsqu'une Société entière a décidé d'une chose; on peut considérer cette Société comme si elle n'étoit qu'un seul homme, dont celui, qui a un sentiment particulier, n'est peut-être qu'une petite particule: & le jugement de cette particule est comme absorbé & confondu dans le jugement de ceux en qui réside le pouvoir de porter un jugement décisif.

. XIII. Prop. Le témoignage des sens n'a pas une autorité égale à celle des démonstrations de la raison, quand les sens & la raison viennent à se contredire. Il est vrai que les idées, causées par les impressions des objets sensibles, sont des idées réelles: l'esprit les connoit véritablement comme elles sont en elles-mêmes: il peut en faire usage, & bâtir sur ce fondement un raisonnement vrai, c'est-à-dire, qu'il peut faire usage des idées qu'il a en lui-même. Mais il y a lieu de douter que ces idées soient de véritables *écypes* *, & des portraits d'après nature; & il est souvent évident qu'elles ne le sont pas: car, pour reconnoître la vérité de ce qui a été mis par

* *Écype* est un terme de Médailleur, qui signifie l'empreinte de quelque médaille, ou la copie de quelque inscription.

par anticipation sous la III. Prop. quoique ce fût proprement ici sa place, les idées sont communiquées à l'esprit par des canaux, & par des instrumens sujets à beaucoup de changemens; & qui peuvent par conséquent donner occasion à plusieurs représentations différentes, qui ne peuvent pas toutes être véritables. Mais supposons ces mediums & ces instrumens aussi entiers, aussi-bien conditionnez qu'ils peuvent l'être; il y a pourtant dans la faculté une impuissance à plusieurs égards de notifier les objets précisément comme ils sont. Quelle variété ne remarque-t-on point dans la figure & dans la grandeur d'un corps visible, qui s'offre différemment à nous, selon qu'il change de distance, & selon la différente situation du lieu, d'où on le découvre? Or cette variété ne peut être attribuée aux témoignages, je veux-dire aux décisions, de la raison: car dans un raisonnement nous faisons simplement usage de nos idées par nos idées mêmes: nous les employons comme étant telles que l'esprit connoit qu'elles sont; & non pas comme étant des représentations d'objets, qu'elles peuvent dans le fonds mal représenter. Le raisonnement interne peut à la vérité être appliqué aux choses extérieures, si nous raisonnons dans la supposition qu'elles sont ce qu'elles ne sont pas; mais alors c'est la faute des sens, qui représentent mal les objets, & non pas celle de la raison: c'est peut-être aussi la faute de celui qui raisonne, qui n'a peut-être pas eu assez de soin de s'informer de la vérité.

Cet exemple familier de la vue prouve encore qu'on peut appliquer la raison à gouverner & à corriger les sens. Les fausses images n'imposent pas à la raison, qui sait comment & pourquoi les apparences sont changées; lorsque les images des objets, gravées par les raions sur la retine des yeux, ne représentent pas la véritable figure de ces objets: ce qui arrive aussi souvent que ces objets sont diversement exposés à notre vue; & selon que les lignes, qui viennent des points du corps extérieur, tombent sur la surface concave de la retine. Apparences, qui peuvent pourtant induire à l'erreur un être, qui n'a point de faculté supérieure au sentiment.

C'est,

C'est, ce me semble, le dernier degré de stupidité, de penser que le soleil ^a n'est pas plus grand qu'il paroît l'être ^b. Bien loin d'être Philosophe, il faut être fort ignorant pour ne savoir pas que la même ligne, le diamètre du soleil, par exemple, sert de base à différens rayons * visuels, à mesure que sa distance est différente: fort peu de raison suffit, pour réfuter le témoignage des sens dans ce cas, & dans plusieurs autres semblables.

Object. Comment la raison peut-elle être plus infallible que le sentiment, puisqu'elle se fonde sur les abstractions, qui sont originairement prises des objets sensibles?

Rép. L'esprit peut, en s'exerçant au commencement par des idées particulières, acquérir par degrez la capacité de considérer les objets dans leurs espèces, faire des abstractions, &c. ce qu'il n'auroit jamais fait, s'il n'avoit auparavant connu ces objets particuliers. Mais lorsqu'il est parvenu à ce degré de capacité, & à la connoissance des idées abstraites & générales; je ne voi point pourquoi, après être venu si avant, il ne pourroit pas profiter de leur secours, pour censurer & pour corriger le témoignage des sens touchant les objets particuliers, qui lui procurèrent premièrement les occasions d'exercer sa capacité & de faire ces progrès. Est-ce une chose nouvelle, qu'un homme ait fait de si grands progrès dans les Sciences, qu'il soit dans la suite devenu capable d'enseigner le Maître, qui lui donna les premières leçons? Les Philosophes modernes ne peuvent-ils pas corriger les anciens, parce que ces anciens leur ont montré le chemin, & qu'ils les ont conduits à l'étude de la Nature? Si nous lisons avec impartialité l'Histoire de la République

^a. Ce soleil si petit, Lucrèce: le pauvre homme!

^b. La rondeur du soleil ne peut pas être beaucoup plus grande, qu'elle le paroît être à nos sens, Lucrèce. Epicure même croioit, que cet astre est plus petit qu'il ne paroît, Cicéron.

* Le rayon visuel est la ligne, qu'on s'imagine venir de l'objet jusques aux yeux. Or toutes les fois que cette ligne change, l'image formée sur la retine doit changer aussi.

blique des Lettres, & celle de la Religion même, nous y verrons que la vérité s'est généralement fait voir par degrez ; & que très souvent elle est sortie du sein de la fable & de l'erreur, qui ont elles-mêmes donné occasion aux recherches, par lesquelles ont été découvertes leur nature & leur vanité: comme si c'étoit là la méthode commune d'introduire les Sciences parmi les hommes. Ainsi la nuit de l'ignorance fut suivie d'un crépuscule de bon sens: l'aurore s'avança par degrez: enfin le soleil éclaira, pour ainsi dire, tout l'Hémisphère de la République des Lettres; & répandit sa clarté sur une infinité de choses: quoiqu'il en reste encore bien d'autres à éclaircir: mais qui à mon avis le seront avec le temps, quoiqu'en disent les hommes; & malgré ces abîmes de confusion & de ténèbres, où elles sont ensevelies. L'entendement commence par les choses particulières: il fait ensuite des progrès plus considérables: il reçoit les idées générales, les notions Logiques, Métaphysiques, &c. qui n'auroient jamais pû parvenir jusques à lui par le seul canal des sens ^a. D'ailleurs cette capacité d'admettre & de considérer les idées générales a uniquement sa racine dans l'esprit; elle ne vient de rien d'extérieur. Les connoissances, communiquées par les sens, nous sont seulement une occasion de faire usage de celles que nous avons auparavant ^b: comme un Maître se sert des tâches, qu'il donne à ses Ecoliers, pour exercer & pour perfectionner leur capacité.

En un mot personne n'ajoute foi; personne ne peut pas même vouloir ajouter foi à ses sens, lorsqu'il a des raisons pour ne pas le faire. Ce qui est une preuve incontestable de la supériorité & de l'empire, que la raison a sur les sens.

XIV. Prop. Le témoignage des sens peut être tenu pour cer-

a. La Nature, qui s'est perfectionnée sans le secours d'un maître, instruit elle-même, & perfectionne la raison, par les choses, dont elle a commencé à connoître les espèces, quand ses lumières étoient imparfaites, Cicéron.

b. La Nature nous a donné les principes de la Science, & non pas la Science même, Senèque.

certain, quand il n'y a point de raison qui s'y oppose^a. Parceque quand il n'y a pas de raison pour ne pas les croire; cela seul est une raison pour le faire.

XV. Prop. Par conséquent agir en ce cas conformément au témoignage des sens; c'est agir conformément à la Raison & à la grande loi de notre nature. De-là il conste, qu'il y a deux manières de nous assurer de la vérité des choses^b: & que nous pouvons du moins parvenir au degré de certitude, qui nous suffit pour nous déterminer dans la pratique. Ces deux manières sont la raison, & le témoignage des sens sous la raison; c'est-à-dire, quand la raison appuie leur témoignage; ou qu'elle ne leur est pas contraire. Par le moien de la raison nous découvrons les vérités de spéculation: par la raison & par les sens nous découvrons les choses de fait.

XVI. Prop. Lorsqu'on ne peut parvenir à la certitude^c, on doit substituer la probabilité à sa place: c'est-à-dire, qu'il faut embrasser le parti le plus probable.

Les Règles suivantes, & quelques autres semblables, nous aideront à découvrir aisément la nature de la probabilité, ou ce qui peut nous porter, en cas de doute, à croire plutôt qu'à nier la vérité, ou l'existence d'une chose.

1. Ce qui, au jugement de la raison, nous paroît s'accorder le mieux avec la constitution de la nature, peut être tenu pour probable. On ne peut prédire avec certitude qu'un joueur de trictrac, qui ne pipera point les dez, amenera plutôt le point de six, qu'ambefas: cependant s'il y avoit à pa-

^a. Si les sens sont sains, s'ils ne sont point corrompus, si tous les obstacles sont éloignés, Cicéron.

^b. Cette sentence de Socrate rapportée par Cicéron, qu'il ne savoit rien, excepté cela seul, sent trop une humilité affectée, & ne doit pas être prise à la rigueur: mais ceux qui le suivirent, allèrent plus loin. Presque tous les Anciens ont dit, qu'on ne peut rien connoître, rien appercevoir, rien savoir. Arcefilas en particulier nioit qu'on puisse rien savoir, non pas même cette seule science, que Socrate s'étoit attribuée. Ainsi donc l'absurdité monta à un comble extraordinaire de ridicule: car personne ne peut agir; personne ne peut pas même vivre, s'il ne fait rien du tout. Outre que connoître, qu'on ne connoit rien, est une contradiction: & ne pas savoir, qu'on fait cela, est ignorer, si on fait rien, ou non.

^c. On ne peut pas tous savoir, Horace.

parier, on parieroit plutôt pour le point de six, que pour l'autre, parcequ'il y a deux fois plus de chances pour le six, que pour l'ambefas *. Il n'est pas infailliblement certain, qu'un loup devorera un agneau, qu'il rencontrera en battant la campagne: cependant il y a dans l'espèce des loups un tel penchant à cela, qu'il ne seroit pas fort difficile de prédire l'événement. Si un père fait instruire son fils des Sciences les plus utiles; s'il l'élève de bonne heure à la vertu, s'il le met, s'il lui sert de guide, dans le chemin de la véritable félicité, il est bien plus probable que ce fils continuera de marcher dans ce chemin, qu'il ne l'est que ce fils l'auroit fû trouver de lui-même, & qu'il auroit continué d'y marcher, quoiqu'abandonné à ses passions, ou uniquement laissé aux soins des personnes chargées de son éducation. Et la raison de cette probabilité est, que les passions de ce jeune-homme l'entraînent naturellement au vice, dont la misère est la compagne & la fin; & que la plupart des Etrangers, qui ont inspection sur sa conduite, sont ou mauvais, ou ignorans, ou tous les deux ensemble. Ainsi donc en matière de probabilité l'avantage est du côté de la bonne éducation ^a. Il est aisé de juger, par cette règle de la vérité, de plusieurs relations d'Hérodote: de celle entr'autres qu'il fait des Prêtres Egyptiens, qui enseignoient, dit cet Historien, que dans l'espace d'onze mille trois cens quarante années le soleil s'étoit deux fois couché, où il se lève à présent; & deux fois levé, où il se couche ^b. Il peut se faire qu'Hérodote ait pris

^a. Voici l'opinion du Sage: *Instrui le jeune enfant à l'entrée de sa vie; car lorsqu'il sera devenu vieux, il ne s'en retirera point*, Prov. 22. 6. *Car l'instruction, faite dès la jeunesse, est comme gravée sur la pierre . . . & celle, qui se fait dans le temps de la vieillesse, est comme imprimée sur le sable*, Kab. Venaqui. *Il n'importe pas peu de s'accoutûmer dès sa première jeunesse à ceci, ou à cela; mais il importe beaucoup, & même essentiellement*, Aristote.

^b. *Ils disoient que le soleil contre l'ordinaire s'étoit levé quatre fois: qu'il s'étoit levé deux fois de-là, où il se couche à présent: & qu'il s'étoit couché deux fois, de-là-où il se lève maintenant.*

* On peut amener six de trois façons, par cinq & as, par quatre & deux, & par ternes: & par conséquent, il y a toujours à parier trois contre un pour six plutôt que pour ambefas, qui ne peut se faire que d'une manière.

pris plaisir à raconter des faits prodigieux, ou qu'il ait écrit de choses, dont il n'avoit jamais entendu parler. Il peut se faire que le passage ait été interpolé, ou changé par les Copistes des manuscrits de cet Historien. Il peut se faire que les Prêtres Egyptiens, qui prétendoient avoir une connoissance fort étendue de l'Antiquité, avoient inventé une telle fable, pour montrer combien les Grecs étoient en cela au-dessous d'eux, ou pour imposer aux plus ignorans d'entre les Grecs. Il peut enfin être arrivé, que ceux de qui Hérodote tenoit ce fait, l'avoient tiré de quelque vieille Chronique, où il avoit été inséré par leurs Ancêtres; & qu'il avoit été ainsi transmis à la postérité comme tant d'autres fictions, & tant de legendes. Personne ignore-t-il que ces sortes de cas soient arrivez très souvent? Mais le changement diurne de la Terre, autour de son propre axe, est un Phénomène inconnu à tout le reste des hommes, & à tous les siècles: il n'est appuyé par aucune observation céleste; il ne peut arriver sans causer une altération considérable dans le système du Monde, & sans contondre les loix, qui régulent le mouvement des Planètes, & de la Terre en particulier. Le penchant & les notions des hommes s'accordent à faire croire, que ce calcul est faux: les loix du mouvement des corps célestes, qui ont fait constamment suivre à ces corps le cours & les directions, qu'ils suivent à présent, ces loix, dis-je, concourent à nous persuader, que ce calcul ne peut être véritable: donc suivant l'ordre de la nature ce calcul est très probablement faux, & l'avantage est de ce côté-là.

2. Lorsqu'une observation a été constamment tenue pour véritable, & lorsque l'événement en a toujours justifié la vérité; elle s'est acquise par-là une autorité incontestable: on doit toujours supposer, que la cause de cette observation conserve son ancienne force; & on peut prendre son effet pour probable, s'il ne survient quelque raison particulière pour en excepter le cas qu'on examine. Il est impossible de démontrer que le soleil se levera demain matin, cependant tout le monde doit agir, & agit effectivement, comme si c'étoit

v du mouvement

c'étoit une chose certaine ^a; parceque nous n'appercevons aucun changement dans les causes, qui doivent produire cet événement; parceque nous n'avons aucune raison de soupçonner que cela n'arrivera point; parcequ'en un mot il n'y a pas lieu de penser, que les choses seront, dans quelques heures, autrement qu'elles ont toujours été jusques ici. Il n'y a point d'argument apodictique * pour prouver qu'aucun homme en particulier mourra; cependant ce seroit porter la folie au comble, que de compter ici bas sur l'immortalité; lorsqu'on void qu'il n'y a pas eu, pendant tant de générations, un seul homme exempt de la mort; & que les mêmes ennemis, qui ont couché tous nos pères au tombeau, poursuivent encore leurs victoires avec la même rapidité, & avec le même succès. La probabilité de ces cas, & de plusieurs autres semblables, est si grande, qu'ils passent généralement pour certains, quoiqu'ils ne le soient pas à la rigueur. Il y a d'autres observations, qui, sans être aussi infaillibles que celles-ci, méritent pourtant d'avoir part à notre souvenir, & aux règles que nous prescrivons pour bannir l'erreur de nos jugemens. Par exemple; il y a eu, & sans doute il y a encore, dans le monde des personnes, qui ont conservé leur intégrité & leur vertu en depit de la tentation, & malgré les occasions qu'ils ont eu d'en imposer aux hommes, de les tromper, & de commettre d'autres mauvaises actions. Mais puisque les occasions ont si rarement manqué de corrompre ceux qui y ont été exposez; & puisque les intérêts & les passions des hommes sont en général les mêmes; il est plus probable, que les charmes des occasions auront encore le même pouvoir, & produiront à l'avenir les effets, qu'ils ont déjà accoutumé de produire: tout homme, qui n'auroit pas cette probabilité bien présente à son esprit, seroit extrêmement sujet à être trompé par des fraudes, & pieuses, & impies.

a. Le Monde va selon sa coutume.

* Apodictique se dit d'un argument démonstratif & convaincant.

pies ^a. En un mot il y a un très grand fondement de croire, de ce qu'une chose est arrivée plus souvent qu'une autre, qu'elle arrivera encore, s'il n'y a point de nouvelle raison pour l'en empêcher.

3. Lorsque, ni la nature, ni nos observations ne nous indiquent point le parti le plus probable, nous devons nous laisser déterminer, supposé que nous soions absolument dans la nécessité de l'être; nous devons, dis-je, nous laisser déterminer par le témoignage, & par le sentiment, de ceux que nous découvrons, en jugeant avec le plus de discernement dont nous sommes capables ^b, être les meilleurs connoisseurs ^c, & les plus gens de bien ^d. La première de ces règles est celle qui mérite principalement notre attention: les deux autres sont d'usage, quand la nature nous prive si entièrement de la connoissance de ses secrets, que nous sommes dans l'impossibilité de la prendre pour règle de nos jugemens.

4. Quand la nature, l'expérience ou la réitération du même événement, & l'opinion des meilleurs Juges se réunissent à rendre une opinion probable, elle l'est alors au suprême degré.

Il paroît par ce que nous avons dit touchant la nature & le fondement de la probabilité, qu'elle tire sa force des observations & de la Raison jointes ensemble; si on les desunit, chacune en particulier ne peut suffire. La raison sans les observations manque, pour ainsi dire, de matériaux, pour met-

^a. *Le sot croit tout ce qu'on lui dit, Prov. 14. 15. ce qu'on peut sans doute tourner ainsi; celui qui croit tout ce qu'on lui dit, est un sot.*

^b. *Il n'appartient qu'à un homme très sage de définir qui est sage, Cicér.*

^c. *Ce n'est point par le nombre, qu'on en juge, mais par le poids, comme dit Cicéron dans une autre occasion. C'est pourquoi je ne puis voir sans indignation, que plusieurs personnes se plaisent dans la découverte de quelque Nation barbare, qui n'a point, ou qui a peu, de connoissance de la Divinité, &c. & qui appliquent leurs observations en faveur de l'Athéisme. Comme si l'ignorance pouvoit prouver quelque chose, ou changer de nature en étant générale.*

^d. *La fameuse règle d'Aristote est, que les choses probables sont celles qui paroissent telles à tous, ou à la plupart, ou aux Sages: & parmi ceux-ci, ou à tous, ou à la plupart, ou à ceux qui sont les plus connus & les plus célèbres, Aristote. Mais on ne peut pas l'appliquer à toute sorte de cas.*

mettre en œuvre; & sans le secours de la raison nous sommes incapables de faire par nous-mêmes des observations justes: nous sommes dans l'impuissance de bien choisir celles des autres: nous ne pouvons pas, en un mot, en faire une bonne application. Mais si on unit les observations à la raison, elles peuvent servir de fondement à nos opinions, & de règle à notre conduite; lorsque nous nous trouvons dénués du secours de la science & de la certitude; car nous connoissons les observations, que nous avons faites nous-mêmes sur la nature des hommes & des choses: & nous connoissons aussi les raisonnemens, dont ces observations ont été les causes; & les conséquences tirées de ces raisonnemens: & de-là vient, que nous ne pouvons empêcher, qu'il ne s'éleve en nous, en plusieurs rencontres, une obligation intérieure de donner notre consentement à une proposition plutôt qu'à une autre; & de faire une certaine action plutôt qu'une action différente. Quant aux observations d'autrui, nous pouvons les choisir avec tant de précaution, & tant d'habileté, que nous pouvons presque les rendre nôtres; puisque le choix & l'usage, que nous en faisons, ne sont dûs qu'à la direction de notre propre raison & de notre expérience. Les remarques & les conseils des vieillards ^a, qui ont passé par une grande variété de scènes, qui ont assez vécu pour voir toutes les suites de leurs propres actions, & celles des actions des autres; qui peuvent à présent porter librement ^b leurs réflexions sur le passé, & avouer leurs erreurs: les avis, dis-je, & les remarques de ces vieillards sont préférables à celles des acteurs, qui sont à peine montez sur le théâtre du Monde. Les Apophthègmes, les Apologues, &c. des Sages, qui ont fait leur unique occupation d'étudier tous les secrets de la Na-

a. Il me semble qu'on doit s'informer de ceux qui ont fait un chemin, dans lequel il nous faudra pareillemens entrer, quel il est, Platon.

b. Lorsque Sophocle fût devenu vieux, on lui demanda, Comment il se conduisoit par rapport aux voluptez charnelles: il répondit, Tous beaux, mon ami, il n'y a rien que j'aie évité avec plus d'ardeur, comme voulant éviter un maître cruel & furieux... Car quant à ces voluptez, on est dans la vieillesse dans une profonde paix & dans une entière liberté, Platon, & autres.

Nature & du Genre-humain ; les proverbes nationaux, &c. ^a peuvent être pris pour des maximes presque toujours véritables. On doit outre cela supposer, que les hommes ont plus de lumières & plus d'expérience touchant ce qui regarde un art, auquel ils ont été élevez dès leur jeunesse, ou une profession qu'ils ont toujours exercée, qu'on n'en a ordinairement sans ces avantages : & on peut d'autant plus compter sur eux dans ce qui a du rapport avec les choses, auxquelles ils ont toujours été élevez & accoûtumez ; qu'ils ont eu soin de profiter des occasions de s'instruire ; & qu'ils sont éloignez de donner le démenti à leur propre expérience. En dernier lieu, les Histoires écrites par des Auteurs recommandables par leur bonne foi & par leurs lumières, & lues avec discernement & avec attention, nous fournissent aussi beaucoup d'exemples de ces parallèles, & de remarques générales, utiles à régler nos mœurs, & nos opinions mêmes : nous acquérons, en les lisant souvent, & en méditant beaucoup sur les faits qu'elles contiennent, la facilité de bien juger dans les cas les plus douteux, & dans les matières les plus délicates : on void en elles presque toutes les inclinations des hommes, la nature & le but de leurs résolutions, & le cours de la Providence divine.

Nous finissons cette matière en remarquant, qu'il est de notre devoir de prendre la probabilité pour règle de nos jugemens, quand la certitude nous abandonne ; parcequ'elle est alors l'unique lumière, l'unique guide que nous aïons : car à moins qu'il ne vaille mieux errer, & floter dans l'incertitude, que de l'avoir pour guide ; & à moins qu'il ne faille éteindre notre lampe, parceque nous sommes privez de la clarté du soleil ; il est raisonnable de diriger nos démarches par la probabilité, lorsque nous ne pouvons pas être éclaircz par un astre plus brillant. Or s'il est raisonnable de
la

^a. *Tout d'un coup il prit une ferme résolution*, Plutar. Le Traducteur avertit que n'ayant pu trouver ce passage dans Plutarque ; ni lui donner un sens qui eut quelque rapport au sujet, je n'aurois pas balancé à le retrancher, si je n'avois efpéré que le Lecteur seroit plus heureux que moi dans cette découverte.

la prendre pour notre guide, il est par cela même de notre devoir de le faire, comme on l'a vû dans la Prop. XI. Lorsqu'il n'y a rien au-dessus de la probabilité, il est évident qu'elle doit tenir les rênes : lorsqu'il n'y a rien dans le bas sin opposé, ou rien du moins qui puisse la tenir en équilibre, elle doit nécessairement faire pencher la balance. Quoiqu'on ne puisse pas démontrer que le point de six fera plutôt amené qu'ambefas, pour reprendre l'exemple, dont nous nous sommes déjà servis, on se sentiroit obligé de parier pour le point de six, supposé qu'on fut obligé de parier. On ne pourroit pas même choisir de parier pour ambefas : car quoiqu'on soit incertain de l'événement, on se sent pourtant convaincu de sa propre obligation, & du parti qu'elle nous détermineroit de prendre.

Voilà donc un autre moien de découvrir, sinon la vérité, du moins ce que nous pouvons dans la pratique tenir pour vrai : c'est-à-dire, que par ce moien nous pouvons connoître la vérité, ou la fausseté de ces propositions, *je devrois faire ceci, préférablement à cela, je devrois penser ainsi, plutôt qu'autrement, &c.*

Obf. J'ai déjà achevé ce que j'avois principalement dessein de dire ici, mais nous pouvons encore déduire des prémisses les conclusions suivantes.

1. Entre les principales causes de l'erreur, on doit à mon avis compter 1. le manque de facultez : quand on se mêle, par exemple, de juger de ce qui est au-dessus de sa portée, comme ceux qui sortant de leur élément, & s'égarant dans des ténèbres, où ils ne trouvent d'autres idées que leurs propres songes, s'avisent d'affirmer des propositions, qu'ils sont hors d'état d'appuier d'aucune raison : ou comme d'autres, qui nient les choses les mieux fondées, seulement parcequ'ils n'ont pas la force de les concevoir. 2. Une autre cause d'erreur est le défaut de réfléchir sérieusement sur les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir ; ce qui fait que nous sommes entièrement destituez des connoissances, qui s'acquierent ordinairement par la contemplation de ces

N idées,

idées, & de leurs relations; ce qui nous fait mal appliquer & confondre les noms des choses; ce qui nous fait, en un mot, parler & écrire, comme on dit, de parfaits galimatias. 3. Une troisième cause de l'erreur, & qui ressemble beaucoup à la seconde, est le défaut des qualitez & des perfections requises pour former un droit jugement; & des élémens de l'art de bien juger: défaut, qui se fait sentir, lorsque les personnes, qui n'ont aucune teinture des Sciences, s'ingèrent de faire ce qui est seulement du ressort des Savans: lorsque les demi-Savans sont hardis, positifs; & présument plus d'eux-mêmes, que n'ose faire un homme modeste & véritablement savant^a, quoiqu'il ait plus de lumières qu'eux: & lorsqu'un homme de Lettres s'applique à une Science particulière, après s'être auparavant consacré à une autre toute différente, & ne réussit ainsi dans aucune. 4. Une autre cause de l'erreur est le défaut de bien entendre la nature & la force d'une conséquence juste. Il n'y a rien de plus commun, que d'entendre dire, qu'une telle proposition est une conséquence d'une autre proposition, lorsqu'elle ne l'est point: c'est-à-dire, lorsque cette proposition n'est fondée sur aucun axiome, ni sur aucun théorème, ni sur aucune vérité connue. 5. Les défauts de mémoire & d'imagination sont encore d'autres causes d'erreur. Les hommes font en raisonnant un grand usage de ces facultez; on consulte la mémoire en beaucoup d'occasions; & on tire sur l'imagination un grand nombre d'ébauches: s'il nous arrive donc de compter sur ces deux facultez, lorsqu'elles sont foibles, brouillées, & dérangées le moins du monde, les objets peuvent être mal représentés, & nos esprits engagés dans l'erreur par ces images fausses, ou imparfaites. On devrait donc se méfier de ces facultez, & employer à les corriger les moïens, dont les meilleurs jugemens ont peut-être le plus de besoin. 6. L'erreur vient encore de ce que nous donnons trop au témoignage

^a. Comme, selon Thucydide, l'ignorance inspire la hardiesse, & la prudence inspire la mollesse; de même la puileur affoiblit les bons esprits, & l'audace rassure les mauvais, Pline le Jeune.

ge des sens : car pour si nécessaires qu'ils nous puissent être, il est pourtant certain qu'il y a plusieurs choses, qui ne sont pas de leur ressort, & plusieurs autres, qui ne peuvent pas être représentées de la manière, que le sont les objets sensibles, parcequ'on ne peut s'en tracer aucune image. Tout homme, qui a une légère teinture des Mathématiques & de la Philosophie, est convaincu, qu'il faut admettre dans la nature plusieurs choses, qui paroissent absurdes à nos sens.

7. Une autre source d'erreur est le peu d'éloignement de l'embarras des affaires, & le peu d'exercice qu'on fait de penser & de raisonner en son particulier. Une vie errante & irrégulière est la marque d'une tête légère & dérangée, de notions mal liées, & de conclusions tirées au hazard. La vérité est l'enfant du silence, des méditations suivies, & des pensées souvent revues & corrigées.

8. La force des appetits, des passions, & des préjugés, est une nouvelle source d'erreur : leur force peut corrompre, ou entièrement assujettir l'entendement : du moins les opérations de l'esprit peuvent être fort retardées, par l'intrusion, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, de ces instigateurs, qui refusent de se rendre à la raison, & qui sont eux-mêmes forts & turbulens. Parmi les autres préjugés, il y en a un d'une nature toute particulière, qui est, comme on doit l'avoir remarqué dans le monde, une des principales causes de l'irreligion, qui règne de nos jours. Tandis que certaines opinions & certains rites sont portés à un excès, qui en démontre l'absurdité aux yeux de presque tout le monde, excepté de ceux qui en sont les auteurs & les défenseurs ; non seulement les personnes savautes, mais encore les gens d'un médiocre génie, s'aperçoivent de cet excès, & par un excès opposé d'indignation & de dépit, sans separer même la vérité du mensonge, ils en viennent à nier l'une & l'autre, & ils tombent dans l'extrémité contraire ; j'entends, dans un mépris total de la Religion.

a. Quand nous voulons réfléchir sur quelque sujet avec exactitude, nous nous retirons dans la solitude : nous fermans les yeux, nous bouchons les oreilles, et nous exprimons les sens, Philon Juif.

ligion ^a. 9. Nos erreurs viennent aussi de la mauvaise manière, dont les matières sont exposées. Une petite addition; une petite fausseté, glissées dans la relation d'un fait, causent une fermentation considérable; & elles croissent extrêmement: une couleur artificielle peut tromper les uns; un récit embrouillé peut embarrasser les autres: en un mot la question devrait être exposée devant son juge dans son état naturel, sans obscurité, sans déguisement, & sans détour. 10. On peut enfin ajouter à toutes ces causes de nos erreurs, une autre, qui a beaucoup de rapport avec la dernière; c'est la négligence de bien expliquer les termes, & ce qui est la suite de cette négligence, le peu de soin qu'on prend de bien entrer dans les questions, qu'on doit examiner & résoudre.

2. La raison, pourquoi la plupart des hommes sont communément dans le tort; & pourquoi ils jugent mal des choses, est qu'ils ne se sont pas assez préparés par une éducation convenable à découvrir la vérité par le raisonnement. Il y en a parmi eux une partie, qui après avoir reçu une bonne éducation, se plongent & se noient dans les plaisirs: ceux-là donnent du moins tout leur temps aux manières de vivre les plus à la mode: ils roulent de visite en visite, de compagnie en compagnie ^b: ils ne fuient rien tant qu'eux-mêmes, & les lieux solitaires, paisibles, propres à la méditation & au raisonnement. Une autre partie des hommes est accablée d'occupations & d'affaires, qui demandent toute leur attention, & qui prennent tout leur temps. Les uns tombent dans une molle négligence de leurs études: ils ne font aucun usage de ce qu'ils ont appris; ils n'ont peut-être pas les moyens & les secours nécessaires pour continuer de s'appliquer aux Sciences; ou bien ils n'ont d'autres vûes que de faire couler insensiblement leur temps; & ils cherchent plutôt leur plaisir & leur volupté dans les Sciences agréables, que leur instruction &

^a. Les uns n'ont aucun respect pour les Dieux, & les autres en ont un qui devrait faire honte, Plin. Ce qui est contenu dans la seconde partie de cette remarque, est réellement la cause de ce qui est contenu dans la première.

^b. J'ai honte de parler de l'assiduité, que l'on a à se rendre visite, St. Jérôme.

& la sagesse. Les autres ont le malheur de jeter de mauvais fondemens, & de commencer, où ils devroient finir: leurs esprits sont imbus des opinions particulières aux Academies, où ils ont été élevez: avant qu'ils aient examiné la vérité de ces opinions, ils les ajustent au rang qu'ils doivent tenir dans le monde, ou aux professions qui doivent leur servir de gagne-pain: ils font ensuite leur capital de disputer sur ces opinions; & vraies, ou fausses, ils s'opiniâtrent à les soutenir pendant tout le reste de leur vie. Ces hommes rencontrent-ils juste? C'est un coup du hazard, c'est une partie de leur portion héréditaire, & non pas une suite de la culture de leur esprit. Donnent-ils à faux? Plus ils étudient, plus ils deviennent savans, & plus leurs erreurs s'enracinent: parcequ'ils ont au commencement de leur course tourné le dos à la vérité, plus ils marchent, & plus ils s'éloignent d'elle: leur savoir est une quantité négative, moindre & plus mauvais qu'une entière ignorance.

Voilà donc les écueils, contre lesquels se brise presque toujours la justesse de nos jugemens. Très peu de personnes, oui, très peu en comparaison de cette grande masse, que formeroit l'assemblage de tous les hommes; très peu se font, dis-je, jamais proposer le moindre doute, avant de fixer leur jugement, & d'embrasser une opinion: y auroit-il autrement tant de sectes différentes, tant de différens partis, qu'on en void sur la face de la terre? Le sommaire de tout ce raisonnement est, qu'il faut réunir un grand nombre de qualitez & d'avantages, pour bien juger de plusieurs, mais sur-tout des plus importantes vérités; & ces qualitez sont un savoir convenable, la pénétration, l'éloignement des affaires, le desintéressement & l'impartialité, beaucoup de sincérité, & une résignation parfaite à la conduite de la raison, & à la force de la vérité; qualitez au-reste qu'on ne peut accorder avec l'ignorance, les passions, une vie tumultueuse, & d'autres circonstances, qui induisent à l'erreur la plupart des hommes.

OBLIGATIONS DES ETRES IMPARFAITS,

Par rapport à leur puissance d'agir
conformément à la vérité.

IL reste encore une question, proposée ci-dessus en forme d'objection, que nous ne devons pas oublier, & qui va faire le sujet de cette courte Section. La question est, si un homme ne peut pas être dans l'impuissance d'agir conformément à la vérité, quoiqu'il puisse la découvrir, ou même qu'il la connoisse?

I. Prop. Le néant n'est capable d'aucune obligation: car obliger le néant, c'est ne point obliger du tout.

II. Prop. Plus un être manque de pouvoir & d'occasions de faire une chose, plus il est incapable d'être obligé à la faire: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, aucun être n'est obligé de faire ce qu'il n'a ni le pouvoir, ni les occasions de faire: car l'être, qui n'a ni les facultez, ni les occasions nécessaires pour faire une chose, est dans une parfaite inaction, dans une entière-impuissance d'agir par rapport à cette chose: il n'est point agent à cet égard: & conséquemment il est un pur néant par rapport à cet acte.

Exiger d'une personne, lui commander de faire une action, c'est vouloir qu'il fasse usage d'un pouvoir supérieur à la résistance, qu'il doit rencontrer en la faisant: lui demander, qu'il fasse l'application d'un tel pouvoir, est le même que de lui demander, qu'un pouvoir de telle nature, & d'un tel degré, soit réduit en acte. Or s'il n'a point un tel pouvoir, ce pouvoir d'une telle nature, & d'un tel degré, est donc un rien: c'est d'un rien, dont on demande que l'application soit faite:

faite: & par une troisième conséquence on veut, que rien ne soit fait. C'est précisément comme si on commandoit à un homme de faire quelque chose avec sa troisième main, tandis qu'il n'en a que deux, ce qui seroit lui commander de la faire sans main; c'est-à-dire, de ne la pas faire du tout.

Sans un plus long raisonnement, c'est une vérité, dont tout le monde convient, qu'à l'impossible nul n'est tenu.

De-là résultent, à la manière des corollaires, les deux Propositions suivantes.

III. Prop. Les êtres inanimez, & qui sont dans l'impuissance d'agir, n'ont pas la capacité d'être obligez à quelque chose: les êtres purement sensitifs ne sont pas capables d'être obligez d'agir par des principes & par des motifs au-dessus du sentiment.

IV. Prop. Les obligations des êtres intelligens & actifs doivent être proportionnées aux facultez, au pouvoir, aux occasions qu'ils ont d'agir; & rien au-de-là.

V. Prop. Cette idée, faire ses efforts, peut proprement exprimer l'usage de toutes les facultez, & de toutes les occasions, qu'un agent intelligent, mais imparfait, a d'agir: car faire ses efforts, c'est faire ce qu'on peut; & comme c'est ce que peut faire chaque être en particulier dans les cas, par rapport auxquels il se trouve dans la cathégorie des êtres imparfaits, de même aussi aucun de ces êtres ne peut faire rien de plus. Les uns peuvent s'efforcer avec plus d'avantage & plus de succès que les autres; mais ils ne font au bout du compte que des efforts.

VI. Prop. Ceux qui sont capables de discerner quelque vérité, sans pouvoir les discerner toutes, & qui peuvent agir conformément à la vérité, quoiqu'ils ne puissent pas le faire en toute sorte de cas; sont pourtant tenus de le faire autant qu'il est en leur pouvoir: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, c'est le devoir de chaque être de s'efforcer de suivre la raison, de ne contredire aucune vérité, de parole,
ni

ni d'action ; en un mot de traiter chaque chose comme étant ce qu'elle est.

Voilà donc les devoirs des êtres raisonnables ; tous ces devoirs, dont nous avons fait mention dans les Sections précédentes, ou qui en résultent ; les voilà, dis-je, tous réunis ; voilà leur étendue fixée par les correctifs & les restrictions contenues dans cette dernière Proposition : voilà le sommaire de la Religion de ces êtres : Religion, dont il n'y a point de dispense ; Religion, dont on ne peut sous aucun prétexte omettre la pratique : car enfin, chacun peut s'efforcer ; chacun peut faire ce qu'il peut : mais pour faire véritablement tout ce qu'on peut, on doit s'y prendre sérieusement & de bon cœur, sans étouffer la voix de la conscience, sans déguiser, sans diminuer, sans négliger ses forces.

Combien inutiles ne me paroissent donc point ces disputes sur la liberté de l'homme, qui ont si fort fatigué leurs Auteurs, & le reste du Monde * ! c'est à-peu-près comme si on offroit à un homme quelque récompense considérable, ou quelque grand avantage, pourvû qu'il voulût seulement se lever de son siège pour l'aller chercher, ou aller faire quelque autre chose qu'on lui indiqueroit, & si au lieu de la faire, il s'amusoit à entrer dans de longues questions touchant sa propre liberté, pour savoir s'il auroit le pouvoir de se remuer, ou s'il ne seroit pas lié à son siège, & nécessité à rester en repos. Le plus court chemin est de l'apprendre par l'expérience. S'il ne peut rien faire, il n'y a point de peine perdue ; mais s'il n'agit pas, quoique capable d'agir, les suites & le blâme n'en tomberont alors que sur lui. Je suis persuadé, que si les hommes vouloient s'appliquer tout de bon, & se produire, comme on dit, eux-mêmes ^a, ils sentiroient par expérience, que leurs volontez ne sont ni si universellement, ni si absolument déterminées par les accidens de la vie : ils apprendroient

a. Nous savons quelles choses sont bonnes, & nous les connoissons ; mais nous les omettons, les uns par paresse, &c. Euripide.

* Voyez la Préface.

prendroient que la Prédestination & le destin ne sont pas si inflexibles ^a; que beaucoup ne soit encore laissé à notre propre conduite ^b. Courage; venez en à l'épreuve ^c.

Certainement il dépend d'un homme de s'empêcher de porter la main à sa bouche. Si cela est ainsi, il dépend également de lui de s'abstenir de manger & de boire avec excès. S'il peut commander à ses pieds d'aller là, de venir ici, de se tenir en repos; il a aussi le pouvoir de se tenir éloigné des mauvaises compagnies, & des mauvais lieux. Et ainsi du reste ^d.

Cela nous fait naître une pensée très importante. L'abstinence est du ressort de nos forces, du moins dans les cas ordinaires ^e; de sorte qu'un homme peut, s'il veut, s'empêcher de faire ce qui contredit la vérité: mais il n'est peut-être pas toujours en son pouvoir d'agir, quand il faut qu'il agisse; il peut manquer de forces, ou d'occasions, & sembler contredire la vérité par son omission: ce qu'on trouvera qu'il ne fait pas dans le fonds, si on a égard à ses infirmités & à ses défavantages; & si son cas est fidèlement circonstancié.

SEC-

^a. *موت* en Arabe est mourir; & de-là semble être dérivé le mot *fatum*; comme plusieurs autres mots Latins sont dérivés de cette Langue, & de plusieurs autres Langues Orientales: parceque s'il y a quelque chose de fatal & de nécessaire, c'est sans doute la mort. Cependant il ne s'ensuit pas de-là, que le temps & la manière de mourir soient immuablement fixés. Car le destin ne comprend pas toutes choses purement & simplement; mais seulement les générales, Plutarque.

^b. Ce que les Pharisiens disent, au rapport de Josèphe, semble être vrai: Les Pharisiens disent donc, que certaines choses, mais non pas toutes, sont l'ouvrage du destin; & que quelques autres sont indifférentes. Le Rabin Albo s'exprime ainsi touchant les actes humains, & les événemens, qui en sont les suites: Une partie de ces actions est libre: une partie est forcée; & quelques autres sont moitié libres, & moitié forcées, &c. Mais il y a long-temps que les hommes ont accoutumé d'accuser le destin de leurs fautes. Quand ils ont fait du mal de gaieté de cœur, ils ont recours à l'excuse ordinaire, qu'ils y ont été entraînés par leur destin, &c. Lucien.

^c. Celui qui a bien commencé, a fait la moitié de l'œuvre... Osez être sage, Horace. Aristote va plus loin, que ce vieux proverbe, le commencement est plus que la moitié du tout. Voici ses paroles: il semble que le commencement est plus que la moitié du tout.

^d. Aucun animal n'est réduit à cette condition, que ses pieds marchent, & que sa langue parle, malgré qu'il en ait, Plutarque. Ce que dit Tibulle, que quoiqu'il ait bien juré, son pied revient toujours au même lieu, est une petite fallie poétique.

^e. En un mot il est beaucoup plus facile de s'abstenir d'une action commune, que de celles qui attaquent ces commandemens, TU NE TUERAS POINT, TU NE COMMETTRAS POINT ADULTERE, &c. St. Basile.

Qui se rapportent à la Divinité.

DE L'EXISTENCE DE DIEU,
DE SA PERFECTION,
DE SA PROVIDENCE, &c.

Nous avons fait voir, que la nature du bien & du mal moral consiste dans la conformité, ou dans la contrariété, de nos actes avec la vérité, & avec la raison & la félicité, deux choses qui se confondent avec elle. Nous avons fait voir aussi qu'on peut parvenir à la connoissance de la vérité: par la Religion, ou par les sens, ou par tous les deux ensemble. J'entrerai à présent dans le détail des vérités, qui sont les plus importantes, qui ont le plus d'influence *, & dont la recherche demande un plus profond raisonnement, laissant la recherche de celles, qui ne sont que de communes matières de fait, aux moiens ordinaires qu'on emploie pour les découvrir. Ces vérités se rapportent principalement à la Divinité, à nous-mêmes, & aux autres hommes. Celles de la première espèce vont faire le sujet de cette Section.

I. Prop. S'il y a une subordination de causes & d'effets, il doit nécessairement y avoir dans la Nature une Cause supérieure à tout le reste, qui n'ait point été causée elle-même: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, lorsqu'il y a un tel en-

* L'Auteur entend sans doute qu'elles influent sur toutes les autres vérités; puisqu'il est constant que les vérités, dont il va traiter dans les Sections suivantes, influent sur toutes les autres.

enchaînement, que l'existence d'un être dépend nécessairement de l'existence d'un autre être, & que l'existence de celui-ci dépend absolument de celle d'un troisième, & ainsi du reste de la progression, pour si longue qu'on veuille la supposer, il faut qu'il y ait un être indépendant, duquel tous les autres dépendent, & duquel ils tirent tous leur origine.

Si Z est mis en mouvement par Y, Y par X, & X par W; il est constant que X ne fait mouvoir Y; & qu'Y ne fait mouvoir Z, que comme ils ont été premièrement mûs eux-mêmes: comme X a été mû par W, & Y par X. Il est constant encore que Z, Y, X sont des corps mûs; ou plutôt que Z avec Y, & avec X, ne font ensemble ^a qu'un corps mû. Il est constant en troisième lieu, qu'W est ici le premier mobile; l'auteur du mouvement, qui n'a pas reçu lui-même l'impulsion d'aucun autre moteur. Il est donc constant, qu'W seroit dans cette supposition un corps mû sans premier moteur, ce qui est absurde ^b. Il est constant en dernier lieu, que le cas sera toujours le même, pour si longue qu'on suppose la progression: c'est-à-dire, il y aura toujours un corps mû sans moteur ^c; s'il n'y a point de premier moteur, qui n'ait pas lui-même reçu l'impulsion d'un autre.

De plus, si W, que nous supposerons agent intelligent, libre, & doué du pouvoir de commencer les premières impulsions du mouvement; si, dis-je, W a ce pouvoir originellement

^a Z†Y†X.

^b. On pourroit nier avec autant de raison avec les *Στασιώται* ^{*}, ainsi appelez par Aristote chez Sextus Empiricus, qu'il y ait une telle qualité de la matière, que le mouvement; que de dire qu'il y a un mouvement sans un Moteur; ou, ce qui revient au même, sans un premier Moteur.

^c. Le premier Moteur, Platon. Le commencement de tout mouvement, le même. La première Cause motrice, Aristote.

^{*} C'étoient Parménide & son Disciple Mélisse, Philosophes ainsi nommez, parcequ'ils nioient le mouvement, & qu'ils soutenoient que l'Univers étoit immobile. Platon leur donne aussi cette épithète dans son Dialogue intitulé *Theætetus*, page 130. f.

nairement en lui-même, & indépendemment de tous les autres êtres; on a donc trouvé au bout de cet enchainement non seulement le premier mobile; mais encore un Etre suprême & une Cause première: parceque ce qui a le pouvoir de commencer un mouvement, indépendemment de tout autre, est un moteur independant: il existe donc indépendemment de tout autre; puisqu'on ne sauroit être moteur, sans être premièrement. Mais si *W* n'a pas ce pouvoir en lui-même & indépendemment d'autrui; il faut qu'il le reçoive d'un autre, dont il dépend lui-même, comme d'*V*, par exemple. Si donc *V* a originairement & indépendemment le pouvoir de conférer la faculté de produire le mouvement: voilà par une dernière conséquence une Cause première & independante. Si on suppose qu'*V* n'a pas ce pouvoir de lui-même, & qu'on porte la progression au-de-là de nos conceptions; nous ne pouvons cependant, en raisonnant comme nous avons fait dans le paragraphe précédent, nous empêcher de conclure, qu'il y a une telle Cause première, d'où dépend tout cet enchainement de corps mobiles, & de moteurs.

En général, si *Z* est réellement un effet, qui procède & qui dépende d'*Y*, comme cause de son existence; si *Y* dépend de la même manière de *X*; si *X* en fait autant d'*W*, il est clair que l'existence de *Z*, *Y*, *X*, vient originairement d'*W*, qui est ici comme cause première, & independante. Il est manifeste, que sans cette cause première, *X* n'existeroit point; & conséquemment *Y* ni *Z* ne pourroient pas exister. *Z*, *Y*, *X* étant tous des effets & des êtres dépendans; ou plutôt *Z* avec *Y*, & avec *X* n'étant qu'un seul effet; sans *W* il y auroit un effet sans cause. Enfin qu'on remonte aussi haut qu'on voudra des effets à leurs causes, notre raisonnement reviendra toujours. Sans une Cause première & independante, un effet sera sans cause efficiente; un être dépendant ne dépendra de rien: c'est-à-dire, qu'il sera dépendant sans être dépendant *.

Ob.

* C'est-à-dire, qu'il est, & qu'il n'est point.

Object. La progression peut aller ^a jusques à l'infini, & n'avoir par conséquent ni moteur, ni cause première.

Rép. Si on peut supposer infinie une suite de corps mûs; tous ces corps réunis ensemble ne peuvent faire qu'un corps infini mis en mouvement; & ce corps infini mis en mouvement ne requerra pas simplement un premier moteur, mais il le requerra infiniment plus que ne fait un corps fini. Quoiqu'on ne me permette pas de placer un premier mobile au bout de la progression, parcequ'on la suppose infinie & sans commencement; il faut pourtant nécessairement qu'il y ait une cause, un auteur du mouvement ^b, différent de cette infinité de corps mûs; parceque selon la supposition il n'y a pas un seul corps de cette progression infinie, qui ne fasse mou-

^a. Les plus grands hommes parmi les Anciens ont nié la possibilité d'une telle progression: car il est impossible que l'un vienne de l'autre à l'infini, dit Aristote. S'il pouvoit y avoir une telle progression; il s'ensuivroit que toutes ses parties, excepté la dernière, ne seroient que le milieu; & par conséquent, s'il n'y a point de Cause première, il n'y en aura absolument aucune, &c. Supposer une chose mûe par une autre; supposer celle-ci mûe par une troisième, & ainsi à l'infini: c'est supposer ce qui est impossible: car de cette manière, il n'y aura ni moteur, ni chose mûe, n'y aiant point de faculté motrice, Simpl. Non seulement ces Philosophes Arabes appellez en Hebreu מְדַבְּרִים *Discoureurs*, & en Arabe مَدَّابِلِينَ *Ecrivains prompts*; mais encore plusieurs des anciens Juifs ont été en cela d'accord avec les Grecs: & ils ont inventé des argumens de leur propre crû. Voyez *Moré Nebocim*, & autres: particulièrement le Livre *Kofri*, où leur premier argument semble très convaincant, & très semblable au quatrième, qui est dans le Livre *Emunah*, *Si le temps, qui s'écoule n'a point de commencement; les êtres existans dans ce temps qui s'écoule, jusques à ce temps-ci, seront infinis; mais ce qui est infini ne passé point en acte.* Car quoique ces raisonnemens des *Medabberim*, comme le remarque Muscatus, ne lui plaisent point, savoir au Docteur *: cependant quel que soit l'enchaînement des causes & des effets, il est aussi long du bas en haut, qu'à le prendre du haut en bas: si ces effets sont infinis d'une manière, ils le sont également de l'autre: & conséquemment ce que dit Saadiah Gaon, a lieu, si l'existence ne vient pas jusques à nous, nous n'existerons point, &c. Il y a dans Justin Martyr un argument de cette nature, qui mérite d'être rapporté, quel que soit le fonds, qu'on y doit faire: *Si le futur est une partie du temps, il n'est pas encore; car le passé étoit aussi une partie du temps; avant que le futur fût: il étoit donc lorsque le passé n'étoit pas encore une partie du temps.*

^b. Aristote même, qui deffend l'éternité du mouvement, soutient aussi la nécessité d'un Moteur premier & éternel.

* Muscatus entend par ce mot le Rabin Moïse Maimonidès, qui réfute solidement ces prétendus Philosophes, dans le Livre ici cité, Partie 1, chap. 74. 73. 74. &c.

mouvoir le corps qui le touche immédiatement, en conséquence de l'impulsion qu'il a reçue lui-même : & n'y aiant pas un seul de ces corps qui ne soit mêlé, on doit les considérer tous ensemble comme ne composant qu'une masse en mouvement : & par une dernière conséquence, cette masse de corps infinis doit avoir été mise en mouvement par quelque chose.

Cette réponse a généralement la même force, soit qu'elle soit appliquée aux effets, soit qu'elle le soit à leurs causes. Une succession infinie d'effets requiert une cause efficiente infinie, c'est-à-dire, une cause qui agisse avec une force infinie. Il s'en faut donc beaucoup, que cette infinie succession d'effets ne requière une cause première.

Supposons qu'une chaîne ^a est suspendue du ciel, & que nous ignorons sa longueur. Supposons encore que cette chaîne au lieu de tomber en terre reste toujours dans la même situation, quoique chaque anneau tende en bas par sa gravité; & que ce qui tient la chaîne suspendue nous soit invisible. Si on demande ensuite la cause de cette suspension, suffira-t-il de répondre, que le premier ou le plus bas chaînon est suspendu par celui qui est immédiatement au-dessus de lui; que le second, ou plutôt que le premier & le second ensemble le sont par le troisième; & ainsi de même jusques à l'infini? Qui soutient le tout? Une chaîne de dix boucles seulement tomberoit à terre, si une chose capable de la retenir ne l'en empêchoit. Il en seroit de même d'une de vingt, si ce qui la tiendroit, n'avoit une force proportionnée au surcroît du poids : & n'en sera-t-il pas de même d'une chaîne infinie, si ce qui la soutient n'est pas infiniment fort, & capable de porter un poids infini? On doit raisonner de la même manière d'une chaîne de causes & d'effets ^b entraînez aussi naturellement vers leurs fins, que la chaîne supposée ten-

^a. Une chaîne d'or suspendue du ciel, Homère, Iliade liv. 8. vers 19. Lucrèce fait aussi mention d'une semblable chaîne.

^b. S'il étoit possible qu'une chose eût un enchaînement continué depuis le haut; certainement

tendrait en bas par la gravité. Le dernier effet est, pour ainsi dire, suspendu à la cause, qui est immédiatement au-dessus de lui. Si cette cause n'est pas elle-même cause première, elle dépend d'une autre, qui doit l'être, &c. ^a. Prétendre donc que ces effets sont infinis; c'est prétendre qu'il y ait un être sans cause, à moins que, conformément à ce qui a été dit déjà, on n'admette une cause, de laquelle dépend tout le reste. Or il seroit aussi absurde d'avancer une telle proposition, qu'il l'est de prétendre qu'un poids petit & fini a besoin à la vérité d'être soutenu par quelque chose; mais qu'un poids plus considérable, qu'un poids même infini, peut s'en passer.

II. Prop. Une cause, à laquelle il n'y a point dans la Nature de cause supérieure; qui n'est point produite; & qui est indépendante, doit exister par elle-même: c'est-à-dire, qu'elle doit exister nécessairement, & sans être redevable de son existence qu'à elle-même: j'entends par-là qu'elle ne peut pas, ne pas exister, & ne pas exister par elle-même ^b. Car tout

nement l'effet seroit infini, Sepher Hikkarim ^{*}, où l'on peut voir de plus longs discours sur cet enchaînement, tirez de Ibn Sinai, Maimonidès, &c.

^a. La chaîne doit être attachée au haut du ciel. On trouvera, dit Macrobe, si on y fait attention, une liaison depuis Dieu jusques à la moindre chose; *en voilà la chaîne d'or, qu'Homère rapporte; que Dieu fait pendre du haut du ciel jusques en terre*. Cette matière pourroit être embellie par plusieurs autres comparaisons: le Livre même, intitulé *Schalscheleth Hacabbala*, nous en peut fournir une; mais je n'en rapporterai qu'une autre: & dans celle-là le mouvement est à la vérité changé; mais dans le fonds la chose est la même des deux manières. Cette comparaison est prise de Chob. halleb. & de Resch. chochma. Supposons une ligne d'aveugles, dont le dernier auroit la main sur l'épaule de celui qui le précéderoit immédiatement; & celui-ci de même; & ainsi du reste jusques à ce que le premier fut hors de notre vue. Si quelqu'un demandoit ensuite, quel guide conduiroit ces aveugles; & qu'on répondit, qu'ils n'en auroient aucun, mais que l'un se tiendroit ainsi à l'autre jusques à l'infini: une créature raisonnable se paieroit-elle de cette réponse? Ne seroit-ce pas dire, qu'un aveuglement infini, ou l'aveuglement, supposé qu'il fût infini, tiendroit la place de la vue, ou d'un guide?

^b. Ainsi Aristote dit du premier mobile; *cela ne peut être autrement, il existe nécessairement*, &c. & après lui les Philosophes Arabes, Maimonidès, Albo, & plusieurs autres, enseignent que Dieu existe nécessairement: *il est exempt de mensonge* †: sup-

^{*} Voyez ci-dessus page 17.

† Il faut nécessairement de trois choses, l'une: ou que ce passage ait été interpolé; ou que l'application n'en soit pas juste; ou que je n'aie pu venir à bout de bien prendre le sens des mots Hébreux, malgré la peine, que je me suis donnée pour y réussir.

tour être doit exister par lui-même, ou par quelqu'autre: ce qui n'a pas l'existence de soi-même, doit la recevoir d'un autre; & être dépendant par conséquent. Or l'être, dont la proposition fait mention, est supposé indépendant & incréé; il ne doit donc pas exister par un autre, mais par soi-même. La racine, le principe de son existence, ne doivent être cherchez ailleurs que dans sa propre nature: les placer autre part, c'est faire une cause supérieure à l'Être suprême.

III. Prop. Il doit y avoir un Être suprême, ou Cause première, &c. Car il faut ajouter à ce que nous avons dit, que sans un tel Être, il ne peut y avoir aucune autre sorte d'êtres^a: puisque l'Univers n'auroit pû se produire: une partie de cet Univers n'auroit pas pû se créer premièrement soi-même^b, & créer ensuite l'autre partie; parceque ce seroit supposer une action à un être, avant même qu'il existât*.

IV.

Supposer qu'il n'existe pas, c'est supposer une fausseté; c'est-à-dire, qu'on ne peut pas supposer qu'il n'existe pas. Cela semble être la signification du nom, que Dieu prend dans l'Histoire écrite par Moïse, *Je suis celui qui suis*: ou dans un seul mot, *Je suis*. Or dans la bouche d'une personne qui parle de lui, c'est à la troisième personne, il est. Philon l'explique ainsi, *qui existe de sa nature*. De même Abarbanel, *Je suis; parceque je suis: car mon existence ne dépend que de moi-même*: ajoutant outre cela, que Dieu n'étoit pas comme les autres êtres, qui existent d'une existence possible, ou hyporéthique; mais par une existence nécessaire, & de son propre fonds, c'est-à-dire, par soi-même. Ainsi Rabbi Levi fils de Gerschom enseigne, que ce nom signifie, que Dieu est un Être qui existe de lui-même. Je passe sous silence beaucoup d'autres Auteurs, qui écrivent de la même manière. Il y a eu des Païens, qui ont crû, qu'un pareil nom appartient à Dieu par la même raison: car dans le sens que אהיה je suis, & de-là יהיה il est; Plutarque dit qu'en s'adressant à Dieu à la seconde personne, *si, tu es*; (יהיה ou יהיה) est la parfaite dénomination de Dieu, en parlant de lui: & que par ce nom nous lui donnons celui qui marque l'existence, qui est véritable, certaine, unique, propre à cet Être: car nous n'avons effectivement pas d'existence absolue, c'est-à-dire, nécessaire. Dieu est éternel, sans commencement, & sans fin; c'est-à-dire, qu'il existe absolument; c'est-à-dire, nécessairement, ou d'une manière parfaite.

a. Quelque chose doit exister d'une existence nécessaire, autrement il n'y aura aucune chose existente parfaitement. Chaque chose ne peut pas exister d'une existence hyporéthique, &c. Maimonidès *Mora Neb.* & autres.

b. Ceci n'a pas besoin de démonstration; car il y en a une fort ancienne dans le Livre *Emanah*, & ensuite dans *Chobat halleb*. *Celui qui s'est fait soi-même, ne peut s'être fait qu'avant, ou après son existence, or l'un & l'autre est impossible, &c.*

* Ce qui seroit donner des propriétés au néant.

IV. Prop. Une cause, telle que nous l'avons définie ci-dessus, doit non seulement être éternelle, mais encore infinie. Elle doit être éternelle, parcequ'elle ne peut en aucune façon ni commencer à exister, ni cesser d'exister; puisque l'existence fait partie de son essence *. Elle doit être infinie, parcequ'il n'y a rien, qui puisse lui prescrire quelques bornes par rapport à son existence. Car s'il existoit un Être capable de renfermer la Cause première dans certaines limites, elle devroit être inférieure à cet être-là: elle devroit être aussi dans la dépendence, du moins par rapport à l'existence; parcequ'elle seroit redevable de son existence, & elle auroit à cet être l'obligation de n'avoir pas été renfermée dans des limites plus étroites. Outre que si la présence de l'Être suprême, de quelle manière que cette présence se fasse, étoit exclue de quelque endroit, l'Être suprême ne seroit pas dans cet endroit-là; & n'étant pas dans cet endroit, on pourroit le supposer n'être pas ailleurs: ce qui est contraire à ce que nous en avons dit dans la II. Prop. où nous avons fait voir, qu'on ne peut pas seulement supposer, qu'il n'existe pas d'Être suprême.

V. Prop. L'Être suprême est au-dessus de toutes les choses qui peuvent nous être connues: c'est pourquoi sa manière d'être est au-dessus de toutes nos conceptions. Il est un Être nécessaire; c'est-à-dire, qu'il existe nécessairement: or rien de ce qu'il nous est possible de comprendre, ne peut jouir de cet auguste privilège. Nous ne connoissons aucun être, dont nous ne puissions, sans repugner à la nature, supposer qu'il n'existe pas. L'Être suprême a seul cette propriété: notre raison nous fait connoître à son égard avec autant de certitude, qu'il nous est possible d'en avoir de l'existence d'au-

* L'existence est le fondement, sur lequel toutes les essences sont, pour ainsi dire, bâties. Être Dieu, être homme, être plante, être metal, &c. Sans cet être nous ne pouvons pas même rien imaginer; puisque nous ne pouvons même raisonner des êtres possibles, que conséquemment à une existence imaginaire, que nous leur supposons. Je ne sai même, si on ne peut pas en dire autant des êtres chimériques.

d'aucun être, qu'il doit y avoir une Cause première, que nous ne pouvons pas supposer, ne pas exister; quoique nous ne connoissions pas la nature de cette Cause, ni la manière d'être. Les idées complettes de l'Eternel ^a, & de l'Infini ^b sont au-dessus des esprits finis comme sont les nôtres.

Lorsqu'en recherchant les causes des êtres nous découvrons, ou nous supposons qu'un être est la cause d'un autre, qu'un troisième est la cause de ce second, & ainsi des autres, aussi loin que notre imagination peut aller; on peut toujours demander quelle est la cause de la dernière cause, qu'il nous est possible de comprendre. Il nous sera ainsi impossible de ne pas borner nos recherches à quelque être, que nous ne comprendrons point: & tel est nécessairement l'Être suprême ^c. Nous pouvons pourtant, quoique nous ne puissions pas

pas

^a. Quelle relation, & quelle analogie y a-t-il entre le temps, qui est un écoulement de momens, & entre une existence éternelle & immuable? Comment aucun être ne seroit-il pas plus ancien à présent; qu'il ne l'étoit, il y a 5000. ans, &c? Ce sont des spéculations accompagnées de difficultés insurmontables. Or elles ne sont pas entièrement éclaircies par ce que dit Timée dans Platon: *Comme le Ciel a été formé sur le modèle éternel du Monde intelligible; ainsi le temps a été fait avec le Monde par le Créateur suivant le modèle de l'éternité*: ni par ce que dit Philon, *l'éternité représente la vie du Monde intelligible, comme le temps celle du Monde sensible*. Plusieurs Philosophes se sont donc crus obligés de nier, que Dieu existât *en temps*, c'est-à-dire, successivement; **ETOIT & SERA**, étant des espèces de temps limité, nous les attribuons imprudemment à une substance éternelle; mais sans raison, &c. Platon. Dieu Est; il faut le dire; & il n'est pas en regard à aucun temps, mais par rapport à l'éternité immobile, sans temps & sans changement, dans laquelle il n'y a rien avant, ni après, ni rien de nouveau: mais étant une, elle remplit par le seul présent la durée éternelle, &c. Plutarque. Dieu soit loué, il n'y a point de comparaison entre lui & le temps, Maimonidès. Il n'existe point dans le temps, le même. Le Rabin Albo emploie tout un chapitre à faire voir, que le Dieu béni n'est point sujet au temps: mais il confesse que les Rabins n'entendent pas le temps défini, ou le temps absolu; que le temps défini, ou absolu, c'est-à-dire, celui qui ne se compte, & qui ne se calcule pas; est la durée même, qui a été avant l'existence du Monde, &c. Le temps, qui se calcule suivant les mouvemens du globe céleste, s'appelle l'ordre des temps, non pas un temps fixe, &c. En un mot, ils comptent, pour me servir des paroles du Rabin Gedaljah, que le temps, quand il n'est pas créé, & la durée, ne s'appellent point temps. Ainsi ce qu'ils disent ne résout pas toute la difficulté présente, le temps, selon qu'ils entendent ce terme, étant restreint à la durée du Monde, qui selon eux est nouveau. Cependant voyez b. 2. c. 19. Dieu soit béni, il est impossible, que celui qui dit de lui-même, qu'il a le temps présent, depuis les jours de David, & depuis qu'il a créé le Monde, &c.

^b. Je connois à la vérité plusieurs choses, mais je ne sai point leur manière d'être... comme, par exemple, je sai que Dieu est sans commencement, incréé, & sans fin: mais j'ignore comment il l'est, St. Chrysostome.

^c. Simonidès avoit raison de doubler à Hieron le nombre des jours accordez pour répondre à cette question, *Quel être Dieu est-il?* Cic.

pas nous former une idée complete de la manière d'exister, être infailliblement assurez des véritez suivantes.

VI. Prop. L'Être suprême existe d'une manière parfaite. Car ce qui existe par soi-même, qui ne dépend en rien d'aucun autre, & qui, entant que Cause première, est la source de l'existence de tous les autres êtres, doit exister de la meilleure & de la plus noble manière d'exister. Ce n'est pas assez encore ; entant qu'Être infini & sans bornes, il doit posséder cette noble manière d'exister dans un degré infini. Or exister ainsi, c'est exister d'une existence infiniment bonne, & exister d'une existence infiniment bonne, c'est être parfait.

VII. Prop. Il ne peut y avoir qu'un seul Être suprême^a. Comme il conste par la III. Prop. qu'il doit y avoir au moins un Être indépendant, tel qu'il est défini dans la I. Prop. De même il suit de-là, qu'il ne doit y avoir réellement qu'un tel Être^b : parceque la manière d'exister étant parfaite & sans bornes, elle est, si je puis parler ainsi, épuisée par l'Être suprême, & elle lui appartient uniquement^c. Si un autre la partageoit avec lui, il manqueroit au premier la partie, qui seroit propre à l'Être distingué de lui. Il seroit défectueux & borné. Être infini & sans bornes renferme tout^d.

S'il étoit possible qu'il y eût deux êtres absolument parfaits l'un & l'autre, ils seroient d'une même nature, ou d'une nature différente. Ils ne peuvent pas être homogènes, par-

a. il n'y a rien de semblable; ni il n'y a pas aucun autre être dans la Nature, tel que la Cause première, Horace.

b. Dans *Mora Neb.* Maimonidès aiant prouvé, qu'il doit y avoir une être, qui existe nécessairement, ou dont l'existence est nécessairement renfermée dans la connoissance de lui-même, procède à dériver de cette nécessité, l'incorporéité, la simplicité absolue, la perfection, & particulièrement l'unité. Il est absolument impossible qu'il y ait du changement dans celui qui a une existence nécessaire; il n'a point de semblable, & personne ne peut lui être contraire, &c.

c. C'est pourquoi il est appelé par Platon l'Unique.

d. Si Dieu est parfait, comme il doit l'être; il ne peut être qu'un, afin que toutes choses soient en lui. S'il y avoit plusieurs Dieux, il manqueroit à chacun, sous ce qui seroit dans les autres, Lactance.

parcequ'étant tous les deux infinis, ils s'entre-communiqueroient leur nature; c'est à-dire, leur double nature se réuniroit pour n'en former qu'une. Ils ne peuvent pas être hétérogènes; parceque si leurs natures étoient opposées & contraires, étant toutes les deux supposées égales, infinies; se rencontrant toutes les deux par-tout; il suit de-là qu'elles s'entre-détruiroient, & qu'une seroit la négation de l'autre ^a. Si on les suppose seulement différentes, sans les supposer contraires: il faut alors les prendre pour deux espèces, & admettre nécessairement, en ce cas, un genre au-dessus d'eux, ce qui ne peut être. De quelle manière en un mot qu'ils diffèrent, on devroit dire d'eux, qu'ils sont simplement des êtres parfaits, chacun dans son espèce particulière: mais cela n'est point être entièrement parfait: c'est être parfait à certains égards; & une telle perfection renferme une imperfection par rapport à d'autres choses ^{*}.

Ce que nous venons de dire suffit, je pense, pour détruire le sentiment des Manichéens, & pour exclure entièrement leur principe indépendant du mal. Car si nous ne pouvons rendre raison du mal, dont l'expérience journalière nous démontre l'existence; ce n'est là qu'un seul exemple de notre ignorance, choisi entre une infinité d'autres qu'on peut alléguer. Il peut y avoir de ces maux, des raisons que nous ignorons: & certainement cette expérience ne doit pas nous porter à nier des axiomes aussi infaillibles qu'elle même ^b.

Touchant cette matière, il y a plusieurs choses qui méritent notre attention. Car quant au bien, & au mal moral, ils semblent tous les deux dépendre de nous-mêmes ^c. Si

nous

^a. Comme sont la lumière & les ténèbres. Car deux choses étant égales entr'elles, s'il y a de la contrariété dans leurs affections, elles périront absolument, St. Basile. Il ne peut y avoir aucune loi entr'elles, comme on a dit qu'il y en avoit parmi les Divinités des Païens. C'est ici la loi des Dieux; aucun ne peut s'opposer au penchant de celui qui desire quelque chose, &c. Euripide, dans son Hippolyte vers 1328.

^b. La vérité est-elle périe, parceque vous êtes malheureux? Euripide, Phœnis. vers 929.

^c. Vous avez l'ame libre, puisque vous ne péchez pas à cause de votre naissance, ni.

* C'est à-dire, une perfection imparfaite.

nous faisons les plus grands efforts dont nous sommes capables, nous ne serons pas coupables de n'avoir pas fait un bien, qui est au-dessus de nos forces. C'est donc notre faute, si le mal est introduit dans le monde par le mauvais usage de notre liberté & de nos facultez ^a; & il est injuste d'en charger un autre être ^b. Quant au mal physique, sans lui beaucoup de bien physique seroit omis, puisque l'un suit naturellement de l'autre ^c. Plusieurs choses nous paroissent mauvaises, qui ne le seroient pas, si nous pouvions discerner leur enchainement ^d avec d'autres ^e. Le nombre des maux n'égale pas celui des biens, puisqu'au contraire il est constant que celui-ci surpasse le premier ^e. Plusieurs maux physiques viennent comme les moraux par notre propre faute. Les uns nous aviennent peut-être comme des punitions; les autres comme des remèdes ^f; les autres nous sont offerts comme des moïens de parvenir à la félicité, que nous ne pouvons acheter qu'à ce prix. Outre que s'il doit y avoir une vie à venir, ce qui est un mal à présent, sera peut-être alors un bien.

On peut encore ajouter à ces différentes pensées, que la matière est incapable de ^{perfection} reflexion. C'est pourquoi il doit
y

ni vous ne commettez pas le péché de luxure au hazard, &c. Cyrille de Jérusalem.

a. Dieu doit-il éteindre le soleil, la lune, les étoiles, parceque quelques Peuples les adorent? Mischna. Qui la choisit, c'est sa faute, Dieu n'en est pas l'auteur, Maxime de Tyr.

b. Vous en êtes vous-mêmes l'auteur; n'en cherchez pas ailleurs l'origine, St. Basile.

c. La soif prépare à l'homme le plaisir de boire, &c. Maxime de Tyr, Dissert. 35. On pourroit beaucoup étendre cette remarque. S'il n'y avoit pas de pauvreté, par exemple, il n'y auroit pas non plus de richesses, ni aucun profit à les posséder: il y en auroit à peine aucun dans les arts & dans les sciences, &c. Si vous ôtez la pauvreté, vous ôtez tout le commerce de la vie, &c. St. Chrys.

d. Il faut comparer les parties avec le tout; & voir si elles lui répondent, & si elles lui conviennent, Plotin. Le même Auteur dit plusieurs autres choses sur le même sujet.

e. Voyez Maimonidès, More Neboc. Partie 3. chap. 12.

f. Dieu guérit en plusieurs manières, Simplicius.

* Qui nous découvroient leur véritable nature.

† Savoir la méchanceté, dont l'Auteur parle immédiatement auparavant dans la Dissertation 25. vers la fin.

y avoir des imperfections, & par conséquent des maux ^a, par-tout où elle se trouve mêlée. Ainsi demander, pourquoi Dieu permet le mal; c'est demander, pourquoi il permet l'existence d'un Monde matériel, & celle d'un être tel que l'homme ^b, qui malgré quelques nobles facultez, dont il est à la vérité doué, ne peut se débarrasser de ses passions & de ses inclinations animales. Pourquoi ne demande-t-on pas aussi la raison, pour laquelle Dieu permet qu'il y ait des êtres imparfaits: c'est-à-dire, pourquoi il permet l'existence d'aucun être. Ce qui est une demande trop hardie & trop abstraite, pour nous amuser à y répondre. Si ce Monde est fait pour servir de Palestre ^c, où les hommes ^c doivent exercer leurs forces & leurs facultez, & se préparer par-là à une meilleure vie: eh! qui peut prouver qu'il ne l'est point? Si, dis-je, le Monde est notre Palestre; nous y devons rencontrer des difficultez; nous devons avoir des tentations à combattre, pour avoir en elles les occasions de nous exercer ^d.

Enfin s'il y a des maux, dont l'homme ne connoisse pas la véritable origine, s'il vouloit néanmoins réfléchir sérieusement sur les marques de bonté, de sagesse, & d'équité, qu'il lui est si facile de voir dans les exemples qu'il comprend, ou qu'il peut comprendre; pourroit-il douter que les mêmes perfections ne prévaillent dans les mystères de la Nature, dont il ne peut sonder la profondeur. Je viens à lire un Livre,

a. La malice est un rejetton de la matière, Plutarque tom. 2. p. m. 1030. E.

b. St. Basile répond à cette question, pourquoi sommes-nous faits, de manière que le péché reside en nous, contre notre volonté? parceque la vertu s'embrasse par choix, & non pas par nécessité. Celui qui blâme la Divinité, parceque nous ne sommes pas impeccables, ne fait autre chose, que préférer la Nature déraisonnable à la raisonnable; & celle qui est inébranlable & immuable à celle qu'il se choisit & qu'il se fait.

c. Les Athlètes de la vertu, Philon.

d. Dans le stile de St. Chrysostome, s'exercer à la vertu est comme si on s'exerçoit à la lutte dans la vie présente, afin que le spectacle étant fini, nous puissions obtenir une éclatante couronne.

* C'étoit chez les Grecs un Edifice public, où la jeunesse s'exerçoit à toute sorte d'exercices corporels.

vre, dont l'Auteur a rangé sa matière dans un ordre excellent, & qui la traite avec la dernière solidité & avec la dernière exactitude. A mesure que je continue de le lire, j'y trouve quelque peu de feuillets écrits en une Langue que je n'entends pas: je dois alors le quitter avec cette persuasion, que le bon sens supérieur, qui regne dans la plus grande partie du Livre, regne dans tout le reste de l'Ouvrage: sur-tout aiant des argumens *à priori* pour me déterminer à croire, que tout l'Ouvrage part entièrement de la même plume. Voilà le parti que je prendrois, plutôt que d'en venir à nier les argumens, qui me prouveroient que le Livre n'auroit pas été composé par deux différentes personnes. Mais le mauvais principe m'a entraîné trop loin: je reviens donc à mon sujet.

VIII. Prop. L'existence de tous les autres êtres dépend de cet Etre suprême, dont nous avons parlé dans les propositions précédentes. Car puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul Etre parfait & indépendant; tous les autres doivent nécessairement être imparfaits & dépendans: ils doivent dépendre; ils dépendent même réellement de lui; puisqu'ils ne peuvent dépendre d'aucune autre Cause première.

IX. Prop. L'Etre suprême est donc Auteur de la Nature. Rien ne peut être fait, dont il ne cause, ou dont il ne permette l'existence médiatement, ou immédiatement. L'existence de tous les êtres dépend de lui, selon ma dernière proposition: la manière intrinsèque de cette existence, & leur propre nature doivent également dépendre de la cause première de leur existence: & par une dernière conséquence de l'Etre, duquel dépendent leur existence & leur nature; doivent aussi dépendre les effets & les suites de leur existence & de leur nature. Quant aux actes des agens libres, & aux effets de ces actes, l'Etre suprême n'en est pas l'Auteur, comme il conste par les termes; & par la supposition qu'ils procedent des agens libres, à qui il n'impose pas la nécessité d'agir d'une manière plutôt que d'une

autre *. Mais avec cela ces agens libres dépendent essentiellement de lui comme tels: c'est de lui què vient leur puissance d'agir; c'est lui qui leur permet de faire usage de leur liberté; quoique cet usage soit souvent rendu mauvais, uniquement par leur faute. Enfin quant à la nature des relations, qui sont entre les idées, ou les choses actuellement existantes, ou celles qui naissent des faits déjà passez; ces relations, dis-je, résultent des natures des choses mêmes: & elles sont les unes & les autres causées, ou permises par l'Être suprême, comme nous avons déjà fait voir. Car puisque les êtres ne peuvent exister que d'une seule manière à la fois; & que leurs relations, leurs raisons, leurs ressemblances, leurs contrariétés, &c. mutuelles, ne sont que leur manière d'être les unes par rapport aux autres; les natures de ces relations sont déterminées par les natures des choses mêmes.

Or on void clairement par-là, que tout ce qui exprime l'existence, la négation de l'existence, & les relations mutuelles des natures des choses, s'accorde avec la constitution de la nature: & cela étant ainsi, il doit en même temps être conforme à la volonté de la Cause qui gouverne la Nature, & à l'intelligence parfaite que cette même Cause a de toutes les vérités. Quoique l'action d'A, que nous supposons agent libre, soit l'effet de sa liberté; & ne puisse être dite que permise par l'Être suprême: cependant la ressemblance, qu'il y a entre A & l'idée de celui qui a fait l'action, est une ressemblance fixe & immuable. Depuis le temps qu'il a fait cette action, il a été, & il sera toujours à l'avenir; vrai de dire de lui, qu'il en a été l'auteur. Supposé qu'on le niât, on agiroit en opposition à la nature, & à son Auteur, dont nous avons à présent prouvé l'existence. Ainsi donc les argumens, dont je me suis servi dans la Section I. Prop. IV. qui étoient seulement fondez sur la supposition d'un Être suprême, sont ici confirmez, & rendus absolus. X.

*• Voyez la Préface.

X. Prop. L'Être unique, suprême, & parfait, duquel dépendent originairement l'existence & les facultez de tous les autres êtres, est l'Être que j'entends par le mot de Dieu.

Il reste encore d'autres vérités touchant la Divinité, que nous pouvons, qu'il nous faut même apprendre, si nous voulons nous conduire à son égard d'une manière conforme à sa nature & à la vérité. Au reste ces vérités nous serviront non-seulement à rectifier nos opinions touchant la nature & les attributs de Dieu; mais elles peuvent en même temps communiquer de nouveaux degrez de force aux preuves de son existence, & nous donner occasion de répandre un plus grand jour sur quelques articles, que nous avons peut-être touchés trop légèrement.

XI. Prop. Dieu ne peut pas être corporel: c'est-à-dire, il n'y a point en Dieu de propriété d'être uni à la matière. Il y a plusieurs choses dans la matière, qui sont entièrement incompatibles avec la nature d'un Être, tel que nous avons démontré qu'il faut nécessairement que Dieu soit.

La matière existe en parties *; & leur nom même marque quelque chose d'imparfait ^a. Or dans un Être infiniment parfait il ne peut y avoir rien, qui renferme la moindre imperfection.

Quoique les parties de la matière soient souvent étroitement unies par quelque influence occulte, elles sont pourtant dans le fonds autant de corps distincts, que notre imagination peut du moins desunir, & placer autrement qu'ils ne sont. Nous ne pouvons pas nous former une idée de la matière, sans que nous concevions cette matière, comme
étant

a. S'il y a une substance; & qu'elle soit divisée en plusieurs parties, chacune de ces parties ne peut avoir la même nature que le tout: ces parties ne sont que des commencemens de substances, dit Plotin même de l'ame.

* C'est-à-dire, est composée de parties: or leur idée ne marque pas moins leur imperfection, que le terme même dont on se sert pour les exprimer.

étant une substance divisible, & capable de recevoir diverses figures, & plusieurs différentes modifications; c'est-à-dire, que la divisibilité & la mutabilité lui sont essentielles. Or Dieu existant d'une manière parfaite, il existe d'une manière essentiellement uniforme, toujours la même, & immuable^a de sa nature.

La matière est incapable d'action: elle est purement passive & insensible; défauts, qui ne peuvent pas être attribuez à la Cause première, au premier Mobile, à un Esprit infiniment parfait.

De plus, si Dieu étoit corporel, il seroit exclus de tous les endroits, où il y a du vuide; & il seroit par conséquent un être borné, fini, & pour ainsi dire tout plein de fentes & d'ouvertures*.

Enfin il n'y a point de matière, ni de corps, qu'on ne puisse supposer sans existence: au lieu que l'idée de Dieu, ou de cet Être, duquel dépendent tous les autres êtres, renferme nécessairement l'existence.

XII. Prop. Ni un espace infini, ni une durée infinie, ni la matière infiniment étendue, ou existente de toute éternité, ni aucune de ces choses en particulier, ni toutes ces choses unies ensemble, ne peuvent être Dieu.

L'espace considéré séparément des êtres, qui le remplissent, n'est qu'une chose vuide: & dire qu'un espace infini est Dieu, ou que Dieu est un espace infini; c'est dire que Dieu est un vuide infini: peut-on rien dire de plus absurde, & de plus impie? Comment l'espace, qui n'est qu'un vaste vuide, qui est plutôt la negation de tout être, qu'un être po-

a. On a aussi démontré, que la grandeur ne peut avoir une telle essence; puisqu'elle est sans parties, & indivisible, Aristote.

* Mais il n'y a point de vuide dans la Nature, me dira-t-on: j'en tombe d'accord avec l'Auteur de l'Objection: sans que cela ôte dans le fonds rien de la force du raisonnement de l'Auteur de ce Traité: car s'il n'y a point de vuide dans le Monde, il y en a du moins au-delà du Monde. Si Dieu n'étoit donc pas dans le vuide, il seroit borné avec le Monde: & il seroit, par conséquent, fini comme le Monde.

positif, qui n'est qu'une espèce de néant étendu; comment, dis-je, cet espace peut-il être la Cause première, &c? Comment peut-il même être quelque espèce de cause? Outre sa pénétrabilité & son extension, de quels attributs, de quelle excellence, de quelles perfections ^a, l'espace est-il donc susceptible?

Quoique Dieu ne soit exclus d'aucun lieu, ni d'aucun espace; cependant un espace infini ne peut être Dieu. Quoique Dieu soit éternel, cependant l'éternité, ou une durée infinie, n'est point Dieu ^b. Car la durée abstraite de toutes les choses durables n'est rien d'existant par lui-même. Elle est la durée d'un être, & non pas un être.

Un espace infini, joint à une durée infinie, ne peut être Dieu; parcequ'un espace sans bornes d'une durée infinie n'est qu'un espace éternel, qui par conséquent n'est tout au plus qu'un vuide éternel.

Puisqu'on a déjà prouvé, que la corporéité est incompatible avec la perfection essentielle à Dieu; elle renferme nécessairement cette incompatibilité dans sa nature, indépendamment de la supposition, qui admettroit dans la matière
une

^a. Ceux qui appellent Dieu, *Lieu*; le font, parcequ'il est en tous lieux, quoiqu'il n'en occupe aucun, Thischbi. Ou comme Philip. d'Aquin dit après les Anciens, *le Dieu béni est le Dieu du Monde, & il n'a point de lieu dans le Monde. Car Dieu n'est point compris, & il comprend toutes choses*, dit Philon Juif. Quoiqu'on donne de cela une raison cabbalistique ^{*}, ces Auteurs entendent pourtant par ces expressions la toute-présence de Dieu & son immensité. Ce qui se trouve dans les Actes des Apôtres 17. 28. paroît être la même chose: *En lui nous avons l'être, le mouvement, & la vie.*

^b. Ces choses, pour si extraordinaires & pour si absurdes qu'elles soient, ont été soutenues: on a avancé que Dieu est un espace infini, une durée infinie, &c. Quel sens peut-on donner à ce qui se lit dans Plotin, *on peut bien donner à Dieu le nom d'Eternité?*

^{*} Raison cabbalistique; c'est-à-dire, raison mystérieuse, alléguée dans la science de la cabbale; science favorite des Rabbins, & qui est une espèce de Théologie symbolique, qui enseigne à découvrir le sens mystérieux par des allusions, & par des transpositions, ou abréviations de lettres, d'où ils tirent des raisons pour expliquer tous les mystères de la Divinité, &c. Cette cabbale est différente de la tradition orale, & de la Nécromancie, dont la première étoit en vogue même avant Jésus-Christ, & qui l'est encore beaucoup chez les Rabbins; & les plus superstitieux d'entre les Juifs pratiquent la seconde.

une étendue infinie ; c'est-à-dire , indépendemment de la supposition, qui admettroit une infinie quantité de matière.

Si on ajoûtoit à la matière une existence, une continuation, une durée infinie, cette nouvelle qualité n'altéreroit pas la nature de la matière. Cela supposeroit seulement, qu'elle auroit éternellement été ce qu'elle est ; c'est-à-dire, une substance éternellement incapable de perfection.

Si vous ajoûtez à une extension , & à une continuation, infinies, leurs idées particulières, aussi long-temps cependant que la matière sera matière, elle est toujours & par-tout incapable d'être Dieu.

En dernier lieu , l'Univers, c'est-à-dire, l'assemblage entier de tous les êtres finis, ne peut être Dieu. Car si cela étoit, chaque chose seroit divine, chaque chose seroit Dieu, ou seroit partie de la Divinité, & dans cette supposition tous les Êtres n'en devroient former qu'un seul ^a. Or l'expérience nous montre journellement le contraire. Plusieurs Êtres distincts, capables d'être séparés, & indépendans les uns des autres, s'offrent continuellement à nos yeux. Notre propre sentiment se joint à notre vûe pour nous prouver la réalité de cette distinction, & de cette séparation. Chacun a un sentiment intérieur de la qualité individuelle & distinctive, par laquelle son propre esprit est différent de tout autre esprit : & il n'y a rien, dont nous soions si assurez, que nous le sommes de cette distinction. Si nous ne faisons tous qu'un seul être ; si nous n'avions, entre nous tous, qu'un seul esprit, comme il devroit arriver dans le cas supposé, les pensées ne pourroient être particulières à personne: elles devroient être des actes
com-

^a Si ceux qui sont familiarisez avec les Livres n'étoient pas accoutumés à de pareilles découvertes, ils seroient choquez de trouver dans Cicéron, Balbus assurant, que *le Monde est Dieu*, & cependant il dit dans un autre endroit ; *qu'il est comme la maison, & la ville commune des hommes & des Dieux, & qu'il a été fait à cause des hommes & des Dieux*. Dans un autre endroit il dit encore, que *par la Providence des Dieux, le Monde, & toutes les parties du Monde ont été faites au commencement, & ont toujours été gouvernées du depuis*. Enfin il dit dans un autre, que *le Monde est gouverné par la Nature*, avec plusieurs autres contradictions.

communs à tout l'esprit : il n'y auroit nécessairement qu'une seule conscience commune à tous les hommes ^a. De plus, si tous les êtres unis ensemble sont Dieu, ou un Être parfait; j'ai horreur de rapporter de semblables propositions, quoique ce ne soit que pour les réfuter; si, dis-je, tous les Êtres pris ensemble sont Dieu; d'où vient donc, pour le choisir parmi tant d'autres, ce remarquable exemple de l'imperfection inhérente à l'homme, l'ignorance de soi-même, l'ignorance de sa propre nature ^b? En un mot un amas d'êtres n'est pas un être simple & unique; & conséquemment il ne peut être Dieu: & l'Univers n'est-il pas lui-même un amas d'êtres distincts ^c?

XIII. Prop. Bien loin que Dieu soit corporel, il ne pourroit absolument y avoir ni matière, ni mouvement, s'il n'y avoit point un Être supérieur; duquel dépendissent le mouvement & la matière: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, s'il n'existoit pas un tel Être que Dieu, la matière ni le mouvement ne pourroient pas exister. Quant à la matière, la proposition est véritable en premier lieu, parcequ'on a déjà prouvé, qu'il n'y a qu'un seul Être indépendant; que cet Être n'est point corporel; & que de lui doivent dépendre

a. Il est absurde, que mon ame, & celle de quelqu'autre que ce soit, n'en fassent qu'une. Car il faudroit que les autres eussent les sentimens que j'ai & que nous fussions tous parfaitement d'accord les uns avec les autres, Plotin. Ici cet Auteur est clair, malgré l'obscurité répandue sur quelques-uns de ses Ecrits.

b. Pourquoi l'esprit de l'homme ignorerait-il quelque chose, s'il étoit Dieu? Cicéron.

c. Le système de Spinoza est si évidemment faux, & si plein de contradictions & d'impiétéz, qu'il n'est pas besoin d'en dire d'avantage, quoiqu'on pourroit certainement le faire. Ce que Velleius dit, au témoignage de Cicéron, si le Monde est Dieu, on doit dire que les membres de Dieu sont en partie ardents, & en partie glaciez, non seulement est véritable; mais s'il n'y a qu'une substance, qu'un être, qu'une nature, & si cet être est Dieu; donc toutes les folies, les extravagances, les crimes, qui sont dans le Monde, sont dans Dieu; donc tout ce qui est fait & permis, est fait & permis par lui: il est la cause, & l'effet; il veut, & il ne veut pas; il affirme, & il nie; il aime, & il hait les mêmes choses en même temps, &c. Un Athéisme aussi grossier peut-il jamais être en vogue! Je dis Athéisme; car certainement, quand nous demandons s'il y a un Dieu; nous ne demandons pas, si nous-mêmes, ou les autres êtres autour de nous, existons réellement; nous avons en vûe quelqu'autre chose. Ainsi donc dire, qu'il n'y a point de Dieu différent de nous, & de ces autres êtres; c'est dire qu'il n'y a point de Dieu.

dre tous les autres Êtres. La même chose en second lieu peut être démontrée d'une autre manière. Si la matière, j'entends par-là son existence, n'étoit pas dépendante d'un Être supérieur; elle seroit indépendante. De la supposition qu'elle est indépendante, il s'ensuit qu'elle est nécessaire: & selon cette dernière supposition, il n'y auroit aucun vuide; tous les Êtres seroient nécessairement & parfaitement solides; & outre cela, tout le Monde ne seroit autre chose, qu'une masse cinq fois aussi dure que l'airain, & incapable de mouvement: car ce qui existe nécessairement, ne peut pas ne point exister; & dans le vuide la matière n'existe point *.

De plus, si la matière est un être par soi-même, nécessaire, indépendant; les mêmes propriétés doivent convenir à ses moindres parties: & si cela est ainsi, non seulement il est faux qu'il y ait du vuide; mais encore les plus petites parties de la matière doivent être par-tout. Car aucune particule de la matière ne pourroit être limitée, à n'occuper qu'un lieu borné par de certaines dimensions; puisqu'une existence, renfermée ainsi dans de certaines bornes, implique une négation d'existence au-de-là de ces bornes. Or quand l'existence est essentielle à un être, la négation de son existence ne peut pas être supposée. En second lieu, l'existence d'une particule de la matière ne pourroit pas être limitée par un être distinct de cette particule; parceque celle-ci est sup-

Remarque abusive

* 1. Si on ne fondeoit la nécessité de l'Incorporité de Dieu, que sur la nécessité du vuide: on ne la bâtiroit pas sur de fort bons fondemens. Il faut premièrement prouver qu'il y a du vuide; & qu'il est impossible qu'il n'y en ait pas: & on s'y prendra alors comme il faut. 2. Après avoir fait la matière parfaitement & nécessairement solide, la rendre cinq fois plus dure que l'airain, n'est pas, à mon avis, une gradation fort exacte; parcequ'elle insinueroit qu'un corps cinq fois plus dur que l'airain seroit un corps plus que parfaitement solide. 3. Ce point fixe de cinq degrez me semble fort au-dessous de la solidité, qui seroit alors propre à la matière. Car s'il est vrai que le plus, ou le moins de solidité provienne du plus, ou du moins de mouvement; il s'ensuit que la matière seroit dure & solide au suprême degré, s'il n'y avoit absolument aucun mouvement: & ce degré suprême de solidité ne seroit rien moins qu'un degré infini de solidité, puisqu'elle ne seroit bornée par aucun mouvement ni actuel, ni possible; & mon argument, à en juger sans prévention, donne beaucoup plus de force à la preuve de l'Incorporité de Dieu alléguée par l'Auteur.

supposée existante par elle-même : c'est-à-dire, aiant en elle-même le principe de son existence, aiant son existence actuelle indépendamment de tout autre ; en un mot n'étant redevable de son existence à quel être que ce soit.

Je puis encore ajouter, que si la matière existe d'elle-même ; je ne vois pas non seulement pourquoi elle est restreinte à une certaine étendue ; mais encore pourquoi il lui arrive d'être bornée à aucun autre égard, ou pourquoi elle n'existe pas d'une manière parfaite à tous égards. Ainsi il est évident, que la matière tient son existence d'un Etre distinct d'elle-même, qui l'a faite précisément ce qu'elle est : & l'Etre, qui a en lui-même cette puissance, est nécessairement Dieu.

Il est inutile d'objecter ici, qu'on ne peut pas concevoir, comment l'existence de la matière peut avoir été causée par un autre être. Dieu est au-dessus de nos conceptions, & par conséquent sa manière d'operer, & la manière dont les autres Etres dépendent de lui, nous sont également inconcevables. La Raison montre, que ce Monde visible est nécessairement redevable de son existence à un Etre tout-puissant : c'est-à-dire, qu'elle nous montre, que cette dépendance est un fait constant : or nous ne devons point nier les faits, parceque nous ignorons comment ils sont produits. Il s'en faut bien, qu'il soit nouveau pour les facultez de notre ame de nous découvrir l'existence des choses ; & de nous abandonner ensuite, quand nous voulons approfondir leur manière d'être. Voilà ce que nous avons à dire touchant la matière.

Quant au mouvement, il ne pourroit absolument y en avoir aucun, sans l'existence d'une Cause première, telle que nous l'avons définie ci-dessus. Encore moins pourroit-il y avoir de tant d'espèces différentes de mouvement que nous voions dans le Monde. Ces deux véritez coulent immédiatement de celles qui sont contenues dans les paragraphes précédens. Car s'il est constant, que la matière ne puisse pas elle-même exister sans une Cause première ; le mouvement,

vement, qui est un accident de la matière, le pourroit encore moins.

Ajoûtons qu'il ne pourroit y avoir de mouvement, à moins que la matière n'eût la puissance de le commencer; ou à moins qu'il ne fût communiqué par un corps à un autre dans une succession infinie, & en cercle, ce qui rendroit le mouvement sans commencement; ou à moins qu'il ne fût produit par un être, ou par plusieurs êtres incorporels. Or pour si hardis que les hommes soient à avancer; & à deffendre les opinions, qui favorisent leurs vices, & pour si contraires que ces opinions soient à la raison, j'ai peine à croire qu'il y en ait un seul, qui ose soutenir, qu'une partie de matière, de quelle figure, & de quelle grosseur qu'elle soit, commencera à se mouvoir, quoiqu'entièrement laissée à elle-même. Si quelcun osoit jamais avancer une proposition si téméraire, il n'auroit qu'à fixer ses yeux sur une masse de matière; sur une pierre, par exemple, sur une pièce de bois, ou sur une motte de terre, éloignées de toute sorte d'animaux: qu'il fixe ses yeux sur ces êtres matériels; & qu'il se demande ensuite à soi-même sérieusement, s'il lui est possible de croire, que cette pierre, cette buche, & cette motte de terre, pourroient bien un jour venir à se remuer d'elles-mêmes, & à ramper sur la terre? Une nouvelle raison, qui fait du mouvement une preuve incontestable de l'existence d'un Dieu, vient de ce que le pouvoir de commencer le mouvement n'est pas essentiellement contenu dans l'idée de la matière. Nous voions que cette matière est une substance passive, qu'elle est susceptible de impulsions du mouvement, & qu'elle ne peut être que la cause occasionnelle de ces impulsions. Au contraire elle persévérera indifféremment dans le repos, ou dans le mouvement, selon qu'on la supposera mûe; si rien ne la fait mouvoir, ou ne change sa détermination, & si rien ne la pousse, ou ne l'arrête. Il n'y a rien de mieux prouvé dans toute la Physique, que cette inaction, & cette inertie de la matière.

La I. Prop. de cette Section contient les preuves de l'impossibilité de la communication du mouvement d'un corps à un

un autre, sans un premier moteur; c'est-à-dire, sans une cause de ce mouvement distincte de la matière.

La supposition d'un mouvement perpétuel & circulaire est la supposition de ce qui est en question. Car si A fait mouvoir B, & si B fait mouvoir C, & ainsi du reste jusques à Z; si enfin Z fait mouvoir A, c'est la même chose, que de dire qu'A se fait mouvoir soi-même par le moien de B, C, D, &c. c'est-à-dire, qu'A, se faisant mouvoir soi-même, peut commencer le mouvement ^a.

Il résulte donc de ce que nous avons dit, que le mouvement vient originairement d'un moteur incorporel: lequel moteur doit nécessairement être, ou cet Esprit suprême, & existant par soi-même, qui n'est autre que Dieu, ou un Etre, qui nous procurera les moiens de découvrir l'existence d'un tel Esprit. Voyez plus haut au commencement de la Section.

Considérons nous nous-mêmes, considérons nos mouvemens volontaires; & nous trouverons des exemples sensibles de cette vérité: nous mouvons nos corps, ou quelques-uns de leurs membres; par leur moien nous faisons mouvoir d'autres corps, & ceux-ci communiquent derechef leur mouvement à d'autres. Nous connoissons, que ces différens mouvemens viennent des opérations de nos esprits; quoique nous connoissons en même temps, que nous n'avons pas un pouvoir indépendant de produire le mouvement. Si nous avions ce pouvoir, la faculté loco-motrice de l'ame ne seroit pas bornée comme elle est, ni limitée simplement à de petites quantitez, ni à certaines circonstances: nous devrions avoir possédé cette faculté motrice de toute éternité, & nous ne pourrions jamais en être privez. Nous sommes donc forcez à lever les yeux en haut, & à reconnoître quelque
Etre

a. Ce dont Censorin charge plusieurs grands Hommes, & quelques-uns injustement à mon avis, me paroît incomprehensible. Il dit, qu'ils ont cru qu'il y avoit toujours eu d'hommes, &c. & qu'ils ont assuré qu'il n'y avoit point de premier principe des choses, qui ont été, ni de celles qui seront: & qu'il y a un certain cercle d'êtres, qui communiquent la naissance, & d'êtres, qui la reçoivent; & qu'on void dans ce cercle le commencement & la fin de chaque chose engendrée.

Etre supérieur, non seulement capable de produire le mouvement, mais encore de communiquer à d'autres Etres la puissance de le produire.

Si le foible mouvement des corps mortels, comme les nôtres, nous fournit des preuves de l'existence d'un Dieu, que sera-ce de ces merveilleux mouvemens, que nous admirons dans le Monde; & des phénomènes, qui en sont les effets: j'entends le mouvement des Planètes, & de tous les corps célestes. Car ces vastes corps ont nécessairement reçu leur mouvement d'un moteur commun, puissant, agissant sur eux, ou immédiatement, ou par le moyen des causes secondes, & des loix générales qu'il a prescrites: ou bien ils l'ont reçu de leurs moteurs particuliers, qui doivent eux-mêmes par les raisons, que le Lecteur ne peut plus ignorer, dépendre d'un Etre suprême, duquel ils reçoivent la puissance de faire mouvoir de si grands corps: & lorsque nous avons forcé nos Adversaires à avouer que le mouvement des corps célestes vient d'une de ces causes, nous ne sommes pas fort éloignés de démontrer l'existence d'un Dieu.

On dira peut-être, que quoique la matière n'ait pas la puissance de se mouvoir d'elle-même, elle a pourtant une force attractive, en vertu de laquelle elle fait mouvoir d'autres parties de la matière: & que par ce moyen toute la matière reçoit & se communique également le mouvement. Mais si on nous accorde, que l'attraction ait les propriétés, qui lui sont communément attribuées, on sera encore forcé d'avouer l'existence d'un Etre supérieur, dont l'influence se mêle avec la matière, & qui agit sur elle; ou qui lui communique du moins, de manière ou d'autre, cette force attractive. Car l'attraction, dans le sens propre du terme, suppose qu'un corps agit sur un autre, qui est à une certaine distance, c'est-à-dire, dans un lieu, où le corps attractif n'est pas lui-même: or un corps ne peut agir où il n'est point du tout. La matière n'agit que par contact, en poussant les corps contigus, lorsqu'elle est mise en mouvement par un autre corps; ou en résistant aux corps qui la poussent,

lors-

lorsqu'elle est en repos: ce qu'elle ne fait que comme matière; c'est-à-dire, comme une substance impénétrable de sa nature. Or l'attraction n'est essentielle ni à la nature, ni à l'idée, de la matière. Ainsi ce que nous appellons attraction, n'a reçu ce nom que parcequ'il nous semble, que les parties de la matière s'attirent reciproquement: mais dans le fonds cette attraction n'est que l'effet d'une cause, qui agit par quelque loi, ou sur la matière, ou par son moien. Non seulement les parties de la matière semblent se porter naturellement les unes vers les autres, mais elles s'éloignent encore de la même manière les unes des autres. Or ces deux mouvemens, ces deux qualitez contraires, ne peuvent, ni provenir de la matière, simplement comme matière, ni être homogènes avec elle: elles sont dûes, par conséquent, à quelque cause extrinsèque, à quelque être distinct, qui fait que ces parties s'approchent, ou s'éloignent ainsi les unes des autres.

La gravité seule ne peut pas outre cela être la cause des révolutions*, que les Planètes font autour du soleil, puisqu'il faut qu'elle soit mêlée d'un mouvement de projection†, qui les empêche de tomber directement sur cet astre ‡, en même temps qu'il les fait mouvoir en ligne circulaire. Or d'où peut venir, je vous le demande, d'où peut venir cette espèce particulière de mouvement & de direction? d'où peut partir l'impulsion, qui fait ainsi tourner les Planètes?

Quel vaste champ s'offre ici à notre méditation! Dans toutes ces immenses regions de matière, qui nous environnent, il n'y a pas une particule, pour ainsi dire, indivisible, qui ne renferme en elle-même une preuve de l'existence de
la

* Les révolutions des Planètes sont les cercles qu'elles font autour du soleil.

† Le mouvement de projection est un espèce de mouvement circulaire, par lequel sont mis les corps lancez avec violence, comme celui d'une bombe hors d'un mortier, ou d'une pierre lancée avec une fronde, ou d'une flèche tirée obliquement d'un arc.

‡ L'Auteur place le soleil au centre du Monde.

la Divinité. Le moindre bâton, la moindre paille, la moindre bagatelle, nous annoncent qu'il y a un Dieu. La plus légère agitation de l'air, le plus doux soufle des tzéphirs, publient cette existence.

XIV. Prop. Les marques & les effets de la sagesse & de la puissance divine sont si sensibles dans la Nature, que la disposition, & la constitution du Monde, sa beauté merveilleuse, les divers phénomènes qu'on y void, les différentes espèces d'êtres qui le remplissent, l'uniformité qu'on y remarque dans la production des choses, dans leurs usages, & dans leurs fins, &c. que tout cela, dis-je, montre, qu'il y a un Architecte suprême, dont la sagesse & la puissance dirigent toutes choses^a: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, Dieu est cet Etre, sans lequel ce beau Monde, sa disposition, & sa constitution, ne pourroient pas exister. Pour prouver aux hommes la magnificence de cette fabrique, on n'a qu'à leur faire contempler le soleil avec cette gloire éclatante, avec cette éblouissante splendeur, qui l'environne, & dont nos yeux ne peuvent soutenir l'éclat. Il faut leur montrer la distance immense, l'énorme grosseur, la chaleur prodigieuse de ce Roi des astres, il faut leur faire considérer ces chœurs réjouissans des Planètes, qui se meuvent autour de lui d'un mouvement propre, périodique, égal, & orbiculaire; qui offrent à nos yeux une régulière variété d'aspects; qui sont, plusieurs d'entr'elles, environnées d'une foule de Planètes vassales, si on peut ainsi dire, pour imiter par-là la pompe de la cour & de la suite du soleil, & qui vraisemblablement sont toutes peuplées d'habitans: il suffit de rappeler à leur mémoire les surprenantes apparitions des Comètes, les longues queues qu'elles traînent après elles,

l'é-

^a. Il s'en faut bien qu'il y ait de la vérité dans ce que dit Lucrèce, que la Nature n'a pas été créée par la Divinité, parcequ'elle est remplie de sans d'irrégularité. Les hommes censurent témérairement, & d'une manière impie, ce qu'il n'entendent pas. Comme ce Roi de Castille, qui se croioit capable d'avoir fait un meilleur système du Monde, parcequ'il n'en connoissoit pas bien le véritable, mais il croioit que ce système fut tel qu'il lui avoit été décrit par R. IC. ab. Sid. & les autres Astronomes de ce temps-là.

l'éclat extraordinaire dont elles brillent, les païs lointains d'où elles viennent, la curiosité & l'horreur dont elles nous remplissent, & dont elles remplissent peut-être en même temps les habitans des autres Planètes, qui s'attroupent pour examiner le lever & le cours de ces ministres du destin^a. On n'a besoin que de fixer leurs regards sur la voute azurée; de faire traverser à leur vûe les vastes & les différentes regions, qui nous séparent des étoiles fixes, pour contempler la radieuse & innombrable armée des cieux: il leur suffiroit de penser, combien il est éloigné de la vraisemblance, que tous ces globes aient été placez au-dessus de nous, quoique ce seroit même là un ouvrage magnifique, uniquement pour orner & pour marquer un dais au-dessus de nos têtes, encore moins pour servir d'autant de vers-luisans, pardonnez la comparaison, qui ne donnent qu'une foible lueur à notre Planète, & aux Planètes semblables à la nôtre: enfin il n'est nécessaire, que de leur découvrir que ces Planètes^b sont elles-mêmes autant de soleils, avec leurs regions & leurs Planètes particulières autour d'elles; de leur faire de plus en plus appercevoir, par le secours des telescopes, de nouvelles multitudes de ces étoiles; de leur faire, s'il étoit possible, comprendre le nombre innombrable des astres, & l'immensité des espaces, qui sont au-de-là de toutes nos découvertes, & de notre imagination. Je dis donc, que pour convaincre tous les hommes de l'existence d'un Dieu, on n'a qu'à les engager à faire ces réflexions, à leur expliquer les choses, qui sont à présent familières à presque tout le monde, & à leur montrer que si l'Univers n'est pas infini, il est du moins semblable à l'infini^b; qu'il est par conséquent d'une structure extraordinairement magnifique; & qu'il est l'ouvrage d'un Architecte, dont la puissance & la sagesse sont sans bornes.

Com-

^a. Puisqu'elles ont, ou qu'elles peuvent avoir de grands effets sur les différentes parties du système solaire, on peut parler ainsi sans tomber dans la superstition du vulgaire; & sans avoir en vûe ce que dit Claudien, que les Comètes n'ont jamais été vûes impunément, &c.

^b. *Finitus & infinito similis*, Plin.

Combien les merveilles ne se multiplieroient-elles pas sous nos yeux, si nous voulions examiner toutes les choses particulières, contenues dans cette prodigieuse circonférence, que nous n'avons parcourue qu'à la hâte? Châque scène, & chaque partie du Monde sont comme autant de composez d'autres Mondes. A ne considérer que notre demeure, j'entends la terre, quelle carrière ne pouvons-nous pas donner à l'admiration? Quelle variété de montagnes, de colines, de vallées, de plaines, de rivières, de mers, d'arbres, & de plantes! de quelle multitude de différentes espèces d'animaux n'est-elle pas remplie? Quelle multiplicité d'inventions, & de différens ouvrages même dans une seule de ces espèces, celle de l'homme, &c! Cependant lorsque nous avons examiné toutes ces choses, aussi exactement qu'il nous est possible de le faire, par le seul secours de nos sens, ou par celui des telescopes, nous pouvons peut-être encore par le moyen d'un microscope découvrir dans une petite partie de la matière, autant de nouvelles merveilles, que nous en avons déjà remarquées^a. De nouveaux royaumes d'animaux, une nouvelle architecture, de nouveaux ouvrages curieux peuvent encore s'offrir à nous. De sorte que si nos sens & notre imagination nous manquoient dans ces vastes espaces, qu'il nous a fallu traverser pour considérer l'étendue de l'Univers; nos sens & notre imagination nous manquent à présent dans la recherche des principes du même Univers, & des parties qui le composent. Le commencement, la nature, la fin des choses; les plus grandes, & les plus petites parties du Monde, conspirent à la fois à confondre notre raison. De quel côté que nous tournions nos recherches, nous rencontrons de nouveaux sujets d'étonnement; de nouvelles raisons de croire, qu'un nombre infini de merveilles nous est encore caché, & échappera éternellement à nos plus ardues poursuites, & à notre plus profonde méditation.

Ce n'est pas assez pour ce superbe édifice, d'être noble
&

a. On peut faire des miracles en diverses manières, Plotin.

& magnifique; ce n'est pas assez pour ses dehors de nous ravir d'admiration & d'étonnement: la manière seule, dont les choses sont produites, est encore communément au-dessus de notre entendement; & leurs causes sont des abîmes, dont nous ne saurions sonder la profondeur. Il y a à la vérité dans la Nature plusieurs choses que nous connoissons; il y en a d'autres dont nous paroissions savoir les causes: mais, hélas! que leur nombre est peu considérable, en comparaison de la vaste multitude de celles que nous ignorons! Les causes mêmes, auxquelles nous attribuons les effets, que nous croions venir d'elles, que sont-elles dans le fonds? Elles sont la plupart du temps d'une nature à ne pouvoir être exprimées qu'en termes généraux, tandis que le fonds des choses ne peut percer les voiles de notre ignorance, & à ne se faire connoître à nous, que par l'expérience; à peine auroit-on pu découvrir par avance, & par aucun argument *a priori*, qu'elles étoient capables de produire les effets, qu'on voit qu'elles ont produits; or il est impossible de les connoître parfaitement, si on ne les connoit pas ainsi: en un mot, elles sont d'une nature à nous paroître très disproportionnées à leurs effets: elles satisfont si peu notre raison, qu'on ne peut s'empêcher d'en conclure, qu'il y a un Être invisible, distinct de la matière, & immédiatement intéressé à ces productions. Nous savons souvent qu'une telle cause produit un tel effet, ou qu'un tel effet suit naturellement d'une telle cause; mais nous ignorons comment; ou ce n'est du moins que très imparfaitement, & en supposant d'autres vérités, que nous le savons. Il nous est impossible d'approfondir les véritables principes des choses, d'entrer dans l'économie de la plus noble partie de la Nature, & de discerner le mouvement de ses premiers ressorts. Les causes, qui se découvrent à nous, ne sont que les effets d'autres causes: les vaisseaux, qui composent les corps des plantes & des animaux, sont eux-mêmes remplis d'autres vaisseaux plus petits: les plus subtiles parties de la matière, telles que sont les esprits animaux & les particules de la lumière, ont elles-mêmes

mes leurs parties. Que savons-nous, si ces esprits animaux, & ces particules, ne sont pas autant de corps composez ? Les substances, qui leur sont propres, & leur constitution intrinsèque, ne sont-elles pas cachées à nos yeux ? Ne diroit-on pas que la Philosophie n'a pour objet que la superficie de la Nature ?

Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons nous empêcher de reconnoître, qu'il y a de certaines méthodes fixes, auxquelles les causes & les effets se conforment, comme à autant de modèles, avec la dernière exactitude & avec la dernière régularité. Les mêmes causes, accompagnées des mêmes circonstances, ont toujours les mêmes suites. Toutes les différentes espèces d'animaux sont faites sur une seule idée générale: on peut dire la même chose des plantes & des minéraux: on n'en void nulle part aucune espèce produite, ou découverte nouvellement: & celles, qui sont connues depuis long-temps, ne sont conservées & perpétuées que de la manière, dont elles l'ont toujours été.

En dernier lieu, les parties & la disposition de l'Univers montrent assez clairement à mon avis, qu'il y a parmi elles du dessein, & un rapport à certaines causes & à certaines fins. Les gens de bien & les personnes véritablement savantes se feront toujours un plaisir d'observer, comment le soleil est placé au centre du système du Monde, pour dispenser avec plus d'égalité ses bénignes influences sur toutes les Planètes qui se meuvent autour de lui; d'observer comment le plan de l'Equateur de la terre coupe à angles droits celui de son orbite, pour marquer les années, & pour causer l'utile variété des saisons; d'observer enfin mille autres choses semblables, qui, quoique répétées cent & cent fois, plaisent toujours également. Qui peut considérer les vapeurs, s'élevant de la terre, mais sur-tout de la mer, s'unissant dans les airs pour y former les nuées; & retombant ensuite après leur condensation; qui peut, dis je, considérer ce phénomène, & ne pas comprendre, que cette espèce de distillation se fait, pour purifier l'eau de ses sels les plus grossiers: pour rem-
plir

plir après cela, par le moien des pluies & des rosées, les fontaines & les rivières d'une fraîche & salutaire liqueur; pour nourrir les végétaux par d'ondées, qui tombent goutte à goutte, comme pour les arroser, &c? Qui peut ne pas découvrir un certain dessein en faisant l'anatomie d'une plante, ou d'un animal; en examinant le nombre inexprimable des fibres & des vaisseaux, dont leurs plus grands vaisseaux & plusieurs de leurs membres sont formez, & qui sont les uns & les autres placez dans un ordre si convenable & si régulier; en voiant les endroits préparez, pour recevoir & pour distribuer la nourriture & l'effet, que cette nourriture produit en dilatant les vaisseaux, en faisant parvenir le végétal, ou l'animal à sa grosseur & à sa perfection naturelle, en continuant en lui le mouvement de plusieurs fluides, en rétablissant le corps qui tombe en décadence, & en lui conservant la vie? Qui peut s'empêcher de reconnoître un pareil dessein dans les facultez propres à chaque animal; dans son industrie à amasser & à faire des provisions pour l'avenir; dans les manières, dont la Nature pourvoid à ses besoins; dans l'utilité, que les plantes apportent aux animaux, & que quelques animaux apportent à d'autres, à l'homme sur-tout; dans le soin, que toutes les créatures prennent, que la propagation de chaque espèce soit faite avec sa propre semence, & sans la moindre confusion ^a, dans le penchant de chaque animal vers cette propagation; dans le soin que chaque mère a de ses petits, &c. Je le répète, qui peut s'empêcher de voir un dessein dans des pièces si régulières, travaillées avec tant d'art, & conservées avec un soin si admirable? S'il est vrai, même dans la supposition, qu'il n'y auroit dans le Monde qu'un seul

^a. Si quelqu'un, assis sur le sommet du Mont Ida, avoit vû venir les Grecs en bel ordre, *en s'avancer vers la plaine avec bonne grace*; il devoit avoir conclu, quoiqu'en dise Sextus Empiricus ^{*}, qu'ils étoient conduits par quelque Commandant qui régloit leur marche.

^{*} C'est là le raisonnement, que fait Sextus Empiricus liv. 8. contre les Mathématiciens: & ce quoiqu'en dise est sans doute une faute de mémoire de la part de l'Auteur.

seul animal, s'il est, dis-je, vrai qu'on ne pourroit douter, que ses yeux ne lui eussent été donnez pour voir, que ses oreilles ne fussent pour entendre, & ainsi de tous, ou du moins de ses principaux membres; s'il est vrai, qu'on puisse moins douter de cette vérité, quand on en void les exemples dans tous les individus de chaque espèce d'animaux; s'il est vrai, que la même remarque ait lieu à l'égard des végétaux; s'il est vrai, que le nombre des différentes espèces, & des individus de ces animaux, & de ces végétaux soit dans le sein de la terre & sur sa surface, soit dans les eaux & dans l'air, soit inconcevable, comme il conste qu'il l'est en effet; il n'est pas moins vrai, que nous devons être convaincus par tout ce qui s'offre si naturellement à nos esprits, & qui est commun au plus nobles parties du Monde visible, que même ce qui nous paroît le moins excellent, tend néanmoins à quelques fins, quoiqu'elles nous soient moins connues.

Puisque nous ne pouvons donc pas supposer, que les parties de la matière aient entr'elles dessiné le plan de cette merveilleuse disposition du Monde; & qu'elles aient ensuite unanimement résolu de prendre leurs postes particuliers, & de tendre à certaines fins par de certaines méthodes concertées ensemble; parceque c'est un plan & une résolution, dont les parties de la matière ne sont pas capables: il faut par conséquent, qu'il y ait un Être, dont la sagesse & dont la puissance soient proportionnées à d'aussi grands ouvrages, que le sont la construction & la conservation du Monde. Un Esprit tout-puissant en a nécessairement fait le plan, & il l'a embelli: c'est lui qui en rend les causes si cachées & si impénétrables: qui lui prescrit des loix si uniformes & si constantes, & qui le destine & qui le rend propre à certaines fins: & qui fait que toutes choses se répondent si parfaitement les unes aux autres^a.

Avancer qu'un si beau plan, qu'un arrangement de tant de cho-

^a Qui est-ce qui ajuste l'épée au fourreau, & le fourreau à l'épée? Arrian liv. 1. chap. 6. de ses Commentaires sur Epictète. Cela même ne viciat pas par accident.

choses si exact & si géométrique, qu'un composé de parties innombrables dans la vaste étendue du Monde, précisément comme le requierrent les besoins, l'usage, l'emploi de chaque être, avancer, dis-je, que cela soit le pur effet du hazard; c'est une absurdité si palpable, qu'en vérité personne ne peut l'embrasser sincèrement, quand on entre tant soit peu dans la signification des termes. Par le hazard nous exprimons uniquement notre ignorance des causes, dont nous voyons les effets. Car en disant qu'une chose arrive par hazard, nous ne voulons pas dire, que le hazard soit son unique cause; mais seulement que nous ne savons pas ce qui l'a produite; ou ce qui a concouru à sa production, d'une manière à faire arriver des événemens, auxquels nous ne nous attendions point. Car je ne puis me persuader, que quelcun puisse considérer le hazard comme un agent; c'est-à-dire, comme une cause réellement existante & efficiente d'un être particulier; encore moins de tous les êtres. Les événemens & les effets, qui arrivent dans le Monde, sont nécessairement produits par quelque agent libre, ou par quelque agent nécessaire. Si l'agent est libre, il veut ce qu'il produit: & cette production est par conséquent faite avec dessein, & non pas par hazard. Si la cause, ou l'agent, est nécessaire, l'effet en doit suivre nécessairement, & il n'est pas l'effet du hazard: car ce qui arrive purement par un cas fortuit, auroit pu ne pas être; c'est-à-dire, que c'est un cas fortuit, s'il existe. De-là il suit évidemment, que le hazard ne peut pas être une cause.

Pour passer sous silence beaucoup d'autres preuves, je me contente d'ajouter, que la matière est divisible à l'indéfini; & que les particules, ou atomes, dont elle est composée, sont beaucoup moindres, que nous ne pouvons nous l'imaginer. Il faut par conséquent qu'il y ait une multitude indéfinie de hazards, qui s'unissent à la production d'un seul individu, de quelque espèce d'êtres matériels qu'il soit, dans la supposition que le hazard seul se mêle de le produire. Si l'espace a de même une étendue indéfinie, & si le nombre

des systêmes réguliers de matière, qui y sont parfemez, est indéfinie, les hazards, requis pour leur production, c'est-à-dire, pour la production de l'Univers, doivent être le rectangle d'une quantité indéfinie de matière tirant à un autre. Nous pouvons aussi bien appeller ces hazards infinis; or assûrer qu'une chose ne peut arriver à moins, qu'une infinité de hazards ne se rencontrent; c'est assûrer, qu'il y a une infinité de hazards contre sa production; c'est-à-dire, qu'il y a un avantage d'une infinité de hazards pour le côté contraire à cette production: ce qui aboutit à dire, qu'il est impossible qu'elle arrive, puisque le hazard n'est pas infini, s'il y a une possibilité à la production d'un effet. Le Monde ne peut donc pas être la créature du hazard ^a. Il faut n'être guères familier avec les ouvrages de la Nature, pour ne pas sentir leur délicatesse & leur beauté: & plus ces ouvrages sont délicats & fins, plus les sentimens d'Epicure ont été grossiers ^b.

Si on nous objecte, qu'il y a plusieurs choses inutiles en apparence, qu'il nait plusieurs monstres, &c. voici comment on peut répondre à cette difficulté. L'utilité de plusieurs choses est connue de plusieurs personnes, quoiqu'elle soit inconnue à plusieurs autres: nous connoissons à présent l'utilité de beaucoup d'effets, que nous ignorions autrefois: cette utilité peut dans la suite se découvrir de plus en plus: en un mot l'utilité d'un grand nombre de productions peut rester à jamais cachée, quoiqu'elle soit aussi réelle, que celle, que nous avons découverte, l'étoit avant cela; & qu'elle l'est encore

a. Je ne comprends pas comment celui qui croit cela, ne croit aussi qu'en jettant en l'air les moules de 21. lettres, il puisse tomber ensuite en terre les Annales d'Ennius d'une manière sans lisible: & je ne sais, si le hazard a assez de pouvoir pour y faire trouver un seul vers comme il faut, Cicér. Mais hélas! que sont les Annales d'Ennius en comparaison d'un tel ouvrage que le Monde!

b. Il avoit beaucoup écrit, surpassant les autres par le grand nombre des Livres qu'il avoit composez, Diogène Laërce livre 10. On a ici en vûe la partie de sa Physique, qui traite de l'Origine du Monde, ou plutôt d'une infinité de Mondes, ce qui rend encore sa pensée plus grossière: car une infinité de Mondes requeroit une infinité de hazards réitérez une infinité de fois, si le hazard étoit la cause de leur création.

core par rapport à ceux qui ne la connoissent pas. Les choses ne sont donc pas inutiles, parceque nous ignorons leur utilité: & de même la Nature n'est point irrégulière, ni elle ne s'éloigne pas de ses méthodes fixes, parcequ'il nous semble, qu'il y a quelque exception aux règles générales. Ces exceptions sont communément les effets de l'influence, que les agens libres, & que la diversité des circonstances, ont sur les productions naturelles, qui peuvent être altérées & rendues difformes par les impressions extrinsèques, par le mélange d'une matière hétérogène, & par la communication de certains mouvemens désagréables & contraires à la nature des agens libres. Si le cas nous étoit bien exposé, nous verrions que la Nature agit avec autant de régularité; c'est-à-dire, que les loix de la Nature ont un effet aussi régulier, dans la production d'un monstre, que dans les accidens les plus ordinaires: dans ces circonstances le monstre est l'effet naturel; c'est-à-dire, que le concours des mêmes circonstances formera toujours la même production: & parcequ'on void de temps en temps quelques êtres d'une figure différente de la naturelle, on n'en doit pas inférer, que la Nature est inconstante, ou qu'elle s'est trompée.

Outre cela la magnificence du Monde admet quelque petite irrégularité; pour ne pas dire, qu'elle rend la variété nécessaire. La question est donc de savoir, si dans la supposition qu'un aveugle hazard présidât seul sur tout l'Univers; tant de choses, dont nous connoissons distinctement les usages & la fin, & dont la production requiert une invention si merveilleuse, jointe à l'assemblage de tant de cause secondes, pourroient avoir été produites, & si elles pourroient persévérer comme elles font avec tant d'ordre & tant de régularité. Les exemples sans nombre des choses, qu'on ne peut nier avoir été faites à certaines fins, & qui sont constamment multipliées & renouvelées suivant les mêmes méthodes; ces exemples, dis-je, ne suffisent-ils pas pour nous convaincre, qu'il y a du dessein & de l'ordre, même

dans les choses où cet ordre & ce dessein échappent à notre connoissance ? Enfin si nous entrons dans le détail ; & si nous comparons ces productions , inutiles & monstrueuses en apparence , à celles qui laissent , pour ainsi dire , voir à découvert les fins , pour lesquelles elles ont été faites , & qui sont formées de la manière ordinaire , & avec la perfection propre à leurs espèces ; je suis convaincu , que celles de ce dernier caractère surpasseront infiniment en nombre celles du premier : & celles-ci doivent par conséquent être regardées comme rien.

Ceux qui se paient de vaines paroles , peuvent attribuer la création du Monde au Destin , ou à la Nature avec aussi peu , & peut-être avec moins de fondement qu'au hazard : parcequ'en premier lieu le Destin n'est qu'un enchainement d'événemens , considerez comme se suivant nécessairement tous dans un certain ordre ; & dont il a toujours été vrai de dire , qu'ils seroient produits à certains temps , & dans certains lieux. Le Destin est à la vérité appelé un enchainement de causes^a : mais il suit de cette idée , que ces causes sont en même temps causes & effets , & qu'on peut les prendre comme telles , s'il n'y a point de Cause première : idée , dans laquelle il n'y a rien , qui approche de la nature d'une cause capable de produire la disposition du Monde telle que nous la voions . Un enchainement d'événemens n'est autre chose , que plusieurs évènements naissans naturellement les uns des autres. Or cette définition ne contient rien , qui se rapporte à la cause & aux fins de cette enchainure d'événemens. Le temps , les lieux , la manière , la nécessité , ne sont que des circonstances accessoirés à la nature de ce qui arrive , & non pas les causes de son existence , ni celles de ses attributs essentiels. Ne faut-il pas au contraire supposer une Cause première , qui commence à faire mouvoir ce cercle , qui en dessine l'arrangement , qui unisse les causes avec leurs ef-

a. Un entrelacement de causes , Senèque.

effets, & qui leur impose la nécessité de naître les uns des autres ^a.

La Nature en second lieu ne peut être l'unique cause de la disposition du Monde. Car 1. si on entend par cette expression la manière intrinsèque d'exister, c'est-à-dire, la constitution, la figure, l'arrangement, inséparables de tout ce qui existe, & d'où résultent les propriétés, les facultez, les inclinations, les passions, les qualitez, les humeurs, qu'on appelle naturelles en opposition aux qualitez acquises, accidentelles, ou forcées; & auxquelles on donne très souvent le nom de Nature: si, dis-je, on renferme tout cela sous l'idée de Nature, & si on prétend ensuite, que la Nature, prise en ce sens, ait formé quelque être, ou qu'elle lui ait communiqué la manière d'être; on prétend par-là, que la Nature s'est formée elle-même; & que l'effet a été la cause efficiente ^b. Comment peut outre cela une simple manière d'être, causer l'existence; ou faire proprement quelque chose? Un agent est un être agissant; il est une substance, & non pas simplement une manière d'être. 2. L'Athée ne peut tirer aucun avantage en prenant le terme de-Nature pour les idées des choses, sens, au reste qui se rapporte dans le fonds au premier; ni pour ce que les choses font en elles-mêmes, dans leurs circonstances, dans leurs causes, dans leurs conséquences; dans leurs relations; en un mot pour ce qui les détermine à être plutôt d'une espèce particulière que d'une autre; comme lorsque nous disons, que la nature de la justice exige un tel acte; pour dire, que cet acte est

^a. Sénèque dit lui-même que dans cet enchainement, Dieu est la Cause première, dont les autres dépendent. Il est à la vérité difficile de connoître ce que les Anciens avoient en vûe par le Destin. C'est pourtant de cette espèce de Destin, qu'on doit entendre ce passage de Suétone, où il dit, que Tibère s'appliquoit fort aux Mathématiques; & qu'il croisoit que tous étois l'effet du Destin. Quelquefois on confond le Destin avec la Fortune: ainsi on lit dans Lucien, que la Fortune exécute les decrets du Destin, & ce que les Parques ont déterminé à chaque homme dès sa naissance.

^b. Comme lorsque Straton de Lampsaque enseigne, au rapport de Cicéron, que tout a été fait par la Nature.

^c. La force & la nature de la justice, Cicéron.

est supposé par l'idée, que nous avons de la justice; ou lorsque nous disons qu'un crime est d'une telle nature, pour dire qu'il se rapporte à une telle loi, qu'il est accompagné de telles circonstances, &c. 3. Si par la Nature on entend le Monde^a, comme on peut entendre, que les loix de la Nature sont les loix du Monde, c'est-à-dire, les loix, par lesquelles le Monde est gouverné, & les phénomènes du Monde sont produits, &c. sens, que nous lui donnons en parlant des loix d'Angleterre, de France, &c. c'est prendre la Nature pour l'Être, dont le Créateur est l'objet de nos recherches, & par conséquent, elle ne peut être elle-même ce Créateur. A ce sens on peut réunir celui qui marque la réalité d'existence; comme lorsqu'on dit, qu'une chose n'existe pas dans la Nature, pour dire qu'elle n'est point dans tout le Monde. 4. La Nature est-elle prise pour ces loix-mêmes, dont nous venons de faire mention, ou pour le train que les affaires suivent en vertu de ces loix; comme lorsqu'on donne le nom d'ouvrage de la Nature, à ce que ces loix ont produit? Ces loix supposent alors un Législateur, & elles sont postérieures aux êtres, dont elles sont les loix. Peut-il y avoir des loix d'une Nation, jusques à ce que les hommes qui la composent viennent à exister? 5. Si on donne au terme de Nature l'idée, qu'on donne souvent à celui d'habitude, à laquelle, de même qu'à la Nature, on attribue plusieurs choses, qui ne sont proprement rien de distinct des habitudes contractées par les êtres particuliers; dans cette supposition, la Nature est une espèce de notion abstraite, incapable de rien produire. Ainsi peut-on prendre peut-être la Nature pour les

na.

a. Comme si on l'emploioit pour exprimer les choses nées, ou produites, comme on met quelquefois *fœtura*, pour *fœtus* *. Il y en a, dit Cicéron, qui donnent le nom de la Nature, à tout, aux corps, au vuide, et à leurs accidens.

* Je m'imagine, que *fœtura* est pris pour un fœtus futur, ou pour les parties qui doivent le composer: mais cela ne paroît pas s'accorder fort bien avec le gros du système, qui tend à prouver, que tous les fœtus, ou du moins toutes ses parties sont coexistentes avec le Monde.

natures, ou toutes les natures, comme une espèce de nom collectif; ou elle peut être considérée comme un agent, de même que nous personnifions les vertus & les attributs pour la variété, ou pour exprimer les choses d'une manière plus courte & plus propre. 6. Si la Nature sert à désigner l'Auteur de la Nature, ou Dieu ^a; l'effet étant pris pour sa cause efficiente, quoique par une métonymie fort impropre; c'est à cet Etre, auquel j'attribue la création du Monde, &c. J'ajouterai qu'on se donne une extrême licence en proferant ce mot, *Nature*; & qu'on l'emploie souvent pour un simple mot, & rien au-delà; ceux qui s'en servent ignorant eux-mêmes l'étendue de sa signification ^b: quoiqu'il en soit, s'il n'est pris dans aucun sens; il ne peut porter atteinte à l'existence de Dieu.

XV. Prop. La vie, la pensée, le sentiment, & les facultez de l'ame prouvent l'existence d'un Etre suprême, d'où elles tirent leur origine: ou, pour m'exprimer d'une autre manière, Dieu est cet Etre, sans lequel ces facultez seroient aussi-bien privées de l'existence, que le seroient les Etres materiels, dont nous avons fait mention dans les Prop. précédentes. Si nous ne voions pas encore évidemment que ces

a. La Nature, dit-on, me l'a donné. Ne comprenez-vous point, que par-là vous changez le nom à Dieu-même? car quelle autre chose est la Nature, que Dieu, & la raison Divine, &c. Senèque. Lorsqu'il est dit dans Cicéron, qu'il est nécessaire que le Monde soit gouverné par la Nature: quel sens peuvent avoir ces paroles, si Dieu n'est pas réellement compris sous ce mot de Nature? car on doit nécessairement entendre par elles quelque chose de distinct du Monde, & capable de le gouverner.

b. D'autres croient, que la Nature est une certaine force privée de raison, excitant dans les corps les mouvemens nécessaires, &c. dit Balbus au rapport de Cicéron: Que peut être cette force; séparée de son sujet, & des causes d'où elle procède? Une ame du Monde, la Nature plastique ^{}, & le principe hylarchique [†], שכל חיה, qui fait tout, & d'autres semblables, sont plus faciles à comprendre que tout cela.*

^{*} Nature plastique: c'est un mot Grec & dogmatique, qui s'emploie pour exprimer la puissance, qui donne la forme, & qui cause la disposition des choses, comme celle d'un potier, ou d'un statuaire.

[†] Principe hylarchique est de même un terme Grec, & dogmatique, que les Philosophes anciens emploioient pour signifier une vertu particulière de la matière, qui la dirige & qui la gouverne.

T.

ces facultez ne peuvent couler de la nature d'aucune espèce de matière, qui nous environne, d'aucune modification, d'aucune figure, d'aucun mouvement de la matière, nous donnerons dans la suite des preuves de cette vérité, qui la démontreront plus sensiblement. Or il soit des Prop. IV. & VII. que nos ames n'existent pas d'elles-mêmes; & qu'elles n'ont pas acquis leurs facultez indépendamment de tout autre être: nous devons donc être redevables de tout ce que nous avons de cette nature, à quelque Bien-facteur qui en est la source: car puisque nous sentons au-dedans de nous-mêmes, que nous avons ces facultez; puisque nous savons en même temps, que nous ne les avons pas de nous-mêmes, il faut que nous les aions reçues de quelque autre.

Dieu fait combien peu de raison les hommes ont de s'imaginer, que le support de leur vie, de leur sentiment, & de leurs facultez intellectuelles, est un être indépendant; quand ils considèrent combien leur vie, & tous les avantages, dont ils jouissent, sont transitoires, ou incertains, & lorsqu'ils se demandent ce qu'ils sont, d'où ils viennent, & où ils s'en vont *. L'esprit n'agit point, ou il n'agit que très imperceptiblement dans le foetus †, c'est-à-dire, quand l'homme n'est encore qu'en semence: il agit seulement comme un principe de végétation dans l'embryon: & il n'agit comme ame sensitive que dans les premières années de notre enfance, où nous sommes plutôt au-dessous, qu'au-dessus de plusieurs autres animaux ‡: il semble s'ouvrir à la vérité peu-à-peu, par le secours de l'âge, de l'exercice, & des occasions: il
fem-

* *Sache, d'où tu viens, et où tu dois aller, &c. Pirke Ab. chap. 3. au commencement, page 30.*

* *In animalculo.* Selon la pensée de l'Auteur, la semence de l'homme n'est qu'un composé d'*animalcules*, ou petits animaux, formez dès la création du Monde.

† C'est donner un terrible soufflet à l'amour propre, que de dire, que dans notre première enfance, nous étions au-dessous des bêtes: enfance, qui doit encore revenir, si nous parvenons à une extrême vieillesse: quel commencement, & quelle fin!

semble trouver ses propres talens, meurir, pour ainsi dire, & devenir une substance raisonnable. Mais après tout cela, ce n'est pas sans peine, que l'ame raisonne; elle est forcée à faire plusieurs ennuyeuses démarches avant que d'arriver à la vérité: elle éprouve, que ses facultez sont sujettes à de grandes éclipses, & à d'étranges diminutions pendant le sommeil, une indisposition, une maladie, &c. encore ne vient-elle à connoître que fort peu d'objets, en comparaison de ceux que contient la vaste étendue de l'Univers: enfin elle est sujette à un grand nombre de réflexions & de sensations douloureuses: Si, libre de toute dépendance, notre ame avoit en elle-même le principe de son existence & de ses facultez, elle ne seroit pas sujette à toutes ces limitations; à tous ces défauts, à tous ces changemens, ni à ces passages alternatifs d'un état à un autre: fixe, constante, immuable, elle persisteroit dans une manière d'être toujours la même.

On soutiendra peut-être que les ames, de même que la vie, les sens, &c. sont transmises des pères aux enfans*, & de ceux-ci à leurs fils; que cela s'est fait ainsi de toute éternité †; & qu'on ne peut pas par conséquent conclurre de la nature de l'ame, l'existence de Dieu.

Ré-

a. Car je ne puis croire, qu'il y ait à présent personne, qui veuille desfendre cette manière d'introduire les hommes dans le Monde, dont Diodore de Sicile fait mention, & qui est affirmée par Lucrece: *Par-sous où le terroir, & où le climat étoient propres à cela, il croissoit des matrices propres à concevoir par la conjonction des racines, que produisoit la terre, &c.* †

* Le terme de l'Original est *Traduction*, dérivé du mot de Tertullien *Traductio animarum*, & *Tradux anima*. Je ne croi pas, qu'il signifie proprement génération; mais une espèce d'émanation, d'écoulement, d'envoi, d'une substance faite par une autre: comme un sep pousse un provin, qui n'est que l'émanation de quelques parties du sep même. La même chose reviendra plus bas.

† Que les divinitéz naissent de la semence de Jupiter répandue par terre, cela est bon pour les Mythologites, qui sembloient n'avoir d'autre but que de fournir matière de badiner à Montagne, & aux autres Ecrivains de son caractère. Mais qu'un Philosophe prétende nous enseigner, que le Genre-humain soit le rejetton d'un rejetton d'un arbre, ou d'une plante, appliquée par hazard à une matière telle que celle dont parle Lucrece: c'est une folie aussi grande, qu'aucune de celles qu'il soit possible de lire dans toute la Mythologie.

Réponse. S'il étoit possible, que les ames passassent ainsi des pères aux enfans; qu'une ame fût engendrée, ou transmise par une autre ame engendrée & transmise; & qu'elles se fussent ainsi engendrées & transmises de toute éternité; sans entrer dans un autre détail de l'origine du Genre-humain, & sans y renfermer un premier auteur de cette génération, il seroit aussi possible, qu'il y eût une suite infinie de corps mûs sans un premier moteur; ou une infinité d'effets sans aucune cause: sentimens, dont nous avons déjà fait voir l'absurdité dans la I. Prop. Mais je ne puis pourtant m'empêcher d'ajouter les pensées suivantes, à ce que nous avons dit sur cette matière. On devroit clairement expliquer ce qu'on entend par un homme, qui a la faculté de transmettre l'ame^a: car il n'est pas facile de comprendre, comment la pensée, comment une substance pensante, peuvent être engendrées comme le sont des branches, ou de quelqu'autre manière, qui se rapporte à celle-là, ni qu'on puisse se servir de cette expression, même dans le sens métaphorique^b. Il faudroit nous dire, si cette génération vient d'un des parens, ou de tous les deux ensemble. Si c'est d'un seul; duquel est-ce? Si c'est de tous les deux, il s'ensuit qu'une seule branche sera toujours produite par deux troncs différens: concours, qu'il est, je pense, impossible de trouver ailleurs, & dont il n'y a aucun exemple dans toute la Nature: quoiqu'il seroit bien plus naturel de faire cette supposition des vignes & des plantes, que non pas des êtres intellectuels, qui sont des substances simples, & sans aucune composition^b.

Cette

a. Ce que Tertullien appelle dans un endroit, ame transmise, ou engendrée par Adam, *anima ex Adam tradux*, est appelé par le même Auteur dans un autre endroit, une espèce de rejetton sorti de la matrice d'Adam, comme une espèce de provin de vigne; *velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem ducta*: & il est également incompréhensible. Il ne s'explique pas plus clairement, en disant, qu'il y a deux espèces de semence, celle du corps, & celle de l'ame: ou bien la semence spirituelle découlée, distillée de l'ame, semblable à la semence matérielle, qui vient des animaux, &c.

b. Selon Tertullien l'ame est dérivée seulement du père, & elle est donnée comme

* *Tradux anima* est le terme du texte.

Cette opinion de la génération des ames me paroît posée sur un bien fragile fondement; puisqu'elle est fondée, à mon avis, sur la ressemblance, qui est entre les traits, les humeurs, & les capacitez des enfans, & celles de leurs parens.^a, & sur la difficulté, que les hommes ont de se former l'idée d'un esprit^b: on est porté par ces raisons à conclurre; qu'il n'y a point d'autre substance, que la matière; & que l'ame, provenant seulement de la disposition, ou de quelque partie du corps, ou bien n'étant qu'un accessoire materiel, doit accompagner le corps, & naître avec lui du père, ou de la mère, ou de tous les deux ensemble: & que la génération de l'un est une suite de la génération de l'autre.

Or la première de ces raisons; c'est-à-dire, la ressemblance des enfans aux parens, n'est pas toujours véritable; ce qu'il faudroit pourtant qu'elle fut, afin que l'argument eût quelque force. Il n'y a rien de plus commun, que de voir des enfans, qui ne ressemblent point du tout à leurs parens dans leurs esprits, dans leurs inclinations, dans la figure de leurs corps,

à couvrir aux parties de la femme propres à la génération; *et genitalibus femina fovio commendata*. Le même Auteur soutient que les ames viennent toutes d'Adam. Voici comme il s'en explique. Nous définissons les ames, des substances nées par le souffle de Dieu, & provenant toutes d'une seule: *Definimus animam, natam ex Dei flatu, ex una redundantem*. Dans un autre endroit il dit, toute cette abondance d'ames vient d'une seule: *Ex uno homine tota hac animarum redundantia agitur*. Mais cela ne s'accorde pas bien avec son principal argument pour la transmission, ou génération de l'ame, qu'il suppose que les enfans reçoivent de leurs parens. Car outre ce qu'on ajoutera bien-tôt pour la refutation de ce système, si la génération de tous les hommes vient d'un seul, & qu'elle soit la cause de la ressemblance; tous les hommes devroient ressembler au premier; & par conséquent, ils devroient tous être semblables: ce qui n'est point*.

a. Les Curieux pourront voir ce passage dans Tertullien même, en son *Traité de l'Amo*, chap. 27.

b. C'est pourquoy le même Père fait l'ame de l'homme materielle.

* Tertullien peut donner à cela deux réponses. La première, que tous les hommes, dans leurs embryons, ressemblent à Adam. Qui prouvera le contraire? La seconde, que les impressions des objets extérieurs altèrent cette ressemblance dans quelques uns, & qu'elles ne le font pas dans quelques autres. Tous les chênes se ressemblent dans leurs glans. Cependant il ne s'ensuit point de ce qu'ils ne se ressemblent pas, lorsqu'ils ont crû, qu'ils ne viennent pas d'un même chêne: ils se ressembleront tous, s'il n'y a rien qui les en empêche: ils ne se ressembleront jamais, s'il y a des obstacles à cette ressemblance. Leurs parties sont les mêmes; mais la disposition, qui seule fait la différence, est inégale.

corps, dans leur teint; & qui, j'en suis sûr, différent beaucoup entre enfans mêmes. Cette différence a autant de force, pour prouver qu'il n'y a point de génération d'ames, que la ressemblance en a, lorsqu'elle arrive, pour prouver que les ames ne passent pas des pères aux enfans. Au reste, il ne m'est pas difficile de rendre raison de cette ressemblance, sans le secours de la génération des ames. Il est manifeste, que ce qu'on boit & ce qu'on mange, l'air qu'on respire, les sons qu'on entend, les objets qu'on void, la compagnie qu'on fréquente, &c. il est, dis-je, constant que tout cela cause du changement dans les hommes, tantôt à l'égard de leurs facultez intellectuelles, tantôt à l'égard de leurs passions & de leurs humeurs, & quelquefois à l'égard de leur santé, & des autres circonstances qui se rapportent à leurs corps: & cependant les filamens * originaires, & les parties essentielles de l'homme, restent toujours les mêmes. Si les semences des animaux sont donc, comme je ne doute point qu'elles ne soient, des animalcules † déjà formez ^a, qui sont répandus çà & là, mais sur-tout dans les lieux propres à les conserver: s'ils entrent ensuite dans le corps avec les alimens, ou peut-être avec l'air seul: s'ils sont après cela dans les corps des mâles séparés par des espèces de couloirs, particulières à chaque espèce d'animaux: s'ils sont logés dans les vaisseaux, qui sont comme les reservoirs de la semence, où ils sont capables d'accroissement, & susceptibles de quelque espèce d'influence: transportez ensuite dans les matrices des femmes, s'ils y reçoivent une plus abondante nourriture, & s'ils y croissent, jusques à ce qu'enfin ils deviennent trop grands pour

^a. Ceci paroît être favorisé par ceux qui soutiennent, que toutes les ames furent créées au commencement: opinion souvent rapportée dans *Nachalar Aboth*, & ailleurs; si l'Auteur de ce Livre ne faisoit dériver le corps d'une goutte souillée; comme on peut le voir dans *Pirke Aboth*, & ailleurs. Le Rabbin David Kimchi en particulier dit de l'homme, qu'il tire son origine d'une goutte de semence, qui se change en sang, & qu'il croît peu-à-peu, jusques à ce que ses membres soient parfaits.

* *Originalia Stamina.*

† *Animalcula.* Voyez la Note plus haut.

pour leur prison ^a: si c'est donc là la manière, dont se fait la génération; pourquoi cette augmentation jointe avec la nourriture reçue des parens, qui est préparée dans leurs vaisseaux, & qui est celle, dont les parens se nourrissent eux-mêmes; pourquoi, dis-je, cette nourriture & cette augmentation ne seroient-elles pas à l'égard des animalcules & des embryons, à-peu-près ce qu'elle est à leur égard? Pourquoi ne rendroient-elles pas par conséquent leurs petits semblables aux parens, sans qu'ils en reçoivent autre chose. Certaines impressions peuvent être faites sur le fœtus, & les fluides, qui lui sont communiqués par les parens, peuvent avoir reçu certaines teintures, quoique l'animal n'ait pas été formé par les parens, ni transmis par leur canal. Cette hypothèse, qui s'étoit depuis long-temps offerte à mon esprit, me suggère une raison de la ressemblance, que l'enfant a tantôt au père, & tantôt à la mère: elle vient de ce que les vaisseaux de l'animalcule sont plus disposez à recevoir une plus grande quantité d'alimens, de celui des parens, auquel il ressemble le plus: ou les fluides & les esprits animaux peuvent dans l'un causer une plus forte fermentation, & agir avec plus de violence que dans l'autre, & ils doivent par conséquent avoir un plus grand effet. On doit remarquer ici, que quoique la quantité d'aliment, que l'animalcule reçoit du père, soit peu de chose en comparaison de l'abondante nourriture qu'il reçoit de la mère: cependant la première peut faire une plus forte impression sur le fœtus, parceque la nourriture, communiquée par le père, a été la première addition faite aux filamens originaires, parcequ'elle ad-

^a. Cette relation détruit l'argument, sur lequel Censorin dit, que plusieurs anciens Philosophes fondoient l'éternité du Monde: *Parcequ'ils nioient, qu'il fût possible de découvrir si les œufs, ou les oiseaux ont premièrement été engendrez, puisqu'il ne peut y avoir d'œuf sans oiseau, ni des oiseaux sans œufs.* Cette question étoit autrefois vivement débattue, comme on peut le voir dans Macrobe, & dans Plutarque, qui l'appelle *une question * difficile, & qui a beaucoup occoré les Disputeurs.*

* Il l'a jugée lui-même digne de ses recherches, car il en a fait un problème, qui est le troisième du liv. 2. de ses *Symposiaques*, tome 2. p. 635.

adhère immédiatement à leur substance; & parcequ'elle a été d'abord unie à eux.

Puisqu'il ne peut être vrai, que la génération de l'enfant, qui est un individu composé de corps & d'esprit, vienne proprement à la fois du père & de la mère, tous les traits de ressemblance, qu'il peut avoir avec un des deux, procèdent nécessairement d'une cause telle que je l'ai marquée; ou du moins d'une cause différente de la génération. Car l'enfant ressemblant quelquefois au père, & quelquefois à la mère, & la génération se faisant toujours par le père, ou toujours par la mère; il suit qu'il y a quelquefois dans l'enfant une ressemblance à celui, qui n'est pas l'auteur de la génération: & si un enfant peut ressembler à un de ses parens, quoique la génération ne vienne pas de ce parent; pourquoi un autre enfant ne pourroit-il pas en faire de même *? La vérité des raisons, que je viens d'alléguer, paroît très souvent véritable du moins dans les plantes qui diffèrent, si elles sont élevées dans différens terroirs & sous différens climats; quoique leur semence soit la même. La différente nourriture communique une différence à la semence, ou à la plante originaire: & par-là cette plante est rendue en quelque manière semblable à celles qui sont cultivées dans le même terroir.

J'ai dessein de réfuter dans la suite la supposition, que l'ame est purement matérielle, ou l'effet de quelque disposition de la matière: supposition, que je regarde comme un des principaux soutiens de la génération des ames. Mais je dirai ici par avance, que quoique nous ne puissions pas nous former l'image d'un esprit, & parceque les êtres matériels peuvent seuls être dépeints, représentez par des images; nous
avons

* L'Auteur pouvoit à mon avis abrégér son Argument, de cette manière. Un enfant ressemble quelquefois plus à l'oncle, ou à la tante, au cousin, ou à la cousine, qu'au père, & à la mère: or l'oncle, ni la tante, le cousin, ni la cousine n'ont par la supposition aucune part à la génération de l'enfant; donc, &c. Bien plus cette ressemblance se trouve souvent plus parfaite avec un étranger, qu'avec aucun des parens. Or, &c. Donc, &c.

avons cependant raison d'affirmer l'existence d'une substance spirituelle ^a. La matière est une substance qui nous est assez familière: nous connoissons assez bien sa nature & ses propriétés: & puisque nous ne trouvons aucun être matériel, qui ait vie, & qui soit doué de la faculté de penser; mais que tous les êtres matériels ont au contraire plusieurs propriétés incompatibles avec cette faculté; nous sommes dans la nécessité d'avouer, qu'il y a une espèce de substance différente de la matérielle: & quoique nous soions dans l'impossibilité de tirer quelque ébauche de nos esprits, nous sommes forcez à conclurre, que notre ame doit être de l'espèce, ou d'une des espèces des substances incorporelles; car il en faut admettre plusieurs. Or est-il surprenant, que nous nous trouvions dans cette impossibilité? Car dans le fonds, comment l'esprit peut-il être son propre objet ^b? Il peut à la vérité contempler le corps, qui lui sert de demeure; il peut connoître ses propres actes; il peut réfléchir sur les idées qui s'offrent à lui; mais il ne peut avoir une idée complete de soi-même, sans être à la fois l'objet & le spectateur. L'Être parfait, dont les connoissances sont infinies, peut seul se connoître ainsi intimement lui-même.

Ceux qui fondent la génération de l'ame sur la supposition qu'elle est matérielle, & qu'elle est dans le corps, ou comme une de ses parties, ou comme sa modification, me paroissent encore se tromper grossièrement, parceque le corps n'est pas lui-même engendré par les parens: il passe à la vérité dans eux: ils lui prêtent, pour ainsi dire, une demeure & une subsistance passagère, mais il ne peut être formé par eux, ni croître d'aucune de leurs parties: car il faut que toutes ses parties nobles & essentielles ne composent qu'un seul système, dont toutes les parties commencent à exister en même temps, & soient formées à la fois au premier instant de la pro-

^a. C'est tout ce qu'Epicure avoit à dire en faveur de ses atomes: car ils étoient seulement des corps, que l'esprit seul comprend, Justin Martyr.

^b. Car la vie n'est pas dans ce que l'on void, Plotin.

production de l'animalcule, puisqu'aucune de ses parties ne pourroit recevoir de nourriture, ni devenir même quelque chose sans les autres: si au contraire quelcune de ses parties étoit préexistente au reste, elle décheroit, elle se pourriroit, pour ainsi dire, bien-tôt, faute de recevoir sa nourriture par les vaisseaux propres à la lui communiquer: nous en voions tous les jours des exemples dans les membres, & dans les organes des animaux, qui périssent, lorsque le secours, qu'ils devroient recevoir selon l'œconomie naturelle du corps, est en quelque manière interrompu, ou retardé. Puisqu'un corps organisé, qu'il faut nécessairement faire à la fois, & comme d'un seul trait, ne peut naturellement être l'effet d'une augmentation faite par degrez, je ne puis m'empêcher de conclurre, que le Père tout-puissant a créé au commencement les animalcules de chaque espèce, pour servir à toutes les générations futures d'animaux. Toute autre manière de production ressembleroit à cette génération connue par les Philosophes sous le nom d'équivoque *, & de spontanée †, dont on est à présent tout-à-fait revenu: il est certain, que les autres exemples de l'analogie de la Nature, & que les observations faites par le moyen des microscopes, appuient fortement ce que je viens d'avancer.

En dernier lieu, si la race des hommes n'est pas de toute éternité, il n'y a point d'homme qui ne soit descendu de deux premiers parens, & les ames de ces deux premiers parens ne peuvent pas s'être écoulées de l'un à l'autre. Or il conste par le cours ordinaire des choses terrestres, & par l'Histoire du Genre-humain ^a, des Arts, & des Sciences ^b, que la race des hommes n'a point existé

^a. S'il n'y a point eu une origine, & une génération du ciel & de la terre, pourquoi les Poëtes ne chantent-ils pas d'événement antérieur à la guerre de Thèbes, & à l'embrasement de Troie? Lucrèce livre 5. vers 325.

^b. Les hommes ont péri en plusieurs & diverses manières, & ils périront de même: mais

* Génération équivoque est celle qui se fait sans la conjonction du mâle & de la femelle.

† Génération spontanée est celle qui vient sans aucune cause.

existence de toute éternité. Les objections contre cet argument prises d'inondations, de conflagrations, &c. imaginaires ne font aucune impression sur mon esprit: car supposons, qu'il arrive à présent quelque pareille calamité; elle sera universelle, ou particulière: si elle est universelle, & que personne ne puisse en échapper, il ne restera plus d'hommes; ou il faut qu'ils soient une seconde fois multipliés par le moyen de quelques premiers parens. Si cette calamité est seulement bornée à quelques lieux particuliers, si elle ne se fait sentir que dans quelque partie du globe; si elle ne monte pas à la cime des plus hautes montagnes; si les plus fermes rochers en sont à couvert; s'il reste enfin quelque moyen naturel de s'en délivrer, il y aura certainement un nombre d'hommes très considérable, qui survivront aux autres. Or peut-on penser, que ceux qui survivroient, seroient tous d'une ignorance si crasse, que personne parmi eux ne seroit en état de donner la relation des choses les plus communes? Personne ne pourroit-il lire, ni écrire, ni se ressouvenir même qu'il y auroit autrefois eu des lettres? N'y en auroit-il pas un seul, qui entendroit quelque métier, ou quelque profession, qui pourroit décrire les maisons que les hommes avoient auparavant, la manière dont ils avoient accoutumé de s'habiller, comment ils apprêtoient leurs viandes, qui sauroit dire quelles étoient même les choses dont il se nourrissoient? Peut-on supposer, que tous les Livres, toutes les armes, toute sorte de manufactures, tous les vaisseaux, tous les édifices, toutes ces excellentes productions de l'adresse & de l'industrie des hommes, qu'on admire à présent dans le Monde, seroient si absolument, si entièrement détruites, qu'il n'en resteroit plus la moindre partie, la moindre trace, le moindre souvenir, non pas même assez pour donner quelque ouverture, capable du moins de faciliter le rétablissement des Arts les plus nécessaires? Ces Echappés d'un si terrible naufrage seroient sans doute vêtus, & ils auroient

au-

mais le plus grand nombre périt par les embrasemens & par les inondations, Platon dans son Timée, p. 524.

autout d'eux plusieurs choses, sans le secours desquelles il leur auroit été impossible de se sauver, & de survivre à une si triste catastrophe. En un mot, il n'est point d'incendie, point de déluge, point de destruction, qui puissent favoriser l'objection, & réduire le Genre-humain à cet état, où les anciens Mémoires, & d'autres marques infailibles, nous apprennent qu'il étoit, il n'y a pas beaucoup de milliers d'années; il n'y a, dis-je, point de destruction, qui puisse favoriser l'objection, excepté celle qui n'épargneroit absolument que deux ou trois couples de personnes, dénuées de tout, les plus stupides ^a & les plus ignorantes de tout le nombre: l'homme le plus idiot, le plus rustique, le plus sauvage ^{*} conserveroit ses vieilles habitudes, & il reprendroit son ancienne manière de vivre, dès qu'il en auroit l'occasion: supposé même, que l'occasion lui manquât, l'auteur de l'objection n'en pourroit pas tirer avantage, puisque sans l'interposition d'une puissance surnaturelle, il ne pourroit point arriver de pareille révolution; les créatures ne pourroient pas être conservées toutes nues, la terre ne pourroit point renaître de ses cendres, ni de ses ruines, après une calcination, une dissolution, une destruction entière de toutes choses. Permettez-moi d'ajouter à cela, que quoiqu'il y ait eu dans des Pays particuliers plusieurs inondations, & plusieurs grands tremblemens de terre; & quoique plusieurs montagnes aient vomî des torrens impétueux de flammes; cependant il n'y a point de relation, point de preuve, qui insinue, qu'un pareil événement ait jamais été universel ^b; excepté peut-être celle d'un seul déluge: & quant à ce déluge, si nous entendions parfaitement la Langue, dans laquelle la relation nous en a été laissée; & si nous étions bien instruits de la manière d'écrire

^a. Des hommes sans lettres & sans savoir, Platon dans son *Timée*, p. 524.

^b. Car ce qui a été avancé sans fondement, & pour faire simplement en général valoir une cause, n'est d'aucun poids. On en peut dire autant du témoignage d'Arnobé, qui semble avouer, qu'il y a eu des embrasemens universels: *Quand est-ce que le Monde, demande-t-il, a été réduit en cendres? N'est-ce pas avant nous?*

^{*} *Homines sylvestres.*

erire l'Histoire, propre à cette Langue, cela auroit peut-être épargné les pénibles, les prodigieux efforts, qu'on a faits pour découvrir les causes de cette surprenante révolution : outre que les mêmes Archives, qui nous apprennent la réalité de cet événement, nous apprennent aussi la part immédiate, que Dieu y eût : elles nous assûrent, que les hommes, qui périrent alors, de même que ceux qui leur survécurent, étoient descendus de deux premiers parens ; & si cette autorité est une preuve suffisante d'une partie de la relation, elle l'est nécessairement aussi de tout le reste.

Nous pouvons donc conclurre, que l'ame de l'homme avec ses facultez intellectuelles, &c. dépend d'un Etre supérieur, qui ne peut certainement être que Dieu, ou l'Etre suprême.

XVI. Prop. Quoique l'essence & la manière d'être de Dieu nous soient également incompréhensibles ; cependant nous pouvons dire avec certitude, qu'il est exempt de toute imperfection ; c'est-à-dire, qu'il est un Etre, dont la nature exclud toute sorte de défauts.

Quoique cette Proposition ait déjà été prouvée^a, je vai pourtant l'expliquer un peu plus au long en cet endroit. Comme nos esprits sont finis, ils ne peuvent point sans contradiction comprendre l'Infini. Quand même nos ames recevroient la plus vaste, la plus étendue capacité, qu'on voudra supposer ; cependant tandis qu'elles retiendront leur propre nature, tandis qu'elles continueront d'être de l'espèce des substances créées, on ne fera simplement que les supposer capables d'appercevoir un plus grand nombre d'idées finies, qui ne peuvent jamais, pour si nombreuses & pour si sublimes qu'elles soient, former une idée complete & positive de la perfection de Dieu. Car un Etre parfait doit être infini, & infiniment unique : il ne peut entrer dans la nature, ni rien de fini, ni aucun mélange d'êtres finis.

Com-

^a. Prop. V. VI.

Comment pourrions-nous comprendre la nature d'un Etre suprême incorporel ; comment pourrions-nous nous former l'idée de sa manière d'être, nous qui ne comprenons pas la nature de la plupart des esprits inférieurs ; & qui ne pouvons nous former aucune idée de la matière séparée de ses accidens, j'entends séparée du suppôt de ses accidens ? Comment parviendrions-nous à une connoissance entière du Créateur du Monde, nous qui sommes incapables de connoître l'étendue même du Monde, le grand nombre des regions inconnues qu'il contient, ce qui se passe dans ces regions, où n'ont jamais pû atteindre nos lumières, ni les recherches de la Philosophie : nous, en un mot, qui ne pouvons nous tourner d'aucun côté, sans rencontrer quelque chose au-dessus de notre entendement ? Si nous ne pouvons porter notre pénétration jusques à découvrir parfaitement la nature des effets ; devons-nous nous attendre, que notre conception sera admise à percer la nature de leur cause, de cette cause si supérieure à toutes les autres ? La perfection & la manière d'être de Dieu sont donc nécessairement d'une nature & d'une espèce, supérieures à tout ce que nous pouvons jamais imaginer.

Malgré tous nos défauts, nous pouvons néanmoins assurer positivement, qu'il n'y en a aucun dans Dieu : il est parfait comme nous avons vû ; il ne peut donc pas être défectueux, ni imparfait, cela n'a pas besoin de plus grande preuve. Mais ce qui suit de-là, & que je voudrois qu'on tâchât de bien comprendre, & de graver profondément dans la mémoire, est qu'il faut bannir de sa nature la privation de vie & d'activité, l'ignorance, l'impuissance, les actes contraires à la raison & à la vérité, &c. parceque ce sont là des imperfections, des défauts de connoissance, des privations de pouvoir, &c. des défauts & des taches en nous-mêmes : & quoiqu'elle soit au-dessus de toutes nos idées : quoiqu'elle soit d'une espèce différente des perfections des hommes, ou de tout autre être fini ; cependant ce qui est un dé-

défaut dans nous, en seroit un bien plus grand dans Dieu; & on ne peut lui en attribuer aucun, de quelle nature qu'il puisse être ^a.

Quoique nous ne comprenions pas la manière, dont Dieu connoît les choses, l'ignorance étant pourtant uniforme, & d'une même nature dans chaque sujet, nous comprenons ce qui est signifié par le terme d'ignorance, & nous pouvons nier véritablement & au pied de la lettre, qu'elle soit compatible avec la nature de l'Être suprême. On peut faire sur la puissance, sur la manière d'opérer, &c. de Dieu, les réflexions & les raisonnemens, que nous avons faits sur la science. Lorsque nous parlons positivement des attributs intrinsèques & essentiels de Dieu, comme quand nous disons, qu'il fait tout, qu'il est tout-puissant, & éternel, &c. nous voulons seulement dire, qu'il n'y a point d'objet, qui puisse être connu, ou réduit en acte, qu'il ne connoisse, & qu'il ne puisse faire; & qu'il est sans commencement & sans fin, &c. & nous ne sortons pas en cela des bornes de la Proposition ^b; c'est-à-dire, que nous pouvons tenir ce langage sans présumer de comprendre sa nature.

XVII. Prop. Malgré ce qui a été dit ci-dessus dans les Prop. V. & VI. nous pouvons considérer Dieu comme agissant dans la production & dans le gouvernement du Monde: & nous pouvons tirer des conséquences, de ce qu'on appelle les ouvrages de Dieu ^c; parceque nous pouvons le faire sans prétendre comprendre la manière de son existence. Au contraire, la contemplation de ses ouvrages nous met dans la nécessité d'avouer, qu'il faut qu'ils soient gouvernez par un Être incompréhensible.

Sans comprendre comment les causes secondes dépendent de Dieu, comment il influe sur elles, comment il les dispose;

^a. Si ces paroles, *peut-être que je fais, je ne ferois point cela*, qui sont dans Terence une simple question, avoient été une affirmation; quelle piquante réflexion n'auroient-elles pas contenu contre les Divinités Patennes?

^b. Nous disons qu'il n'est pas: mais nous ne disons pas qu'il est, Plotin.

^c. Il n'y a pas d'autre moyen de le comprendre que par ses ouvrages, Maimonidès.

se; parceque cette dépendance, cette influence, & cette disposition entrent dans la nature de l'Être suprême; & qu'on ne peut les concevoir, sans concevoir en même temps celle-ci; je puis néanmoins, en considérant que les choses n'existent pas d'elles-mêmes, & en remarquant l'œconomie & le dessein de leur arrangement; je puis, dis-je, conclurre qu'il y a un Être, duquel dépend cette existence, & par lequel elles sont mises dans l'ordre, où elles sont: je puis appeller cet Être Dieu; c'est-à-dire, l'Auteur & le Gouverneur du Monde, &c. sans aucune contradiction à moi-même, ou à la vérité; comme je me flatte, que nous l'avons suffisamment fait voir dans ce que nous avons dit, & que nous allons encore mieux prouver dans la Prop. suivante.

XVIII. Prop. Dieu, qui a donné l'existence au Monde, le gouverne aussi par sa Providence.

Touchant cette importante question, s'il y a, ou s'il n'y a pas une Providence Divine, j'ai accoutumé de faire pour ma propre édification les raisonnemens qui suivent.

I. On peut dire, qu'il y a dans le Monde un Être qui le gouverne, ou du moins que le Monde n'est point flottant au gré du hazard *; s'il y a des loix, par lesquelles les causes naturelles agissent, par lesquelles les divers phénomènes, qu'on y void, arrivent régulièrement, & par lesquelles la constitution générale des choses persevère constamment. Il y a un Gouverneur du Monde, s'il y a des règles observées dans la production des herbes, des arbres, &c. si les différentes espèces d'animaux sont toutes douées des facultez propres à diriger & à déterminer leur mouvement à proportion du rang qu'elles tiennent, & des emplois qu'elles remplissent dans le Monde animal: de sorte que quand les animaux agissent conformément à ces loix, on peut dire qu'ils obéissent à la loi de la Nature, si toutes ces espèces d'animaux sont placées * dans
les

a. Depuis les cornes des licornes jusques aux œufs des poux, comme parlent les Juifs dans le Traité du Talmud intitulé, *Avoda Zara*, où il est traité de l'idolatrie.

* *Ανοσίπυλος*, comme un vaisseau à la merci des vents, sans gouvernail & sans pilote. Ce mot Grec est, je croi, particulier à St. Grégoire de Nazjanze.

les élémens les plus convenables à leur nature & à leurs besoins particuliers^a; & s'ils sont munis de tout ce qui leur est le plus nécessaire pour leur propre conservation. En un mot, il y a un Gouverneur du Monde, si les cas, qui se rapportent aux animaux raisonnables, sont disposez avec un tel soin & d'une telle manière, qu'il se trouve au bout du compte, qu'on ne sauroit les rendre plus conformes à la raison, qu'ils le sont effectivement.

2. S'il y a des loix si régulières & faites avec tant de prévoyance, elles ne peuvent venir que de l'Auteur de la Nature; parceque les loix, qui résultent des natures des choses, de leurs propriétés, & de l'usage des facultez naturelles, loix qu'on peut dire être écrites sur les choses mêmes, ne peuvent venir que de lui: tout ce dont l'existence dépend de Dieu, ne peut, sous quelque condition que ce soit, exister contre la volonté de Dieu, & n'être pas, par conséquent, sujet aux loix, auxquelles il plait à Dieu de l'assujettir; c'est-à-dire, aux loix, que Dieu même a faites. Outre qu'aucun autre être ne peut imposer des loix, ou prescrire une forme de gouvernement, au Monde; parceque tous les autres êtres sont eux-mêmes partie du Monde; & qu'ils n'existent que dépendamment de Dieu.

3. Par la Providence de Dieu j'entends l'action, par laquelle Dieu gouverne le Monde par les loix, dont nous avons parlé; & par laquelle il pourvoit aux besoins de ses créatures de la manière, que nous avons expliquée. De sorte que de l'existence de ces loix suit nécessairement aussi celle de la Providence.

4. Il n'est pas impossible qu'il y ait de telles loix: au contraire nous avons lieu de croire qu'il y en a réellement. Il seroit

^a. Je ne prétends pas me mêler ici des cas particuliers, qui se rapportent aux êtres inanimés & privez de la raison, tels que ceux dont Maimonidès dans *Mora Nebuchim* fait mention; comme par exemple une feuille, qui tombe d'un arbre, une araignée prenant une mouche, &c. & qu'on dit être des *accidens parfaits*: quoiqu'il soit souvent difficile de les separer des cas des êtres raisonnables, & de connoître ce qu'est un *accident parfait*.

roit infiniment absurde d'avancer, qu'une chose est impossible à un Être, dont la nature est infiniment au-dessus de toutes nos conceptions; si cette chose n'implique pas contradiction dans les termes mêmes: mais nous pouvons pourtant assurer sans crainte d'erreur, qu'il est impossible à la créature, qui doit son existence à l'Être infini, de s'arracher jamais si entièrement au pouvoir de son Créateur; de se mettre si bien, pour ainsi dire, hors de sa tutèle, que la manière d'exister de cette créature puisse jamais être réglée & déterminée sans l'influence du même Être suprême, dont elle a reçu l'existence.

Quant aux substances inanimées, nous voions que le cas est réellement tel, que nous l'avons supposé ci-dessus. Les corps célestes, qui sont les plus considérables par leur grosseur, gardent constamment leurs stations: ils ne cessent jamais de faire, & de refaire les mêmes circuits une infinité de fois; par la détermination d'une loi constante & inviolable. Les corps plus petits & les particules de la matière obéissent continuellement aux loix d'attraction, d'impulsion, &c. Quand il y a dans les uns & les autres quelque changement apparent, il vient uniquement des différentes dispositions, & des diverses combinaisons des choses; mais ils agissent toujours dans le fonds suivant les loix, qu'ils ont observées auparavant. Les loix de la gravité & du mouvement nous sont si familières, que nous sommes, pour ainsi dire, capables de compter leurs effets; & de nous en servir pour suppléer aux forces naturelles, qui nous manquent, par celles des machines, qui répondent constamment, ou à nos fins, ou à la manière, dont elles sont disposées. En un mot, bien loin qu'il soit impossible au Monde matériel d'être gouverné par des loix, l'expérience nous montre au contraire, que toutes les parties de la matière sont sujettes à des loix, qu'il ne leur est pas possible de violer.

Nous voions aussi, que les végétales ne suivent pas avec une moindre exactitude les loix, qui leur sont prescrites. Chaque espèce est la production d'une semence particulière:
châ-

châque espèce a la même tiffure de fibres: chaque espèce est nourrie par les mêmes fucs, qui lui font également communiquez par la terre, qui font digérez & préparez dans la même espèce de vaisseaux, &c. Les arbres reçoivent, pour ainsi dire, tous les ans leurs livrées particulières, & ils produisent constamment les fleurs, qui leur font propres. Les familles des fleurs font toutes habillées de la même manière; elles ont toutes une figure particulière à leurs espèces; & elles exhalent toutes les mêmes parfums: chacune d'entr'elles a ses saisons; chacune a reçu, diroit-on, de la Nature une profession & un métier, dont elles se servent industrieusement pour produire les alimens & les manufactures, pardonnez la catachrèse *, nécessaires aux animaux. La facilité, avec laquelle elles croissent, est proportionnée à l'utilité, dont la plupart d'entr'elles font au Monde animal: si leur demeure est fixée dans la terre; si elles font insensibles & comme inutiles à la Société, elles font ordinairement du genre commun †: enfin elles produisent une grande quantité de graine pour conserver & pour multiplier par là leurs espèces, qui périroient peut-être à cause de l'abondante consommation, qui se fait de leurs fleurs & de leurs graines. Il paroît par tout cela, que les fleurs font conservées, & qu'elles répondent sans variation aux fins proposées dans leur production, en vertu de quelque réglément établi par l'Auteur de la Nature.

Pour venir à ce qui regarde les animaux; ils obéissent à des loix, qui, toutes compensations faites, leur font communes avec les êtres inanimez, & avec les végétales †; du moins leurs loix font elles semblables. Les individus de plusieurs espèces d'animaux, comme ceux des espèces des fleurs, ont généralement la même figure, & les mêmes membres, qu'il

a. Pline, dans le livre 16. chapitre 25. de l'ordre que la Nature tiens dans les semences, parle des arbres dans les mêmes termes, qu'il fait des animaux.

* Figure de Rhétorique, qui se fait lorsqu'à faute d'un mot assez expressif, l'Orateur en emploie un moins propre.

† Ἀπφοσιώμενα, c'est-à-dire, qu'il convient au mâle & à la femelle.

qu'il faut entretenir & cultiver de la même manière: ils ont les mêmes vaisseaux; & ces vaisseaux sont pleins de la même espèce de fluides & des mêmes glandes, pour la separation & pour l'entretien des parties, qui tendent dans les uns & dans les autres à la même fin: ils sont aiguillonnez par les mêmes appetits, par le même penchant, par les mêmes soucis de prendre leur nourriture, & de perpétuer leurs espèces. On peut dire que tout ce qui, sans s'éloigner des voies générales, est conservé de la même manière & par des méthodes fixes & immuables, observe la même règle, & qu'il est sujet à la même loi; règle, & loi, qui, en agissant sur lui & en le limitant, viennent d'un principe extrinsèque, ou qui lui ont été données avec sa nature. Il y a de plus certaines obligations, qui résultent de divers degrez de raison & de sentiment, ou simplement de sentiment, qu'il nous est impossible de ne pas sentir intérieurement en nous-mêmes, dont nous ne pouvons nous empêcher d'observer quelques foibles traces dans les espèces inférieures à notre espèce, & qu'on ne peut regarder que comme des loix, selon lesquelles les animaux sont nécessitez à se mouvoir & à se gouverner; c'est-à-dire, pour m'exprimer autrement, par lesquelles l'Auteur de leurs natures les gouverne lui-même. Il est vrai, que ces loix n'imposent peut-être pas une nécessité absolue; & qu'elles ne sont pas de la nature de celles des êtres inanimez & purement passifs: parcequ'on doit supposer, que les êtres sujets à ces loix, les hommes au moins, ont quelque degré de liberté; & qu'ils agissent par principe, & lorsqu'ils sont déterminez par certains motifs. Cependant ces loix retiennent la nature de loix, quoiqu'elles ne soient pas parfaites; & elles peuvent faire partie de cette Providence, qui préside sur tout ce qui se passe dans le Monde. Je considère tous les avantages, que j'acquiers par mes propres & libres efforts, & par le droit usage de mes facultez naturelles, comme des avantages, qui sont aussi réellement les effets de la Providence & du gouvernement de Dieu, que si Dieu me les donnoit immédiatement sans que j'agisse; puisque toutes
mes

mes facultez & toutes mes forces, quelles qu'elles soient, dépendent de lui, & elles sont, par rapport aux avantages qu'elles me peuvent procurer ^a, comme les instrumens de sa Providence à mon égard.

Je finis cet article en concluant, que bien loin qu'il soit impossible aux différentes espèces d'animaux d'être faites & placées d'une manière, qui leur procure une plus grande facilité de pourvoir à leur propre conservation & à leur deffense: j'entends autant que cette conservation & cette deffense sont compatibles avec l'oeconomie générale du Monde, puisque quelques-unes de ces espèces ne peuvent pas bien subsister sans la destruction des autres; bien loin, dis-je, que cette disposition des animaux soit impossible, nous voions au contraire, que les hommes, les bêtes, les poissons, & les insectes ont des organes & des facultez si bien proportionnées aux besoins & aux occasions, qu'ils ont de trouver leur nourriture & leur proie, &c. que ceux, qui s'attachent serieusement à l'étude de la Nature, ne peuvent assez s'en étonner. Si les hommes ont, ce semble, besoin pour conserver la vie, d'un plus grand nombre de choses qu'aucune autre espèce de créatures; c'est parceque, non contents du seul *Honnête* & du seul *Nécessaire*, ils se sont eux-mêmes par leur luxe, par leurs débauches, & par les outrages qu'ils font scandaleusement à leur raison, réduits à l'impossibilité de conserver leur vie sans de très grands fraix.

Puisque le Monde n'a donc pas été laissé après sa production dans le cahos & dans la confusion; mais qu'il persevère dans une régularité aussi constante que sa durée: puisque les différentes espèces des êtres, qui y sont, ont toutes leurs emplois & leurs occupations particulières: puisque la nourriture des plantes & des animaux est assignée à châque espèce, & que quand les végétales & les animaux meurent, ils laissent

^a. C'est pourquoi les Esseniens, dont parle Joseph, & qu'on rapporte avoir *tout laissé à Dieu*, & exclus les efforts des hommes, étoient dans une grande erreur.

sent des successeurs pour occuper leurs postes, & pour servir à continuer le plan & l'économie de l'Univers, &c. ce n'est pas demander assez, que de demander seulement, qu'on accorde la possibilité d'une Providence générale. Nous voyons, ou du moins nous pouvons facilement voir les preuves incontestables d'une telle Providence ^a.

Le grand point est de donner raison de cette Providence, que nous appellons particulière; c'est-à-dire, de celle qui se rapporte à chaque homme en particulier. Les Etres raisonnables, & les agens libres sont capables de faire le bien & le mal, de mériter des récompenses, ou des peines: les uns font un bon usage de leurs facultez, & les autres en font un mauvais: l'homme vicieux se repentira peut-être de ses vices, peut-être ne se repentira-t-il pas; supposé qu'il se repente, il peut retomber, ou il évitera peut-être la rechûte: ceux-ci peuvent se laisser aller à de mauvaises habitudes sans y prendre garde, par la force du mauvais exemple, &c. plutôt que par malice, & ils ont alors besoin d'être corrigez: on peut supposer que ceux-là s'adresseront à Dieu pour lui demander son secours & sa bénédiction, &c. & on peut par conséquent espérer, que Dieu exaucera leurs prières. De-là il naît de très grandes différences, qui demandent d'un Gouverneur juste, qu'il encourage, qu'il récompense, qu'il corrige, qu'il châtie, qu'il protège, qu'il fasse prospérer quelques hommes, qu'il en abandonne d'autres, ou qu'il diminue du moins leurs degrez de prospérité & de bonheur. Or le bon ou le mauvais état des hommes pendant le cours de cette vie, leur sûreté ou leurs perils, leurs malheurs ou leurs heureux succès, dépendent de plusieurs causes, qui paroissent à peine pouvoir être toutes déterminées par la Providence. Ces causes dépendent des actions de l'homme même, & des effets naturels de sa propre conduite,
des

a. Comme lorsque quelqu'un entre, dit Cicéron, dans une maison, dans une Académie, dans la place publique, il ne peut, en contemplant l'ordre, la disposition, la discipline, qui regne dans tous ces lieux; il ne peut, dis-je, penser, que tout cela a été fait sans quelque raison; mais il doit conclurre au contraire, qu'il y a quelqu'un, qui préside sur tout cela, auquel on obéit, &c.

des actions des autres, qui se rapportent immédiatement à lui, ou qui l'intéresseront dans la suite; du cours de la Nature, qui doit sans doute l'intéresser, de plusieurs incidens en un mot, dont on ne peut readre aucune raison ^a. Quant à ses actions propres, il lui est impossible de connoître toujours dans ce labyrinthe du Monde les voies, qui conduisent à la félicité, ou qui en éloignent: supposé même qu'il sache ce qu'il faut faire pour y parvenir, il est peut-être dans l'impuissance d'agir. De plus, si les actions des autres hommes sont libres, comment seront-elles déterminées à être bonnes, ou mauvaises, selon qu'il les faudroit pour servir aux vûes particulières d'un autre homme, puisque cette détermination est incompatible avec la liberté? Outre que la plûpart des hommes agissant en conséquence de leur liberté, & des différens degrez de jugement & de force, qui leur sont propres; il faut nécessairement que leurs actions dérangent, & qu'elles embrouillent extrêmement les desseins d'autrui ^b; puisqu'elles conspirent, pour ainsi dire, les unes contre les autres; puisqu'elles se coupent; puisqu'elles se traversent; puisqu'elles sont quelquefois dans une opposition directe; en un mot puisqu'elles ont des effets différens dans les hommes d'un naturel différent, ou qui se trouvent dans de différentes conjonctures. Pour venir enfin au cours général de la Nature; s'il arrive qu'un homme de bien passe au pied d'un édifice qui s'éroule, peut-on espérer que, pour le délivrer, Dieu arrêtera la force de la gravité jusques à ce que cet homme de bien soit passé; ou pouvons-nous croire, que la chute de cet édifice seroit hâtée, & que la gravité seroit augmentée pour attraper un méchant hom-

^a. Les petites choses ont souvent des effets imprévus & considérables; & les grandes en ont souvent de fort petits. La seule vûe d'une figue, montrée en plein Sénat à Rome, fut l'occasion du renversement de Carthage: ce que n'avoient pu faire, comme le remarque Pline livre 15. ch. 18. les batailles de Trebis, de Trasimène, de Cannes qui furent comme des tombeaux du nom Romain, ni l'Armée des Carthaginois campée à trois milles de Rome, ni Annibal même qui vint à cheval jusques à la Porte Colline.

^b. Tandis que chacun fait ses efforts pour faire réussir ses desseins, il faut nécessairement qu'il se trouve en opposition aux autres: puisque, selon Lucrèce livre 5. vers 1122. la multitude de ceux, qui aspirent aux premiers honneurs, en a rendu le chemin difficile.

homme, qui viendrait à passer, pour l'écraser, pour'en faire un exemple ^a. Si la sûreté & le bonheur d'un homme dépendoient des vents & des pluies, faudroit-il qu'une nouvelle & extraordinaire influence de Dieu causât de nouveaux mouvemens dans notre Atmosphère, & que ses parties flottantes reçussent de nouvelles impressions & de nouvelles loix? Les nuées seront-elles précipitées, ou tenues suspendues ^b au gré d'un, ou de deux hommes en particulier? Outre que les conditions & les intérêts des hommes sont souvent si différens, & quelquefois si contraires, qu'on peut à peine les concilier ensemble. Le vent, qui fait entrer un vaisseau dans le port, repousse l'autre en pleine mer; & les pluies, qui suffisent à peine pour communiquer la fertilité aux montagnes, inondent bien souvent les vallées ^c. Devons-nous enfin attendre des miracles ^d? Ne peut-il pas y avoir une Providence particulière, qui s'accommode à tous les besoins & à toutes les demandes de chaque individu, sans une réitération continuelle de miracles, & sans forcer la Nature, ni la liberté des agens libres. Pour moi, je suis déterminé

né

a. Ou n'est-il pas plus vraisemblable, que celui, sur lequel l'édifice tombera, mourra, quel qu'il puisse être, pour me servir de l'expression de Plotin?

*b. Nous trouvons quelque chose de plus dans la Paraphrase d'Onkelos, où il est dit, qu'à la prière de Moïse, Exode 9. 33. la pluie, qui étoit prête à tomber, ne parvint point jusques à terre. Raschi * explique ce passage de la même manière: La pluie ne parvint point jusques à terre, & les gouttes, qui étoient dans l'air, ne parvinrent pas non plus à terre.*

c. Entre ceux qui navigent, l'un fait des vœux pour faire souffler le vent du Nord, & l'autre celui du Sud: le laboureur demande la pluie, & le sillon le soleil, Lucien dans son Icaromenippe vers la fin du tome 2. page 227.

d. Plusieurs Auteurs ont fait ces raisonnemens. De sorte que le Rabbin Albo dit de quelques Prophètes, & de quelques Saints, qu'ils changent la Nature, ou que la Nature se change pour l'amour d'eux. De même le Rabbin Isaac Abouab dit, que le bien, ou le mal, qui arrive à un homme dans ce Monde comme une récompense, ou comme une punition, n'est effectivement qu'un miracle: & ce miracle étant naturellement caché, celui qui vient ensuite à le découvrir, doit penser, qu'il est fait pour le conduire dans ce Monde. Ainsi le Rabbin Abarbanel avance, que la puissance Divine change même les natures des choses suivans l'ordre de la Providence, & conformé à ce principe, nous trouvons cette prière d'actions de grâces dans Seder tephillosh, Nous te rendons grâces --- suivans tes miracles, qui sont toujours avec nous.

* C'est-à-dire, le Rabbin Salomon Jarchi.

né à croire fermement qu'il y en a une par les raisons suivantes.

1. Il ne me paroît pas impossible que Dieu sache l'avenir: il est très raisonnable au contraire de croire, qu'il connoit, & qu'il faut nécessairement qu'il connoisse les choses futures. Tout ce qui arrive dans le Monde, & qui ne vient pas immédiatement de lui, est l'effet des causes machinales, ou du mouvement des êtres vivans, & des agens libres. Nous avons déjà vû, que le hazard ne peut être une cause: or si ce qui arrive dans le Monde est l'effet des causes machinales, il n'est pas impossible à cet Etre, duquel dépendent l'existence & la nature de chaque chose, & qui doit par conséquent connoître toutes les facultez de chaque être, & tous les effets qui en seront produits; il n'est, dis-je, pas impossible à un tel Etre d'appercevoir, à travers cet enchainement de causes & d'effets, tout ce qui en naîtra^a; il est au contraire impossible qu'il ne le fasse point. Nous pouvons prédire nous-mêmes quel sera l'effet d'une machine si nous connoissons la bonté des matériaux, avec lesquels elle est construite, & la force & la détermination des causes qui la mettront en mouvement.

Si ce qui arrive est l'effet du mouvement volontaire des agens libres: il est manifeste, que les hommes, & par eux nous pouvons juger de tous les autres êtres, ne sont libres, que par rapport aux choses, qui ne sont point au-dessus de leur sphère, & Dieu fait combien cette sphère est bornée! Leur liberté consiste dans le pouvoir d'agir, comme ils y sont déterminez par leur propre jugement, & par leur raison, sans y être forcez par aucune nécessité, ou de négliger de faire usage de leurs facultez intellectuelles, en s'abandonnant aux mouvemens & aux inclinations du corps, qui agit comme machinalement, si la raison le laisse à lui-même. Or
un

^a. Ce que Senèque dans un stile Païen dit des Dieux, peut être appliqué au véritable Dieu: *L'enchainement de ses ouvrages lui est connu: & il voit toujours à découvert toutes les choses, qui doivent, pour ainsi dire, lui passer par les mains: il nous découvre dans les lieux les plus retirez, &c.*

un Etre, qui fait ce qui est à la portée de l'homme, ou ce qui ne l'est point; qui connoit la disposition, la mécanique, les penchans du corps humain; qui n'ignore point la nature & l'étendue de notre entendement, ni ce qui déterminera cet entendement à choisir plutôt un objet qu'un autre; auquel sont découvertes, & la suite & la liaison naturelle des causes secondes, & la manière dont ces causes agissent sur nous^a; un Etre, dis-je, instruit de tout cela peut connoitre ce que les hommes feront, s'il peut seulement être instruit d'un autre point; savoir, si les hommes feront usage de leurs facultez intellectuelles. Puisque nous pouvons nous-mêmes, foibles & bornés comme nous sommes, prédire en quelque manière, comment se fera cet usage: puisqu'il semble qu'il ne manque qu'un degré à notre connoissance pour être parfaite à cet égard; comment aurions-nous l'audace de refuser à l'Etre infiniment parfait, ce seul degré de connoissance? Comment pourrions-nous penser, qu'il ne peut pas connoitre, si un agent libre fera usage de ses facultez intellectuelles; sur-tout si nous rappelions à notre souvenir, que le pouvoir de faire cet usage vient uniquement de lui^b?

Remarquons encore la pénétration merveilleuse, avec laquelle certains esprits entrent non seulement dans les causes & dans leurs effets physiques, mais encore dans les actions humaines futures & contingentes. Considerons, combien il nous est souvent facile de prévoir ce que feront des personnes, dont nous connoissons le caractère & la condition. Réfléchissons sur la facilité, avec laquelle nous prédisons nous-mêmes certaines révolutions générales, quoique nous ignorions les faits, dont elles dépendent^c. Observons encore combien cette pénétration est dans les uns supérieure à celle qui

a. Car Dieu, Créateur des Etres vivans, connoit parfaitement ses ouvrages, Philon Juif

b. Nos propres volontez, dit St. Augustin, sont renfermées dans l'ordre des causes, qui est invincible dans les idées de Dieu, & qui est l'objet de sa préséance, &c.

c. Quoiqu'on ne puisse pas deviner l'issue d'une combats; cependant j'y découvre, dit Cicéron, la fin de la guerre; & un peu plus bas il ajoute, qu'il la voit aussi bien par l'esprit, que les choses mêmes qui tombent sous ses yeux.

qui est dans d'autres. Reconnoissons enfin, que s'il y a des esprits plus parfaits que le nôtre; eh! qui a assez d'amour propre pour en douter? S'il y a, dis-je, des esprits plus parfaits que le nôtre, il faut qu'ils aient ces connoissances dans un plus haut degré; dans un degré proportionné à l'excellence de leur nature. Qu'on m'accorde en un mot, comme on ne peut s'empêcher de le faire, que cette prévision est dans Dieu proportionnée à sa nature, comme elle est dans les autres êtres proportionnée à la leur; & il suit de-là qu'elle est infinie; & par une seconde conséquence toutes les actions futures des agens libres sont à la fois dévoilées & exposées aux yeux de Dieu. Car cette présience ne seroit point infinie, qui seroit bornée aux choses présentes, aux choses passées, ou à celles qui arriveront nécessairement: il faut qu'elle s'étende encore à celles qui seront volontairement produites par les agens libres.

• Ce que nous avons dit, n'est après tout qu'un foible es-fai pour montrer les progrès, que nous pouvons faire dans la découverte de l'avenir: mais comme nous n'avons point d'idée complète d'un Etre parfait & infini, ses facultez, & surtout sa présience, surpassent infiniment notre entendement: elle doit être différente, & infiniment au-dessus de toutes les manières d'appercevoir les choses, qu'il nous soit possible de connoître ^a.

Nous connoissons les faits par le secours de nos sens, par la force de notre mémoire, par les impressions faites sur l'imagination, & par le témoignage des autres hommes, qui peut être compris dans le fonds sous le témoignage des sens. Car si nous savons quelque fait par le rapport d'autrui, nous ne connoissons, à proprement parler, que ce rapport; c'est-à-

^a. Et cette science * n'est pas de même espèce que la nôtre, Maimonidès. Elle ne diffère pas seulement de la nôtre dans l'étendue; mais encore par rapport à son essence, le même.

* C'est-à-dire, la science de Dieu, laquelle ce savant Rabbin compare avec la nôtre, en faisant voir la différence, qui est entr'elles, dans son *Mora Nebosh.* part. 3. chap. 20. Livre si souvent cité dans cet Ouvrage.

à-dire, que nous l'avons oui dire. Or toutes ces différentes manières de connoître les faits supposent qu'ils sont passez, ou présens, sans qu'il s'ensuive de-là, qu'il n'y a pas d'autre manière de les connoître. Cette conséquence est si fautive, que puisque Dieu n'a point les organes du sentiment, ni des facultez aussi imparfaites que le sont même les plus parfaites que nous avons, il ne peut connoître les faits de la manière, dont nous les connoissons: & s'il ne les connoissoit pas d'une autre manière, il ne pourroit pas les connoître du tout, quoique les faits fussent même présens. C'est pourquoi il faut qu'il y ait dans Dieu plusieurs manières, ou du moins une manière de connoître les faits différente de la nôtre. Puisque la difficulté, que nous trouvons à déterminer, si on peut connoître l'avenir, vient principalement de ce que, sans y faire attention, nous examinons s'il peut être connu de la manière, dont nous le connoissons; cette difficulté s'évanouit, quand nous venons à faire réflexion, que l'avenir doit nécessairement être connu de Dieu d'une manière différente de la nôtre, & d'une manière parfaite & digne de lui. Les choses futures, ou celles qui sont futures par rapport à nous, peuvent être aussi réellement l'objet actuel des connoissances divines, que le présent est l'objet actuel de la nôtre: & nous ne pouvons pas dire, quel rapport le passé, le présent, & l'avenir ont avec l'Esprit divin; ni en quoi ce passé, ce présent, & cet avenir diffèrent par rapport à Dieu. Il n'y a point de son pour un sourd, de lumière, ni de couleurs pour un aveugle. Définissez tant qu'il vous plaira, expliquez de la manière la plus proportionnée à l'état de ce sourd & de cet aveugle, la nature du son & des couleurs; ils ignoreront toujours, & la nature de ces deux propriétés de la matière, & la manière dont l'ame vient à les connoître. Nous ne sommes pas plus en état d'expliquer la manière de connoître l'avenir, qu'un sourd & un aveugle le sont, de

a. Nous ignorons ce qui peut, ou ne peut pas être: pour nous servir des paroles de Lucrèce, livre 5. vers 89. dans un sens plus propre que ne le fait cet Auteur.

définir la nature des sons & des couleurs, & le moien dont l'ame les apperçoit, sans que notre impuissance empêche qu'il ne puisse y avoir un moien de connoitre les choses futures aussi réel, que l'est celui de connoitre les sons & les couleurs. Comme il manque à un sourd & à un aveugle un des cinq sens, pour parvenir à cette connoissance, dont ils n'ont aucune idée; de même il nous manque quelque sixième organe, quelque faculté, dont les événemens à venir sont les propres objets: & nous avons aussi peu de fondement de nier l'existence d'une telle faculté, que les sourds & les aveugles en ont de nier la réalité des sens de l'ouïe & de la vue.

Nous ne pouvons être en droit de conclurre, qu'il est impossible à un Etre parfait de savoir ce qu'un agent libre choisira de faire, jusques à ce que nous comprenions toutes les facultez de cet Etre; c'est-à-dire, jusques à ce que nous soions nous-mêmes parfaits & infinis^a. Tant s'en faut donc, que nous puissions avancer avec quelque apparence de raison, qu'il est impossible que Dieu ait une telle connoissance.

En dernier lieu, non seulement la connoissance de l'avenir n'est pas impossible; mais il suit nécessairement de ce que nous avons prouvé plus haut, de la nature & des perfections divines, que rien ne peut être caché à Dieu. Car si l'ignorance en général est une imperfection, l'ignorance de l'avenir en est par conséquent une autre: & si on doit exclure de la nature divine toute sorte d'imperfections, celle-ci doit nécessairement l'être.

Il y a à la vérité un préjugé contre la préscience de Dieu, fondé sur cet argument. Si Dieu connoit l'avenir, il le connoit certainement & infailliblement: si l'avenir est connu infailliblement, il cesse d'être contingent; & par une troisième conséquence, il cesse d'être la matière de

HO-

^a Prétendre de vouloir comprendre la manière, dont Dieu comprend les choses, c'est la même chose, que de tâcher d'être nous-mêmes Dieu, Maimonidès dans l'Ouvrage cité, part. 3. chap. 21.

notre liberté. Donc la préscience de Dieu & la liberté de l'homme sont incompatibles.

Rép. Il est constant, qu'une chose ne change point de nature, parcequ'elle est connue par avance: car si elle est bien connue, elle est connue pour ce qu'elle est; & cette connoissance ne cause aucun changement dans sa nature. La vérité est, que Dieu prévoit les actions des agens libres, parcequ'elles seront; & elles ne seront pas, parceque Dieu les a prévues^a. Quand je vois un objet dans un certain endroit, l'infailibilité de mes facultez suppose que cet objet est réellement dans le lieu, où je l'apperçois être: cependant on ne peut pas dire que cet objet est là, parceque je l'y découvre; & que la vûe, que j'en ai, est cause qu'il y est; mais c'est parcequ'il y est, que mon œil l'y découvre. C'est l'objet qui détermine ma sensation; & dans le premier cas, c'est le choix futur de l'agent libre, qui détermine la préscience de Dieu; sans que cette préscience soit moins infailible^b pour être déterminée par les causes secondes.

Supposons qu'on fasse ces deux propositions contradictoires: B ira Dimanche prochain à l'Eglise: B n'ira pas Dimanche prochain à l'Eglise. Supposons encore que B est un agent libre, & qu'il dépend uniquement de sa propre volonté d'y aller, ou de n'y aller pas. Dans cette supposition, B peut faire une des deux choses; il peut aller, ou n'aller pas: cependant il n'en peut faire qu'une des deux: & il faut de toute nécessité qu'il la fasse. Une de ces deux propositions est donc certainement véritable: ce n'est pas néanmoins la vérité de cette proposition, qui le force à accomplir ce qu'elle contient: au contraire, c'est la vérité de la proposition, qui nait du choix qu'il fera. Si cette vérité ne
le

^a. Sa science, s'étendant sur l'avenir, n'exclut pas les objets possibles de leur nature; Maimonidès dans *Mora Naboeb.* part. 3. chap. 20. On pourroit inférer beaucoup d'autres autoritez sur cette matière, celle en particulier d'Abarbanel, que je passe pourtant sous silence.

^b. Car comme l'homme ne force point à l'action les choses qui ont été faites, simplement en s'en ressouvenant; de même Dieu ne force point à l'action les choses futures, en les connoissant par avance. Excellent argument de St. Augustin.

le force point, la force de cette vérité le force encore moins. Nous pouvons sans doute supposer, que B fait certainement par avance, s'il choisira d'aller à l'Eglise, ou non: j'entends qu'il le fait, entant que son action dépend de son choix: or même dans ce cas la préscience de B n'est pas incompatible avec sa liberté: si donc nous pouvons simplement supposer, que Dieu connoit aussi bien ce qui arrivera que B même; nous trouvons, que la préscience de Dieu peut s'accorder avec la liberté de B.

En un mot, il n'implique pas contradiction d'affirmer, que Dieu connoit certainement de quel côté tournera le choix des hommes: on ne peut donc pas dire, qu'il lui soit impossible de prévoir ce choix.

2. Il n'est pas impossible, que l'Auteur de la Nature ait dès le commencement prescrit des loix, & disposé l'enchaînement naturel des causes secondes & de leurs effets, d'une manière à pourvoir, sans déranger le cours ordinaire de la Nature ^a, non seulement aux besoins généraux des différentes espèces d'êtres; mais encore à chaque événement particulier, ou du moins à la plupart de ces événemens. Il est vrai qu'il résulteroit de là un plan merveilleux, dans lequel tout l'avenir seroit comme placé dans un seul point de vue: il seroit contemplé tout à la fois: il seroit ramassé tout ensemble. Mais quand je considère quel composé de merveilles l'Univers est à tant d'autres égards; quand je considère la nature de Dieu, sa grandeur incompréhensible, sa parfaite excellence; quand je pense qu'il ne peut rien ignorer, non pas même aucun des besoins, aucune des actions particulières des individus à venir; & qu'il faut que tout ce qui vient de lui, comme Cause première, s'accorde

de

a. Les choses arrivent, & selon l'ordre naturel, & selon la raison: & même on doit croire, que les plus petites choses sont réglées, & ont entr'elles quelque liaison, Plotin. Ce raisonnement de Senèque a quelque rapport à notre sujet: Je dis, que la foudre n'est pas envoyée particulièrement par Jupiter: mais que toutes choses sont disposées de manière, que les choses, que Jupiter ne fait pas immédiatement, ne sont pourtant pas faites sans une raison, que Jupiter fait... car quoiqu'il ne les fasse pas immédiatement, il les fait pourtant faire.

de à former un système uni, régulier, & digne d'un si grand Auteur: quand, dis-je, mon esprit s'arrête à toutes ces réflexions, il m'est impossible de nier, qu'un tel arrangement soit au-dessus de sa puissance ^a. Le succès, que je dois raisonnablement attendre de mes prières & de mes efforts, pour si petit que soit le rang, que je tiens dans le Monde ^b, peut aussi bien entrer dans l'ordre des révolutions, qui procedent du cours fixe de la Nature, que peuvent le faire les autres créatures pour si excellentes qu'elles soient, & les plus merveilleux phénomènes.

Peut-être je rendrai ma pensée plus intelligible en l'exprimant ainsi. Supposons que M sache certainement, que s'il venoit à l'extrémité de sa vie, L lui demanderoit un leg d'une manière si pressante, si humble, & accompagnée de si bonnes dispositions, que M jugeroit à propos d'accorder la demande. Sur ces entrefaites M fait son testament, par lequel il lègue à L ce que celui-ci devoit lui demander; & il met ensuite son testament sous la clef. Nous supposons que ceci se passe plusieurs années avant la mort de M, & tandis que L ne s'attend point à ce leg, & qu'il n'en a pas même la moindre pensée. Quand la dernière maladie de M arrive, L ne manque pas de faire sa demande, qu'on accorde, non pas en vertu d'un nouveau testament, mais en vertu de celui qui a été fait auparavant, & qu'on ne change en rien: le leg au reste n'auroit jamais été fait sans la demande. Or le don peut être appelé l'effet d'une action à venir, & il dépend autant de cette action, que s'il avoit été fait après elle. Ainsi s'il avoit été prévu, que L ne demanderoit pas le don; & si à cause de cette seule omission de demander, il avoit été exclus du testament, cette exclusion seroit un effet de sa conduite, quoique celle-ci fut de plus fraîche date que l'exclusion même. En un mot, il n'y a rien de dif-

^a. Il semble que ce soit là la pensée d'Eusèbe, quand il dit, que la divine Providence établit un ordre convenable dans tous les événements.

^b. Car, selon l'expression de Philon, j'ai appris à peser ma propre foiblesse.

difficile dans cette supposition, si on accorde * que **B** prévoit **M**. le cas **A**. De même les prières, que les gens de bien offrent, & que les méchans négligent d'offrir à l'Être, qui fait tout, peuvent être dans le cours naturel des choses suivies d'effets convenables, & prévus depuis long-temps. Cette possibilité s'étend également sur les actions particulières des hommes, & sur leur conduite en général.

Chacun peut remarquer, que les individus de l'humanité sont ordinairement, ou du moins en quelque degré, récompensés, ou punis par les loix générales, & par le cours ordinaire de la Nature. La paix, la santé, le bonheur sont les naturelles, quoique nous ne puissions par dire les constantes, compagnes de la vertu: & celles du vice sont la privation des plaisirs honnêtes, un corps accablé de maladies, les dettes, & le trouble. Si **B** est donc homme de bien & heureux; si **C** est vicieux, misérable, & accablé d'un tardif & inutile repentir, ces deux cas sont en effet aussi bien réglés, que si Dieu avoit fait dans cette occasion un usage extraordinaire de sa puissance, quoique ce bonheur & ce malheur arrivent par le cours naturel des choses, & dans la supposition que les deux cas sont tels qu'ils doivent naturellement être; c'est-à-dire, que l'homme de bien soit favorisé, & que le méchant soit puni de ses vices.

3. Il n'est pas impossible que les hommes, dont les natures & les actions sont prévues, soient introduits dans le Monde, dans un tel temps, dans un tel lieu, & dans de telles conjonctures, que leur conduite puisse se rencontrer, non seulement avec le plan général de l'Univers, mais influencer
mé-

a. Le cas rapporté fournira peut-être une réponse à ce qui est dit dans la *Mischna Mass. Barachot* chap. 9. *Celui qui s'exhale en cris sur ce qui est passé, fait certainement une prière inutile, &c.*

* Les ennemis de la Présience n'admettront jamais une telle supposition: car puisqu'ils ne veulent pas l'admettre dans Dieu, dont les lumières sont infinies, ils l'admettront bien moins dans l'homme, dont les connoissances sont si bornées: mais le raisonnement de l'Auteur est assez fort sans cette comparaison.

même sur plusieurs révolutions particulières ^a. Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que les Planettes, & les plus considérables parties de la matière sont disposées dans un tel ordre, qu'elles composent un noble système, sans que la force naturelle de leur attraction, ou le pouvoir, qui est en elles, équivalent à cette force, ni aucune des loix de leur mouvement soit retardée ou détruite: au contraire la disposition & la constante exactitude, avec laquelle ces Planettes obéissent à ces loix & à cette force, servent au principal dessein de la Nature. Or pourquoi n'y auroit-il pas dans les idées divines une espèce de plan de l'Histoire future du Genre-humain, aussi bien que de l'ordre, du mouvement, & des différens aspects des plus grands corps matériels? Pourquoi croira-t-on, qu'il est moins possible à l'homme qu'à ces corps d'être entraînez par quelque loi secrète, quoique d'une nature différente; ou par le gouvernement & par l'influence immédiate d'une puissance invisible, qui préside sur tout. Pourquoi en un mot les hommes ne pourroient-ils pas être placez de manière à pouvoir tous remplir le plan général du Monde, par le libre usage de leurs facultez, par l'union, ou par la contrariété de leurs intérêts & de leurs inclinations, par l'influence & par l'importance de leurs différens degrez de talens naturels, de puissance, de richesses, &c. Puisque les choses générales ne sont qu'un composé de corps particuliers, & que les actions & la condition de chaque homme sont comprises dans le plan de la Nature, ces hommes ne peuvent avoir la facilité de concourir au but principal, & d'entrer comme il faut dans le dessein général des

^a. Si Platon ne fût pas né dū temps de Socrate, il est probable qu'il ne seroit pas devenu ce qu'il devint: il avoit donc, avec la permission de Lactance, raison de remercier Dieu d'être né Athénien, & contemporain de Socrate. Comme Antonin livre 1. remercie les Dieux de lui avoir procuré la connoissance d'Apollonius, de Rusticus, & de Maximus ^{*}.

^{*} C'étoit trois Philosophes Stoïciens ses Précepteurs, qu'il loue beaucoup d'avoir pris un grand soin de son éducation, comme on peut le voir dans le livre cité, §. 7. 8. & 15. où il raconte ce que chacun d'eux lui avoit appris.

des affaires du Monde; s'ils ne sont placez parmi ceux de leur propre espèce, d'une telle manière qu'eux, leurs actions, & leur condition se répondent en gros les unes aux autres, s'ajustent bien ensemble, ou ne soient pas du moins incompatibles.

Il n'y a aucune contradiction, aucune absurdité, dans tout ce système; on peut donc du moins le supposer: & de-là il s'ensuivra, qu'une Providence particulière ne répugne pas à la liberté essentielle aux actes humains. Sans difficulté, cette supposition ne va pas au-delà du pouvoir d'un Être tout-puissant & tout-parfait, bien plus, elle est digne de lui; & tout homme enfin, qui réfléchit comme il faut sur ces deux paroles, *tout-puissant & tout-parfait*, & qui en prend bien le sens; cet homme, dis-je, est forcé à admettre la réalité d'une Providence particulière.

Je suis persuadé, que les Anciens avoient quelque pensée approchante de celle-là; puisqu'ils admettoient, pour la plupart, l'influence du Destin: & il ne paroît pas cependant, qu'ils aient jamais pensé, qu'ils ne fussent pas maîtres de leurs propres actions ^a.

4. Il n'est pas impossible, & c'est ce que j'ai uniquement en vûe de prouver ici, il n'est, dis-je, pas impossible, que plusieurs choses, qui se rapportent en même temps à plusieurs événemens, arrivent par le moien d'une secrète & quelquefois subite influence sur nos esprits ^b, ou sur les esprits

^a. Platon & les Stoïciens soutenoient selon Plutarque, que le Destin est une connexion de causes bien réglée, dans laquelle sont aussi renfermées les choses qui nous regardent, de manière que les unes dépendent du Destin, & que les autres n'y sont point sujettes. Plutarque de *Placitis Philosophorum*, tom. 2. p. 885.

^b. Les Païens étoient de cette opinion; autrement Homère n'auroit pas eu les occasions d'introduire ses Dieux, comme il a fait; *Mimero aux yeux bleus lui a mis cela dans l'esprit*, *Odyssée* liv. 21. 1. Mais quelque Dieu lui a renversé l'esprit, le même dans le même Poème, livre 14. vers 178. La même pensée est souvent répétée. Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. pag. 229. explique ainsi ce passage: *Homère n'introduit pas Dieu ôtant, mais mouvans le libre-arbitre; ni opérans sur les appetits, mais sur les objets, qui nous portent à ces appetits.* Dans la suite il est rapporté, que les Dieux secourent les hommes, en excitans dans l'ame l'action & le vouloir, par certains commencemens, par certains objets, & par certaines notions; ou au contraire en les détournans, & en les reprimans, Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. p. 229.

prits de ceux, dont les actions peuvent nous intéresser. S'il est nécessaire, par exemple, d'empêcher la ruine de N, ou de prévenir un malheur qui lui arriveroit certainement, s'il passoit par un tel chemin & à une telle heure, comme il en avoit le dessein; il s'offre peut-être sur ces entrefaites de nouvelles raisons, qui le déterminent à n'y aller point du tout, ou à ne point passer par le même chemin, ou à choisir une autre heure; ou il oublie peut-être entièrement son voyage. Supposons, pour donner un autre exemple, que si N est délivré d'un dangereux ennemi, c'est parce que de nouvelles réflexions l'empêchent d'aller, où son ennemi doit se trouver; ou que son ennemi est lui-même détourné par de semblables motifs de tomber sous les pas de N; ou que le ressentiment de cet ennemi est apaisé; ou qu'on suggère à N quelque nouveau moyen de se bien défendre, & qu'on anime sa vigueur & son courage. Par de semblables moyens un homme peut non seulement être délivré des périls & des calamitez, qui le menaçoient; mais il peut encore être comblé d'avantages & d'heureux succès: tandis qu'un autre peut tomber d'un autre côté dans des disgraces & dans des malheurs, en punition des crimes qu'il a commis. Je dis donc que tout cela peut arriver: car puisque les mouvemens & les actions, qui dépendent de la volonté, dépendent aussi du jugement: de même que nos jugemens dépendent à leur tour de la manière, dont les objets se présentent, ou ne se présentent pas à l'esprit; il peut naître de-là, sans aucune suspension, ou violation des loix constantes de la Nature, de nouvelles velléitez, ou de nouveaux desseins: on peut prendre de nouvelles mesures: on peut cesser de penser*: on peut prévenir la production de plusieurs choses, qui seroient arrivées; ou

en.

* C'est-à-dire, qu'on peut cesser de réfléchir sur ses pensées: car je ne croi pas que l'Auteur entende, que l'ame puisse jamais être sans quelque pensée actuelle; puisque si la pensée actuelle n'est pas l'essence de l'ame, comme le prétendent les Cartésiens, il est du moins constant, qu'elle lui est essentielle; & que l'ame ne peut pas plus être sans une pensée actuelle, que la matière sans une extension, & sans une couleur actuelles. Comme nous l'avons déjà insinué ailleurs.

en faire naître d'autres, qui n'auroient jamais été produites, si les objets ne se fussent jamais présentés dans un nouveau point de vûe; si les mediums, qui nous les font appercevoir, n'avoient pas été changés; si les esprits n'avoient pas reçu de nouvelles forces, ou de nouvelles impressions; si les passions n'avoient pas été excitées, ou reprimées; si la faculté de juger n'avoit pas été animée, ou affoiblie; si l'attention n'avoit pas été suspendue, &c. Or il est évident selon moi, que rien de tout cela n'est impossible: car les opérations de l'esprit, suivant en quelque manière des dispositions actuelles du corps, plusieurs pensées, plusieurs desseins, ou plusieurs absences d'esprit, peuvent provenir des causes corporelles, qui agissent elles-mêmes conformément aux loix générales du mouvement & de la matière: & alors ce cas s'accordera avec celui, que nous avons expliqué dans le second article: ou ces opérations peuvent être causées parce que d'autres hommes ont dit, ou fait; & le cas sera semblable à celui, qui est couché dans le 3. article: ou elles peuvent enfin être les effets de la suggestion, de l'impulsion, de l'inspiration insensible & secrète d'une substance spirituelle, qui est sans doute Dieu même. Car personne ne peut nier la réalité de ces influences imperceptibles & de ces douces inspirations; j'entends que personne ne peut dire avec certitude, qu'il n'y a point de ces inspirations & de ces influences. Je crois au contraire, que parmi ceux qui ont réfléchi sur eux-mêmes & sur le train ordinaire de leurs affaires, il s'en trouvera peu, qui en méditant sur leur vie passée & sur les divers incidens, dont elle peut être remplie, n'aient découvert plusieurs exemples de ces inspirations, & ils ne peuvent s'empêcher de reconnoître, que leur manière ordinaire de juger & de penser n'ait été alors extraordinairement changée dans plusieurs occasions, sans savoir par qui, ni comment ^a, ni pourquoi, c'est-à-

a. Je ne sai, comment le jeune-homme, qui nous versoit à boire, se trompant me donna le verre, où étoit le poison, & à Ptéodore celui où il n'y en avoit point, dit Callidemidas, qui reservoit le poison pour Ptéodore, Lucien dans ses Dialogues des Morts, tom. 1. p. 158.

à-dire, qu'on a fait alors des actions, qui donnent ensuite lieu de s'étonner, comment on les a faites, & on découvre en même temps, qu'elles ont eu des conséquences très remarquables dans le cours de la vie ^a. Je ne parle point ici des hommes ébêtez par trop de vin, ou enchantez par de séduisantes tentations; la chose est également vraie à l'égard de ceux qui sont dans leurs momens les plus tranquilles, & les plus propres à la méditation.

La possibilité de ces inspirations des pensées & des desfeins extraordinaires peut encore être rendue plus sensible par notre expérience journalière: il s'élève souvent en nous des pensées, auxquelles nous n'avons pas été portez par les discours, par la lecture, par la suite du raisonnement; mais elles nous surprennent, & elles se glissent tout-à-coup dans notre esprit, sans savoir d'où elles viennent ^b: si elles sont occasionnées par l'activité des esprits animaux, par le dérangement du cerveau, par les impressions fortuites qui y sont faites; ou si elles sont de la nature des songes, pourquoi ne sont-elles pas absurdes, mal liées, & folles comme ils sont eux-mêmes? Nous n'ajoutons point que le Monde a généralement avoué, & cet aveu semble ne pouvoir partir que d'une expérience générale, que les gens de bien ont été secourus & dirigés par la Divinité, que quelques autres ont été souvent infatuez & abandonnez à eux-mêmes, &c. Si quelcun objecte, que s'il est vrai que les hommes soient dirigés dans leurs actes, ils seront par-là privez de leur liberté, &c. On répondra, que quoique l'homme soit un agent libre, il peut ne l'être pas à l'égard de tout; sa liberté peut être restreinte; & il n'est en ce cas responsable que des actions qu'il fait librement.

S'il

^a. Lorsqu'Annibal fut à la vûe de Rome, il n'osa pas l'assiéger, dit St. Jérôme: & Orosius le Scholiaste témoigne, que ce Guerrier en fut détourné par quelque sorte de scrupule, en disant, que tantôt il n'avoit pas la volonté, & tantôt il n'avoit pas la facilité de faire ce siège.

^b. Car il n'est pas au pouvoir de personne d'empêcher, qu'une chose ne lui vienne dans l'esprit, St. Augustin.

S'il est donc vrai, comme il semble qu'il le soit, que l'esprit humain soit susceptible de certaines inspirations, qui agissent sur lui par des voies inconnues, & qui le déterminent à choisir tel, ou tel objet; combien d'événemens ne peuvent donc pas arriver par leur moien, sans qu'il soit besoin de fixer plusieurs fois les loix de la Nature; & sans que ces loix soient plus détruites par ces inspirations, qu'elles le sont par le changement qu'un homme cause dans les opinions d'un autre, en faisant tomber sous sa main un Livre propre à le détromper? Encore un coup à combien d'événemens ces impressions, dont nous ignorons la source, ne peuvent-elles pas donner occasion, non seulement par rapport à nous, mais encore par rapport à ceux qui sont immédiatement^a intéressés par nos actions, ou qui peuvent l'être à l'avenir par le moien des événemens qu'elles produiront? Car la prospérité, ou l'adversité, ou le sort de l'homme ici bas dépendent moins de sa propre sagesse, ou de son imprudence, que de sa situation parmi les autres hommes, & de ce qu'ils font. Les suites naturelles de notre conduite venant, pour ainsi dire, à se croiser avec les suites naturelles de la conduite d'autrui, & se trouvant unies & entre-mêlées avec les actions du reste des hommes; il en résulte très souvent des choses, que nous n'avions pas nous-mêmes projetées ni prévues.

5. Il est possible qu'il y ait, & très probablement il y a des êtres invisibles, dont la nature est supérieure à la nôtre; & qui peuvent, à plusieurs égards & par des voies inconnues, être les ministres de la Providence divine; & sans violer les loix générales de la Nature, ils peuvent sous la Cause première être les auteurs de plusieurs accidens particuliers, qui nous arrivent. Or il n'est ni contradictoire, ni absurde d'avancer, qu'il existe de tels êtres: au contraire nous avons de très fortes raisons de croire ce que nous venons d'insinuer; savoir que des êtres aussi imparfaits que nous sommes, sont bien

^a. Ceux qui appellèrent Simonidès d'auprès de Scopas, & de sa compagnie, sous prétexte de lui parler, lui sauvèrent la vie: l'Histoire en est assez connue.

bien éloignez d'être les plus parfaits ouvrages de la création. Nous ne pouvons pas, il est vrai, nous former dans l'imagination les peintures des substances spirituelles, comme des corporelles; cependant l'idée d'un être spirituel est peut-être aussi claire à la principale partie de notre ame, que l'idée de la matière^a: car il faut que la nature de la pénétration soit aussi bien connue, que l'est celle de l'impenétrabilité, &c.

Puisqu'on a prouvé que tous les mouvemens de la matière viennent originairement d'un Être incorporel, il est aussi certain qu'il y a des êtres incorporels, qu'il l'est qu'il y a un mouvement. Comment peut-on nier encore, qu'il y ait au-dessus de nous des êtres douez de facultez plus excellentes & d'intelleçts plus parfaits, & capables de plus grandes choses que nous ne le sommes, quoiqu'ils soient peut-être renfermez dans des vehicules materiels, à la vérité comme les nôtres, mais plus déliez & invisibles? Bien plus; qui sait, s'il n'y a pas parmi eux plusieurs ordres différens, supérieurs les uns aux autres par l'excellence de leurs natures & par l'étendue de leur puissance? Une pareille assertion n'a rien d'indigne de la Philosophie de nos jours, qui semble se plaire à grossir & à multiplier les facultez de la matière. Quoiqu'il en soit, mes propres défauts me convainquent, que je n'ai aucun droit d'être admis parmi les créatures du premier ordre, & qui viennent immédiatement après le *Tout-parfait*.

Or si par l'usage de nos facultez nous détournons, & nous changeons souvent nous-mêmes le cours naturel des choses, qui ne sont pas hors de notre sphère, en les empêchant d'être ce qu'elles seroient, si on les abandonnoit entièrement
aux

^a. Ceux qui croient qu'il n'y a autre chose que ce qu'ils voient, ou qu'ils touchent; qui croient qu'il n'existe autre chose que ce qu'ils serrent avec leurs mains; & qui ne reçoivent point, comme faisant partie de la matière, tout ce qui ne se voit pas, sont regardez par Platon comme des gens dépourvûs de toutes les lumières de la Philosophie; comme des profanes, des grossiers, des bizarres, & des personnes fort éloignées des Muses, Platon p. 120.

aux loix du mouvement & de la gravité; sans qu'on puisse dire pour cela que nous changions ces loix; de même les êtres supérieurs peuvent le faire à l'égard des choses qui sont dans leurs sphères, dont la moindre est sans contredit bien plus étendue que n'est la nôtre: avec cette seule différence pourtant, que comme leurs connoissances sont moins bornées, leurs esprits sont plus purs, & leur raison plus saine, ils en sont plus propres à servir d'instrumens de la Providence à notre égard, que nous ne le sommes d'en servir à l'égard des autres hommes, ou des animaux inférieurs à notre espèce: je ne puis croire à la vérité que leur pouvoir s'étende jusques à changer ou à suspendre les loix générales de la Nature; ni que l'Univers ressemble à un mauvais ouvrage d'horlogerie, dont ils doivent avancer, ou reculer souvent les ressorts: je ne croi pas non plus, qu'ils puissent à leur gré changer leur condition, pour contrefaire les hommes & les autres êtres au-dessous de nous; & je ne suis pas par conséquent porté à ajouter foi aux relations des prodiges, &c. de ceux en particulier qui ne peuvent être véritables, à moins que les natures des choses & leur manière naturelle d'être ne fussent entièrement bouleversées: cependant, je le répète encore, comme les hommes peuvent par l'usage de leurs propres facultez devenir les instrumens de la Providence à l'égard des autres hommes, ou des autres animaux: de même nous pouvons très bien supposer que les êtres supérieurs sont épars dans tout l'Univers, & qu'ils sont sujets à une œconomie, dont je ne prétends pas déterminer la nature, & qui les rend les instrumens de la même Providence. Enfin pourquoi ne seroient-ils pas capables d'influer à proportion de l'excellence de leurs facultez sur les affaires humaines? Pourquoi ne communiqueroient-ils pas cette influence à propos, & en se conformant aux loix de la Nature? En un mot, pourquoi cette influence ne seroit-elle pas réelle, quoique faite d'une manière différente de celle qui nous est propre?

6. Je ne voudrois point qu'on crût, que j'affirme positivement,

A a

ment,

ment, que les choses sont réellement de la manière, dont je viens de les expliquer; ou que je prétends forcer les autres à adopter mes pensées: mon unique dessein est de faire voir, comment je m'efforce à étendre mes propres conceptions. Dieu prend soin de tous les événemens particuliers, sans interrompre l'ordre de la Nature, & sans déranger la disposition & le cours ordinaire d'aucune des parties de l'Univers, par des moiens qui sont au-dessus de mon entendement^a. Sans doute Dieu considère chaque chose comme étant ce qu'elle est; & par conséquent ses loix sont accommodées aux véritables génies & aux différentes capacitez des êtres, que ces loix intéressent. La partie du Monde purement matérielle est gouvernée par des loix proportionnées à la condition d'une substance insensible, purement passive, toujours & partout la même: or ces loix sont apparemment fort simples & en petit nombre; & elles entraînent constamment les agens naturels dans la même voie. Mais les agens intelligens & libres sont sans doute sous une autre forme de gouvernement: la vérité veut qu'ils soient regardez comme des êtres, qui se conduisent, ou qui ne se conduisent pas comme ils devroient; comme des êtres susceptibles de plaisir, ou de peine; comme des êtres qui non seulement sont redevables à Dieu de tout ce qu'ils sont, & de tout ce qu'ils ont, mais qui sont, ou qui devroient du moins toujours être sensibles à cette vérité; comme des êtres, auxquels il est par conséquent naturel de s'adresser à Dieu dans plusieurs occasions pour implorer sa miséricorde, sa protection, sa direction, & son secours; en un mot comme des êtres, dont les conditions admettent une grande variété. Par toutes ces raisons, l'influence, par laquelle Dieu leur est présent, doit différer de celle, qui produit la gravité & les phénomènes ordinaires dans la matière. Cette dernière est une espèce d'influence publique: l'autre est comme particulière, & accommodée à la condition & aux prières de chaque homme: l'une agit directement

^a. L'homme ne punit pas de la même manière que Dieu, Philon Juif.

rectement sur le corps; l'autre agit principalement sur l'ame, & sur le corps par le canal de l'ame, &c. Mais j'abandonne cette matière, de peur de me précipiter dans des abîmes, dont je ne puis sonder la profondeur: & j'ajoute seulement en général, que Dieu ne peut pas arracher les choses à sa propre dépendance, jusques à cesser jamais de gouverner toutes les révolutions & tous les événemens, qui arrivent dans son propre Monde. Une connoissance infinie & un pouvoir parfait ne peuvent pas manquer de moiens, pour accomplir ce qui est en général le plus expédient & le plus utile. De sorte que quand ce que j'ai déjà dit seroit compté pour rien, il reste toujours malgré la difficulté, dont nous avons ci-dessus donné la solution, qu'il peut y avoir une Providence particulière: & de cette possibilité il suit nécessairement qu'il y en a réellement une. Car dans l'idée, que nous avons donnée de la Providence, on ne peut rien supposer par rapport aux événemens particuliers, qui ne soit disposé de la manière qu'on trouve enfin la plus conforme à la raison: or accorder que cela peut se faire, & dire néanmoins qu'il n'est pas fait; c'est prononcer un blasphème qui fait horreur; c'est accuser l'Être parfait d'une des plus grandes imperfections; c'est n'en faire pas seulement un être raisonnable.

Je conclus donc qu'il est aussi certain qu'il y a une Providence particulière, qu'il l'est que Dieu est doué d'une raison parfaite. Car si les hommes doivent être traités suivant la raison, il faut les traiter suivant ce qu'ils sont: les hommes vertueux, justes, pleins de bonté, &c. les hommes vicieux, injustes, cruels, &c. suivant ce qu'ils sont les uns & les autres. Leurs différentes conditions doivent également être prises & considérées pour ce qu'elles sont: & c'est ce qui ne sauroit se faire sans une Providence particulière.

On a objecté depuis long-temps contre cette Providence, comme il n'est pas difficile de s'y attendre, que les choses ne semblent pas dans la nature être disposées d'une manière conforme à la raison. Les Gens de bien sont très souvent accablez de malheurs, de peines, & de persécutions; tandis

que l'impie & l'homme cruel tiennent le dais, & qu'ils font dans la prospérité ^a. Mais à cela voici d'abord une réponse, dans laquelle j'expliquerai plus au long mes propres sentimens : je pouvois la recueillir de celle que j'ai faite au Principe des Manichéens, & qui est contenue dans la VII. Proposition; mais je répondrai ici plus directement à la difficulté. Que les deux réponses se présentent donc mutuellement leur force, & qu'elles se servent comme de supplément l'une à l'égard de l'autre.

1. Nous ne savons pas toujours certainement, quel homme est bon, & quel homme est méchant ^b. Si nous nous en reposons sur la renommée, & sur les rapports; ces deux témoignages peuvent nous induire souvent à l'erreur: d'un côté la renommée peut venir d'une amitié partielle, & de la flatterie; de l'autre côté un rapport n'a peut-être d'autre fondement qu'un soupçon téméraire, qu'une mauvaise construction des choses, que l'envie ou un fonds de malice: & de
l'un

a. Si les Dieux prenoient soin des hommes, il n'arriveroit que du bien aux bons, & du mal aux méchans; ce qui n'est point à présent, Appius à Cicéron. Les Juifs, qui appellent ce cas, juste, & mal partagé, méchant, & bien partagé, ont beaucoup écrit sur cela, comme on peut le voir dans les Livres More Neboch. de Maimonidès, dans Sepher Ikkarim d'Albo, dans Menorat hammaor d'Abouaf, dans Nachalath Abosh, &c. Les Philosophes Paiens en ont fait de même; comme Senèque, Plutarque, Plotin, Simplicius, &c. mais les réponses des uns ni des autres ne sont pas toujours justes. A Dieu ne plaise, qu'on prit pour véritable ce que Glaucon dit dans Platon, que si les justes avoient l'anneau de Gigès, ils feroient comme les méchans, & que personne n'est juste volontairement, mais nécessairement, &c. Platon p. 422. Ou ce qui est dans les Livres Chofidim, & Menorat hamon. Juste, & mal partagé; juste, & fils de méchans. La raison, qui dans un autre endroit est donnée du présent cas, est un peu meilleure, afin qu'ils ne disent pas, s'il n'a pas du bien, il n'est pas juste. Mais la manière de donner la solution de cette difficulté, telle qu'on la lit dans Nischomat Chajim, par la transmigration des ames ^{}, ou que les Cabbalistes appellent עירור, intercalation, est le pire de tout.*

b. Riphe tombe aussi sans vie; lui qui étoit le plus juste & le plus intègre de tous les Troiens: c'est ainsi qu'il n'a pas plu aux Dieux de le conserver! Virgile Eneid. liv. 2. vers 426.

^{*} Ou Metempsyose; opinion de Pythagore, que plusieurs Docteurs Juifs ont embrassée, & crûe de même que ce Philosophe, quoique Phil. d'Aquin dans son Dictionnaire p. 73. dise que les Précepteurs lui avoient appris, qu'ils n'entendoient pas cela littéralement, mais allégoriquement, &c. Mais je me suis entretenu avec de savans Rabblins, qui étoient au pied de la lettre du sentiment de Pythagore.

l'un & de l'autre côté la renommée & les rapports peuvent n'être appuiez que sur des bagatelles exagérées, sur la méprise, sur l'erreur, sur les relations peu fidèles de la vérité même. Deux partis opposés se font l'un & l'autre un mérite de noircir le caractère de leurs adverfaires^a, ou d'embellir celui de leurs amis; & on fait l'un & l'autre sans fondement & sans bornes. Les fainéans se font un plaisir de faire de la réputation d'autrui le principal & l'éternel topique de leurs conversations^b; & de donner pour le caractère d'un homme, un composé bizarre de leurs propres songes & de leurs propres imaginations. Outre que la bonne & la mauvaise réputation d'un homme dépendent souvent des discours de gens vils & méprisables, qui promènent leurs contes de famille en famille, & qui les ont bien tôt rendus publics, semblables à ces vils insectes, qui fourmillent de toutes parts, & qui vont d'autant plus vite qu'ils sont petits. Il y a peu, très peu de personnes, qui aient l'occasion, la volonté, & l'habileté de représenter véritablement les choses^c. Outre l'examen qu'on doit faire des faits mêmes, il faut, avant que de porter son jugement, considérer & bien peser plusieurs circonstances, qui ne peuvent être à peine connues que de la personne seule, qu'elles intéressent. Cette personne peut avoir des vûes, & un sentiment des choses différent des vûes & du sentiment qu'en ont les juges: & ce qu'elle entend, ce qu'elle ressent, ce qu'elle a dessein de faire, est peut-être un secret uniquement renfermé dans son sein. Les indispositions corporelles, & les défauts de constitution, qu'il n'est pas au pouvoir d'un homme de corriger, le rendent souvent sujet à des faillies, à des dif-

a. Nous changeons les vertus mêmes, Horace liv. 1. sat. 3.

b. Il n'y a rien qui plaise tant aux hommes que de parler des affaires d'autrui; & surtout s'ils y sont entraînez par l'amour, ou par la haine; passions, qui nous font ordinairement déguiser la vérité, St. Grégoire de Nazianze.

c. C'est pourquoi nous devons être, comme Platon rapporte que fut Socrate; & nous mettre peu en peine de ce que la multitude, οἱ πολλοὶ, dit de nous, mais de ce que dit celui qui fait la différence qu'il y a entre les justes & les injustes, qui est unique, & la vérité même.

distractions, & à des pièges, dont il ne sauroit se garantir: il peut, faute d'instructions & de secours nécessaires, être dans des erreurs invincibles, & comme agir dans les ténèbres: or dans ces cas il peut faire, quoiqu'innocent, des choses mauvaises en elles-mêmes: il mérite du moins alors d'être plutôt l'objet de notre pitié, que celui d'une severe censure. Peut-être le critique même, quoique cette sorte de gens parle ordinairement comme si elle étoit infaillible, a tort; & il prend pour mauvais ce qui est bon dans le fonds ^a. Il y a-t-il rien de plus commun que ces écueils de l'esprit humain? L'ignorant & le superstitieux jugent du savant & du Philosophe par les discours de leurs nourrices, de leurs parens, de leurs compagnons, qui sont tous aussi ignorans qu'eux; ou ils en jugent par les coutumes du pais. Les personnes de différentes Religions se jugent, & se condamnent mutuellement par leurs propres opinions; quoique pourtant les deux partis ne puissent avoir raison: & c'est encore beaucoup, si cette raison se trouve dans l'un des deux côtéz. A cela on doit ajouter que la partie de la vie des hommes, qui nous est cachée, est principalement ce qui constitue leur véritable caractère: puisque la piété la plus solide & la plus sincère est celle qui cherche les ténèbres ^b & la plus insigne

im-

^a. Et au contraire il peut prendre pour bon ce qui est mauvais. Il semble que ce soit là le cas des gens de bien, qui souffrirent, & dont Cicéron fait l'énumération: *Pourquoi, dit cet Auteur, les Carthagois ont-ils fait périr les deux Scipions, hommes d'une très grande vertu, & d'un très grand courage? Pourquoi Maxime vit-il mourir son fils, qui étoit un homme consulaire? Pourquoi Marcellus donna-t-il la mort à Annibal?* &c. Ces hommes illustres étoient tous mis au rang des bons, seulement parcequ'ils avoient de la valeur; c'est-à-dire, parcequ'ils avoient été des heureux instrumens de la destruction de ceux qui furent assez malheureux pour être voisins des Romains: ils prirent à la vérité plusieurs prétextes pour cela; mais l'unique fut dans le fonds l'avidité d'aggrandir leurs domaines. Est-ce donc en cela que consiste la bonté? Cela mérite-t-il que Cicéron remarque si particulièrement, que Fabius Maximus vit la mort d'un fils consulaire? Comment paroît-il que Marcellus ait été un plus grand homme de bien qu'Annibal? Est-il donc si surprenant, que ceux qui ont passé toute leur vie dans le carnage, soient eux-mêmes massacrés? Si la marge me le permettoit, je pourrois faire encore un plus grand nombre de remarques sur ce catalogue. Comme aussi sur cette question, que Cicéron fait dans le même endroit, *Quels méchans ont donc eu une prospérité parfaite?*

^b. Le *vita pessima colans* de Lucrèce peut fort bien s'appliquer au méchant.

Plus

impiété ne les cherche pas moins. Les uns sont modestes ; & ils nous cachent leurs vices sous les apparences de la sainteté & d'un bon naturel, & sous quelques dehors brillans. De sorte qu'il est très difficile de décider, si c'est parmi les bons, ou les méchans, qu'un homme doit être placé.

2. Il arrive rarement que nous soions juges competens de la bonne, ou de la mauvaise fortune des autres^a. Ce qui plait à l'un, deplait souvent à l'autre ; ou il plait dans un moindre degré. La misère, qui naît de l'infirmité d'une peine, ou qui vient de quelque fâcheuse circonstance de la vie, doit être supputée comme dans la II. Section, ou par le courage & par la force, propres à celui que cette misère attaque. Si un homme peut porter un poids de quatre ou cinq cens livres aussi aisément, qu'un autre peut porter celui de cent, ils seront également chargez par ces deux poids différens. De même une pauvreté, une disgrâce, une blessure, égales dans le fonds, ne causeront pas à tous les hommes une égale douleur. La crainte d'avoir une veine ouverte est pour quelques-uns un supplice plus terrible, que l'appareil d'une exécution ne l'est à d'autres : & une seule parole peut être plus sensible, & faire plus d'impression sur un naturel heureux, qu'un épée sur un homme insensible & cruel. Nous pouvons raisonner de la même manière à l'égard des plaisirs : les hommes goûtent différemment les choses : la possession des mêmes objets n'engendre pas une volupté égale dans tous les hommes. A peine connoissons-nous jamais comme il faut le véritable état, l'état intérieur d'un homme. Nous ne voyons pas les soucis cuisans & les peines secrettes, qui déchirent le cœur de ces personnes, dont l'extérieur éclatant & la condition florissante attirent l'admiration des spectateurs^b.
Nous

Plusieurs personnes appréhendent le qu'en dira-t-on, & peu en font de même de la conscience, dit Plin le Jeune.

a. Il ne faut pas regarder comme des maux, ni comme des biens, ce que le Vulgaire regarde comme tels. Plusieurs sont heureux malgré les infortunes, auxquelles ils sont en butte : & plusieurs autres sont très misérables au milieu des plus grandes richesses, &c. Tacite.

b. Croiez-vous que Mécenas soit très heureux, lui que déchirent l'amour, & les quer-

Nous ne considérons peut-être pas assez les tranquilles douceurs d'une fortune médiocre ; qui naissent de la tempérance, des desirs modérez, d'une paisible méditation, du sentiment intérieur que l'on a quelque savoir & qu'on suit la vérité, & de mille autres plaisirs de l'esprit infiniment plus doux que ceux du corps ^a. Il faut, avant que de pouvoir appeller un homme heureux, ou malheureux, connoître tous les plaisirs dont il jouit, & tout ce qu'il souffre ^b. Plusieurs malheurs sont compenséz ^c par des talens supérieurs, ou par la félicité extraordinaire que d'autres choses nous procurent. Mais supposons que les plaisirs des uns, & que les souffrances des autres soient précisément ce que nous les croions être: nous ignorons avec cela leurs suites ^d. Quelques plaisirs entraîneront peut-être ceux qui en jouissent dans des misères plus grandes, que ne le sont les misères présentes des autres,
&

querelles domestiques d'une femme de mauvais humeur ; & qui est obligé de chercher le sommeil par des harmonieux concerts, placez dans un juste éloignement ? Quoique Meroon s'aïlle coucher, il est pourtant aussi peu endormi sur la plume, que Regulus l'est sur la croix; de sorte qu'on ne peut pas douter, que plusieurs hommes n'aimassent mieux être à la place de Regulus, que de Micéas, s'ils étoient maîtres de choisir leur condition, Sénèque. Ceux que vous regardez comme des gens heureux, vous paroïtroient pourtant très misérables, si vous les pouviez voir dans les endroits cachez, & non pas par ce qui s'offre aux yeux, le même.

a. Archimède, aiant découvert la solution d'un problème, pour examiner si une couronne étoit entièrement d'or, sortit du bain, transporté d'allégresse, & en s'écriant εὖρηκα, je l'ai trouvé : mais qui a jamais oui parler d'un homme, qui après un voluptueux repas, ou la jouissance d'une femme, court les rues en s'écriant Βίβρωκα, c'est-à-dire, j'ai bien mangé, ou πειφλωκα, c'est-à-dire, j'ai joni d'une femme? Plutarque tom. 2. p. 1094.*

b. Fatis contraria fata rependens, Virgile. Voiez ce que Pline dit d'Agrippa, le second Favori & Ministre d'Auguste, qu'il regarde comme le seul exemple de félicité, qui soit arrivée à ceux qui portoient le nom d'Agrippa : Et ce Favori même semble avoir païé le bonheur d'une naissance, qui démentoit celle des autres Agrippa, par l'infirmité de ses jambes, par une misérable jeunesse, par une vieillesse passée dans les armes & dans le deuil, par une famille qui fut toute malheureuse, par une courte vie, par les chagrins que lui causoient les adultères de sa femme, & par la dure servitude de son gendre.

c. Elle le priva de la vue, & lui fit le don d'une mélodieuse voix, Homère Odyssée livre 8. vers 64.

d. Zenon comptoit d'avoir fait un heureux voiage, quoiqu'il eût fait naufrage, Diogène Laërce.

* Sainteuil n'étoit donc pas le premier fou de son espèce.

& ils peuvent devenir réellement par là les plus grands malheurs : & au contraire les souffrances des autres ne sont que le prélude d'un bonheur à venir ^a ; de sorte que nous ne savons pas comment appeler véritablement ces apparences extérieures, ni ce qu'il nous faut nommer félicité, ou malheur ; à moins que nous ne connoissions le sentiment intérieur des hommes mêmes, leur véritable état, & ce qui doit suivre leur bonheur, ou leur malheur actuel.

3. On devrait regarder les hommes comme membres inseparables des familles, des Nations, du Genre-humain, de l'Univers entier. De ce qu'ils sont, il s'ensuit qu'il faut qu'il y ait de grandes inégalitez ^b, qu'il ne peut pas se faire que l'innocent ne soit compris dans les calamitez générales & dans les châtimens publics ; que le méchant ne partage souvent les prospéritez générales ^c ; & que le bien d'une société entière, ou de toute une espèce, est préférable au plaisir présent d'un seul individu, s'il arrive que ce plaisir & ce bien soient contraires ^d.

4. Si l'homme de bien souffre plus dans cette vie, qu'il ne seroit raisonnable qu'il souffrit, s'il n'y avoit point de vie à venir ; cependant ses souffrances peuvent n'être pas injustes, supposé qu'il y ait une autre vie après celle-ci : car il peut se faire que ces souffrances seront compensées par des plaisirs, qu'il lui est raisonnable de préférer aux plaisirs de cette vie, quoique separez des peines ; tout précédé que ses plaisirs à venir puissent être par des peines temporelles. De plus, ces chemins sombres & difficiles sont peut-être l'unique voie, qui nous mène à la félicité & à une meilleure vie ; puisqu

^a. Si un homme de bien gémit sous la pauvreté, sous quelque maladie, ou sous quelqu'autre incommodité, *Elles tendront pourtant à quelque bien, soit qu'il vive, soit qu'il meure*, Platon p. 518. Car comment un homme, qui s'efforce autant qu'il peut à ressembler à Dieu, peut-il être négligé par cet Etre tout-juste.

^b. *Qui blâme une pièce de Poësie dramatique, parceque sous les personnages n'ont pas le caractère de Héros* ; Plotin.

^c. *Le Monde se règle sur la multitude*, Abarbanel & ailleurs.

^d. *Car la partie n'est pas faite pour le tout, ni le tout pour la partie*, &c. Platon.

que la correction est nécessaire à certains hommes, pour les engager à réfléchir sur eux-mêmes, & pour les porter à devenir meilleurs; ce qu'ils n'auroient peut-être jamais fait d'eux-mêmes, & sans ces visitations. De l'autre côté, si le méchant prospère, s'il fait une belle figure dans le Monde; il est néanmoins possible que ses souffrances à venir soient d'une nature à mettre une proportion entre son châtement actuel, & dû à sa méchanceté & à ses crimes, & entre la supériorité de ses plaisirs passez. Ajoûtons encore, que ses plaisirs terrestres, que nous supposons n'être pas conformes à la sagesse, ni réglés par la raison, ni dirigés par les habitudes de la vertu, peuvent être les seules causes de sa ruine; parcequ'étant propres à remplir l'esprit, & à occuper l'homme tout entier, elles bannissent toutes ses réflexions & les applications qu'il lui conviendrait d'en faire; en un mot parceque ses vices le laissent à la fin de ses jours rempli de défauts, qui tendent à le rendre malheureux, comme nous le verrons plus particulièrement dans la suite.

Si l'objection est fondée sur la réalité de plusieurs expériences, elle prouve seulement la nécessité d'un état à venir: c'est-à-dire, si les bons & les méchans ne sont pas ici bas traités comme ils méritent, ils peuvent l'être pourtant, si la vie à venir, & la vie présente sont prises ensemble^a. C'est peut-être, comme j'ai toujours été porté à le croire, pour nous convaincre de la certitude d'une autre vie, que les exemples de cette nature ont été si fréquens. Car c'est non seulement se rendre coupable de blasphème; mais être encore réduit à soutenir la plus grande absurdité possible, de faire de Dieu un Etre déraisonnable, plutôt que d'avouer, qu'il y aura une autre vie après celle-ci^b; ce qui démontre, à

MOR

^a. La Providence divine, & l'immortalité de l'ame doivent nécessairement se soutenir, ou être détruites ensemble: il ne faut pas laisser l'un, en étant l'autre, Plutarque.

^b. Cela * seroit la même chose que de croire que Dieu ne seroit pas, ou qu'existant il ne pour-

* Savoir de penser que le Monde est mal gouverné, & que la Providence n'en prend aucun soin.

mon avis , bien clairement la vérité de cette vie future. Mais dans la suite nous nous étendrons davantage sur cet article.

XIX. Prop. Si nous voulons régler notre conduite par rapport à Dieu , sur ce que nous ne pouvons pas ignorer que nous sommes nous-mêmes , & sur ce que les propositions précédentes nous démontrent qu'il est : c'est-à-dire , si nous voulons nous comporter à l'égard de l'Être suprême conformément à la vérité , il nous faut observer les suivantes , ou telles autres maximes.

1. Nous ne devons pas présumer de représenter Dieu par quelque peinture , ou image que ce puisse être ^a ; parcequ'autrement ce seroit nier ouvertement son incorporité , l'incompréhensibilité de sa nature , &c ^b.

2. Nous devons nous précautionner si fort contre cet écueil , que les expressions même que nous emploions en parlant de Dieu , & sur-tout en parlant positivement de sa nature & de ses facultez essentielles , doivent non seulement être choisies avec le dernier soin ; mais être encore prises dans le sens le plus sublime. Cette vérité , en changeant ce qu'il faut changer , s'étend également sur nos pensées ^c. C'est-à-dire , pour m'exprimer en d'autres termes ; qu'il est de notre devoir de nous efforcer à penser , & à parler de Dieu de la manière la plus respectueuse , & la plus propre , dont nous fom-

pourroit pas prévoir , ou que prévoient , il ne seroit ni bon , ni juste , Hiéroclès page 126. au commencement.

a. Assurément personne n'a jamais réellement prétendu de le faire. Selon Diogène Laërce page 3. les Egyptiens élevoient dans leurs Temples des statues , ou des simulachres , ἀγάλματα , parcequ'ils ignoroient la forme de Dieu : par la seule raison qu'ils ignoroient sa taille , & la manière de le représenter : les images , qu'ils en ont faites , paroissent être des symboles , ou des hiéroglyphiques , qui exprimoient les opinions qu'ils avoient de la Divinité. Car , comme dit Maimonidès , jamais personne n'a adoré , ni n'adorera une idole faite de metal , de pierre , ou de bois , comme étant l'Être , qui a créé le Ciel & la Terre.

b. Sans aucun doute , il n'y a point de Religion , où il y a des images , Lactance

c. Car comme la propriété du corps est de faire les choses corporelles ; de même la faculté de l'ame est de former à son gré par ses pensées des images agréables. C'est pourquoi les péchez de pensée ne doivent pas être considerez comme de simples images , mais comme des actes consoimmez de l'ame , St. Basile de la véritable Virginité , tome 1. page 643.

sommes capables de nous servir ^a. Nous ne devons jamais bannir de nos esprits cette conclusion générale, dont nous devons nous faire une espèce de réflexion habituelle; quoique nous fassions tout notre possible pour concevoir Dieu, il est cependant au-dessus de toutes nos conceptions; Il nous faut toujours demander, qu'on prenne nos foibles expressions dans le sens le plus élevé, & le plus proportionné à la nature de cet Être. L'omission de ce devoir voudroit non seulement dire, que la manière d'être de Dieu & ses attributs les plus essentiels seroient à la portée de notre entendement; mais encore, ce qui est bien plus criminel, que nos paroles & nos expressions, tirées de nous-mêmes ^b, & des objets de nos facultez, renferméroient des idées complètes de la manière d'être, & des attributs de Dieu: ce qui est infiniment contraire à la vérité.

Je m'explique dans quelque peu d'exemples. Lorsque nous attribuons la pitié à Dieu, ou lorsque nous implorons sa miséricorde; il faut bien se garder d'entendre par là une pitié, une miséricorde semblable à la compassion propre à l'homme: car quoique cette compassion soit une très excellente qualité dans la nature humaine ^c; à laquelle nous sommes assujettis pour de fortes raisons, puisque la constitution du Monde & notre condition présente nous font une nécessité d'avoir mutuellement compassion des souffrances & des misères d'autrui: cependant elle est suivie de quelque espèce d'inquiétude; & on ne peut pas par conséquent l'attribuer à Dieu dans le sens que nous la prenons, quand nous nous l'appliquons à nous-mêmes. Nous ne ferions pas mal de l'appeller compassion divine, ou de lui unir quelque autre

a. Es de penser en toutes choses d'une manière convenable à Dieu, St. Chrysostome.

b. Nous nous en servons, comme les Juifs l'inculquent par-tout, suivant le langage des hommes, seulement faite de mots propres --- nous employons les noms qui nous plaisent, Plotin.

c. La Nature avoue, qu'elle a donné au Genre-humain des cœurs très tendres, en nous donnant les larmes: elles sont la meilleure partie de notre sentiment... & elles nous distinguent de l'espèce des animaux irraisonnables, &c. Juvenal, sat. 15. vers 133. & 142.

tre idée semblable, pour la distinguer, & pour faire voir que nous entendons par ce terme une vertu, qui dans la nature parfaite de Dieu est très différente de la nôtre; quoique par la stérilité de nos foibles expressions, & par voie d'analogie, nous soions forcez à lui donner le même nom. Nous pouvons aussi considérer en général la compassion de Dieu, comme la manière, dont il regarde les pauvres supplians & les objets, dont les besoins émeuvent les entrailles de sa charité pour leur faire du bien: car certainement la relation, qui est entre Dieu considéré comme un Etre immuable, & entre une créature humiliée, qui prie, qui s'efforce à se rendre digne de miséricorde, doit être différente de la relation, qui est entre le même Dieu considéré comme immuable, & entre un endurci, qui refuse de prier, & qui ne tâche point de mériter grace^a: c'est-à-dire, que le même être ne peut pas se rapporter de la même manière à deux objets opposez & contradictoires, à un objet qui se comporte comme je viens de marquer, & à un autre qui ne le fait point. Lorsque nous avons donc recours à la miséricorde de Dieu, & que nous prions cet Etre infiniment bon d'avoir pitié de nos infirmités & de nos besoins, notre dessein n'est pas d'émouvoir son amour, comme les Orateurs émeuvent les passions de leurs auditeurs par l'art pathétique de leur éloquence; ou comme les pauvres, qui demandent avec emphase, ont dessein d'émouvoir la charité des passans par leurs importunités & par leurs larmes: mais notre but est d'exprimer notre sentiment de nous-mêmes, & de notre condition d'une manière, qui nous rende plus dignes de l'émanation de la bonté divine; & propres à recevoir les marques de son amour, que nous appellons, & qui sont à notre égard, des effets de compassion, quoiqu'elles ne viennent d'aucun changement dans la Divinité. Car, c'est un acte essentiellement conforme à la droite raison, que de faire honnêtement tous nos efforts pour améliorer notre con-

a. La raison de G à M^{te} est différente de celle de G à M-e; quoique G ne souffre aucun changement.

condition, quand nous sommes accablés du sentiment de nos propres infirmités ; que de voler entr'autres choses vers l'Être, duquel dépendent & notre existence, & tout ce que nous avons, & que d'en obtenir plusieurs faveurs, qui ne sont point accordées aux négligens, aux endurcis, à ceux qui ne prient point^a ; quoique nos expressions & la manière de nous adresser à lui soient très imparfaites, & infiniment au-dessous de la nature divine, malgré tous les soins que nous pouvons avoir pris de les rendre dignes d'elle. En un mot, nous ne pouvons pas prétendre de causer par nos prières quelque altération en Dieu, mais en nous réformant nous-mêmes nous pouvons changer la relation, qui est entre lui & nous.

Comme Dieu est un être simple, & sans aucune composition ; ses attributs, tels que sont sa bonté, sa justice, &c. ne peuvent pas être comme nous les concevons, parcequ'ils ne sont tous en lui qu'une même chose. On peut les appeler peut-être plus proprement, la Raison divine, qui reçoit des dénominations différentes, selon que le sont les occasions, où elle agit.

On ne doit pas oublier ici que la bonté, ou les actes de bonté sont souvent pris pour les avantages & pour les bienfaits dont nous jouissons ; & alors on peut les attribuer proprement à Dieu ; parcequ'il en est l'unique source, & qu'ils sont les effets de sa libéralité, & de sa Providence.

Lorsque nous parlons de la science de Dieu, nous serions dans l'erreur, si nous pensions, qu'il connoit les choses de la manière dont nous les connoissons ; que l'intention, ou les opérations de l'entendement sont nécessaires pour produire ses connoissances ; qu'il apperçoit les choses par les impressions faites sur lui ; qu'il raisonne par le secours des idées ; que la connoissance, qui est en nous la plus intuitive & la plus immédiate, approche en aucune façon de la manière dont

a. Et comment Dieu, quoique libéral de sa nature, pourroit-il donner à celui, qui aiant la puissance de demander, ne demande pourtant point ? Hiéroclès p. 234.

dont il connoit les choses. Il faut que nous entendions, comme nous l'avons déjà dit, & c'est là, je pense, tout ce que nous pouvons avancer avec sûreté: il faut, dis-je, que nous entendions en général, qu'il n'y a rien que Dieu ignore, & qu'il puisse ignorer.

Lorsque la gloire, l'honneur, la louange, sont attribuées à Dieu; ou lorsqu'on dit que Dieu a fait quelque chose pour sa propre gloire; ou que nous sommes obligés à nous proposer dans nos actions la gloire de son nom: on ne doit pas croire que ces paroles doivent être prises dans le sens, que nous donnons à cette espèce de gloire & d'applaudissement, qu'on recherche avec tant d'empressement parmi les mortels, qu'ils distribuent ordinairement avec tant de bizarrerie ^b, & que je prends l'occasion d'expliquer ici un peu au long, pour donner un modèle abrégé du Monde, & pour nous épargner cette peine dans un autre endroit.

Les uns se sont rendus célèbres parmi nous par de fort petites choses, soit à la faveur de l'ignorance de la multitude, de la partialité des factions, de l'avantage des grandes amitiés, de la déférence, que l'on a ordinairement pour les personnes placées dans des postes éminens; ou simplement à la faveur de leur bonne fortune ^c. Les autres se sont rendus fameux par des exploits, qui doivent leur première origine aux siècles barbares; & les beaux noms, les idées brillantes qu'ils ont ensuite reçues, le changement en mode qui en a été fait, aux Historiens, aux Poètes, & aux flatteurs; & ces exploits seroient plutôt notés d'infamie par les Sauvages

mé-

a. Elle * n'est pas l'éloge des choses qui sont très bonnes; mais elle est quelque chose de plus grand & de meilleur, c'est pourquoi Dieu & le bien par excellence sont au-dessus de toute louange. Aristote dans son *Ethique* liv. 1. chap. 12. Ceux qui louent les Dieux sont ridicules, en ce que par-là ils les rendent égaux à nous, Andron. Rhod. dans sa *Paraphrase* sur l'*Ethique* d'Aristote, liv. 1. ch. 19.

b. Cléon, qui n'étoit qu'un simple faiseur de chansons, ~~à ses~~, avoit une statue dans Thèbes, tenue pour sacrée, lorsque Pindare même n'en avoit aucune. Voyez en l'histoire dans Athénée.

c. Ce que Sénèque dit d'Alexandre est véritable de plusieurs autres Héros: Une heureuse sémblance leur tenoit lieu de vertu.

* C'est-à-dire, la félicité, dont l'Auteur traite dans ce chapitre.

mêmes, que regardez comme un sujet d'éloges par un homme civilisé, s'ils étoient considérez dans un juste point de vûe, & si le monde n'avoit pas été fasciné par de fausses notions. La force, & le courage, & la beauté, & les talens naturels, & la naissance, sont des avantages qu'on comble de louanges & d'honneurs: mais quoiqu'on leur attache les prérogatives & la félicité de ceux qui les possèdent, ils ne peuvent être un mérite, puisqu'on les a reçûs par grace, & qu'on n'a pas de soi-même ^a contribué à leur acquisition. Ces avantages sont, dis-je, louez & honorez, tandis que la vertu & l'industrie, qui quoique malheureuses & accablées sous tous les désavantages de la santé & de la fortune, donnent pourtant le véritable & l'unique droit aux louanges, sont regardées avec indifférence, ou avec mépris. La soif de la gloire, quand on souhaite la gloire purement pour l'amour d'elle, n'a d'autre fondement que l'ambition & la vanité ^b. Cette gloire n'est en elle-même qu'un songe & une imagination, puisque selon les différentes humeurs, & selon les différens sentimens des Peuples & des siècles, la même chose peut indifféremment être un sujet de gloire, ou d'infamie: son effet considéré en lui-même n'est pour celui qui la possède, ni un accroissement de santé, ni une acquisition de science, ni une augmentation de richesses, ni un degré supérieur de vertu: si elle est quelque chose de réel, elle cesse, quand l'homme ^c meurt; & après tout, comme elle ne vit que dans l'haïne du monde, une légère envie, un nouveau tour d'affaires peuvent en être le tombeau ^d: peut-être s'évanouit-elle uniquement d'elle-même ^e. Les hommes se repaissent d'une agréa-

a. Vous vous enorgueillissez d'être sorti du noble sang de Drusius, comme si vous y aviez contribué de quelque chose, &c. Juvenal, sat. 8. vers 40.

b. Que sera la gloire la plus abondante, si elle n'est simplement que de la gloire? Juvenal, sat. 7. vers 81.

c. Aujourd'hui ici, & demain dans le sépulchre; aujourd'hui vivans, demain des vers, Sepher Chafidim.

d. Une possession très incertaine, Philon Juif.

e. La grande Pyramide d'Egypte, quoiqu'elle reste encore dans son entier, n'a pas été capable de nous transmettre le véritable nom de celui qui l'a fait bâtir, ce dont il y a lieu d'être fort étonné.

agréable notion d'immortalité ; & ils se flattent que les Livres & les témoignages des Historiens rendront leur mémoire éternelle : mais hélas ! ce seroit en eux une illusion bien grossière ; que de s'imaginer d'être présens & de jouir de leur propre renommée, quand on lira leurs histoires après leur mort ! Outre qu'un homme n'est pas dans le fonds mieux connu de la postérité, parceque son nom est transmis jusques à elle, il ne vit point, parceque son nom le fait. Lorsqu'on dit, Jules César subjuga les Gaules, batit Pompée, changea la Republique Romaine en Monarchie, &c. C'est la même chose que de dire le vainqueur de Pompée, &c. étoit César : c'est-à-dire, César & le vainqueur de Pompée sont le même, & César est à présent également connu par l'un & l'autre terme. Cela se réduit donc à cette proposition ; *Le vainqueur de Pompée vainquit Pompée* : ou plutôt, puisque Pompée est à présent aussi peu connu que César ; *quelcun vainquit qualcun* ^a. Voilà donc à quoi se réduit cette immortalité tant vantée ^b. Voilà la nature de ce qui s'est acquis parmi nous le nom de gloire. La notion, que le Monde a ordinairement de ce beau rien, peut encourager à la vérité ceux qui peuvent servir leur Patrie menacée de quelque péril réel, & réduite à de pressans besoins, à s'exposer pour elle, ou à faire quelque autre belle action, lorsqu'ils n'ont pas assez de grandeur d'ame & de Philosophie pour s'y déterminer par un principe de vertu, ou pour faire un juste discernement de la vanité de la gloire du monde : de même que nous encourageons les enfans en les louant ; & que nous voions l'utilité & la perfection de plusieurs inventions être uniquement dûes à l'ambition & à la vanité : mais cette réputation n'est pour les personnes d'un jugement solide, qu'un
peu

^a. Les noms de ceux qui étoient autrefois très célèbres, ne sont présentement en quelque manière que des noms surannez, Marc Antonin liv. 4. §. 33.

^b. C'est peu de chose que la réputation, qu'on a après la mort, quelque longue qu'elle soit ; & elle ne se conserve que par la succession d'hommes, qui sont foibles, qui meurent dans peu, & qui ne se connoissent pas eux-mêmes : bien moins connoissent-ils donc celui, qui est mort long-temps avant eux, le même liv. 3. §. 10.

peu de vent, & l'être le plus proche du néant^a, elles la méprisent, si elles ne la fuient point. Deux considérations, à mon avis, peuvent seules justifier le desir d'acquérir de la réputation, & de la gloire: à peine y en a-t-il davantage. Lorsqu'un homme a fait une action, dont le souvenir n'est accompagné d'aucun remords; c'est un plaisir raisonnable de voir que le suffrage du monde se joint à celui de sa propre conscience, pour nous assurer que nous avons bien fait^b. De plus, si la réputation acquise par quelque qualification, ou par quelque action, procure à un homme quelque plaisir & quelque avantage réel; si elle le met, par exemple, à couvert de l'insolence & de l'injustice des hommes; ou si elle le rend plus en état de faire du bien aux autres hommes: il est certainement bien doux de jouir de cet avantage: & c'est là un but qu'on ne doit pas deffendre au sage de se proposer, s'il a l'occasion de se la procurer: mais ce sage ne se la propose qu'autant qu'elle lui est utile: & elle ne lui est utile qu'autant qu'il en a besoin. De sorte qu'à tout prendre la gloire, la réputation, &c. ne sont qu'une pure vanité, & elles ne sont estimables qu'à proportion de nos besoins. Si on attribue donc à ces mots la signification & la force qui leur sont attribuées, quand nous les appliquons aux hommes, comment oseroit-on penser, que l'Être suprême pût se proposer une fin aussi basse que les louanges? Il ne peut, ni en avoir besoin, ni en faire aucun cas. Il est aisé de croire par le jugement, qu'Alexandre faisoit des choses, qu'il auroit été bien orgueilleux, s'il eût appris, qu'il seroit un jour le Héros de quelque second Homère^c. Il lui auroit été doux d'entendre,

a. Pesez Annibal: combien de livres d'un grand Capitaine y trouverez-vous? Juvenal satire 10. vers 167.

b. Jusques-là les louanges sont supportables, quand celui qu'on loue connoît qu'il mérite toutes les louanges qu'on lui donne: ce qui va au-delà est mauvais, Lucien dans l'Apologie de ses Portraits tome 2. p. 21.

c. Il l'estimoit heureux, parlant d'Achille, de ce que pendant sa vie, il avoit eu un fidèle ami, & après sa mort un grand Poëte pour publier ses louanges, Plutarque dans la Vie d'Alexandre le Grand tome 1. p. 672.

dre, que son nom seroit transmis aux races futures, embaumé, pour ainsi dire, dans les vers d'un aussi grand Poète que le fût ce Grec: il se seroit plû à se voir célébré dans Athènes, la mère de tant de beaux génies & de tant de valeureux guerriers. Mais cet Alexandre auroit-il pû, rempli comme il étoit de lui-même, se proposer uniquement pour but de toutes ses fatigues, & pour prix de ses actions, d'être loué par des enfans, ou plutôt par des vermisses, & par des insectes, supposé qu'ils auroient pû se montrer sensibles à sa grandeur ^a: & cependant combien inégale la comparaison n'est-elle pas! Ajoutons, pour conclurre ce raisonnement, que quoique les hommes soient accoutumés à appliquer à Dieu les termes, qu'ils appliquent aux Princes, & aux autres Etres, que leur foiblesse les a portés à admirer; quoique ces termes aient été généralement adoptés par les Théologiens; & quoique nous ne puissions pas les abandonner tous, vû les imperfections propres à notre manière de parler & de penser: nous devons pourtant nous ressouvenir de relever leur signification, & d'attacher quelque énergie mentale à l'application, que nous en faisons. Comme si on dit, par exemple, que Dieu fait les choses pour sa propre gloire; je conçois que le sens de cette expression doit être, que de la forme du Monde, & du gouvernement des Etres qui y sont, on peut conclurre l'excellence supérieure de la nature de Dieu; parceque ce Monde & ce gouvernement nous offrent tant de marques d'une sagesse & d'une puissance inexprimable, que Dieu n'avoit pas besoin de nous en donner de plus évidentes; dans la supposition qu'il auroit eu uniquement sa gloire en vûe dans la création & dans le gouvernement du Monde: ou on doit attacher à cette proposition quelque autre semblable sens. Si la gloire de ce que nous faisons est attribuée à Dieu; il faut entendre par-là qu'aucune gloire ne nous est due; à nous, dis-je, qui n'avons point de faculté, qui ne vien-

^a. Comme Psaphon fut célébré par les oiseaux, qui chantoient, *Psaphon est le grand Dieu*, Maxime de Tyr dissertation 19. p. 196.

viennent originairement de Dieu: & nous devons par conséquent entendre, que nous souhaitons qu'il soit reconnu pour véritable auteur de tout ce qu'il y a en nous de louable ^a.

Lorsque nous remercions Dieu de quelque délivrance, ou de quelque bien, il ne faut pas qu'on prenne cela, comme si Dieu pouvoit s'estimer lui-même de nos cérémonieuses actions de grâces, ou comme s'il se soucioit de nos actes de remerciement & de reconnoissance. C'est plutôt une déclaration que nous faisons de nos besoins, de nos défauts, de la bonté de sa nature, & de la grandeur de ses bienfaits accordés à propos; c'est un effort d'un être vil & dépendant, qui souhaite de reconnoître autant qu'il peut le faire, que les choses sont ce qu'elles sont ^b; & de se mettre dans la disposition d'esprit, où il lui convient d'être à l'égard de son bienfaiteur tout-puissant.

Quand on nous appelle les serviteurs de Dieu, ou quand on dit que nous le servons; on erreroit d'entendre par ces expressions que nous soions serviteurs de Dieu, ou que nous servions Dieu, comme les hommes se servent les uns les autres: car dans ce sens, ces expressions signifient quelque action utile & avantageuse à l'homme qui est servi, ou dont il a besoin, ou qu'il s'imagine lui être nécessaire. Or on ne peut supposer, ni que Dieu ait aucun besoin, ni que nous puissions lui être utiles, ou lui rendre quelque service. Servir Dieu, veut donc dire l'honorer, l'adorer; actes que nous toucherons bien-tôt. Ce mot est pris souvent dans ce sens-là dans la Langue, dont *servir* n'est qu'une traduction: comme *servir* une image taillée ^c, est adorer cette image: car il ne peut

^a. Lorsque nous croissons en honneur, &c. que nous en remercions les Dieux, nous ne croisons pas alors, qu'il y ait rien dans cette augmentation qui doive se rapporter à nous-mêmes, Cicéron. Si tu fais quelque bien, rapporte le à Dieu, sentence de Bias, dans Diogène Laërce p. 22.

^b. Car quoiqu'à présent nous ne puissions pas nous acquiescer dignement de cela....: néanmoins il est juste d'en rendre, de tout notre pouvoir, nos actions de grâces, St. Chrysost.

^c. Tous ceux qui servent aux images, Pl. 97. 7. Servoient à leurs images, 2. Rois 17.

peut pas signifier une action profitable & utile à la pierre, qui est privée de tout sentiment. Servir Dieu, peut encore se prendre dans un sens semblable à celui-ci: *servez le Roi de Babylone*^a; car on disoit de ceux, qui reconnoissoient l'autorité du Roi de Babylone, & qui obéissoient à ses loix, qu'ils le servoient; quoiqu'ils ne fissent rien; quoiqu'ils n'eussent peut-être rien, qui pût lui être de quelque service. De même on peut dire, que nous servons Dieu, & que nous sommes serviteurs de Dieu, si nous vivons dans un sentiment continuel de sa nature souveraine, & de sa puissance sur les créatures, & si nous tâchons de nous conformer aux loix qu'il nous a prescrites^b. Dans ce sens nous demandons de vivre en le servant: c'est-à-dire, nous demandons de vivre en l'adorant, & en mettant en pratique les loix de la raison & de la vertu, auxquelles il lui a plû de soumettre les créatures raisonnables^c.

On pourroit faire plusieurs autres réflexions sur les épithètes, & sur les façons de parler, introduites par l'usage, à la faveur de l'ignorance de l'Antiquité, ou de la nécessité à laquelle nous ont réduit, & le peu d'étendue de nos lumières, & la sterilité de notre langage. Il est clair, que l'amour, la colère, les mains, les yeux, &c. qu'on attribue quelquefois à Dieu, ne renferment pas les passions, ni les parties qui sont en nous. Les pronoms possessifs, *mien, tien, son*; comme *son peuple, sa maison*, &c. ne doivent même être employez qu'avec beaucoup de ménagement, lorsqu'on s'en sert à l'égard de Dieu^d.

3. Nous sommes tenus d'adorer Dieu de la manière la plus con-

17. 41. & ailleurs: Deuteronomie 12. 2. il est fait mention des endroits, où ces Nations ont servi, &c. Dans la Paraphrase Chaldaïque מְבָרַח, les Septante, ἱερόπεποιον, dans le sens Ecclésiastique, la Vulgate, coluerunt.

a. Ils ont servi le Roi de Babylone.

b. Platon applique le mot de servir aux loix mêmes dans cette phrase, δουλεύει σοί, νόμοις.

c. Ne lui rendant que la bonne volonté d'une personne qui aime son Seigneur, Philon Juif.

d. L'homme intelligent comprendra.

convenable & la meilleure, dont nous soions capables. Par l'idée d'adoration je ne veux dire autre chose, que d'avouer par quelque acte solemnel, convenable, & distinct de nos autres actes, que Dieu est ce qu'il est, & que nous sommes ce que nous sommes: c'est-à-dire, que nous devons avoir recours en êtres dépendans à l'Être suprême, & au Gouverneur du Monde; avec actions de grâces de ce dont nous jouissons; avec prières pour obtenir ce qui nous manque, ou ce qu'il fait nous être expédient ^a, &c. Comme si dans une posture humble & modeste, je m'adressois, par exemple, en ces termes, ou en d'autres à-peu-près semblables ^b, à l'Être suprême & tout-puissant, duquel dépend l'existence du Monde, & par la tendre Providence duquel j'ai été conservé jusques à ce moment, & j'ai joui de plusieurs grands avantages, dont je suis indigne: pour le prier de daigner accepter les sentimens de ma reconnoissance & le tribut de mes actions de grâces de toutes ses bontez envers moi: de me délivrer des mauvaises suites de mes desobéissances, & de ma folie passée: de me mettre en état, & de me donner la force de triompher innocemment de toutes mes épreuves à venir: de me rendre capable de me comporter dans toute sorte d'occasions, conformément à la raison, à la sagesse, & à la piété: qu'il ne souffre point qu'on me fasse aucun tort; qu'aucun fâcheux accident m'arrive, ni que je me nuise à moi-même par mes égaremens, ou par ma mauvaise conduite: de vouloir me communiquer de claires & distinctes notions des choses: de me donner la santé & la prospérité, qui me sont nécessaires pour passer ma vie en paix, en contentement, en tranquillité d'esprit: & après avoir fidèlement fait mon devoir envers
mes

^a. Il faut avoir soin de quelle manière nous prions, de peur que nous ne demandions ce qui peut nous nuire. Ne pensez-vous pas qu'on a besoin en cela d'une grande prudence, pour éviter qu'on ne se trompe en demandant de grands maux, en pensant demander des biens, Platon p. 39. Les Dieux faciles renversèrent toutes les maisons, selon les prières, qui leur en étoient faites, est un observation de Juvenal satire 10. vers 7. L'Auteur du Livre, intitulé *Chasidim*, ajoute, que nous ne devons pas prier pour ce qui ne peut se faire, ni pour ce qui se fait suivant la Nature, ni pour ce qui ne convient pas, ni pour les miracles, que le Dieu béni fait dans les changemens du Monde.

^b. Mes yeux en bas, & mon cœur en haut.

mes amis & ma famille, après m'être efforcé de me perfectionner, de me former à des habitudes vertueuses, & d'acquérir des connoissances utiles; de m'accorder une mort honorable & douce: & de me faire passer enfin à une meilleure vie. Omettre cet acte, ou quelqu'autre pareil, c'est se rendre directement coupable de ces omissions, dont nous avons parlé dans la I. Section, V. Prop. Car ne témoigner jamais sa reconnoissance des biens & des graces, qu'on reçoit & qu'on tient de Dieu; c'est réellement nier, qu'on les tienne de Dieu; & ne s'adresser pas à lui, pour le supplier de suppléer à nos besoins, c'est nier, & ces besoins, & sa puissance d'y remédier; négations très contraires à la vérité ^a.

Il faut toujours avouer qu'il n'y a point de culte, qui puisse avoir quelque proportion avec la nature & les perfections divines: mais que nous sommes tenus malgré cela de faire tout notre possible; c'est pourquoi j'ai ajouté ces mots, *de la manière la plus humble & la meilleure, dont nous sommes capables.* Il faut remarquer encore, que ces paroles ne nous obligent pas à nous occuper sans cesse de nos dévotions ^b. Car il est de notre devoir d'avouer dans le culte que nous devons à Dieu, que cet Etre parfait est ce qu'il est; mais sans nier pourtant que nous soions nous-mêmes ce que nous sommes: c'est-à-dire, que nous soions des êtres incapables de supporter une attention d'esprit continuelle; des êtres sujets à plusieurs besoins, auxquels la constitution de notre nature veut que nous suppléions avec soin & activité; des êtres faits pour jouir de plusieurs plaisirs innocens, qui nous devons plusieurs choses les uns aux autres, & auxquels, tout bien considéré, ce seroit une moindre marque de respect d'être constamment attachez à des formulaires de dévotion, qu'il ne l'est

^a. La prière est comme un rameau ébranché par la Providence, Albo. Quiconque se confie en la Providence, doit croire que sa prière lui sera utile, le même.

^b. Comme les gens qui ne dorment point, ἄνοιμτοι, particulièrement à Constantinople, qui continuoient le service divin jour & nuit sans interruption; ou peut-être comme les Metzallin, מְצַלְלִין, ceux qui prient, εὐχόμενοι, ceux qui font des vœux, qui faisoient, ou qui prétendoient faire, consister toute la Religion dans la prière: qui sont semblans de vaquer uniquement à la prière. Voiez Suicer.

l'est d'avoir recours à lui avec des esprits libres, dans certains temps, & à certaines occasions : s'occuper à cela sans relâche, seroit faire de Dieu ce qu'il n'est pas réellement, puisqu'il semble que cette excessive assiduité supposeroit, que Dieu en auroit besoin ; ou qu'elle nous seroit mériter quelque chose de lui, ou qu'il est tenu d'accorder nos demandes indépendamment de nos efforts ; ou du moins qu'il est un Etre sujet à se laisser fléchir par l'importunité : & voilà les raisons, qui m'ont porté à ajouter cette restriction à l'explication de cette troisième maxime, *par quelque acte solennel & convenable.*

Quoique chaque homme en particulier connoisse mieux son état, & les occasions qu'il a, & qu'il soit par conséquent plus propre à juger, pour soi-même, de la manière dont il peut mieux s'acquitter de ce devoir ; on peut cependant dire en général, que les conditions suivantes sont requises pour rendre à Dieu le culte le plus solennel, & pour le lui rendre de la meilleure manière, dont nous sommes capables : un esprit attentif ^a ; des temps, & des lieux convenables ; un formulaire de paroles propre à cela, & une posture décente. Car si l'esprit est absent, & s'il n'est pas attentif à ce que dit la bouche, l'homme est, diroit-on, seulement alors une espèce de machine, qui fait du bruit, & qui est à la vérité mise en mouvement, mais sans une connoissance intérieure de son propre acte. Répéter ses prières du bout des lèvres, & avec un esprit distrait ; ce n'est pas prier de la meilleure manière, dont nous sommes capables ; parceque cette manière ne s'accorde, ni avec notre nature, ni avec la vérité : puisque c'est se comporter seulement en êtres doués de la faculté de parler, & non pas de celle de raisonner.

Il est certain à ce compte-là, que toute sorte de lieux & de temps ne sont pas indifféremment, ni également propres à ren-

a. Toute prière, qui n'est pas faite avec attention, n'est pas une prière, Maimonidès. La prière dépend du cœur, Sepher Chafid. On trouve la même chose par-tout ailleurs.

rendre à Dieu le culte que nous lui devons ^a. Dans certains temps nous nous trouvons accablés d'affaires temporelles: dans certains lieux nous sommes exposés à être souvent interrompus, il faut chercher les endroits les plus écartés & les plus propres au silence: il faut même les faire autant que l'on peut. Un second motif, qui doit aussi nous y engager, est que plus nous sommes éloignés des yeux du monde, plus nous sommes à couvert des attaques de l'ostentation; plus nous prions en considération de la vérité & du devoir, plus notre manière de rendre notre culte à Dieu est conforme à la vérité en général, & à notre devoir en particulier.

Nos soins doivent après cela rouler sur le choix d'un convenable formulaire de paroles. Toute prière est ou vocale, ou mentale: or celle-là même, qu'on appelle mentale, peut à-peine être faite sans paroles ^b, ou sans quelque chose d'équivalent ^c. Je croi même que les hommes sourds & muets forment en eux quelque espèce de langage; j'entends par là quelque chose qui supplée au défaut de la parole. Car les pensées, réduites à leur état naturel, séparées de toute sorte de paroles, & prises simplement toutes seules, sont si subtiles & si passagères, qu'elles sont à-peine capables de se mon-

*a. Cela est véritable en général; & malgré cela je ne nie pas qu'il ne puisse y avoir des occasions, où le lieu n'empêche point de prier, & où le temps n'y met aucun obstacle. Quand même vous ne fléchiriez pas les genoux.... & pourvu que vous fussiez seulement paroître un esprit attentif, la prière perfectionne tout. Il est aussi permis à une femme aiant sa quenouille, & faisant de la soie, de regarder vers le ciel par la pensée, & d'invoquer Dieu avec ferveur. Il est encore permis à un homme, entrant dans une place, & s'y promenant, de faire des vœux avec ardeur, &c. St. Chrysostome *.*

b. Mais la parole est chez les hommes l'interprète de la pensée, & la pensée l'est de la parole à l'égard de Dieu, Philon Juif de Migrations Abrahami, page 400.

c. La pensée même n'est, selon Platon, qu'une espèce de langage de l'esprit; car il appelle la pensée, la parole, que l'ame roule en elle-même touchant les objets qu'elle considère, p. 134. de même Plotin dit, que la parole, qui se forme par la voix, est une image de celle, qui se forme dans l'ame.

* Je m'étonne que l'Auteur n'ait pas cité à la suite de ce passage Maimonidès dans son *More Neboch.* part. 3. chap. 32. où ce Rabbin dit, que la prière est permise en tout lieu, & à chacun.

montrer à l'esprit, ou d'être au moins retenues, liées ensemble, & rangées comme il faut qu'elles soient, pour former une sentence. Si cette sentence est si composée d'idées sensibles, qu'elle puisse subsister dans l'esprit à la faveur des images, qui restent dans l'imagination; de même que le fait une sentence peinte sur un tableau, ou exprimée par des hiéroglyphiques; elle est néanmoins très imparfaite, faute d'inflexions grammaticales, de particules, & d'additions nécessaires pour lui donner une forme, & pour lier les idées: inflexions, particules, additions, dont il ne peut se graver dans l'imagination aucune image ^a. Dans le fonds une sentence n'est guère autre chose qu'un amas de conceptions sans liaison, & incapable de renfermer quelque sens, si le langage ne remplit, pour ainsi dire, les lacunes. De plus, une prière ne sauroit être composée de telles sentences: car c'est par le secours des paroles que nous discourons, & que nous raisonnons en nous-mêmes; de la même manière, que nous communiquons aux autres nos discours & nos pensées. Si on s'observe bien soi-même, on trouvera qu'on pense, comme on parle, en quelque Langue particulière; & qu'on suppose, & qu'on parcourt mentalement & par habitude les sons, qu'on fait retentir en parlant. Voilà pourquoi il est presque impossible de bien écrire en d'autre Langue que la maternelle; car tandis qu'on pense en sa propre Langue, le stile & le discours, qui ne sont que la représentation de la pensée, ont ordinairement le tour & le génie de cette Langue, quel que puisse être l'idiome, d'où les mots particuliers sont empruntez. Enfin les mots semblent être d'espèces de corps & de véhicules du sens, ou de la signification, qui est leur partie spirituelle ^b, & qui peut à-peine subsister dans l'esprit, séparée de la matérielle. Qu'un homme essaie ingénument de penser

à

^a. Il y a plusieurs paroles qui, comme les articles, lient les membres du discours, & dont on ne peut représenter aucune image, Cicéron.

^b. Une prière sans attention est comme un corps sans ame, Nachalath Aboth.

à cette courte prière rapportée dans Platon^a, abstraite des paroles de l'original, & de toutes les Langues dans lesquelles on peut la traduire. On peut rendre son esprit attentif aux paroles d'une prière prononcée par un autre; & en les gravant dans son imagination on peut, pour ainsi dire, les rendre siennes: ou on peut devenir en quelque manière son propre lecteur, & les prononcer soi-même: ou on peut prendre en main une prière écrite, & la parcourir des yeux & d'esprit: ou on peut repasser un formulaire de mots imprimez sur la mémoire: ou on peut assembler sur le champ quelques paroles: mais dans tous ces moïens, on se sert de paroles & d'un langage. Puisqu'en pensant donc à un tissu de paroles on ne s'adresse pas à Dieu, qui ne pense & qui ne parle pas comme nous, d'une manière plus parfaite qu'en les prononçant, & en y pensant en même temps: de plus puisque le son même des paroles fait impression sur nous, & qu'il réveille notre attention^b, quand un formulaire de prières est déjà tout préparé, & que l'esprit est délivré de la peine de le composer: je soutiens qu'il est mieux de prononcer nos prières^c, si nous en avons la commodité, que de nous contenter seulement d'y penser: nous ne devons pas au reste les prononcer plus haut, j'entends quand nous sommes en notre particulier, qu'il le faut pour nous faire simplement entendre de nous-mêmes^d: car ce n'est pas pour nous faire entendre

a. Dans son second *Alcibiade* p. 40.

b. La prière de l'homme faite avec attention, &c. Abarbanel. Ce qui est dans *Sepher Charedim*, cité de Semak, c'est-à-dire, de *Sepher mitzvoth katon*, explique ainsi ce passage, qui examine chaque parole; & la parole est comme celui qui compte de l'argent.

c. Afin que nous honorions les Dieux, selon le stile des Païens, avec un esprit & une voix pure, Cicéron. O Seigneur, de ce que tu nous a faits plus excellens que les autres animaux, il est juste que nous bénissions ta Majesté, dit Salomon dans sa prière, chez Joseph, *Antiquitez Judaïques* liv. 8. chap. 3.

d. Nous trouvons souvent la même chose parmi les *Dinim* des Juifs: Il est nécessaire que toutes les bénédictions se fassent de sorte qu'on entende distinctement tout ce qui se dit, Maimonidès. Le Rabbin Elaz. Asquari, aiant cité ce passage.

* Τὰ μὲν ἰσθλά, &c. La voici traduite tout au long: O Jupiter, Roi des hommes & des Dieux, donne nous les biens soit que nous te les demandions, soit que nous ne te les demandions pas; & éloigne de nous tous les maux, quoique nous te les demandions. On attribue cette prière à Homère, mais elle ne s'y trouve point.

tendre de Dieu que nous parlons, puisqu'il connoit sans cela nos pensées; mais c'est à cause de nous-mêmes, & pour rendre nos adorations, dont les meilleures sont toujours pleines d'imperfections, aussi parfaites qu'il nous est possible de les rendre. Ce qui est, en chemin faisant, répondre suffisamment à ceux, qui objectent contre la prière, que c'est une impertinence de parler à Dieu. Après avoir éclairci tous ces points, & prouvé qu'il faut en priant employer la parole; on ne peut s'empêcher d'accorder que nous ne devions choisir les meilleures & les plus propres, dont il nous est possible de faire choix; puisque ce choix ne peut se faire dans des effusions subites. C'est pourquoi si nous voulons adorer Dieu de la manière la plus excellente, dont nous sommes capables, il nous faut servir des formulaires les mieux digérez, & les plus excellens, que nous pouvons, ou nous faire, ou nous procurer. Comme une prière doit être accompagnée de tout ce qui peut persuader, que celui qui la fait, est véritablement pénétré de ce qu'il dit; il faut qu'elle soit aussi simple qu'il se peut; & c'est peut-être ce qui la rend la plus difficile de toutes les compositions. Il faut qu'elle soit une espèce de revue générale de ce que nous avons possédé, de ce que nous possédons, de ce qui nous manque, de ce que nous avons fait, &c. Tout doit être exprimé avec méthode, dans des phrases graves & significatives, & avec une éloquence si solide; qu'elle attire toute notre attention, & qu'elle exprime nos plus secrets sentimens, sans affectation & sans d'inutiles répétitions. Ces réflexions m'ont souvent engagé à regarder avec étonnement ceux qui combattent les formulaires méditez de prières: ils parlent tant de l'esprit de prière; mais il montrent bien par leurs discours, qu'ils savent peu ce que c'est.

Quant

sage, ajoute, *Assembléez un grand nombre de Juges; & s'ils ne s'entendent pas distinctement, on ne résoudra rien*, &c. Maimonidès s'exprime ainsi dans un autre endroit: *Personne, étant seul, ne doit prier en soi-même; mais qu'il articule les mots en remuant des lèvres, & en se faisant entendre clairement dans la prière, qu'il fait tout bas.* J'ai extrait ce mot, לבר, seul, de *Schulchan Aruk*. La même chose se trouve dans *Or Chadafsh*, & ailleurs.

Quant à la posture, la meilleure est celle, qui exprime mieux notre humilité, notre respect^a, & notre ferveur, & qui nous pénètre le plus. Quoiqu'il faille peut-être avoir égard aux coutumes des lieux, où l'on est; ou à celles de notre Patrie, auxquelles nous avons été le plus accoutumés. Plusieurs Nations peuvent n'exprimer qu'une même chose par des gestes différens: & nous devons prendre ces gestes comme nous prenons leurs paroles; c'est-à-dire, dans la signification, qu'il leur a plu de leur donner.

Quoique je n'aie pas fait jusques ici aucune mention du culte public de la Divinité, on ne doit pourtant pas l'oublier, ni le négliger. On peut considérer un homme comme membre d'une société; & il doit adorer Dieu comme tel, s'il a l'occasion de le faire; si on dit publiquement des prières, auxquelles il puisse assister; si sa santé, &c. le lui permet: la société peut encore être regardée comme ne faisant qu'un corps, qui a des intérêts publics, & des besoins communs; & comme telle, elle est tenue de rendre à Dieu une adoration publique, & de lui offrir ses prières en commun. Outre qu'il y a plusieurs personnes, qui ne savent pas comment prier d'elles-mêmes; à-peine savent-elles lire: or elles doivent être prises pour ce qu'elles sont, & conséquemment on doit fixer un temps & un lieu, où on leur lise les prières; & où elles soient guidées dans leur dévotion. Il est de plus nécessaire, pour tenir les hommes dans l'ordre; de professer quelque Religion; d'en établir & d'en ordonner une profession publique; ce qui ne peut se faire sans un culte public. Le Monde perdrait bien-tôt ce qui lui reste de sentiment de vertu; il deviendrait feroce; tous ses habitans se devoroient les uns les autres; & ils feroient ce que font les Sauvages les plus barbares, sans ce sentiment de vertu conservé encore; du moins autant qu'on peut supposer qu'il l'est,

^a. Celui qui prie.... doit penser qu'il a la Divinité présente devant lui, Or Chajim.

l'est, par les formes, & par les habitudes de Religion, qui sont en usage parmi les Peuples.

Mais comment ce culte public, demandera-t-on peut-être, s'accordera-t-il avec cette retraite, & ce recueillement, qu'on vient de recommander ? Réponse. J'ai prétendu parler alors de la prière en général, à laquelle la retraite & le recueillement sont fort favorables: mais je n'en ai recommandé l'usage, qu'à proportion de la facilité que l'on a de se procurer ces avantages, & autant qu'ils sont admis par la nature de la prière. De plus, quoiqu'un seul homme lise en même temps à tous les autres un formulaire de prières publiques, afin qu'ils s'unissent tous à ne former qu'un seul acte, ce qu'on ne pourroit faire autrement; cependant chaque personne en particulier, qui fait quelque attention à ce qu'on lit, a dans son esprit une perception séparée des paroles prononcées tout haut: & c'est là qu'elle offre, & ces paroles, & le sens qu'elles contiennent avec plus, ou moins d'application & de ferveur: & puisqu'à la rigueur personne ne prie qu'entant qu'il a cette perception, & qu'il offre à Dieu ces prières; & puisqu'il est encore le seul de toute l'Assemblée, qui connoisse jusques à quel degré il le fait; sa prière est dans le fonds aussi recueillie, que s'il la faisoit au fonds du desert le plus éloigné. De sorte que quoiqu'il y ait de fortes raisons d'établir un culte public, j'ose pourtant affirmer, que toute véritable prière est secrète: & puisque son siège est dans l'ame, dont toutes les circonstances du culte ont en vûe d'intéresser, & intéressent actuellement, toutes les facultez; on peut dire avec raison, que la prière est faite dans la plus reculée & dans la moins fréquentée de toutes les retraites: & voilà à quoi se réduit tout ce qu'on peut dire d'un culte, qui, par les termes, est public à tous autres égards. Un homme peut assister dans une Assemblée; & cependant personne, excepté lui-même, ne fait s'il recite la prière, qu'il

e. Au dedans de nous-mêmes comme dans le temple, Plotin.

qu'il semble reciter avec les autres; ou s'il en recite quel-
qu'autre; ou s'il n'en recite aucune ^a.

Je n'ignore pas combien je m'expose par ce détail à la ri-
sée de plusieurs personnes, auxquelles ce langage est entié-
rement nouveau. A quoi bon, diront-elles, faire de la prière
un article si important? Qui a jamais remarqué, que ceux
qui prient en prospèrent mieux, que ceux qui ne le font
pas? Réponse. Toutes les observations de cette nature sont
fort foibles & fort incertaines. Nous ignorons ce que les
autres sont réellement, & dans leur intérieur ^b: nous igno-
rons comment ils prient ^c: nous ignorons ce qu'il faut ap-
peller heureux succès ^d. Ce qui est bon pour l'un, peut
être mauvais pour l'autre: ce qui paroît bon à présent, peut
devenir mauvais; où il peut attirer des maux après lui ^e.
Quant à la prospérité de ceux qui tâchent d'adorer Dieu
d'une adoration digne & raisonnable, quelle qu'elle soit:
cette prospérité seroit peut-être moindre, & leurs malheurs
seroient peut-être plus grands, s'ils manquoient à ce devoir.
Personne est-il assuré du contraire? Si on a quelque secret
moien de s'en assurer; de grace, qu'on nous en fasse part.
Cependant devois-je omettre le culte dû à la Divinité dans
l'Ébauche la plus imparfaite de la Religion naturelle? culte,
qui

^a. St. Chrysostome dit, qu'il y a plusieurs hommes qui pensent si peu à ce
qu'ils font, qu'ils ne savent pas ce qu'ils font eux-mêmes; plusieurs entrent dans
l'Eglise, & ils en sortent sans savoir ce qu'ils ont dit; les livres se remuent bien, mais
l'oreille n'entend point.

^b. Les Païens même croioient, que les Dieux n'exauçoient point les prières
des méchans. Bias se trouvant dans une tempête avec quelques personnes de cet-
te espèce, s'écria, sur ce que, saisies de crainte, elles commençoient à implorer
l'assistance des Dieux, Taisez-vous, de peur que ces Dieux ne sachent que vous êtes ici,
Diogène Laërce p. 22.

^c. C. Cestius dit au rapport de Tacite, que les Princes font comme les Dieux; mais
que les Dieux mêmes n'exaucent que les prières justes.

^d. Quelquefois la moitié est plus que le tout; c'est-à-dire, selon la paraphrase que
Platon fait de ces paroles d'Hésiode, La moitié est souvent plus que le tout; savoir,
lorsqu'il est préjudiciable de savoir le tout; &c. Platon p. 590.

^e. Combien de fois un jour, signalé par la gloire d'un suffrage universel, a été l'o-
rigine de plusieurs malheurs? Combien de personnes n'ont-elles pas été accablées par les Em-
pires, qu'elles ont acceptés? Quel grand nombre de gens n'a-t-il pas été perdu par ses propres
biens, & n'a-t-il pas été plongé par eux dans les dernières misères? Plin.

qui est ce que je veux principalement exprimer par le mot de Religion ^a.

4. Enfin pour mettre en abrégé tout ce qui nous reste; *Si les êtres raisonnables, ou ceux dont la Raison est la loi suprême de leur nature, veulent se comporter envers Dieu & envers eux-mêmes, de la manière que nous avons expliquée ci-dessus; ils doivent considérer sérieusement, combien puissant est l'Être, qui par la constitution de leur nature a mis les hommes dans l'obligation d'être gouvernez par cette même nature, & qui leur a donné pour loi le dictamen de la droite Raison.* Tous les hommes doivent se ressouvenir sans cesse, que leur existence même dépend de Dieu, que cet Être suprême gouverne, & qu'il regit toutes les affaires du Monde par sa Providence, que les effets de son pouvoir & de son influence leur sont sensibles & palpables, & qu'ils en sont environnez dans tous les phénomènes de la Nature, dont un seul ne fauroit être sans lui, qu'ils sont toujours en sa présence, qu'il est doué d'une raison parfaite, que s'il est raisonnable, que les transgresseurs de la raison soient punis, ils le seront certainement tôt ou tard, &c. Or si on réfléchit constamment sur toutes ces vérités, il est aisé de connoître l'effet & l'influence, qu'elles auront sur toutes les pensées, sur toutes les paroles ^b, & sur toutes les actions des hommes.

Nous ne prétendons introduire aucune superstition par aucune des Propositions avancées ici; nous nous bornons à demander la pratique de la Raison, & de la vérité: & tout ce qui ne leur est pas contraire peut être fait en toute sûreté, quoique sous les yeux de notre grand Législateur même.

SEC.

^a. *La Religion consiste dans un culte pieux, que l'on rend aux Dieux, dit Cicéron. On a appelé Religieux, ceux qui se sont appliquez avec soin à régler, & comme à choisir les choses, qui regardent les Dieux, &c. le même.*

^b. Particulièrement par rapport à l'habitude de jurer, qui est une grande marque de mépris, outre les mauvaises conséquences qu'elle a, en faisant que les sermens ne coûtent rien, &c. Car ceux qui s'y accoutument, emploient du moins le redoutable nom de Dieu pour une simple particule explétive; & cela ordinairement dans des discours incivils, passionnez & deshonnêtes: *faisant, comme dit Philon Juif, du nom très-saint & divin comme la supplément de leurs discours.*

SECTION VI.

V E R I T E Z,

*Qui concernent tout le Genre-humain en général,
& antérieures à toutes les Loix humaines.*

Dans cette Section je suivrai la méthode, que j'ai suivie dans les précédentes.

I. Prop. Chaque homme a au-dedans de lui-même le principe d'une qualité individuelle, qui le distingue, & qui le separe de tous les autres hommes, de telle sorte qu'elle les rend tous en particulier capables d'avoir des propriétés distinctes des choses; c'est-à-dire, qu'elle en fait des sujets distincts de propriété. B & C sont si réellement distincts; c'est-à-dire, qu'ils existent d'une manière si distincte, que ce qui appartient à B, ne peut par cette seule raison appartenir à C; & ce qui est la propriété de C ne peut par cette même raison être la propriété de B. La preuve de cette Prop. est écrite sur la conscience de chacun: voions donc s'il y a des choses, qu'un homme puisse véritablement appeller siennes.

II. Prop. Il y a plusieurs choses, auxquelles chaque individu de l'humanité; c'est-à-dire, chaque homme a, ou peut avoir, s'il n'arrive aucun changement dans sa condition par une sujettion volontaire, par quelque contract, ou par quelque autre semblable engagement; peut, dis-je, avoir un rapport si naturel & si exact, qu'il peut seul entre tous les hommes les appeller véritablement siennes.

La vie, les membres, &c. de B lui appartiennent aussi réellement que le fait sa propre nature^a. Il est impossible à C, & à tout autre homme, de voir avec les yeux de B: c'est

a. Il n'y a rien qui nous appartienne si proprement; que nous-mêmes, Xénophon.

c'est pourquoi ils sont seulement les yeux de B: & quand ils cessent d'être ses yeux; ils cessent absolument d'être des yeux: il en a donc seul la propriété, puisqu'il est impossible dans la Nature, que les yeux de B deviennent jamais les yeux de C.

De plus, le travail de B ne peut pas être le travail de C; parceque ce travail vient de l'application, que B, & non pas C, a faite de ses organes & de ses facultez: c'est pourquoi le travail de B lui appartient aussi proprement, que le sont les organes & les facultez, dont il s'est servi en travaillant.

En troisième lieu, l'effet, ou le produit du travail de B n'est pas l'effet du travail de C: cet effet donc appartient à B, & non pas à C: il appartient aussi réellement à B, que le fait son propre travail^a; parceque tout ce que le travail de B produit, est véritablement produit par B: B le produit par son travail, c'est-à-dire, que cet effet est véritablement la production de B, & non pas de C, ni de quelqu'autre. Si C reclamoit la propriété de ce que B seul peut véritablement appeller sien; C agiroit d'une manière contraire à la vérité^b.

En dernier lieu, il y a plusieurs choses, que B peut avec vérité appeller siennes dans un sens, & pour des raisons, qui lui conviennent à lui seul, & auxquelles D n'a pas plus de droit que F, &c. & dont la propriété est par conséquent particulière à B: parceque C n'a pas, à ces choses un plus juste titre que D; ni D que F, &c. Or lorsque tous les hommes, excepté B, ont un titre égal à la propriété d'une chose, leur titre est anéanti^c; parceque leurs prétensions se con-

a. C'est pourquoi le fruit du travail d'un homme est souvent appelé son propre travail. Ainsi il est dit, *Tu mangeras le travail de tes mains*, Pseaume 128.
2. *Et les Etrangers pillent son travail*, Pseaume 109. 11. & ailleurs.

b. Si B travaille pour quelcun, cela ne change point le cas, parcequ'il peut changer son travail, ou les fruits de son travail pour de l'argent, parceque ce travail & ces fruits lui appartiennent:

c. Comme ces Spartes mentionnez par les Poëtes, qui se tuent entr'eux de manière qu'il n'en reste plus aucun, comme dit Laclance dans un autre cas.

contrebalancent, & se détruisent mutuellement les unes les autres, tandis que celle de B subsiste. Or dans ce cas peu de chose, opposée à rien, sera assez forte pour maintenir les prétensions de B.

III. Prop. Tout ce qui est contraire à la paix générale, & au bien public du Genre-humain, est contraire aux loix de la Nature humaine; il est mauvais; il ne doit pas être souffert. Les maximes, qui sont les plus propres à procurer la félicité d'une Société particulière, doivent être regardées comme ses loix naturelles & véritables; parce que la félicité est la fin des Sociétés & des loix, car on pourroit autrement supposer qu'elles doivent se proposer le malheur comme leur véritable fin; ce qui est contraire à la Nature & à la vérité: & ce que nous disons ici d'une Société particulière, n'est pas moins véritable de la Société générale du Genre-humain. Or ce qui rend l'homme plus heureux, est d'autant plus propre à produire la félicité: & par conséquent les maximes, ou les principes, qui tendent le plus à établir la tranquillité générale & le bien public du Genre-humain, doivent, supposé qu'on entende par ces expressions la félicité du Genre-humain, être les véritables loix de l'Humanité, ou leur servir du moins de fondement: & toutes les actions, qui sont contraires à ces loix, le sont nécessairement aux maximes, qui en sont les fondemens. Il y a de la contradiction à dire, qu'une chose, qui tend uniquement à favoriser les plaisirs de quelques Particuliers au préjudice de tous les autres êtres, qui ont avec ces Particuliers une nature commune, est la véritable loi de la Nature humaine; & cette contradiction est encore bien plus grande, si ces plaisirs sont inférieurs à l'Humanité, & uniquement propres aux bêtes brutes. Comme un million d'hommes est plus considérable, qu'un seul homme; de même il faut, en établissant les loix de la Nature humaine, & en déterminant ce qui doit, ou ne doit pas être, avoir un million de fois plus d'égard à ce million d'hommes qu'à un seul homme; puisqu'ici nous considérons les hommes simplement comme hommes.

Il nous sera à présent facile de faire voir , que la transgression des loix, qui servent de fondement au bien général du Genre-humain, est mauvaise, & qu'elle est un mal moral. Car si on peut dire de tout le Genre-humain en général, qu'il est un animal raisonnable; sa félicité générale est celle d'une nature raisonnable: c'est pourquoi cette félicité, & les loix, qui l'établissent, doivent être fondées sur la Raison: elles ne peuvent par conséquent être combattues que par ce qui combat la Raison; & par une troisième conséquence par ce qui est opposé à la vérité.

Supposons une règle, qui seroit généralement utile au bien de tout le monde, si tous les hommes y conformoient leur conduite; c'est-à-dire, que leur conduite seroit alors conforme à la nature & à la condition de tout le Genre-humain. Supposé en second lieu, que tous les hommes s'éloignassent de cette règle; quel seroit l'effet de cet éloignement universel? Ce seroit sans doute un mal général; c'est-à-dire, un mal contraire à notre nature, & à la réalité de notre condition: car deux actions contraires produisent nécessairement des effets contraires; & ces effets contraires ne peuvent pas s'accorder avec un troisième. Il consiste donc par les termes, que cette conduite seroit mauvaise: elle seroit outre cela également mauvaise dans chaque homme en particulier; parceque chaque homme en particulier a aussi peu de droit de violer cette règle supposée, qu'en ont tous les autres hommes: & tous les hommes en général n'en ont pas davantage, qu'un seul d'entr'eux en particulier. Du moins est-il certain que celui, qui violeroit cette loi, contribueroit de son côté à introduire un desordre universel, & une misère générale: & qu'il nieroit de son côté que la condition des hommes fût ce qu'elle est; que la félicité publique consistât dans ce en quoi elle consiste, & que cette règle même fût ce qu'elle est réellement: & il le nieroit autant que si tous les hommes conspiroient avec lui à la même iniquité, & à la même folie.

De quel front un seul homme ose-t-il mettre ses inclinations

tions particulières, & ses plaisirs déraisonnables en balance avec une chose aussi considérable, que l'est la félicité générale du monde entier? Celui qui rapportant ainsi tout à lui-même, méprise le bien de tous les autres êtres, & qui separe ainsi entièrement ses intérêts de ceux du Public, ne s'efface-t-il pas lui-même de la liste de tous les autres hommes ^a? Les autres hommes devroient-ils l'avouer pour frère? Ne devroit-il pas plutôt être chassé, & être traité comme un étranger, & comme un ennemi public de la paix & de la félicité de toute notre espèce?

IV. Prop. Tout ce qui est dans B, ou raisonnable, ou déraisonnable, à l'égard de C, seroit précisément la même chose dans C à l'égard de B, si le cas étoit directement changé ^b: parceque la vérité est universelle; & qu'elle se rapporte aux cas ^c, & non pas aux personnes; voyez la Sect. III. Prop. II.

Corollaire. De-là il suit, qu'une excellente manière de connoître, si une chose est bonne, ou mauvaise à l'égard des autres, est de considérer ce qu'elle seroit par rapport à nous-mêmes, si nous étions en leur place ^d.

V. Prop. Dans l'état purement naturel les hommes sont tous égaux, quant à leur domaine sur les choses ^e. J'excepte à présent la condition des pères & des enfans; & un petit nombre d'autres parens: qu'on sache donc, que je ne prétends parler ici que de ceux entre lesquels il n'y a aucune parenté, ou entre lesquels la parenté a été anéantie.

Lorsque les loix de la Société n'établissent aucune subordination,

a. Une bête aiant la figure d'un homme, Philon Juif.

b. Car un Juge intègre ne prononce pas dans sa propre cause une sentence différente de celle, qu'il prononce dans la cause d'autrui, Senèque.

c. Portez toujours un jugement équitable, Mocrate.

d. Ne jugez pas votre prochain, jusques à ce que vous soiez arrivé à la condition, où il est, Pirke Aboth. Mettons nous à la place de celui, contre lequel nous sommes en colère, Senèque.

e. Celui-là n'étoit qu'un pur flatteur, qui disoit à Cyrus, il me semble, que vous n'êtes pas moins naturellement né Roi, que celui qui est né dans une ruche pour être le conducteur des abeilles, Xénophon.

nation, ni aucune distinction; il faut considérer les hommes comme hommes; c'est-à-dire, comme étant des individus de la même espèce; qui ont également part à la commune définition des hommes ^a: & puisqu'en vertu de cette définition, qui leur est commune, B est la même chose à l'égard de C, que C l'est à l'égard de B; B n'a pas plus de domaine sur C; que C à son tour en a sur B: c'est-à-dire, qu'ils sont dans l'égalité à cet égard.

Les talens, ni les défauts personnels, ne mettent ici aucune différence; parceque, 1. Qui est-ce qui décidera de quel côté est l'avantage? Dire que B, ou D; ou quelqu'autre, a droit de décider au préjudice de C; c'est supposer ce qui est en question, & supposer un domaine sur C; sans le prouver. 2. Les grands talens, soit qu'ils soient naturels, ou acquis; peuvent bien être des privilèges à l'égard de ceux qui les possèdent; mais ils ne privent pas ceux qui en ont de moindres, de leur droit au peu qu'ils ont; ou ce qui est la même chose, ils ne peuvent donner à celui, qui a de plus grands avantages, le droit d'ôter ceux, ou l'usage de ceux, qu'un autre a dans un moindre degré. Si B a de meilleurs yeux que C; c'est un avantage pour lui; mais il ne suit pas de-là, que C ne doive pas voir pour lui-même, & faire usage de ses propres yeux, aussi librement que B peut le faire des siens. La Nature a accommodé les yeux de C à son usage; elle en a fait de même des yeux de B; & chacun d'eux a seul la propriété de ses yeux: de sorte que la propriété est égale dans tous les deux. Le cas seroit le même, s'il arrivoit à B d'avoir de plus excellentes facultez intellectuelles qu'à C. De plus, si B étoit plus fort que C, sa force ne lui seroit pas un titre suffisant pour devenir le Seigneur de C. Car le degré de force de C, quoique inférieur, lui appartient aussi bien, que le degré de force supérieure

a. Il n'y a point d'unité si égale, & si ressemblante à une autre unité, que nous sommes égaux & ressemblans entre nous-mêmes ---- Quelle que soit la définition des hommes, elle est la même dans tous, Cicéron.

rière appartient à B: c'est pourquoy C à autant de droit à son degré de force, & par conséquent à l'usage qu'il en peut faire, que B peut en avoir au sien: c'est-à-dire, C a autant de droit de résister, que B de commander en vertu de sa force; & lorsque le droit, quoique séparé de la puissance, de résister est égal à celui de commander, le droit de commander, c'est-à-dire, le domaine est anéanti. 3. Puisque ceux qui ont la force & la puissance en partage, sont très portez à prétendre, qu'ils doivent dominer ^a, il n'est pas inutile d'ajouter que le pouvoir de faire une chose, & le droit de la faire, sont deux idées entièrement différentes, qu'elles peuvent par conséquent être séparées; & qu'elles ne suivent pas l'une de l'autre. 4. Si la puissance, comme puissance, donne droit au domaine; elle donne droit à tout ce à quoi ce domaine peut s'étendre: & dans cette supposition celui qui auroit ce domaine ne pourroit rien faire de mauvais: puisque personne ne peut rien faire, s'il n'en a le pouvoir. Or cette supposition seroit non seulement contraire à ce que nous avons déjà prouvé dans la Section I. mais elle contiendroit une absurdité, une contradiction manifeste. Car s'opposer à l'homme, qui auroit ce pouvoir, autant qu'on peut; ou, ce qui revient au même; autant qu'on en a la puissance, ne seroit pas mal faire. Acte, qui doit pourtant être mauvais; s'il est vrai que l'autre ait un véritable droit à son domaine, & à n'être contrarié par personne. De plus, soutenir qu'un homme ait droit de faire une chose simplement parcequ'il en a la puissance, est à la vérité une doctrine, qui peut être utile à quelques tyrans, à quelques voleurs, & à quelques scélérats, mais elle est directement opposée à la paix & à la félicité du Genre humain, & elle doit par conséquent être rejetée, par la Prop. III. c'est aussi ce que les hommes puissans refuseroient eux-mêmes d'accorder, s'ils se mettoient à la place de l'homme

^a Lorsque les Romains, selon que le rapporte Tite Live, demandèrent aux Gaulois, quel droit ceux-ci avoient de dépouiller les Romains de leurs domaines, & de les menacer de leur faire la guerre, les Gaulois répondirent, qu'ils portoient leur droit avec leurs armes. Réponse digne en vérité des Barbares, tels qu'ils étoient!

me foible & sans deffence: c'est donc une doctrine déraisonnable par la Prop. IV. ^a.

VI. Prop. Personne ne peut avoir droit d'interrompre la félicité d'autrui: parqu'en premier lieu cela supposeroit, que le premier auroit un domaine; & même le plus absolu de tous les domaines. En second lieu, en commençant à troubler la paix & le bonheur de C, B feroit une action, qu'il prendroit pour déraisonnable, s'il étoit à la place de C. Enfin puisqu'on suppose, que C n'a jamais porté obstacle à la félicité de B; qu'il ne lui a rien pris; qu'il ne s'est jamais mêlé de ce qui le regarde; mais que toute l'action vient originaiement de B; car toutes ces idées sont renfermées dans celle de commencer: C ne peut rien avoir, qui appartienne à B: C n'a donc rien à quoi il n'ait un titre, du moins aussi bien fondé que celui de B: c'est-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes, que C n'a rien, qu'il n'ait autant de droit de garder, que B en a de le réclamer. Ces deux droits étant tout au moins égaux, & se servant de contrepoids l'un à l'autre, il ne peut s'ensuivre du droit de B aucun changement dans l'état présent des choses: il faut de droit qu'elles restent comme elles sont; & C doit conserver la possession paisible de ce qu'il a, malgré tout le droit que B peut avoir de s'opposer à cette possession. L'argument est même plus fort en faveur de C; parceque C semble avoir de sa félicité une propriété telle, que celle dont nous avons fait mention dans la II. Prop. & d'une nature à ne pouvoir jamais être transférée à quelqu'autre ^b.

VII. Prop. Quoique personne ne puisse avoir droit de commencer à mettre obstacle à la félicité des autres, ni à leur nuire; cependant tout homme en particulier a droit de se met-

^a. Lorsque Joseph dit, qu'il y a une loi puissante, établie parmi les bêtes & parmi les hommes; & que cette loi est de céder au plus fort. Cet Historien peut simplement entendre, que la nécessité, ou peut-être la prudence, & non pas une loi prise à la rigueur, nous oblige à céder au plus fort.

^b. C'est entre les hommes un nœud très étroit de la Société, que de croire, qu'il est plus contre la nature de ravir quelque chose à autrui pour son propre intérêt, que de souffrir sans force d'incommoditez, &c. Cicéron.

mettre soi-même, & ce qui lui appartient, à couvert de la violence; de recouvrer ce qui lui a été enlevé par force; & d'user même de représailles, par tous les moïens que la vérité & la prudence lui permettent ^a. Nous avons déjà vû, qu'il y a plusieurs choses, qu'un homme peut véritablement appeller siennes; supposons seulement à présent, qu'il peut y en avoir quelques-unes davantage. Je passe, après avoir fait cette supposition, à la preuve de la Prop.

Nier qu'un homme ait le privilège contenu dans la Prop. c'est affirmer, en opposition à la vérité, ou que cet homme n'a point les facultez & la puissance qu'il a, ou que l'Auteur de la Nature les lui a données en vain: car à quelle fin les a-t-il reçues, s'il ne peut pas s'en servir? Comment peut-il s'en servir; s'il ne peut le faire pour sa propre préservation, lorsqu'on l'attaque, & lorsqu'il y a apparence qu'il sera ou maltraité, ou peut-être entièrement détruit?

Il y a dans tous les animaux un principe, qui les fait tendre vers leur propre conservation; & qui éclate souvent avec une élasticité, dont on ne peut nier la force. La Nature est uniforme en ce point; & elle ne se dément pas sur cet article dans aucun animal. Les êtres inanimez même agissent, ils résistent, quand on agit sur eux: or il est constant qu'il repugne, qu'une chose soit fondée sur la Nature, & qu'elle s'accorde avec la Nature & avec la vérité, ces deux compagnes inseparables [#] quoiqu'elle se tourne ensuite contre soi-même, & quoiqu'elle travaille à sa propre destruction.

Cet article est très mal traduit

La partie la plus considérable de la félicité du Genre-humain dépend des moïens, qui peuvent mettre l'innocent à l'abri de la cruauté & de l'usurpation: & le principal de ces moïens consiste dans la puissance, que tous les hommes ont de se deffendre eux-mêmes. C'est donc, par la III. Prop. agir d'une manière contraire aux loix de la Nature, que de priver les hommes de l'usage de ce pouvoir; & de leur ravir le droit

^a. On suppose que tout ceci se passe dans un état naturel, & qu'il n'y a aucune loi positive.

droit de se deffendre contre les mauvais traitemens & la violence, qu'on leur voudroit faire.

Si un homme n'a pas droit de se deffendre lui-même, & ce qui lui appartient, il n'a absolument aucun droit; Prop. dont nous avons déjà en partie prouvé la fausseté, & à laquelle nous allons bien-tôt donner un plus grand jour; cet homme, dis-je, n'a absolument aucun droit, puisqu'il n'en peut pas maintenir la réalité.

Si un homme n'a pas droit de se deffendre contre les insultes, &c. c'est parceque l'agresseur a droit de l'attaquer, & d'enlever tout ce qui appartient à la personne attaquée: or on est allé au devant de cette prétension dans la Prop. précédente. Outre que cette prétension renferme une très grande absurdité; puisque commencer une violence est naturellement beaucoup plus, que de la repousser simplement. Celui qui commence, est la véritable cause de tout ce qui suit; & ce qui lui arrive en conséquence de l'opposition de celui, qui se tient sur la deffensive, n'est que l'effet de l'acte de l'agresseur: c'est la violence, dont l'agresseur est auteur, qui réjaillit sur lui-même: c'est comme un homme, *qui crache contre le ciel, & le crachat lui retombe toujours sur le visage.*

Puisque celui, qui commence à violer la félicité d'autrui, fait ce qui est mauvais; il conste par les termes, que celui, qui tâche de prévenir, ou d'arrêter cette violence, fait une bonne action.

En dernier lieu, puisque chacun est tenu de travailler à sa propre félicité; il n'y a point de doute qu'il ne puisse, qu'il ne doive même se deffendre contre ceux, qui l'attaquent; j'entends, par des moiens qui ne combattent pas la vérité ^a, ou qui ne mettent aucun obstacle à cette félicité, qu'il se propose pour but de sa deffense: à la vérité il ne doit

a. Si celui, qui commet une injustice, fait mal; celui qui en use malicieusement de même, ne fait pas moins de mal, quand ce seroit même pour se venger, Maxime de Tyr.

doit pas agir en-téméraire, ni faire plus que n'exige la fin qu'il se propose: c'est-à-dire, qu'il doit avec sagesse & avec prévoiance fermer, s'il peut, toutes les avenues au danger d'être envahi: s'il est dans l'impuissance de le faire, il doit employer les argumens & les raisons, ou éviter peut-être le péril par l'éloignement: si ces moiens sont infructueux, ou impraticables; il peut avoir recours aux autres expédiens, qui sont à sa portée, & repousser la force par la force: il manqueroit autrement à ce qu'il se doit à soi-même; & il nieroit que la félicité fût ce qu'elle est réellement.

Il est certain encore, qu'un homme a raison de tâcher de recouvrer ce qui lui a été enlevé par violence, ou par fraude; en se servant des moiens, par lesquels il lui est permis de conserver ce qui est à lui. Car il a été prouvé ci-dessus, que le pouvoir de s'emparer d'une chose ne donne pas un véritable droit à sa possession: par conséquent le droit à une chose, prise par force à son propriétaire, reste toujours où il étoit: le propriétaire peut l'appeller sienne: & si elle est telle, il peut s'en servir conformément à ce domaine: si celui, qui la lui a enlevée, s'oppose à cet usage, par cela seul, il peut être censé l'agresseur; puisque le propriétaire ne fait que se défendre soi-même & ce qui lui appartient. Outre que celui qui se sert d'une chose comme sienne, lorsqu'elle l'est réellement, agit conformément à la vérité: mais celui qui s'y oppose, & qui affirme par conséquent, qu'il a droit sur ce qui ne lui appartient pas du tout, a la vérité contre lui. Le premier fait donc ce qui ne peut être mauvais; mais le second fait ce qui est essentiellement mauvais par la Prop. qui sert de fondement à tout ce système.

De plus, un homme, qui a droit à ce qui lui a été pris par force & contre son gré, a conséquemment droit à la valeur de ce qui lui a été pris: car la nature de cette chose est d'être d'une certaine valeur par rapport à lui: & le droit, qu'il y a, peut être considéré comme un droit sur une chose d'une telle valeur: de sorte que si la chose, qui a été prise, est détruite, ou s'il est impossible de la retrouver; le proprié-

taire conserve néanmoins son droit à une chose d'une telle valeur; & il faut qu'il ait quelque autre chose d'une valeur équivalente; c'est-à-dire, qu'il a droit d'user de représailles. Puisque la nature de chèque chose est d'être ce qu'elle est, & ce qu'elle vaut par rapport à celui qui la possède; le propriétaire peut prendre d'autres choses de la même valeur, pour celles qu'il possède; & penser qu'il recouvre la chose, qui lui a été enlevée, en en recevant le seul équivalent; car il ne seroit plus un équivalent, si le propriétaire ne le regardoit comme tel. Si la chose, prise par droit de représailles, est à l'agresseur d'une valeur plus considérable que la première, qu'il a prise lui-même injustement; il doit seul s'accuser de cette perte: s'il lui est fait quelque injustice, c'est lui-même qui se la fait; son adversaire ne fait dans le fonds que prendre une chose, à laquelle il a de justes prétensions. Ajoutez à cela, que comme un homme a droit de retirer des mains d'un usurpateur ce qui lui appartient, ou du moins un équivalent: il semble, qu'il ait, par les mêmes raisons, droit à un équivalent des dépenses, qu'il a faites pour recouvrer son bien propre; il a droit à un équivalent de la perte de son temps & de son repos; il a ce même droit à un équivalent des embarras, des peines, des dangers, qu'il a été obligé de surmonter pour recouvrer ce qui lui a été enlevé; parceque tout cela suit naturellement de l'usurpation; & qu'il doit par conséquent être mis sur le compte de l'usurpateur.

VIII. Prop. La première possession d'une chose est pour le possesseur un titre, plus juste que celui que tous les autres hommes ont, ou peuvent avoir à cette même chose, jusques à ce que le premier possesseur, ou tous ceux, à qui il aura cédé son droit, soient entièrement détruits. Car 1. Personne ne peut jusques alors en devenir derechef le premier occupant, dont le droit est bien plus fort que la simple privation de tout droit; puisqu'il est marqué par la Providence divine, dont il est comme une donation. 2. Un homme peut prendre, sans combattre aucune vérité, une chose qu'il trou-

trouve, & à laquelle personne n'a encore aucun droit^a: il ne nie point, que ce qui appartient aux autres, ne leur appartienne effectivement: il ne met aucun obstacle à la félicité d'autrui, &c. c'est pourquoi cette possession ne renferme en elle-même rien de mauvais. Bien loin de-là, tous les hommes sont obligez de travailler à leur propre félicité; c'est-à-dire, d'avoir égard à leurs propres intérêts & à leurs avantages; lorsqu'ils le peuvent sans offenser la vérité; d'où il suit que de ne pas agir conformément à cette obligation, seroit une omission mauvaise en elle-même: ce premier occupant fait donc bien de prendre possession de ce qu'il trouve: & s'il fait bien en cela, il reste donc le légitime maître de ce dont il prend possession; & cette chose commence dès lors à lui appartenir. 3. Il y a plusieurs choses, dont la possession engage le premier possesseur à un soin, à une industrie, à un travail extraordinaire: telles sont les terres en général; & c'est aussi elles qu'on entend d'une manière éminente par le terme de *domaines*. Or priver un homme du fruit de son travail & de ses fatigues; & s'en saisir comme s'il étoit l'effet des soins, & de la peine de l'usurpateur; c'est une des plus manifestes contradictions de la vérité: c'est dans le fonds assurer que l'usurpateur est maître des choses, qui ne peuvent pas lui appartenir. Voyez la Prop. II. 4. Le sentiment opposé, c'est-à-dire, celui qui nie, que la première possession soit un titre légitime, est un sentiment, qui combat la Prop. III. Car c'est certainement une chose incompatible avec la paix & avec la félicité du Genre-humain en général; que d'ouvrir ainsi la porte à des guerres & à des disputes éternelles pour des choses, sur lesquelles personne ne pourroit avoir jamais aucun droit. Voilà pourtant l'inconvenient, qui naitroit de cette doctrine: car nous avons déjà démontré, que la puissance n'est pas un titre légitime: notre premier droit sur plusieurs choses ne peut donc venir, que de

^a. Car, selon Horace, *la Nature n'a établi pour maître de la terre ni celui-là, ni moi, ni quelq' autre homme que ce puisse être.*

de la première possession. 5. Si B tâchoit par force, ou par fraude, de ravir à C la jouissance d'une chose, dont C auroit acquis la possession sans faire violence à personne; il feroit une action, qu'il taxeroit lui-même de déraisonnable, s'il étoit à la place de C: il agiroit donc comme si ce qui est raisonnable à l'égard d'A, cessoit de l'être à l'égard de C; ce qui est contraire à la nature de la Raison, & à la Prop. IV. 6. S'efforcer de chasser un homme de ses propres domaines; c'est lui commander de les quitter sur peine d'être puni de sa désobéissance. Or c'est usurper sur lui un empire auquel on n'a aucun droit, & c'est aller contre la Prop. V. 7. Un homme ne peut pas chasser un autre de ses domaines, sans commencer à mettre obstacle à la félicité de celui qui est chassé: ce dont on ne peut se rendre coupable sans détruire la Prop. VI. Cette raison assure donc pour toujours au premier occupant la possession de ce qu'il trouve; c'est-à-dire, qu'elle confirme son droit à la chose qu'il possède. 8. Le premier occupant a sans doute par la Prop. II. droit de défendre, contre les attaques de toute sorte d'agresseurs, sa personne & les choses qui ne peuvent jamais appartenir à d'autres qu'à lui: personne n'a donc l'autorité d'agir contre ce droit, & par une seconde conséquence, si on ne peut le priver par force de la possession de ces choses, sans violer son droit; personne ne peut l'en priver avec justice. Nous entendons toujours au reste, que le possesseur ne renonce pas volontairement à ses droits, qui restent certainement toujours à lui seul, s'il ne consent à les céder à quelque autre.

Remarquez que les successeurs d'un usurpateur peuvent, quoiqu'entrez par des voies illicites dans la possession d'une chose, acquérir avec le temps le droit de la posséder ^a, si tous ceux qui y avoient quelque droit, viennent à manquer:

car

a. Tous les hommes sont persuadés, que les possessions, soit particulières, soit publiques, deviennent propres & particulières, si un long temps se passe dans une paisible jouissance, Ilocrate.

car alors celui, à qui il arrive d'en être en possession, tient la place du premier occupant.

IX. Prop. Le droit, que l'on a sur plusieurs choses, peut être transporté par quelque engagement, ou par quelque donation ^a. Si B seul a la propriété de quelques terres, ou de quelques biens; personne excepté lui n'a aucun droit d'en disposer: car en les aliénant, il ne fait que s'en servir comme lui appartenant en propre. En les changeant donc pour quelque autre chose, & en les accordant à C, B ne contredit aucune vérité, & en cela B ne fait rien de mauvais: C non plus n'agit pas contre aucune vérité; il ne commet aucun crime, en les prenant: parcequ'il reçoit les choses, dont le domaine lui est conféré, comme étant ce qu'elles sont; c'est-à-dire, comme étant des choses, qu'il acquiert le droit de posséder par la cession volontaire de celui qui a seul le droit d'en disposer. Ainsi donc C acquiert un titre légitime.

La raison, qui est le fondement de ces vérités, paroît encore dans un plus grand jour dans les contrats; car on suppose que les parties contractantes reçoivent l'une de l'autre l'équivalent de ce qu'elles donnent; ou du moins une chose que chacune prend pour un équivalent; ou qui vaut peut-être davantage dans l'opinion de chaque partie contractante en particulier. Ainsi ni l'une ni l'autre ne reçoit aucun dommage; elles font peut-être toutes les deux quelque profit; & de cette manière chaque partie traite les choses, dont elle acquiert la propriété par un échange innocent, comme étant ce qu'elles sont; c'est-à-dire, des choses meilleures par rapport à elle, plus avantageuses, & plus propres à faire son bonheur. Dans le fonds celui qui reçoit la valeur d'une chose, qu'il aime autant que la chose même, la possède encore réellement: son domaine n'est pas di-

^a C'est à cela que doit se rapporter le droit sur les choses, dont Cicéron fait mention, comme sont celles qui sont conférées par quelque loi, *lege*; & même celles qui s'acquièrent par quelque pacte, ou par soit, *condizione, vel forte*: car je suppose que le Gouvernement a droit d'en disposer.

diminué; il n'a fait que changer simplement de rapport & d'objet.

Le Genre-humain ne peut pas subsister commodément, sans faire fréquemment des échanges: or tout ce qui tend à détruire l'utilité de ce commerce est incompatible avec le bien général de tous les hommes, &c. Quoiqu'un homme isolé puisse se procurer absolument, sans ce commerce, les choses nécessaires à la vie; il sera du moins privé d'un grand nombre d'agréables avantages, qui naissent de ce commerce.

X. Prop. Il y a un droit de propriété, fondé sur la Nature & sur la vérité ^a: c'est-à-dire, qu'il y a plusieurs choses, qu'un homme seul entre tous les autres hommes peut appeler siennes sans s'opposer à la Nature & à la vérité. Voyez les Prop. VIII. & IX ^b.

XI. Prop. Les choses, qu'un homme a droit d'appeler proprement & véritablement siennes, doivent rester telles jusques à ce qu'il consente à les aliéner par quelque pacte, ou par quelque donation; supposé qu'elles soient d'une nature à pouvoir être aliénées: j'entends par là, jusques à ce que les choses soient détruites; ou que la mort enlevant d'un seul coup au propriétaire & la vie, & ses droits, transfère la propriété à ses héritiers. Or la vérité de la Prop. est fondée sur ce que personne ne peut être dépouillé de ses biens mal-

^a. Et ce droit ne doit pas céder aux opinions de convenance, &c. c'est pourquoi ce Maître, qui reprit Cyrus d'avoir adjugé le plus grand habit au plus grand garçon, & le plus petit habit au plus petit garçon, avoit certainement raison; Cyrus n'étoit pas pris pour juge de la convenance, mais de la propriété. De toutes les choses, qui sont les sujets des disputes des Savans, il n'y a sans doute rien de plus remarquable, que ce qui fait clairement comprendre, que nous sommes tous nez pour la justice, & que le droit de propriété a été établi arbitrairement, & non pas par la Nature, Cicéron.

^b. Il y a encore une autre manière d'acquérir le droit de propriété; & c'est le droit de la guerre, comme on l'appelle communément. Il n'y a rien qui appartienne naturellement en propre; mais il le fait par une longue possession, comme dans ceux qui ont commencé à occuper des choses qui n'avoient point de maître, ou qui l'ont fait par droit de conquête, &c. Cicéron. Dans ce sens il est dit dans Xénophon, que c'est parmi les hommes une loi éternelle, que si une ville est prise en guerre, les corps & les biens du Peuple, qui y est, appartiennent au vainqueur; & il peut s'en servir comme des choses, qui lui appartiennent en propre, & non pas comme appartenant à d'autres, ἀλλότρια: mais certainement il y a là quelque restriction à faire.

malgré lui-même; sans que celui, qui l'en dépouille, n'en dispose comme s'ils lui appartenoint; ce qui est faux.

XII. Prop. Avoir la propriété d'une chose, & avoir seul le droit de s'en servir & d'en disposer, n'est dans le fonds qu'une même chose, & ces expressions sont synonymes: car lorsqu'on dit, que P a la propriété d'une chose, ou qu'une chose appartient en propre à P; on ne dit pas que P & Q, ou P & quelques autres en ont la propriété: cette propriété se borne seulement à P. Quand on dit aussi, qu'une chose est de P; on n'entend pas par-là, qu'une seule partie de cette chose lui appartienne. P a le tout ^a de cette chose; & par conséquent tout l'usage de cette chose. Enfin puisque toute cette chose, & tout ce que P peut en avoir, se reduisent à l'usage & à la disposition qu'il en peut faire ^b: celui qui a cet usage & cette disposition, a la chose même, & elle est véritablement sienne ^c.

Les loix ont à la vérité introduit des façons de parler, qui mettent une distinction entre la propriété & l'usufruit: mais dans le fonds les usufruitiers ont une propriété temporelle & limitée: & le propriétaire a un usufruit perpétuel, dont il jouit actuellement, ou qui doit lui revenir dans la fuite. La pro-

a. *Allodium* *.

b. J'ai souvent ri en lisant des testamens qui portoient, que l'un eût le domaine des champs, ou d'une maison, & l'autre l'usage: puisque nous avons tous l'usage, mais personne n'a le domaine: & à l'heure de la mort bon gré malgré nous faisons place à d'autres, aiant seulement joui de l'usage, St. Chrysostome. Car par la Nature nous ne sommes maîtres d'aucune de ces choses; mais par la loi & par succession nous en acquérons un usage incertain; nous sommes censés en être les propriétaires, pour un peu de temps; & après que le terme prescrit est passé, alors un autre en les recevant jouit du même titre, Lucien dans son Dialogue intitulé *Nigrinus*, tome 1. p. 28.

c. Le champ, qui se nourrit, est tien, &c. dit Horace, faisant allusion à cette vérité. Qu'on établisse, dit Platon p. 664. cette loi commune contre toute sorte de violences; que personne n'enlève & n'emmené le bien d'autrui: & qu'il ne se serve, continue-t-il, d'aucune chose appartenante à son voisin, à moins qu'il n'en ait la permission du possesseur, &c. La chose est poussée plus loin dans Plutarque, où il est dit, qu'un homme, qui passe par la porte d'un autre, doit ne point regarder dedans, selon une sentence de Xenocrate, qui contient qu'il ne faut ni mettre les pieds, ni jeter les yeux dans la maison d'autrui.

* Terme de Jurisconsulte, *Allou* en François. Voyez sur ce terme le Dictionnaire Etymologique de Menage, ou celui de Furetière.

propriété sans l'usage n'est qu'un vain nom, si l'usage ne doit jamais revenir au propriétaire.

J'ai supposé en plusieurs endroits, qu'on m'accordoit qu'un homme, qui se sert d'une chose comme étant sienne, lorsqu'elle ne l'est pas, combat la vérité: je vai prouver à présent cette Proposition, que je n'ai fait que supposer jusques ici.

XIII. Prop. Celui qui se sert, ou qui dispose d'une chose, déclare par-là, qu'elle lui appartient: parceque c'est là réellement tout ce qu'en peut faire le véritable maître. L'emprunt, ni le louage ne fournissent aucune objection contre la Prop. parceque celui qui a emprunté, ou loué une chose, s'en sert comme sienne pendant tout le temps, pour lequel il l'a reçue: & cet usage est une des façons, dont le propriétaire a lui-même droit de disposer de son propre bien.

XIV. Prop. C'est une injustice que d'usurper & d'envahir la propriété d'un autre: ou pour m'exprimer plus au long; c'est être injuste que de prendre, de retenir, d'employer à ses usages, de détruire, d'endommager, de toucher même ^a, sans le consentement du propriétaire, rien de ce qui lui appartient, soit par force, soit par fraude, soit de quelque autre manière que ce puisse être: c'est une injustice d'entreprendre rien de pareil: c'est une injustice en un mot d'aider ceux qui le font. Au contraire, c'est un acte de justice, de rendre à chacun ce qui lui appartient; & de l'en laisser jouir paisiblement. *Définition.*

XV. Prop. Celui qui ne veut point offenser la vérité, doit éviter toute sorte d'injustice: c'est-à-dire, que toute injustice est mauvaise: elle attaque les vérités, que nous avons expliquées ci-dessus ^b, & beaucoup d'autres encore: elle nie que les hommes puissent jouir du droit de propriété; elle nie
en

^a. *Le vol se commet, lorsqu'on TOUCHE le bien d'autrui sans le consentement du maître.* Justinien dans ses *Institutes*.

^b. Au contraire, si on exerce la justice on fait la vérité, Parole du Rabbin Josué, fils de Levi. Cicéron emploie souvent le mot de *vrai* pour celui de *juste*, & celui de *vérité*, pour celui de *bien*, ou de *probité*.

en plusieurs rencontres, qu'ils aient même la propriété de leurs corps, de leurs vies, de leur réputation, &c. elle est incompatible avec la paix & avec le bonheur du Genre-humain: elle est très déraisonnable au sentiment de tous ceux qui souffrent eux-mêmes le tort qu'elle cause. Prendre une chose à un autre, simplement parceque je croi que j'en ai besoin, ou parceque j'en ai le pouvoir, ou parceque j'en ai la volonté, sans y avoir aucun droit; c'est la plus forte prétension, que je puisse avoir au domaine; c'est une pure négation de notre égalité naturelle, c'est s'attribuer le droit de commencer à interrompre la félicité des autres; en un mot c'est nier, en contradiction de la vérité, que les hommes puissent avoir aucun domaine sur les choses.

Enfin, dans la supposition qu'il y ait quelque chose, qui appartienne véritablement & proprement à P, Q ne peut la prendre & s'en servir sans le consentement de P, sans déclarer par-là, qu'elle est sienne, quoiqu'elle ne le soit pas en effet, car il ne pourroit pas en faire davantage dans la supposition qu'il en fût le maître: & par conséquent il fait un mensonge: & c'est en cela que consistent l'idée & la raison formelle du mal moral.

S'efforcer de faire une action injuste, ou aider ceux qui font de pareils efforts; c'est faire mal autant qu'on est capable de le faire; puisque ces efforts & ces secours tendent à l'avancement de ce qui est mauvais: c'est faire tout ce qu'on peut pour produire le mal: ce que les termes mêmes démontrent être mauvais.

Le simple désir d'acquérir une chose injustement est mauvais, parceque le désir de faire le mal est, par les termes, un désir mauvais & criminel. Si l'action suit le désir, elle en est l'enfant & la production: le désir, si rien n'en rend l'accomplissement

a. Croiez qu'il n'y a que ce qui vous appartient, qui soit à vous; & ce qui appartient à autrui, qui soit à lui, Epict. dans son Manuel chap. 2. Le premier devoir de la justice est de ne nuire à autrui, si on n'est premièrement attaqué; & de se servir des choses communes comme communes, & des siennes comme siennes, Cicéron. C'est là traiter les choses comme étant ce qu'elles sont.

complissement impossible, est proprement l'acte même, empêché dès qu'il commence à être produit ; il est comme étouffé dès sa naissance : mais cela n'empêche pas que le désir & l'acte n'aient dans le fonds la même nature, & qu'ils ne soient les branches du même tronc.

Remarquons ici par voie de scholie, qu'il semble y avoir trois sortes d'avarice. La première est celle dont nous venons de faire mention ; un désir d'avoir le bien d'autrui par des voies illicites : & celle-là est mauvaise & criminelle. La seconde espèce est celle qui souhaite de thésauriser autant qu'elle peut par des voies permises ; mais sans se proposer aucune fin raisonnable ^a, pour garder simplement les trésors ^b, ou comme pour les ensevelir ^c : & plus elle amasse, plus elle désire ^d : cette seconde espèce d'avarice semble attaquer la vérité, & être par conséquent un vice. Mais avoir envie d'obtenir ce qui appartient à un autre, par des moyens légitimes, & avec son consentement, quand cela peut contribuer à notre félicité, à celle de nos familles, & peut-être à celle de l'homme qui le possède actuellement ; sans doute il n'y a là rien, qui donne la moindre atteinte à la vérité, ou qu'on puisse blâmer : & si on doit donner à cette troisième espèce le nom d'avarice ; c'est une vertueuse avarice.

XVI. Prop. Lorsqu'un homme ne se soucie point des douleurs, qu'il cause aux autres ; sur-tout lorsqu'il y prend plaisir, & qu'il en fait son divertissement ; voilà ce que j'appelle cruauté. N'être point touché des souffrances des autres, quoiqu'elles ne viennent point de nous, & que nous
n'y

^a. Belpas l'Usurier se laissa mourir de faim : *au disoit qu'il étoit misérablement mort de faim*, Lucien tome 1. p. 199. Avarice assez ridicule.

^b. Ou seulement pour compter, comme Anacharsis le dit de quelques Grecs, Athénée liv. 4. chap. 15.

^c. Comme cet homme, dont parle le même Athénée, qui étant fort amoureux de son argent, en avala autant qu'il pût avant que de mourir, *qui aiant devoré un grand nombre de pièces d'or, mourut*, le même, *ibid.*

^d. C'est de tels hommes, que Diogène avoit accoutumé de comparer aux hydro-piques, &c. Stobée Disc. 10. pag. 131. Les Mamschilim, dont Nachalath Aboth fait mention, les comparent à un homme alétri, *qui boit des eaux salées, car plus il en boira, et plus il aura soif.*

n'y aions aucune part ; voilà ce que je nomme inhumanité. La miséricorde & la pitié sont les deux vertus opposées à ces deux vices.

XVII. Prop. Celui qui veut toujours avoir un religieux-égard pour la vérité, & pour la Nature, doit non-seulement s'abstenir d'être injuste, mais encore d'être inaccessible à la pitié, & sur-tout d'être cruel. Refuser aux afflictions des autres une sensibilité proportionnée à la connoissance, que nous en avons, à leur condition, & à leurs différens degrés de peine, quoique nous n'en soions pas nous-mêmes la cause ; c'est dans le fonds considérer des personnes affligées comme n'étant pas dans l'affliction ; c'est-à-dire, comme n'étant pas ce qu'elles sont : ou, ce qui revient au même, comme étant ce qu'elles ne sont pas : & c'est donner un démenti à l'expérience *.

On peut à-peine connoître les souffrances des autres, sans en avoir du moins quelque image dans l'esprit : & on ne peut avoir ces images, sans en avoir un sentiment intérieur ; comme si on ressentoit, pour ainsi dire, soi-même ces souffrances : il n'y a rien, qui en approche plus que ces représentations, qu'on s'en forme, & qu'on traîne avec soi. De sorte que celui, qui n'est pas touché des calamitez des autres, à proportion du sentiment intérieur qu'il en a, connoit, diroit-on, & ne connoit pas : il contredit du moins ses propres lumières & sa propre conscience.

Il y a quelque chose en nous ^a, qui résulte de notre constitution & de notre composition, tandis qu'elles conservent leurs caractères naturels ; tandis qu'elles ne sont point changées par les mauvaises habitudes, ni renversées par les transports de vengeance & de fureur, par l'ambition, par les com-

^a. Proprement appelée humanité, parcequ'il n'en paroît aucune étincelle dans les brutes. *Una bête ne prend soin de rien, pas même de la douleur de sa compagne.* Sepher Chafidim.

* L'objection de Mr. **, proposée dans la première Section p. 24. & éclaircie dans le Supplement, revient ici dans toute sa force.

compagnies, ni par une fausse Philosophie ^a; tandis qu'elles ne sont pas opprimées par la stupidité, ni par la négligence de réfléchir sur les accidens, qui arrivent aux autres: je dis donc, qu'il y a quelque chose dans notre nature, qui nous fait souffrir une partie des peines d'autrui, qui nous fait sympathiser avec ceux qui souffrent, qui nous fait presque partager leur condition. Il est triste de voir, ou d'entendre dans les tourmens un homme, ou quelque autre animal que ce soit; le récit même de ces tourmens nous cause ordinairement de la douleur. Cette compassion paroît dans un degré éminent dans ceux qu'on met, pour d'autres raisons, mais avec justice, au rang des meilleurs naturels ^b: on en voit quelques raisons dans presque tous les hommes: elle éclate même quelquefois dans ces feroces & exécrables monstres de cruauté, qui semblent retenir de l'humanité les moindres teintures qu'il soit possible d'en conserver; lorsqu'ils considèrent les choses d'un plus grand sang froid qu'ils ne le font ordinairement: La simple représentation d'une Tragédie ^c arracha des larmes au Tyran de Thessalie; qui avoit toujours vu d'un œil sec les massacres, qu'il avoit fait faire de ses compatriotes: parceque son attention fut comme surprise toute entière; & qu'il pensa plus aux souffrances d'Hécube & d'Andromaque, qu'il n'avoit jamais fait à celle des Thessaliens: & parcequ'il le fit aussi avec plus d'impartialité; puis-

qu'il

^a. Lorsque Sénèque dit, *que tous les gens de bien pratiqueront la clemence, & qu'ils doivent éviter la pitié*; il semble que cet Auteur ne veuille que dire une pointe: il avance aussi plusieurs choses très foibles sur cette matière. Cette expression, *le sage essuiera les larmes d'autrui, sans en répandre lui-même*, avoue un usage des larmes; elles doivent être essuées par un Stoicien même.

^b. *Les hommes d'un bon naturel pleurent beaucoup.* Les Ecrivains, qui tâchent le plus d'imiter la Nature, introduisent souvent leurs Héros répandans des larmes. Voyez comment Homère représente Ulysse *Odyssée E. 151--2--7--8*. Les larmes des hommes sont dans le fonds très différentes des transports & des cris des enfans: ce sont des ruisseaux tranquilles; & elles coulent pour d'autres motifs: quelquefois une tendre, ou même une philosophique réflexion en est la source. Il est aisé de voir, combien les cœurs durs & les yeux secs viennent à la mode: mais il est constant après tout, que les larmes, *glandula lachrymales*, ne sont pas faites pour rien.

^c. Plutarque, Tome 2. page 334. environ au commencement de son second Discours sur la fortune, &c. d'Alexandre le Grand, où l'on lit *Polyxène*, & non pas *Andromaque*.

qu'il ne prennoit à cette représentation d'autre intérêt, que celui d'un simple spectateur. Le principe de compassion, enté sur la nature humaine, éclatta dans cette occasion; il surmonta toutes les habitudes de cruauté enracinées dans le Tyran: il ramollit ce cœur de rocher; & il fit voir qu'il ne pouvoit pas être entièrement détruit. Il est donc conforme à la nature d'être touché des souffrances des autres: & y être insensible; c'est être inhumain & dénaturé.

Telle est la condition des hommes: ils ne peuvent pas, ou du moins peu d'entr'eux peuvent, achever leur pèlerinage dans ce monde sans courir beaucoup de dangers, sans souffrir un grand nombre de peines: c'est donc le bien de ceux qui y sont exposez, ou qui en sont actuellement accablez; qui leur rend nécessaires les consolations & les secours de ceux qui ne le sont pas; puisqu'ils périroient sans ces secours, ou qu'ordinairement ils continueroient d'être misérables: c'est donc le bien public & l'avantage de la plupart des hommes, qui exigent qu'ils aient une compassion mutuelle les uns des autres, & qu'ils se prêtent tour à tour leur secours^a. Le contraire doit par conséquent attaquer la Nature, & être mauvais, par la Prop. III. Outre que de témoigner par sa conduite & par ses actions de l'insensibilité pour les peines d'autrui, c'est affirmer que la condition des hommes n'est pas ce qu'elle est; & que la paix, la santé, la félicité, &c. ne sont pas ce qu'elles sont.

Qu'un homme se mette à la place de quelque misérable créature, accablée sous une pauvreté insurmontable, en butte à mille embarras, gémissant sous les douleurs de quelque maladie, plongée dans la langueur par quelque perte, ou par quelque blessure, abandonnée uniquement à ses besoins & à ses douleurs: dans cet état quelles réflexions s'imagine-t-il qu'il feroit, s'il voioit que tout le monde l'abandonnât;

^a Un généreux naturel a pitié même de ses ennemis malheureux. *J'ai pitié sans pitié de lui, qui est malheureux, quoiqu'il soit mon ennemi*, Sophocle dans son *Ajax Flagel*, vers 121.

nât; qu'on lui refusât jusques à la pitié, qu'on ne daignât pas seulement prendre connoissance de ses calamitez & de sa misère? Il est constant qu'il doit avouer que ce qui seroit, de la part des autres, raisonnable, ou déraisonnable à son égard, est également, de sa part, raisonnable, ou déraisonnable à l'égard des autres, autrement il nicroit une vérité manifeste, contenue dans la Prop. IV.

Si l'inhumanité, telle que nous venons de la définir, est mauvaise; nous n'avons pas besoin de perdre beaucoup de temps à prouver, que la cruauté l'est aussi. Car tout ce qu'il y a de criminel dans l'inhumanité est renfermé dans la cruauté, seulement avec des additions, & des circonstances aggravantes. Car non seulement la cruauté refuse aux malheurs d'autrui la sensibilité que nous leur devons, mais encore elle les cause: elle s'y plait peut-être: & ce qui est la plus insolente & la plus barbare de toutes les cruautés, elle en fait un sujet de divertissement & de raillerie. Si la première est un défaut d'humanité, la seconde est diamétralement opposée à cette vertu^a. Si celle-là ne fait aucun bien, celle-ci fait beaucoup de mal. L'homme le plus cruel, qui ait jamais été, n'a jamais voulu passer pour cruel; tel est l'aveu d'atrocité, que la Nature arrache de l'homme cruel même; telle est l'universalité, avec laquelle la Nature rejette, condamne, abhorre ce caractère.

XVIII. Prop. Les actes de justice & de miséricorde sont précisément aussi bons, que l'injustice, l'inhumanité, & la cruauté sont mauvaises. Ceci suit de la règle des contraires. Outre que n'être pas juste envers un homme; c'est être injuste à son égard: de même n'avoir pas de la pitié pour lui; c'est lui être impitoiable, ou peut-être cruel.

Je pourrois finir ici cette Section; mais il n'est peut-être pas hors de propos de descendre dans un plus grand détail: c'est pourquoi j'ajouterais encore une autre Prop.

XIX.

a. La cruauté est très ennemie de la nature de l'homme, que nous devons suivre; Cicéron.

XIX. Prop. De tout ce que nous avons dit ci-dessus, on peut déduire l'énormité des crimes, qu'on commet par le meurtre, ou en blessant, de quelle manière que ce soit, la personne d'un autre, lorsqu'on n'y est pas engagé par la conservation de soi-même, puisqu'il est impossible que quelque chose lui appartienne plus intimement que le font son propre corps, les membres, & sa vie: on en peut en même temps conclure l'énormité du vol, du larcin, de la fraude, de la trahison, de la diffamation, de la calomnie, de l'adultère, &c. & de tout ce qui conduit & qui tend à ces vices: car non seulement ces crimes sont compris dans la définition de l'injustice; mais ils sont ordinairement, & la plupart d'entr'eux le sont toujours, compris sous celle de la cruauté. Toutes les vérités, qui se rapportent au meurtre, au vol, à la fraude, à la calomnie, &c. sont évidentes d'elles-mêmes: & elles le deviennent encore davantage, si on se met dans le cas de la personne lésée; & si on se suppose soi-même rendu infame par la calomnie; dépouillé par les voleurs; ruiné dans ses affaires par des malhonnêtes gens; combattant en vain, & réduit aux dernières convulsions & à l'agonie sous le couteau de quelque scélérat avide de sang, &c.

La vérité de la Prop. n'est pas moins claire & évidente dans le cas de l'adultère ^a, lorsqu'on séduit ^b, & lorsqu'on corrompt la femme d'autrui: malgré le secours que prêtent à l'adultère de fausses notions, de grands exemples ^c, & la fréquente réitération de ce crime ^d: car en supposant pour un moment, que la nature du mariage est telle, que nous prouverons bien-tôt qu'elle est réellement; l'Adultère nie la pro-

a. Le vol est à la vérité un crime, mais non pas comme l'adultère, St. Chrysostome.

b. Un des espions du mariage d'autrui, comme les appelle Valère Maxime liv. 2. chap. 1. num. 5.

c. Il est manifeste, que du temps de St. Jérôme l'adultère étoit puni de mort: & il est à présent le passe-temps des Grands, Schol. sur St. Jérôme.

*d. Car de là naît l'impunité, &c. Depuis que les adultères sont en si grand nombre, les eaux amères * ont cessé, Mischna.*

* Dont il est fait mention dans les Nombres chap. 5. vers 19-24.

propriété, que le mari a acquis de sa femme par le contract le plus exprès & le plus sacré qu'il puisse y avoir: il fait ce qui tend à détruire la paix des familles, à confondre la parenté, à renverser l'ordre & la tranquillité du Monde, & à anéantir par conséquent les loix de la Nature humaine: il fait ce que pas un seul homme, s'il est dans son bon sens, & s'il est lui-même la personne injuriée, ne jugera être raisonnable, ni même supportable ^a: enfin il traite impudemment une femme comme si elle étoit sa propre épouse ^b, lorsqu'elle est dans le fonds celle d'autrui; ce qui est contredire la justice, la vérité, & la réalité ^c. Or l'adultère n'est pas simplement une injustice; il est une injustice d'une nature à ne pouvoir jamais être réparée, si le mari lezè le pense de même; comme il lui est ordinaire de le faire, voiez la Section II. Prop. I. Observ. 4. il est une injustice accompagnée de la plus grande cruauté; il est enfin une injustice, qui renferme presque en elle seule un aussi grand nombre d'autres crimes, qu'aucune autre injustice puisse renfermer. On dérobe pour toujours au mari le plaisir & la satisfaction, qui naissent de la fidélité & de la tendresse ^d d'une épouse; à ce mari, dis-je, qui présume que cette épouse est non seulement la compagne de son lit; mais encore celle de sa vie & de sa fortune ^e: & à ce plaisir, & à cette satisfaction succèdent pour

a. Celui qui ne regarde point la femme d'autrui d'un œil de concupiscence, ne veut pas qu'on regarde ainsi sa femme: & un homme, qui est trop scrupuleusement attaché à garder sa foi, est perfide; & le parjure commet un mensonge, Sénèque.

b. אשתו, תי יאורו יבאיהא, sa propre femme.

c. Quel monstre dans la Nature ne doit point être celui, qui comme si c'étoit une chose méritoire que d'oser combattre ces vertus, & pour me servir encore des mots de Sénèque, croit que c'est une raison d'aimer assez légitime, parcequ'il aime la femme d'autrui.

d. Car on peut dire, que non seulement le corps de la femme adultère est corrompu, mais si nous voulons dire la vérité, l'ame avans le corps s'accoutume à s'aliéner, usant de toute sorte de manières pour se détourner du mari, & pour le haïr: le mal seroit encore moindre, s'il n'étoit point caché & dissimulé, &c. Philon Juif sur le 7. commandement du Decalogue p. 762.

e. Le mariage est une société pour toute la vie..... C'est même la plus intime & la plus grande de toutes les sociétés, Isocrate dans son second Discours à Nicoelès p. 59. & 60.

pour toujours des soucis cruels & devorans. La femme elle-même ^a, quoiqu'elle puisse être seduite ^b, & quoiqu'elle n'apperçoive pas d'abord toute l'énormité, ou toutes les suites de son crime, paie ordinairement bien cher sa sécurité & sa mauvaise conduite: le mari tombe à son égard dans l'indifférence ^c & dans la haine: & l'épouse en proie à ses pleurs ^d & à ses alarmes, craint sans cesse le ressentiment d'un époux justement irrité: dans cet état de desunion, ils négligent leurs affaires: une innocente famille est méprisée, elle est laissée sans établissement; elle n'a pas même des parens, qu'elle puisse véritablement appeler siens, pour prendre du moins pitié de ses malheurs ^e, &c.

Que l'Adultère n'emploie pas, pour extenuer son crime, les impertinentes comparaisons & les coupables discours, dont il se sert ordinairement pour cela ^f: car quand on dépouille un homme de sa propriété, on le dépouille d'une chose qu'il faut considérer selon ce qu'elle est par rapport au propriétaire; & on doit en proportionner la valeur à l'estime qu'il en fait, & non pas à celle qu'en fait le

ra-

a. *Un animal fragile*, St. Basile.

b. *Tu m'as persuadée*, dit la femme pénitente dans Sophocle chez Plutarque, *tu m'as gagnée par tes caresses*.

c. *Les embrassemens d'une méchante femme couchée avec nous sont froids*, Sophocle *Antig.* vers 665.

d. *Car qu'est-ce qu'il reste encore à une femme, quand elle a perdu sa pudeur?* Tite Live.

e. *Les enfans, quoiqu'ils n'aient péché en rien, seront misérables, ne pouvant être reçus ni dans l'une ni dans l'autre famille, ni dans celle du mari, ni dans celle de l'Adultère*, Philon Juif sur le 7. command. du *Decalogue* p. 762.

f. Tels que ceux, dont Aristippe se sert contre Diogène chez Athénée, liv. 3. chap. 5. pag. 588. *Vous paroit-il absurde, Diogène, que je demeure dans une maison, où d'autres ont habité auparavant? Non assurément, répondit-il: comme aussi de naviger sur un vaisseau, où plusieurs personnes ont navigé? Ni cela non plus*, répartit-il. *De même, &c.* Tout cela est sans aucun bon sens. Le langage touchant la femme adultère dans les Proverbes chap. 30. vers 20. n'est pas meilleur: *La trace de l'homme dans la vierge y est placée avec les traces d'un aigle dans les airs, avec celle d'un serpent sur un rocher, & avec celle d'un navire dans la mer, qui n'a fait aucune marque en elle, qui se connoisse une heure après: c'est pourquoi aiant *... elle pense qu'après cela elle pourra dire, je n'ai point commis d'iniquité.* Voyez Kab. Venaki.

* Le passage est curieux, & la citation aussi: je l'ai pourtant omise pour les raisons, pour lesquelles j'ai une fois omis une citation de Sextus Empiricus.

H h 2

ravisseur, qui n'a peut-être aucun goût des plaisirs honnêtes. Or ces crimes ne peuvent pas être excusés par le secret avec lequel ils sont faits. 1. L'injustice d'un acte est la même dans sa nature, soit qu'elle soit publique, ou non. Dans l'un & dans l'autre cas, la vérité est combattue; & un mensonge est aussi-bien un mensonge, quand il est dit doucement à l'oreille, que quand il est publié dans les marches & sur les coins des rues. 2. Nous avons fait voir dans la Section II. que la rectitude de nos actions, & la voie à la félicité s'unissent & s'entre-mêlent; & que les actes humains, qui sont contraires à la vérité, & qui sont mauvais de leur nature, tendent à rendre l'homme finalement malheureux ^a: cela doit être nécessairement ainsi par l'ordre, par la disposition, par la constitution de l'Univers, établies par l'Auteur de la Nature: & puisqu'il n'y a point de retraite si éloignée pour pouvoir nous dérober à sa vue; ni de coin assez écarté pour n'être pas compris dans le plan du Monde sans cesse présent à ses idées; il doit sans doute y avoir, par conséquent, un degré de malheur & de peine attaché & proportionné à la nature de chaque acte vicieux, dont l'homme coupable se trouvera tôt ou tard la victime ^b: & pour l'amour de lui-même, il ne doit pas compter sur les ténèbres dans lesquelles il croit son action ensevelie. 3. Il peut à peine arriver, que le crime ne soit pas découvert ^c. Les hommes s'habituent ordinairement au vice; ils deviennent effrontés, vains, sans circonspection; ils se découvrent eux-mêmes ^d: on peut prendre garde aux rendez-vous menagez pour commettre le cri-

^a. *Aucun méchant homme n'est heureux*, &c. Juvenal sat. 4. vers 8.

^b. *Car la loi divine est inévitable*, Plotin.

^c. *Car bien que vous cachiez présentement quelque chose, elle se découvrira dans sa suite*, Isocrate dans son Discours à Demonicus pag. 9. — *La lit & la lampe, Mégapanthès, en témoigneront*, Lucien dans le Dialogue du passage de la Barque, ou du Tyran, &c. tome I. p. 314.

^d. *Car la volupté est la plus indiscrète de toutes* *, Platon dans son Dialogue intitulé *Philobus*, ou du souverain bien, vers la fin, p. 94.

* Savoir de l'esprit & de la vérité, dont Socrate parle dans l'endroit cité. A

crime: il faut se fier à des confidens, qui peuvent trahir, & qui y seront vraisemblablement déterminés par le moindre dégoût, ou par le premier caprice: l'amour est outre cela doué d'une grande pénétration ^a.

Il est facile de conclure de tout ce qui a été dit, que si le meurtre, le vol, &c. sont des injustices & des crimes atroces; tout ce qui entraîne vers eux, tout ce qui se rapporte à eux, tout ce qui les favorise, doit être criminel dans quelque degré ^b: parcequ'il est, pour ainsi dire, de la même trempe avec les crimes mêmes vers lesquels il tend, quoiqu'il ne soit pas encore parvenu à leur grandeur, ni à leur maturité; ou que peut-être ses effets ne soient pas si prompts, si sensibles, ni si certains. L'envie, la malice, &c. sont des efforts, qui tendent à détruire & à ruiner ceux, qui sont les objets de ces malheureuses passions. Jeter de la poussière ^c sur la réputation d'un homme par des allusions, par des ironies, &c. n'est pas à la vérité la ternir tout-à-coup, comme on feroit en la couvrant de boue, ou en l'attaquant par des calomnies grossières: cependant cette poussière infecte l'air; & elle peut l'empoisonner peu-à-peu. Tourner un homme en ridicule par le tour d'un génie railleur, & par l'audace d'un front plus assuré; c'est le blesser réellement, quoique dans un endroit invisible ^d. Plusieurs libertez, plusieurs prétendues civilitez d'une origine barbare, & sur-tout plusieurs galanteries ^e, qui ne vont pas jusques

a. Que ne connoit pas l'amour? Ovide.

b. La bonté ne consiste pas seulement à ne point faire d'injustice, mais encore à n'en vouloir point faire, c'est une sentence de Démocrate.

*c. La poussière d'une méchante langue *.*

d. Celui qui deshonore publiquement la face de son prochain, n'aura point de part au siècle avenir, Maïmonidès, & plusieurs autres: car selon les Rabbins, celui-là viole le sixième commandement, Abarb.

*e. Remarquez combien chastes les Romains ont une fois été. Il n'étoit pas permis à ceux qui appelloient les femmes en justice de porter la main sur leurs corps, afin que la pudeur des Dames leur servis de rempart, & afin que leurs habits ne fussent pas souil-
lez.*

* C'est-à-dire, des calomnies indirectes & très fines, comme il est expliqué dans le texte.

ques au crime, & qu'on n'a peut-être jamais eu le dessein de porter si loin, peuvent pourtant divertir les affections des personnes de leurs propres objets, & débaucher l'esprit ^a. Semer la discorde & les querelles parmi les hommes par des rapports & par de mauvaises insinuations; c'est les tuer, ou leur nuire, par le moien d'autrui. Se mêler même des affaires des autres, comme font ceux qui s'ingèrent de tout *; c'est s'attribuer un emploi, qu'il ne leur appartient pas de s'attribuer; c'est s'embarasser de ce dont ils ne doivent pas s'embarasser; c'est rendre public ce qui est secret de sa nature; c'est priver de son repos la personne, dont ils s'approprient le droit de vouloir faire les affaires; s'ils ne la privent pas d'autre chose. Car dans le fonds cette inclination à se mêler des affaires d'autrui paroît être une espèce de prétension à quelque chose de plus; comme une injuste attaque faite de loin; ce qui fait voir combien cette inclination de s'ingerer de ce qui ne nous regarde point, combat la vérité; & combien elle est incompatible avec elle. On doit faire le même raisonnement des autres vices.

Si ces choses sont ainsi, combien coupables ne doivent donc pas être ceux qui font de propos délibéré les promoteurs & les instrumens de l'injustice & du crime; tels que sont les faux témoins, les entremetteurs d'iniquité, les sollicitateurs du vice, ou ceux enfin qui ont en vûe par leurs entretiens d'introduire le relachement parmi les hommes; & de leur applanir, pour ainsi dire, le chemin de l'impiété, de la débauche, & de toute sorte d'actions criminelles ^b.

On

lez par l'attouchement d'une main étrangère, Val. Maxime liv. 2. chap. 1. §. 5. Il est rapporté que P. Mænius enseigna à sa fille par un triste exemple, qu'elle devoit garder pour son mari non seulement sa virginité, mais encore ses baisers, le même liv. 6. chap. 1. §. 4.

a. Et plus l'ame est au-dessus du corps par son excellence; plus elle est corrompue par l'adultère, St. Augustin.

b. Ce sont là les pestes, qui attirent sur tous ceux qui aiment les querelles leur propre malheur, &c. St. Basile.

* Ἀλλότριος ἐπισημοποι.

RELIGION NATURELLE. 247

On pourroit encore avoir fait mention de plusieurs autres crimes, tels que sont l'infidélité envers ses amis, ou envers les personnes, dont on a reçu quelque chose en dépôt, l'ingratitude, toute sorte de parjure volontaire, & plusieurs autres semblables; parcequ'ils sont de grands exemples d'injustice: mais je les ai tous compris sous le ETC. de la Prop. parcequ'ils sont visiblement tels, & qu'on ne peut se méprendre à leur nature. Chacun peut voir que celui qui commet une infidélité, agit contre ses promesses & ses engagements: il nie par conséquent la vérité, & il pèche contre elle; il se rend coupable d'une action, dont la pratique universelle nuirait beaucoup au bien public; il fait ce qu'il ne voudroit pas qu'on lui fit à lui-même; & il prive un homme, qui compte sur lui, de ce que celui-ci auroit droit d'attendre. De sorte que l'ingrat traite son bienfaiteur comme n'étant pas réellement son bienfaiteur, &c. Celui qui jure à faux n'a égard ni la nature des choses, ni à lui-même, ni aux personnes intéressées par son faux serment, ni au Genre-humain en général, ni à Dieu même. Tout cela est sensible ^a.

^a. *Tout le monde hait un homme, qui oublie un bienfait reçu*, Cicéron. On peut dire la même chose de ceux qui ne gardent pas leur foi, & des parjures, &c.



SEC-

E B A U C H E D E L A
S E C T I O N V I I.
V E R I T E Z,

*Qui se rapportent aux Sociétez particulières,
ou aux Gouvernemens.*

I. Prop. **L'**Homme est un animal sociable: c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'un homme seul, ou qu'une seule famille ne peuvent pas subsister, ou du moins bien subsister, sans être membres de quelque Société. Il n'est pas possible à un seul homme de faire, & d'acquiescer simplement par son travail & par son industrie tout ce qui est nécessaire à conserver la vie, ou à la rendre du moins tant soit peu commode & souhaitable. La nourriture, les habits, le logement, les meubles, dont on ne peut absolument se passer, & quelques remèdes entièrement nécessaires, supposent plusieurs arts, plusieurs métiers, & plusieurs ouvriers. Si l'homme pouvoit, en temps de santé, se passer à vivre comme un sauvage, sous les arbres & dans les rochers; & à se nourrir des fruits, des herbes, des racines, & des autres choses de cette nature, que la terre lui fourniroit; il seroit cependant dans l'impuissance de le faire dans ses maladies & dans sa vieillesse; puisqu'il seroit alors hors d'état de se remuer, pour aller cueillir les fruits, que procure la libéralité de la terre.

Si l'homme isolé recevoit du sexe féminin les secours, que la Nature lui donne du penchant à chercher, ou qu'il rencontreroit par hazard dans ses promenades; cependant les besoins redoublent, lorsque les personnes viennent à doubler: & il se fait bien plus un surcroit de soucis importants, inséparables de la naissance & de l'éducation des enfans.

Si nous supposons que, toutes ces difficultez étant levées, une famille fût formée; qu'elle fit ce qu'une seule famille est

est capable de faire ; & qu'elle s'entretint , soit par la culture de quelques jardins, soit par le secours d'un peu d'agriculture, soit par celui de quelques bestiaux, qu'elle auroit gagnez & apprivoisez de manière, ou d'autre : moien de s'entretenir au reste, qui seroit très difficile, s'il n'y avoit point de marchez, où cette famille eût la facilité d'acheter les outils, qui lui seroient nécessaires, & où elle pût changer les fruits de son agriculture pour d'autres denrées; si elle étoit privée du secours de quelques domestiques, ou d'autres ouvriers; si elle étoit entièrement dépourvûe des outils propres à l'agriculture, à apprêter les viandes, à manufacturer les laines, &c. si nous supposons, dis-je, que cette famille s'entretint de cette manière; ce n'est là que pourvoir aux besoins extérieurs de l'homme. Que deviendra son intérieur, & son esprit? Comment cet esprit sera-t-il nourri & cultivé? Les Arts & les Sciences, entant que l'homme s'en sert à apprendre, à faire usage de ses facultez, & à développer sa raison, ne sont pas la production d'une seule famille, qui auroit toujours été remplie de pareilles occupations. Il est pourtant entièrement contraire à l'idée d'un être formé pour exercer son esprit par des occupations dignes de lui, que de perdre ainsi toute sa peine & tout son temps à se procurer uniquement ce qui n'est propre qu'à faire circuler le sang & les humeurs, sans se proposer de plus nobles fins, & sans prendre soin de la plus excellente partie de soi-même.

En un mot, supposé que tous les obstacles, qui s'offrent contre cette manière de vivre, fussent aplanis; cependant à mesure que le Genre-humain se multiplieroit, les pièces de terre possédées, ou cultivées par chaque famille, devroient être multipliées à proportion: les familles se trouveroient peu-à-peu mises à l'étroit: & il se formeroit bien-tôt une opposition d'intérêts, d'où naitroient les disputes & les querelles: plusieurs

a. *Quoi donc l'ame sera-t-elle sans aliments? La science n'est-elle pas sa nourriture?*
St. Augustin.

siieurs autres choses pourroient aussi leur donner naissance; car quelques hommes sont naturellement inquiets, vicieux, voleurs, enclins à se battre, & furieux; & ceux-là seroient toujours prêts à troubler la paix de leurs voisins, & à faire irruption sur eux: quelques autres sont avides ou ambitieux; & s'il leur arrivoit d'avoir quelque avantage, ou quelque force supérieure; ils ne manqueroient pas de s'aggrandir encore davantage, & de se rendre plus forts en dévorant leurs voisins, jusques à ce qu'ils se fussent enfin rendus formidables ^a par leurs usurpations réitérées.

Pressées par tant de besoins, en proie à leurs craintes, environnées de dangers actuels, plusieurs familles seroient forcées à se liguier avec d'autres pour se procurer mutuellement du plaisir & du secours: elles se fortifieroient encore davantage, si leurs périls augmentoient; elles formeroient des alliances plus étroites; & enfin elles engageroient les hommes à vivre & à s'unir ensemble. Les foibles étant ensuite bien-aîsés de se mettre sous la protection & sous la conduite du plus fort; & celui-ci étant ainsi comme naturellement porté à la grandeur, chacun seroit mis dans une condition fixe & proportionnée à la nécessité & à l'utilité, dont il seroit au bien public. Voilà donc comment se formeroient insensiblement les sociétés: les hommes ne peuvent pas subsister sur un autre pied.

Mais quand il seroit même possible à un homme de vivre seul avec sa petite troupe autour de lui; on ne peut pourtant nier, qu'il ne lui fût infiniment plus avantageux de vivre en société, où les hommes se rendent en même temps service à eux-mêmes & à leurs voisins, en changeant leurs espèces & leurs denrées pour ce dont ils ont le plus de besoin; où ils peuvent s'être mutuellement utiles dans les occasions; où ils sont sous la protection des loix, qui les mettent à couvert de la fraude, du vol, de l'assassinat, & des attentats de
ceux

^a. On s'engage par de foibles motifs à travailler les uns à la ruine des autres, Sénèque.

ceux qui prétendent que tout soit commun; où une force commune, c'est-à-dire, une armée est prête à les défendre contre les invasions des Etrangers; où ils peuvent jouir du fruit des découvertes, qu'on a faites dans les Arts & dans les Sciences, cultiver & polir leurs facultez par la conversation, & par d'innocens combats de la raison, &, pour tout dire en un mot, devenir hommes.

Puisque nous pouvons à peine nous conserver & vivre en sûreté, quoique munis des loix & des avantages de la société; quelle malheureuse condition ne seroit pas la nôtre, si nous en étions privez: nous serions continuellement exposez aux insultes, aux rapines, & à la violence des hommes injustes & cruels, sans avoir aucun azyle, où nous pussions nous refugier? Encore un coup, si nous sommes forcez, malgré l'assistance de nos amis & des personnes, qui sont autour de nous, & malgré les commoditez, que nous pouvons avoir dans les villes & dans les lieux peulez, si nous sommes, dis-je, forcez à souffrir beaucoup, & à passer de tristes & malheureux momens; combien ennuyeuse la vie ne nous deviendroit-elle pas, si nous n'avions, dans nos maladies, ou dans nos afflictions, personne pour nous secourir & pour nous consoler?

En dernier lieu, la société est un bien, que désirent généralement tous les hommes. Quoique trop de compagnie produise une grande dissipation, & fasse naître plusieurs autres maux ^a: il est pourtant certain, qu'une entière & continue solitude a quelque chose de bien ennuyant & de bien affreux ^b. La vie sociable est donc par toutes ces raisons naturelle à l'homme; c'est-à-dire, qu'elle lui est par toutes ces raisons rendue nécessaire par sa nature & par sa condition.

II.

^a. Aristote dit qu'un homme de bien ne voudroit point être sans amis, ni en avoir beaucoup. Cette pensée est juste: c'est pourquoi il semble que Senèque pousse la chose trop loin quand il dit, que d'avoir tout le monde pour ami, c'est une chose, qui est à charge; il suffit de n'avoir point d'ennemis.

^b. L'homme est un animal sociable, St. Basile.

II. Prop. Le bien & l'intérêt commun des personnes associées est le but de la société. Ceci n'est qu'une conséquence de ce que nous venons de dire: car les hommes s'unissent, & forment des grands corps, parcequ'ils ne peuvent pas subsister commodément, ou du moins si commodément quand ils sont isolez: c'est-à-dire, qu'une vie plus commode est la fin de leur union; & plus leur manière de vivre est commode, plus elle répond réellement à cette fin.

III. Prop. Une société, que les hommes forment en vûe de vivre plus commodément, suppose l'établissement de quelques loix, conformément auxquelles ils s'engagent à se gouverner; avec le pouvoir d'y faire des additions & des changemens, selon que l'occasion s'en présente. Un nombre d'hommes, qui vivroient ensemble sans des loix, par lesquelles ils se laissent gouverner, ne seroit qu'une multitude sans ordre. Chacun étant encore maître de soi-même, & libre de s'abandonner entièrement à son propre choix, ils devroient en général se contrarier les uns aux autres, quel que fût le jugement, la passion, le caprice, qui les détermineroient; & un tel concours de peuple ne seroit qu'un assemblage confus de parties contraires, qui s'entre-nuiroient, & qui s'entre-détruiroient par leurs mouvemens irréguliers. Ce raisonnement est d'autant plus véritable, & plus fort, qu'il est vrai que les hommes diffèrent entr'eux dans l'étendue de leur entendement, dans leur manière de penser, dans le tour d'esprit qu'ils reçoivent de leur éducation, de leur genre de vie, & de plusieurs autres circonstances; qu'il est vrai que la plupart d'entr'eux sont gouvernez par des affections corporelles; & qu'il est vrai que celles-ci diffèrent entr'elles autant que le font la figure, le teint, & la constitution des hommes ^a. Nous ne trouvons donc, sans les loix, rien que confusion & malheur.

Afin qu'un assemblage d'hommes puisse contribuer au bien
pu-

^a. L'homme est, selon l'expression de St. Grégoire de Nazianze, *le plus industrieux & le plus adroit de tous les animaux.*

public, & à la félicité commune, il doit être d'une nature à les mettre parfaitement d'accord les uns avec les autres : ce qui ne peut s'accomplir sans des loix, qui règlent mutuellement leur conduite, qui les mettent dans un certain degré d'uniformité, ou du moins qui coupent court aux violences & aux crimes, qui rendroient incompatible la manière de vivre, particulière à chaque individu.

Il doit donc y avoir des déclarations & des ordonnances, qui fixent expressément & d'un commun accord, & la possession des choses, & les titres à cette possession; afin qu'on puisse en appeller aux réglemens publics, quand il s'élève quelque dispute & quelque altercation, ce qui ne peut qu'arriver souvent dans un monde aussi déraisonnable & aussi enclin au mal, que l'est celui où nous vivons: & afin qu'en appliquant aux cas particuliers une règle générale & hors de toute dispute, on puisse facilement découvrir de quel côté est le tort, décider équitablement le cas, & fermer pour toujours la bouche à tous les ennemis de la paix. De plus, afin que chacun pût continuer de jouir en toute sûreté des douceurs de la vie, & qu'il fût établi d'une manière inébranlable dans la possession de ce qui lui appartiendroit; il faudroit prendre les précautions nécessaires pour prévenir les invasions du dehors, statuer au dedans contre les membres, qui commettraient quelque crime, des peines capables de les tenir en crainte, & de les empêcher de s'en rendre dignes, &c. Ces réglemens, ces méthodes, cet établissement de peines, étant une fois faits avec impartialité, reçus unanimement, & publiés par-tout, sont les engagemens mutuels, sur lesquels sont fondées, & l'union de la société, & les loix qui la gouvernent.

S'il est vrai en un mot que de mettre les membres de la société en état de vivre ensemble; que d'assurer à chacun la propriété de ce qui lui appartient, & que de le laisser vivre paisiblement dans cette possession; soient des choses, qui

an. Toute loi est — l'accord commun d'une ville, Demosthène. +

tendent au bien général de la société, & qu'on ne puisse les avoir sans le secours des loix ; une société par conséquent, dont le bien public est la base & le ciment, doit avoir des loix, qui tendent, ou qu'on suppose du moins tendre, au bien public.

Quant à l'établissement des nouvelles loix, lorsque le bien & l'intérêt public l'exigent, ce n'est que renouveler l'usage de la puissance, dont on s'est auparavant servi pour établir les premières : & quant aux changemens, & à la cassation des anciennes loix, l'autorité de les faire, ou de les anéantir est évidemment égale. Outre que, quand les hommes ont une fois consenti de vivre ensemble pour leur avantage mutuel, cet avantage doit être aussi bien considéré dans la suite du temps, qu'il l'a été à la première institution des loix & à l'établissement de la société.

IV. Prop. Les loix & les statuts de la société ne doivent pas être contraires à l'équité naturelle. Car 1. Ordonner une chose, qui est incompatible avec la vérité, c'est ordonner qu'une chose, qui est fausse, soit véritable, & qu'une chose véritable soit fausse^a ; ce qui est absurde. 2. Vouloir rendre juste, en vertu d'une loi, ce qui étoit injuste de sa nature & avant cette loi, c'est la même chose que d'ordonner ce qui est incompatible avec la vérité : parceque la justice est fondée sur la vérité, comme nous l'avons vu ci-dessus ; & parcequ'elle est toujours & par-tout la même^b. 3. Par conséquent faire passer en loi une chose naturellement injuste ; c'est faire passer en loi une chose absurde ; ce qui est par la I. Section moralement mauvais ; & opposé aux loix, par lesquelles il est constant, que notre Créateur veut que

^a. La loi est la découverte de la vérité, Stobée * Discours 42. p. 278.

^b. Ce qui est naturellement juste est immuable, & il a la même force par-tout ; comme le feu brûle également ici & chez les Perses, Aristote.

* Cet Auteur a tiré en partie ce Discours du *Minos* de Platon ; & l'endroit cité entr'autres s'y trouve vers le commencement p. 45. Ce dont notre Auteur ne s'est sans doute pas ressouvenu ; car il auroit allégué ce passage de la source sans aller aux ruisseaux.

que nous faisons gouvernez ^a. Or faire passer en loi une chose si évidemment mauvaise, seroit sans doute un acte également mauvais. 4. Etablir l'injustice, seroit détruire entièrement le bien, & la félicité de quelque société que ce puisse être; à moins qu'il ne soit de l'essence de la félicité d'être injustement traité, pillé, & opprimé ^b. Si cela est ainsi, un tel établissement est directement contraire au but de la société; c'est-à-dire, qu'il nie que la fin de la société soit réellement la fin de la société.

V. Prop. Une société restreinte ainsi par les loix suppose une Magistrature, & une subordination d'autorité; c'est-à-dire, qu'elle suppose quelque forme de Gouvernement: parceque lorsqu'il y a des hommes qui agissent pour le bien public, conformément à certaines loix, il faut nécessairement qu'il y ait aussi des juges pour décider, si les loix ont été transgressées, ou à quel point elles l'ont été; pour résoudre les cas douteux, &c. il faut outre cela qu'il y ait des personnes munies du pouvoir de faire exécuter ces jugemens, & de châtier les coupables: il faut encore les choisir, non seulement pour leur confier le soin de punir les crimes, & d'obvier aux maux publics; mais de faire encore plusieurs choses nécessaires à l'avancement du bien général de la société: il faut enfin rendre quelcun dépositaire du pouvoir de faire de nouvelles loix, d'abroger les anciennes, de pourvoir avec promptitude à la sûreté du Public, selon qu'on

y

^a. Les Païens même ont cru, qu'au-dessus des loix humaines positives, il y avoit les loix des Dieux non-écrites & immuables, que les mortels ne doivent point transgresser: car elles ne sont pas d'aujourd'hui, ni d'hier; mais elles ont toujours été en vigueur, Sophocle dans son *Antigone* vers 465. Quand même il n'y auroit eu du temps de Tarquin aucune loi écrite contre le viol, il n'auroit pas moins desobéi à la loi éternelle en violant Lucrece: car il y avoit une raison, qui venoit de la Nature des choses, qui pousse au bien, & qui détourne du plaisir, & qui ne commence pas à être: or elle a commencé à être en même temps que l'Esprit divin, Cicéron.

^b. Si les sentimens & les ordres des sages ont un si grand pouvoir, que la nature des choses soit renversée à leur gré, d'où vient qu'ils n'établissent pas, que les choses mauvaises & pernicieuses soient tenues pour bonnes & pour salutaires? Ou puisque la loi, qui d'une chose injuste en peut faire une juste, ne peut-elle pas faire le bien du mal? Cicéron.

y pourroit être dirigé par l'expérience, & que l'exigeroient l'occasion, ou quelques dangers imminens.

S'il n'y a point d'exécuteurs des loix, elles ne peuvent pas être exécutées; & elles sont alors une lettre morte, semblable à la négation de leur existence; si la société est sans loix; elle n'est pas une société, ou du moins elle n'est pas telle que nous la supposons dans notre Proposition. Les gardiens & les exécuteurs des loix sont comme les esprits vitaux de la société: sans eux la justice ne peut avoir un libre cours, sans eux elle seroit négligée; sans eux elle seroit bien-tôt détruite: & puisque les hommes sont incapables d'être en plusieurs endroits à la fois, le nombre des personnes, dépositaires de l'autorité publique, doit être proportionné à la grandeur & à l'étendue de la société.

De plus, puisque les intérêts de toute une société, & les cas, qu'on pourroit marquer dans un Livre, qui renferméroit toutes les loix, sont susceptibles de variété, qu'ils supposent de différentes espèces, & de différens degrez de capacité, & qu'ils sont naturellement au-dessus les uns des autres; puisqu'il faut avoir l'œil non seulement sur les Particuliers, mais encore sur les Magistrats & sur les Officiers mêmes, qui sont toujours hommes, quoiqu'ils soient si sujets à l'oublier; & puisque toute la société ne forme qu'un seul corps, je soutiens que les hommes doivent agir dans plusieurs sphères, aussi bien que dans plusieurs conditions différentes; que chaque espèce d'inférieurs doit agir immédiatement, & dans ce qui regarde particulièrement son emploi, sous les supérieurs, qui lui sont préposez; & que cette classe de supérieurs doit encore être subordonnée à une autre; jusques à ce qu'enfin la gradation se termine dans un chef, dans lequel réside le pouvoir législatif; & d'où la vie & le mouvement soient communiqez à tout le reste du corps. On pourroit supposer avec autant de fondement, qu'il seroit aisé de bien discipliner une armée, qu'elle seroit bien réglée, qu'il seroit facile de la gouverner sans Général & sans Officiers; qu'on est en droit de supposer qu'une société réponde aux fins, pour lesquelles elle a été formée,

sans

sans Gouverneur & sans Subalternes ; ou ce qui est la même chose , sans une forme particulière de Gouvernement.

VI. Prop. Un homme peut , pour acquérir l'avantage d'être protégé par les loix, & de jouir des privilèges d'une société bien réglée, renoncer à quelques-uns de ses droits naturels, & se soumettre au gouvernement des loix & des personnes, qui dans leurs postes particuliers ont été chargées de les faire exécuter. La raison en est, parcequ'il ne fait alors que changer une chose pour une autre, qu'il croit équivalente, & qui dans le fonds est très préférable à celle à laquelle il renonce : & c'est ce qu'il lui est libre de faire, sans combattre aucune vérité. Car la liberté & les droits naturels, dont il fait un échange, lui appartiennent en propre ; il n'attaque donc pas la propriété d'autrui : il ne nie pas non plus la nature de la félicité, puisque c'est la félicité, qu'il prend pour fin de sa conduite : il pécheroit au contraire contre la vérité, & , en se conduisant autrement, il agiroit en contradiction de la nature de la félicité, sur-tout lorsqu'il void, que sa propre félicité se confond alors avec la félicité générale & avec le mieux être du Roiaume, ou de la Republique, où il vit par fort, ou par un choix volontaire.

Si on demande quels sont les droits naturels, auxquels l'homme peut renoncer ; & jusques à quel point il peut le faire ; on peut à mon avis répondre en général, que plusieurs choses sont essentielles à notre nature, & il n'est pas en notre pouvoir d'y renoncer : & que pour les autres, nous pouvons nous en priver, autant que cela s'accorde avec la fin, pour laquelle nous nous en privons : si nous passions ce point, nous tomberions dans la contradiction. Un homme ne peut pas se priver de ses droits naturels, ni de la propriété de ce qui lui appartient, en vûe de conserver & de retenir ces droits & cette propriété : mais il peut consentir à donner une partie de son bien, pour s'assurer du reste, puisqu'il devoit sans cela perdre tout ; & à s'exposer à quelques dangers pour la defence de sa patrie, plutôt que d'être assuré de périr,

Kk

d'é-

d'être fait esclave, d'être entièrement ruiné avec elle, &c.

VII. Prop. Les hommes peuvent devenir membres d'une société ; c'est-à-dire, faire ce qui est contenu dans la Prop. précédente, en donnant leur consentement implicitement, ou explicitement. Nous avons vu qu'un homme peut se soumettre aux loix : & s'il le fait, il doit le faire par lui-même, ou par le moien d'un autre, qu'il substitue à sa place, & qu'il revêt du pouvoir de donner pour lui son consentement aux loix publiques, ou on peut simplement conclurre, qu'il leur donne son consentement, de la conformité de sa conduite avec celle des autres, de son attachement à la société, de sa participation aux avantages, que procure la constitution du gouvernement, & de son acquiescement aux réglemens établis par les Législateurs, & à ce qui est fait en conséquence de ces réglemens. Par les deux premières manières, un homme se déclare explicitement & directement ; & il ne peut pas après cela se comporter comme n'étant pas membre de la société, & comme si ce qu'il a fait, étoit non-venu. C'est là non seulement le cas de ceux qui ont eu part au premier établissement d'un Gouvernement ; mais encore de ceux qui ont, par eux-mêmes, ou par procureur, donné dans la suite leur approbation à des actes, par lesquels ils ont avoué & ratifié tout ce que leurs ancêtres ont fait, qui entrent dans leurs mesures, ou qui par quelque espèce de serment s'engagent au Public. Par la dernière des trois manières, dont nous avons fait mention, l'homme consent implicitement à la vérité, & moins directement ; mais il consent dans le fonds, & il devient Partie : car supposons qu'il est né dans quelque Roiaume, ou dans quelque République, où il n'ait pas été Partie contractante dans l'établissement des loix, où il n'ait jamais prêté de serment de fidélité au Gouvernement, où il ne se soit jamais expressément lié par quelque convention, il ne peut pourtant pas alors s'empêcher de ressentir, ce me semble, de l'amour & de la sympathie pour le lieu, qui lui a fourni le premier air qu'il

qu'il a respiré, de la reconnoissance pour cette forme de Gouvernement, sous la protection du quel ses parens l'ont élevé; quelque égard aux obligations, où ils sont peut-être entrez pour lui, & qui sont comme des conditions, auxquelles ses parens, ou plutôt le Gouverneur du Monde par leur moien, lui ont donné la vie.

Si à la faveur des loix du País quelcun hérite d'une chose, à laquelle la Nature ne lui donne pas un droit incontestable; ou qu'il ne pourroit ni acquérir, ni conserver sans le secours de ces loix, quand il auroit même sur cette chose des droits naturels; en recevant cette succession, ou telle autre chose, qui lui tombe en partage, il avoue la justice des loix, qui la lui procurent.

Certainement puisque la protection, que les loix du País, où il est, accordent à ses droits & à sa personne, est un équivalent général de la soumission, qu'il a pour elles, il ne peut avec justice accepter l'une, sans se mettre dans l'obligation de leur rendre l'autre.

Bien plus, il suffit de continuer à vivre, & de s'établir dans un endroit, pour faire voir, qu'on en aime le Gouvernement, ou qu'on l'aime mieux qu'aucun autre, ou qu'on pense du moins, qu'il est plus expédient dans la condition présente de s'y conformer, que d'en chercher un autre: & ce sont autant de manières de consentir à être membre de ce Gouvernement ^a.

VIII. Prop. Lorsqu'un homme est devenu membre d'une société; il doit observer les règles suivantes, s'il veut conformer sa conduite avec la vérité: il faut qu'il considère la propriété, comme étant également fondée sur les loix naturelles & positives; & les droits, que les hommes ont sur ce qui leur appartient, comme soutenus par ces loix, & même par son propre accord & par les engagements où il est entré: & il doit regarder cette propriété & ces droits comme lui étant
par

a. Quand quelcun a vu, dit Platon, la forme de notre Gouvernement, & qu'il y reste, nous disons aussitôt, qu'il nous a en effet donné son consentement.

par là devenus plus inviolables & plus sacrez: au lieu d'en venir, pour se faire justice quand il est lésé dans ses biens, ou dans sa personne, aux moiens que sa prudence lui permettroit de prendre dans un état purement naturel; il faut qu'il emploie uniquement ceux, que les loix lui ont prescrit de son propre consentement: en un mot il faut qu'il se comporte conformément à la subordination, dans laquelle il est, & au rang qu'il tient dans la société; & qu'il en observe exactement les loix: car l'idée d'une loi contient le dessein & l'intention, que ceux qui l'ont faite, ont qu'elle sera observée: c'est pourquoi celui, qui est Partie contractante dans quelque loi, ou qui fait profession d'être membre d'une société gouvernée par des loix, ne peut pas les transgresser volontairement, sans nier qu'elles soient ce qu'elles sont; & qu'il soit lui-même ce qu'il fait profession d'être; & sans combattre dans le fonds toutes, ou presque toutes les vérités contenues dans les Propositions précédentes.

IX. Prop. Dans les cas, auxquels les loix n'ont point pourvû, ou si supposé qu'elles l'aient fait, on se trouve hors d'état de profiter des avantages qu'elles procurent, ce qui peut arriver souvent; un homme, qui est à d'autres égards membre d'une société, conserve sa liberté naturelle; il est encore comme vivant uniquement sous les loix de la Nature; & il faut qu'il prenne seulement pour règle de sa conduite la vérité, & sa propre prudence: car par la supposition il n'y a rien dans le premier cas, qui puisse lui prescrire des bornes, que la vérité & la Nature: & dans le second, c'est comme s'il n'y avoit aucune loi; car dans le fonds il n'y a point de loi, si nous ne pouvons pas nous en appliquer les effets & les avantages. Tel est le cas d'un homme, qui, attaqué par des voleurs & par des assassins, n'a ni l'occasion, ni la liberté d'appeller le Magistrat à son secours.

Il y a un troisième cas, que l'ordre veut que nous placions ici: c'est lorsque les loix sont manifestement contraires à la vérité & la justice naturelle: car quoiqu'elles puissent avoir été faites avec les formalitez ordinaires, & quoiqu'on leur don-

donne le nom de loix, cependant comme il n'y en a aucune, qui puisse abroger la loi de la Nature & de la Raison, à laquelle l'Auteur de notre être nous a assujettis; puisque le mensonge ne peut devenir vérité; & puisqu'enfin deux loix contradictoires ne peuvent pas obliger, ni subsister en même temps; il faut qu'il y en ait une qui cède, & il est facile de voir quelle est celle qui doit le faire ^a.

Il ne nous reste encore à éclaircir ici, qu'une autre vérité, qui peut être contredite par la conduite & par les prétextes des Enthousiastes ^b.

X. Prop. Les Sociétez, que nous avons continuellement en vûe dans cette Section, comme sont les Roiaumes & les Républiques, peuvent se deffendre contre les autres Nations: ou, pour m'exprimer en d'autres termes, on peut légitimement faire la guerre pour deffendre une société, pour conserver ses membres & ses domaines, & pour obtenir réparation des torts, qui leur ont été faits: car si par la VII. Prop. de la Section VI. un homme a droit dans l'état naturel de se deffendre lui-même; deux ou trois, ou plusieurs autres hommes jouissent sans doute du même privilège. Bien plus, deux ont peut-être deux fois plus de droit; trois en ont trois fois plus, &c. Du moins l'intérêt est plus considérable, si le droit ne l'est pas: & il y a plus de raison de sauver deux, ou trois, ou plusieurs autres hommes, que de n'en sauver qu'un seul; par conséquent, ces deux ou trois, ou plusieurs autres personnes auront plus d'intérêt de se deffendre elles-mêmes, que n'en auroit une seule. Ajoutez encore, que s'il leur est permis de se deffendre dans l'état naturel, il leur sera également permis de le faire, lorsqu'ils sont associez ensemble; parcequ'ils sont encore dans cet état

a. C'est une très grande folie de croire que tout ce qui est ordonné dans les réglemens & dans les loix des Peuples, est juste. Si la Justice étoit établie sur les commandemens des Peuples, sur les ordonnances des Princes, sur les sentences des Juges, il seroit juste de voler, de commettre adultère, de supposer de faux Testamens, si ces choses passoit au suffrage & à la décision de la multitude, Cicéron.

b. Les anciens Manichéens & quelques Modernes.

état par rapport aux autres Nations : j'entends, s'ils ne se sont point engagez avec elles par des ligues & par des alliances.

Outre, que si un homme a le droit de se deffendre lui-même, il a le droit d'employer les moiens, qu'il croit être les plus propres à cela, pourvû qu'il ne pèche contre aucune vérité: & par conséquent il a droit de le faire en se procurant l'assistance des autres: or dans une guerre entreprise pour la deffence du Public en général, on peut regarder chaque Particulier, comme se deffendant soi-même avec le secours de tout le reste: & le cas se confond alors avec celui d'un seul homme.

Dans le fonds, la condition d'une Nation paroît ressembler beaucoup à celle d'un seul Particulier, qui n'est assujetti à aucune loi, ou qui est dans l'impossibilité d'exécuter la loi, à laquelle il est assujetti: ce qu'un Particulier peut dans cette hypothèse faire à un autre Particulier, peut être également pratiqué par une Nation à l'égard d'une autre Nation: & on peut par cette règle, eu égard à ce qui a été avancé dans la Section V.I. peser comme il faut la justice des guerres étrangères.

Une des principales fins, s'il n'est pas permis de dire le principal but, de la société, est de faciliter la deffence mutuelle de ses membres: & elle renferme particulièrement leur deffence contre les attaques des ennemis du dehors. Tous ceux qui se signalent pour leur Patrie, lorsqu'elle a besoin de leur service, méritent la reconnoissance, les actions de grâces, & les éloges de leurs compatriotes: supposé du moins qu'ils agissent par grandeur d'ame & en vûe du bien public; & non pour faire simplement réussir des projets, qui ne se rapportent qu'à leurs intérêts particuliers.

Quant aux guerres, que les hommes entreprennent uniquement par ambition ^a, pour aggrandir leurs Etats, & pour

a. Comme celles qu'entreprit particulièrement Jules César, dont il est écrit, qu'aïens vû dans le temple d'Hercule la statue d'Alexandre, il se plaignit, comme ennuyé de

pour faire malheureusement sentir à l'Univers, combien ils sont terribles ; combien d'hommes ils peuvent massacrer ; combien d'esclaves ils peuvent faire ; combien de familles ils peuvent chasser de leurs tranquilles demeures ; & en un mot, combien de malheurs & de misères ils peuvent causer au Genre-humain, ces guerres, dis-je, sont fondées sur des fausses notions de la gloire ; & quoi qu'embellies par des Esprits mercenaires & par une éloquence mal placée, elles sont pourtant condamnées par la véritable sagesse, & par la vraie Religion.

de sa paresse, de n'avoir encore rien fait de mémorable, dans un âge, où Alexandre avoit déjà subjugué le Monde, Suétone.

a. Quelques-uns vont à la guerre, comme s'ils alloient à la prise & à la chasse des hommes, Plutarque ; non pas par nécessité, ni dans le dessein de ramener la paix ; ce qui doit être pourtant l'unique but de la guerre. Nous faisons la guerre afin d'avoir la paix, dit Aristote. Qu'on entreprenne la guerre de manière, qu'il paroisse qu'on n'a cherché autre chose que la paix, Cicéron.



SEC

VÉRITÉZ,

Qui se rapportent aux Familles & à la Parenté.

LE mariage commençant la parenté, sera aussi la première chose, que nous examinerons dans cette Section.

I. Prop. La propagation du Genre-humain, & la félicité mutuelle de deux personnes qui se marient, prises ensemble, ou leur félicité prise séparément, sont la fin du mariage ^a. La différence des sexes, & la forte inclination, qu'ils ont naturellement vers la jouissance l'un de l'autre ^b, sont manifestement ordonnées pour conserver notre espèce, qui seroit bien-tôt éteinte sans cela. Quoiqu'en se mariant, on prenne souvent moins l'accroissement de sa famille, que l'assouvissement d'un appetit sensuel & importun, pour objet de ses desseins & de ses vœux; cependant puisque la Nature excite cet appetit, & ce qui tend à cet accroissement; on est fondé de dire que la Nature, ou plutôt que son grand Auteur fait de cette propagation la fin du mariage, quoique les personnes, qui se marient, ne l'aient point en vûe.

Pour ce qui regarde la félicité mutuelle des personnes mariées, qui accompagne la fin du mariage, dont nous venons de parler, ou qui est seule cette fin ^c, comme il arrive

a. Les hommes demeurent ensemble non seulement pour avoir des enfans, mais aussi pour les choses nécessaires à la vie, Aristote dans son *Ethique* liv. 8. chap. 12.

§. 4.

b. L'amitié du mari & de la femme semble être suivant la Nature: car l'homme est naturellement plus porté à l'union conjugale, qu'à la Politique, le même dans l'endroit cité. Car comme la pierre d'aimans attire le fer; ainsi le corps de la femelle.... attire celui du mâle par l'accouplement, St. Basile.

c. La loi, qui enjoint dans Platon de s'abstenir de semer dans tout champ féminin, où ce qui

ve nécessairement en plusieurs cas; il est impossible de croire qu'on se marie en vûe & avec un dessein formé de se rendre malheureux; on ne peut pas même supposer, que personne se marie sans l'espérance d'améliorer sa condition: car quel motif pourroit engager les hommes à changer d'état, s'ils n'attendoient quelque nouveau degré de félicité à venir; ou s'ils ne prenoient pour un accroissement de bonheur ce qui se présente à leur esprit sous cette idée? Il y a nécessairement quelque chose, par laquelle ils se flattent de rendre leur condition meilleure, quel que soit dans la suite le succès de leurs espérances: s'ils sont réellement en état d'entretenir une famille, & d'établir leurs enfans sans être accablés de soucis & de peines; & s'ils prennent une ferme résolution de remplir exactement leur devoir, de s'aimer, & de se secourir mutuellement; il y a lieu d'attendre des consolations abondantes & un bonheur solide ^a, d'une union si intime ^b, de cet échange d'affection, & de cet accord mutuel

qui est déjà formé ne veut rien produire, *Traité des Loix liv. 8. p. 646.* est certainement une loi bien rude. Celle dont il est fait mention dans *Sepher Charedim*, contient autre chose: *C'est un précepte affirmatif, que le mari s'acquiesce du devoir conjugal, quand même sa femme seroit enceinte.* On embrasse souvent plusieurs opinions sur des raisons légères. Lorsqu'Ocellus Lucanus dit, *que les Dieux ont donné aux hommes la force, & les organes, & le désir, pour l'accomplissement, & non pas pour le plaisir, afin que leur race durât toujours;* comment fait-il qu'ils ne furent pas donnés également pour les deux fins, d'une manière légitime? Ainsi lorsque Clément d'Alexandrie étale son zèle contre *les semences infructueuses & le commerce avec les femmes enceintes,* &c. ajoutant que *le moindre plaisir pris dans le mariage est contre la Loi,* &c. il le fait, parceque Moïse détourne les hommes des femmes enceintes; & il cite ensuite un passage, qui ne fait rien au sujet, & qu'on ne peut, à mon avis, trouver nulle part, *ne mange point de lièvre, ni de byens.* Je ne sai, dit Gent. Herv. quel Interprète Clément d'Alexandrie a suivi. Certainement les Juifs entendent leur Législateur dans un autre sens. Voyez comment ce *nyy*, le temps fixe, c'est-à-dire, le devoir conjugal, dont il est parlé dans la Loi, Exode 21. 10. est expliqué par Maimonidès dans *Hilkoth ischoth.* Les autoritez des Chrétiens ne manquent pas pour confirmer cette explication. *Dieu aiant donné aux femèles des animaux de la repugnance pour s'accoupler avec le mâle, d'abord qu'elles ont une fois conçu, a fait que la femme seule n'en eût point pour l'homme, de peur que la repugnance des femmes ne portât la passion des maris à souhaiter quelqu'autre chose,* &c. c'est-à-dire, afin que le mari & la femme fussent toujours inseparables, Lactance.

a. *Il semble qu'il y ait du plaisir & de l'utilité dans cette amitié**, Aristote dans son *Ethique liv. 8. chap. 12. §. 4.* *Si le mari & la femme se conduisent comme il est séant, la Schekina est parmi eux,* Reschit Chochma.

b. *L'amour... comme deux parties d'un animal --- les joint en un,* Philon Juif.

* Savoir du mari & de la femme, dont ce Philosophe traite dans l'endroit cité.

suel à faire conspirer à leur bonheur reciproque leurs desfeins & leurs mesunes ^a; puisque les qualitez & la force d'un sexe sont, pour ainsi dire, accommodées & faites pour être ajustées aux besoins & à la foiblesse de l'autre. Car pour passer sous silence ces plaisirs, qui sont d'autant plus solides qu'ils sont cachez ^b; il y a plusieurs choses utiles, peut-être même nécessaires à l'homme; qui demandent néanmoins l'adresse, la conduite, le génie de la femme ^c: & au contraire, la femme a sans contredit besoin de plusieurs choses, qui requierent la force, l'activité, & la capacité supérieure du mari ^d. Ainsi lorsqu'un rouet, une aiguille, &c. occupent l'épouse dans les plus basses conditions, la charrue, ou quelque métier pénible demandent dans l'époux des nerfs vigoureux & un temperament robuste: & tandis qu'elle a en général l'inspection des affaires domestiques, & qu'elle prend soin de pourvoir à tout avec régularité, de moderer la dépence, d'entretenir la propreté, & de faire en sorte que tout soit employé à l'avantage de sa famille; le mari s'occupe de sa profession; il s'attache à faire valoir le bien, qui doit fournir à toute la dépence; il gouverne & il menage les affaires les plus importantes, il tient la famille dans le devoir par sa douceur, & par sa prudence, &c. ^e.

Comme j'ai posé pour fondement des plus considérables sociétez des hommes, les commoditez mutuelles, qui naissent de leur union, & du choix qu'ils font de vivre ensemble

a. Le véritable amour se trouve dans le mariage, ou il ne se trouve point ailleurs. *La Courtisane ne fait pas aimer; elle dresse seulement des embuches*, St. Chrysostome. *Sa nudité est découverte, mais son cœur est caché*: sale, mais véritable mot d'un Commentateur Juif.

b. *Ce qu'il n'est pas honteux de faire en cachete, est pourtant obscène dans le discours*, Cicéron.

c. *Car si elle est honnête & douce, non seulement elle procurera à son mari la consolation de la société; mais aussi elle sera voir à tous les autres, combien elle est utile*, &c. St. Chrysostome.

d. *Les ouvrages sont partagez; les uns sont pour le mari, & les autres pour la femme; ils s'aident entr'eux; & ils mettent en commun ce qu'ils avoient en propre*, Aristote dans son *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

e. Voyez dans Xenophon la conservation d'Ischomaque & de sa femme,

ble paisiblement & avec subordination ; de même je fonde cette alliance entre le mari & la femme , alliance au reste moins considérable , mais bien plus étroite , sur leur félicité mutuelle * : & la Nature a encore dans leur alliance une plus grande vûe ; c'est la propagation de leur espèce.

II. Prop. Il est certain que les mariages sont cimentez par quelque contracté solemnel , par quelque vœu , ou par quelque serment , accompagnez peut-être de quelque gage & de quelques cérémonies religieuses † ; & par eux les parties s'en-

a. Quoiqu'il Platon , de même que la plupart des anciens Grecs & Romains , avance de temps en temps des choses , qui sont pitié , & qui sont même absurdes , parmi le grand nombre de celles , qui sont excellentes ; cependant je ne puis croire qu'il entende par la communauté des femmes ce qu'Athénée dit avoir été pratiqué chez les Tyrrhéniens , qui se divertissoient indécemment ; ni que sa pensée fut aussi grossière que la représente Lactance , & que plusieurs hommes s'attroupassent comme des chiens autour de la même femme : car par là la propriété étant bannie du Monde , la vertu seroit presque éteinte , & toute sorte d'industries prendroit fin ; & plusieurs des plus sensibles consolations , & des plus innocens plaisirs de la vie seroient outre cela détruits à la fois. Si tous étoient de tous , les maris , les pères , les femmes , & les enfans : quelle confusion ne rogneroit pas dans le Genre-humain ? Quel mari aimera sa femme ; quelle femme aimera son mari , s'ils n'habitent toujours ensemble ? Si un cœur affectionné , & une fidélité mutuellement gardée , ne rendent une tendresse éternelle , &c. le même. Quoiqu'il en soit , il faut avouer que Platon a avancé des choses méssantes à sa gravité , & contraires à la Nature. La meilleure manière de l'excuser , que je sache , est celle qui est dans Athénée , Platon semble prescrire des loix non pas aux hommes qui existent ; mais à ceux qu'il a forgez : ou celle qu'on pourroit faire en disant , qu'il étoit si attaché à fortifier , & à défendre sa République , qu'il oublia qu'il y auroit dans elle peu de chose digne d'être défendu , si les hommes y vivoient ainsi. Après tout , la pensée de Platon ne me semble pas fort claire.

b. Personne n'ignore comment les mariages se faisoient parmi les Romains , par des cérémonies religieuses , *confarreatio* , par un achat mutuel , *coemptio* , par l'usage , *usus*. La première de ces manières étoit accompagnée de beaucoup de cérémonies ; les *Tables légitimes* , ou du moins le consentement de quelques amis , qui ne pouvoit se donner sans quelque solennité , en étoit le commencement. On consultoit ordinairement les augures ; il y assistoit des Notaires & des Témoins , &c. Parmi les Grecs on se marioit par les promesses de fidélité , que se faisoient mutuellement les Mariez. Il y avoit outre cela des témoins & des contractés dotaux , *πρωτόνια* : aux nôces on faisoit des sacrifices à Diane & aux autres Divinités ; on y ajoûtoit des vœux pour le mariage , & après cela les Mariez étoient enfermés ensemble mangeant un *coing* * avec la formalité de délier la ceinture. Les *קידושין* , ou les fiançailles , des Juifs se faisoient ברכה , par argens , ou כסף , par

* Loi établie par Solon , voyez Plutarque des Préceptes matrimoniaux , d'où Mr. Wollaston a pris sa remarque.

s'engagent à vivre ensemble, à s'aimer, à s'être fidèles, à s'assister réciproquement, &c. dans leurs différens changemens de santé & de fortune, & jusques à ce que la mort les separe ^a. Je prends la Proposition pour incontestable, puisque toutes les Nations ont quelques cérémonies particulières à ces occasions. Les contractz clandestins ne peuvent pas même se faire, sans être expressément déclarez par des discours, ou par quelque espèce de cérémonie entre les Amans; privée à la vérité, mais significative; & qui ne perd rien de sa force, parcequ'ils sont à la fois les Parties & les témoins: il doit nécessairement se passer quelque chose entr'eux, qui déclare leurs intentions, qui exprime leurs sermens, & qui les lie l'un à l'autre. Il est impossible que le mari & la femme s'unissent sur un autre pied.

III. Prop. L'union intime, par laquelle les gens mariez deviennent mutuellement maitres de leurs personnes ^b, le mélange de leurs fortunes ^c, la relation commune qu'ils ont avec leurs enfans ^d, tout cela fortifie les liens & les obligations du mariage. Tous les actès faits en conséquence d'une alliance, aussi intime que l'est celle du mariage, sont un aveu, une reconnoissance publique, une renouvellement de cette alliance.

La

contractz; ou כניאה, par accomplément. On peut voir la description des cérémonies, qui accompagnoient ces mariages, dans le livre intitulé *Schulchan aruch* avec les additions du Rabbin Moïse Iserles (Eben Ez.). Pour passer sous silence les mariages des autres Nations, la forme de la célébration du mariage, & la manière dont les personnes, qui se marient, se donnent mutuellement la foi, sont couchées dans nos Rituels; où ils peuvent être vûs par tous ceux qui semblent avoir oublié ce que c'est.

^a. Indissoluble est l'épithète que Virgile donne au mariage.

^b. Et ils seront une chair ^{*}, ce qui est selon la coutume, que le mâle & la femelle se joignent ensemble par la proximité de la chair . . . de telle sorte qu'il n'y ait rien qui les separe, &c. Reschit Chochma.

^c. Cette communauté de biens convient sur-tout à ceux qui se marient, confondant & mêlant toutes choses en un; qu'il n'y ait ni portion propre, ni étrangère, mais qu'ils aient tout en propre, & rien d'étranger, Plutarque tome 2. pag. 140.

^d. Les enfans semblent être le lien, Aristote dans son *Ethique* liv. 8. chap. 12. §. 4.

* Genèse 2. 24.

La possession est certainement plus que rien: lorsqu'elle est donc ajoutée à un autre titre; cet autre titre en devient plus fort & plus incontestable.

Quand deux personnes mettent tout ce qu'elles ont dans un même fonds, comme font les négocians associés pour toute leur vie; pas un d'eux ne peut sans l'approbation de l'autre, & conformément à la vérité & à la probité, retirer sa part & s'enfuir; c'est-à-dire, rompre l'engagement dans lequel il est entré: quelquefois même il est difficile, peut-être absolument impossible de le faire: ils deviennent donc tous les deux quittes & égaux par leur contract; & ils sont liez l'un à l'autre.

Si d'ailleurs le mariage n'est pas stérile; le fruit, qui en vient, est le centre d'une relation constante & immuable entre les parens, qui sont tous les deux immédiatement intéressés à sa génération; car puisqu'ils sont du même sang que l'enfant ^a; ils viennent eux-mêmes à n'être ensemble qu'un même sang: la parenté, qui n'étoit auparavant que morale & legale, devient naturelle: elle est désormais une parenté fondée sur la nature, & qui ne peut par conséquent, ni cesser, ni être détruite.

IV. Prop. C'est un mal, que de se marier, lorsqu'il y a peu, ou point d'apparence d'être heureux avec la personne, qu'on doit épouser ^b; mais c'en est encore un plus grand de se marier, lorsqu'on a des marques certaines de son malheur avenir. C'est encore un crime, que de commettre adultère, de tomber dans quelque espèce d'infidélité que ce soit; & de ravir à son propre objet une affection, qui doit

con-

^a. A cet égard ce que dit Plutarque dans l'endroit cité est particulièrement véritable. La Nature mêle nos corps, afin que prenant une partie de l'un & de l'autre & se confondant, ce qui en est produit, soit commun à tous les deux.

^b. Socrate étant interrogé par un jeune homme, s'il se marieroit, ou s'il se passeroit de femme toute sa vie, ce Philosophe répondit, que quel que fût le parti qu'il prendroit, il s'en repentiroit. D'un côté tu auras à être seul, à voir ta race éteinte, à voir tomber ton héritage en des mains étrangères: de l'autre côté tu seras tourmenté par des soucis continus, par des querelles sans fin, — & par l'incertitude de savoir, si tes enfans tourneront en bien, Valère Maxime.

conserver toute sa force, même dans les décadences de la nature, & qui au pis aller ne doit jamais dégénérer qu'en une amitié d'une nature supérieure ^a. Tous ces actes, & tous les autres de cette espèce font tous mauvais ^b; parce que le premier est un démenti, qu'on donne au propre sentiment qu'on a de la nature des choses; & qu'il est accompagné de tous les traits de la folie; c'est du moins agir comme si une action, qui est réellement la plus importante & la plus délicate de toute notre vie, n'étoit qu'une bagatelle, indigne de notre attention: & se rendre coupable des autres crimes contenus dans la Prop. c'est se comporter comme si la fin du mariage n'étoit pas réellement ce qu'elle est; comme s'il ne s'étoit point fait entre les personnes mariées l'alliance, qui a été réellement & solennellement faite, & qui subsiste encore entr'elles; comme si elles n'étoient pas maîtresses l'une de l'autre; comme si la parenté, qui est entre elles & leurs enfans, n'étoit pas égale & commune; & comme si leurs fortunes n'étoient pas confondues. Or toute mauvaise action étant contraire à la vérité, elle est un péché contre elle, & contre le Protecteur tout-puissant de la vérité.

S'il étoit permis de casser les contrats les plus exprès & les plus solennels, sur lesquels les personnes, qui se marient, comptent si fort, que dans l'espérance qu'ils seront religieusement observés, elles changent entièrement leur condition; elles commencent à mener une nouvelle vie; elles hazardent leur fortune & leur félicité; s'il étoit, dis-je, permis de rompre des nœuds si sacrez; il n'y aura plus de bonne foi; plus

a. Par une longue habitude, qui forme la passion, on connoit par le raisonnement ce que c'est que d'aimer, & d'aimer éperdument, Plutarque.

a. Il est clair que la polygamie, &c. y doit être comprise: elle est non seulement incompatible avec les formalitez & la lettre même de nos contrats de mariage, mais avec l'essence du mariage, qui consiste dans une union & un amour, qui peut à peine se trouver dans deux personnes. Aristote n'avoue pas qu'il puisse y avoir une parfaite amitié entre plus de deux personnes; il y aura donc bien moins un amour parfait. Suivant une amitié parfaite, on ne peut être ami de plusieurs; comme aussi on ne peut aimer plusieurs personnes à la fois, Aristote dans son Esthétique liv. 8. chap. 6. §. 2. Car un ami est un autre soi-même, idem liv. 9. chap. 4. §. 4.

plus d'obligation fondée sur les sermens, qui lient bien moins, que les promesses de mariage; plus de justice: & quelle triste influence ce renversement n'auroit-il pas, à cet égard & à tant d'autres ^a, sur la vie & sur les affaires des hommes?

Par ce que nous avons dit dans la Section IV. on doit user d'indulgence envers les personnes foibles, & qui tombent dans des fautes involontaires: elles peuvent être d'un âge, d'une santé, d'une fortune, d'une condition, qui les mettent dans l'impuissance de faire ce qu'elles voudroient, sans qu'il y ait aucune faute de leur côté; & ainsi quelqu'une d'entr'elles peut venir à avoir besoin de la pitié & du secours de l'autre. Il faut dans ce cas faire éclater la constance & la résignation nécessaires dans les afflictions; & c'est le devoir de celle qui n'est pas réduite à ce besoin, non seulement de supporter, mais encore de consoler l'autre, & de lui rendre tous les services, qui dépendent d'elle. C'est là une partie de la félicité, qu'on s'est proposée en se mariant, & qui ne consiste pas seulement dans les plaisirs positifs & réels; mais encore dans la diminution des peines & des besoins: vû que les gens mariez ont chacun à portée une personne, à laquelle elles peuvent avoir recours.

Remarque. Je me suis abstenu de propos délibéré de faire mention de l'autorité, qui est attribuée au mari, non seulement par les Ecrivains particuliers, mais encore par les loix; parceque je croi que cette autorité a été poussée trop loin: je voudrois qu'ils véussent dans l'égalité à proportion qu'ils seroient tous les deux, suivant ma leçon constante, gouvernez par la raison ^b. Si le mari a plus de raison,

a. Les siècles féconds en crimes ont été les premiers à souiller les couches nuptiales, les familles, & les maisons: c'est de cette source qu'a coulé le carnage de la Patrie & du Peuple, Horace.

b. Le mari doit exercer un empire sur sa femme, non pas comme Seigneur d'un bien, qu'il possède, mais comme l'ame au corps, compatir avec elle, & lui témoigner de la bienveillance, Plutarque, tome 2. p. 142. Sentence qui mérite d'être écrite en lettres d'or. Où vous êtes Cajus, je suis Caja où vous êtes maître & père de famille, je suis maîtresse & mère de famille, le même ibid. p. 271.

son, plus de lumières, & plus d'expérience, comme on suppose ordinairement qu'il en a ; la femme est tenue par cette raison, d'avoir de la déférence pour son mari, & de se soumettre à lui ^a.

Après avoir considéré le mari & la femme, par rapport à l'union mutuelle, qui est entr'eux ; je vais suivre l'ordre naturel, les considérer comme parens, & voir dans quelques propositions, comment doivent se conduire eux, leurs enfans, & les autres parens sortis de la même famille, pour ne point nier les vérités, ni les choses de fait, que nous rapporterons selon que notre sujet l'exigera de nous.

V. Prop. Les pères & les mères doivent bien élever leurs enfans, en prendre autant de soin qu'ils peuvent, tâcher de les établir, & être toujours prêts à les assister : parcequ'autrement ils ne se comporteroient pas envers leurs enfans comme étant ce qu'ils sont, savoir des enfans en général, & leurs enfans en particulier : ils ne leur feroient point ce qu'ils voudroient, qu'on leur fit à eux-mêmes, s'ils devoient passer une seconde fois par cet âge tendre & foible ; & ce qui leur a peut-être été fait ^b, lorsqu'ils y étoient. Outre qu'en manquant à ce devoir, les pères & les mères transgresseroient la loi établie par la Nature pour la propagation de leur espèce, qui ne pourroit, les choses étant toujours dans l'état où elles sont, être conservée sans le soin & sans l'attention des parens. Loi au reste, qui est même en force parmi toutes les autres espèces d'animaux, selon qu'elle leur est nécessaire.

Négliger de faire ce qui est contenu dans la Proposition, n'est pas simplement attaquer la Nature & la vérité ; ce n'est pas seulement se rendre coupable d'une omission de la

^a Selon la Nature les mâles sont les chefs, non seulement parmi les hommes, mais aussi parmi les autres animaux, Platon chez Diogène Laërce pag. 91.

^b Je te laisserai plusieurs arpens de terre, car je les ai reçus de mon père *, Euripide *Alceste*. vers 687. Les pères & les mères, en vous nourrissant, vous ont engagés, s'il vous reste quelque honneur, à nourrir vos enfans, Valère Maxime.

* Ce sont les paroles de Pherès à son fils Admète.

la nature de celles, qui sont renfermées dans la I. Section Prop. V. mais c'est un exemple criant de cruauté. Si quelqu'un peut nier cette vérité, qu'il fasse une sérieuse attention sur l'état d'un enfant abandonné, privé de tout secours, n'ayant, pour solliciter en sa faveur la pitié d'autrui, rien que ses cris & son innocence: qu'il pense, quel crime ce seroit de chasser de sa maison paternelle un enfant quoiqu'un peu avancé en âge, mais denué de tout, ignorant également où il doit aller ^a, & ce qu'il doit faire: qu'il considère, si ce n'est pas une égale cruauté, d'exposer un enfant à être chassé dans la suite par quelqu'autre: ou en général de le réduire à la nécessité de combattre avec la pauvreté & avec la misère: qu'il réfléchisse quelque temps sur la condition d'un malheureux orphelin ^b, laissé sans établissement, exposé aux insultes de tous les hommes ^c, &c. & qu'il nous dise ensuite, s'il est possible à un père d'être assez dénaturé, pour ne pas sentir émouvoir toutes ses entrailles par ces réflexions; & quelle est l'épithète qu'il mérite, s'il y est insensible. Si un seul des enfans, qui ont été ainsi laissez à eux-mêmes, & chassez sans leur procurer aucune ressource, a embrassé la vertu, son exemple doit être placé entre les coups particuliers de la Providence, comme lorsqu'un vaisseau, dont le pilote & les matelots ont péri dans la tempête, entre pourtant heureusement dans le port.

Non seulement les parens sont obligez de prendre soin de leurs enfans; mais ils sont obligez de le prendre de bonne heure; de peur qu'ils n'en soient empêchez par la mort, qui n'épargne personne, & qui surprend un grand nombre
d'hom-

^a. *Incertus quò fata serant, ubi sistere detur*, dans le langage du Poète.

^b. Voyez cette touchante description de la vie d'un orphelin, ἕμας ὀρφανὸν, dans Homère, *Iliade* liv. 22. vers 490. &c.

^c. Je n'ai jamais pu penser, sans être touché de pitié, à ce proverbe Arabe*: *Le barbier apprend de raser sur la tête d'un orphelin.*

* Il est dans les *Sentences Arabes* num. 9. qu'on trouve derrière la Grammaire Arabe de Golius, immédiatement après les Fables de Locman p. 46.

d'hommes. Oublier ce devoir, & ne pas le prendre pour règle de notre conduite, c'est contredire par notre pratique une des plus évidentes & des plus certaines vérités.

VI. Prop. Pour l'avantage des enfans, pour les bien élever, &c. les parens * doivent avoir reçu de la Nature quelque autorité sur eux. J'entends, que la nature du cas requiert nécessairement pour le bien des enfans, que leurs parens aient quelque autorité sur eux. S'il n'y avoit personne pour nourrir, pour habiller, pour avoir soin des enfans, l'espace entre leur premier & leur dernier soupir seroit bien court: & c'est sans doute dans les parens que réside l'obligation de le faire. Nous avons prouvé dans la Proposition précédente, que c'est là leur devoir: il faut donc qu'ils s'en acquittent le mieux qu'ils pourront, ou que leur bon sens leur suggerera: or il est évident que c'est un acte d'autorité, que de disposer de quelcun, quoiqu'on le fasse de la manière, que la raison nous fait juger être la meilleure.

A mesure que l'enfant avance en âge, le cas reste le même de façon ou d'autre, jusques à ce qu'il arrive à l'âge de maturité; & bien souvent plus long-temps au-delà: il peut être devenu capable de marcher tout seul; mais il ignore quel chemin prendre: il ne fait pas mettre de la différence entre ce qui fait sa sûreté, & ce qui cause ses dangers; entre ce qui lui est utile, & ce qui lui est désavantageux; & peut-être en général entre le bien & le mal: il faut l'avertir, le diriger, veiller sur toutes ses démarches; ou confier du moins ce soin à quelqu'autre: autrement il lui vaudroit peut-être mieux d'avoir expiré dans les mains de la sage-femme, & d'avoir prévenu par là les suites funestes de son ignorance.

Lorsqu'un enfant commence non seulement à courrir, mais à se croire capable de se gouverner lui-même; plus il croit l'être, & moins il est: plus il croit pouvoir se passer de gouverneur, plus il en a besoin. Les avenues du bon-sens sont dé-

15. * Par le mot de *parens* il faut entendre le père & la mère, ou ceux qui tiennent leur place.

défrichées ; mais le jugement & les facultez intellectuelles ne mûrissent qu'avec beaucoup de temps & d'expérience. Ce n'est qu'avec beaucoup de peine que les personnes adultes viennent à connoître le monde ; & lorsqu'elles en ont acquis une connoissance médiocre , elles y trouvent tant de choses si embarrassantes, si douteuses, si difficiles, qu'il leur est souvent presque impossible de juger des mesures, qu'il leur conviendrait mieux de prendre. Or on ne peut pas supposer que ceux qui ont à peine passé l'enfance, ou qui ne l'ont passée que depuis peu, aient une grande étendue de lumières ; ou qu'ils deviennent, si on les laisse à eux-mêmes autre chose que la proie du premier scélérat, entre les mains duquel ils auront le malheur de tomber. A la place du jugement & de l'expérience on trouve ordinairement leurs contraires dans la jeunesse: on n'y trouve que des désirs puérils, des passions desordonnées, l'opiniâtreté, la mauvaise humeur, passions qu'il faut dompter, & enseigner à céder à des conseils salutaires. Non seulement les jeunes gens sont esclaves de leurs propres caprices & de leurs propres folies ; ils le sont encore de celles de leurs compagnons : ils sont sujets à suivre les avis les uns des autres ; & à imiter mutuellement leur mauvaise conduite ; & quand la folie se mêle avec la folie, elle parvient à un prodigieux excès: le bon-sens des pères doit par conséquent se mettre entre deux ; il doit gouverner & comme mener par la main l'âge puéril, l'enfance, & la jeunesse: il doit autant qu'il est possible cultiver l'esprit des enfans, rompre le torrent de leurs passions déréglées, adoucir leur naturel indocile, polir leurs mœurs, & les faire entrer dans le chemin, d'où ils ne doivent jamais s'égarer.

Toutes ces choses sont des matières de fait, & un père ne peut s'acquitter du devoir, dont nous avons vû, qu'il est chargé, s'il agit d'une manière, qui leur soit contraire, & il ne peut agir que d'une manière, qui leur soit contraire, c'est-à-dire, qu'il ne peut vaincre ces passions, ramollir cette dureté de naturel, & porter l'enfant à faire attention à ses instructions, sans quelque sorte de discipline

ne & de sévérité; s'il le peut, ce n'est du moins que très rarement ^a.

Il faut ajouter à cela, & à tout ce qu'on pourroit dire encore sur cette matière, que la fortune des enfans & leur établissement dans le monde dépendant presque toujours des parens, ceux-ci sont engagez par ce motif à être leurs gouverneurs, & à régler leurs affaires.

Remarque 1. Il consiste de ce que nous venons de dire, que ni le père, ni la mère n'ont point proprement sur leurs enfans ce domaine, que nous avons défini dans la Section VI. Proposition V. & que l'autorité paternelle & ce domaine sont deux choses entièrement différentes. Cette autorité ne se rapporte simplement qu'à l'avantage des enfans; & elle se borne aux moïens, que les parens, faisant usage de toutes leurs lumières, de tout leur pouvoir, & de toute sorte d'occasions, trouvent plus propres à cette fin: mais le domaine se rapporte uniquement à la volonté du Seigneur, dont le seul plaisir fait toutes les bornes. Les pères & les mères n'ont droit, en vertu de leur autorité, de commander à leurs enfans de faire quelque chose de mal: & s'ils le font, les enfans sont tenus de leur desobéir ^b: ils ne peuvent pas non plus faire à leurs enfans tout ce qui leur plait: ils ne peuvent ni les tuer, ni les estropier, ni les exposer ^c. Lorsque les enfans sont parvenus à l'âge viril; & lorsqu'ils possèdent des biens, qu'ils ont ou reçûs de leurs parens, ou gagnés par leur

^a. Et alors un père doit certainement *accoutûmer un fils à pratiquer le bien de son propre gré, plutôt que par la crainte*, Terence.

^b. On doit seulement *desobéir aux parens par rapport aux choses, dans lesquelles eux-mêmes n'obéissent point aux loix divines*, Hieroclès sur le vers 4. de Pythagore p. 52.

^c. La cruauté du fait mit fin à cette coutume; mais elle avoit été pratiquée par les Perses, par les Grecs, &c. La loi de Romulus ne fit que la restreindre sans l'abolir; car il ordonna seulement à ses Sujets *d'élever tous les enfans mâles, & les filles qui naitroient les premières*; & il leur défendit, *de tuer aucun enfant au-dessus de l'âge de trois ans, à moins qu'il n'eût quelque membre mutilé*, &c. Denis d'Halicarnasse liv. 2. p. 88. & outre cela *il donna, pour le dire en un mot, toute puissance au père sur le fils, & cela pendant tout le temps de sa vie*, &c. le même p. 96.

leur travail, par leur bonne conduite, & par leur frugalité; ils ont à l'égard de leurs pères & mères le même droit de propriété sur ces biens, qu'ils l'ont par rapport aux Etrangers. Les parens n'ont pas plus de droit à les leur enlever, qu'en a tout le reste du monde ^a: de sorte que ce que nous avons prouvé dans la V. Proposition de la Section VI. n'est point affoibli par l'objection, qu'on y peut faire de la condition des pères & des enfans.

Remarque 2. Ceux qui fondent la roiauté sur l'autorité paternelle, gagnent par là fort peu de chose en faveur du despotisme: on en peut seulement conclurre, que la puissance des Rois doit, comme celle des pères à l'égard de leurs enfans, être exercée pour le bien des Sujets; & surtout dans les cas, où ces Sujets sont incapables de se secourir eux-mêmes. Par ce raisonnement on ne peut pas démontrer, que le père de la Patrie soit maître absolu ^b des vies, des corps, des biens du Peuple; & qu'il puisse en disposer comme il lui plait ^c, puisque l'autorité paternelle ne va pas si loin. Outre qu'il ne s'ensuit pas de ce qu'un père auroit de l'autorité sur ses enfans, que le frère aîné en auroit une égale sur ses frères & sur ses sœurs; & encore moins que l'héritier du premier père dût avoir, dans les générations suivantes, la même autorité sur tous ses collatéraux: la parenté même, qui est entr'eux, s'évanouit bien-tôt, & elle se réduit enfin à rien, & on peut en dire de même de la notion, à laquelle cette parenté sert de fondement.

VII. Prop. Comme les pères sont obligez d'avoir soin de l'éducation de leurs enfans, &c. de même les enfans sont obligez de regarder leurs pères, comme étant, sous la
Cau-

a. Chez les Romains les enfans n'avoient aucune possession en propre, du vivant de leurs pères, dont il dépendoit de disposer à leur gré des biens & des corps de leurs enfans, le même, livre 8. p. 546. 547. C'est un exemple des loix, qui ne devoient pas être selon la Proposition IV. Section VII.

b. Quand Rome a été libre, elle a appelé Cicéron Père de la Patrie, Juvenal sat. 8. vers 244.

c. Nous devons commander, comme étant raisonnables, Arrien.

Cause suprême, ^a les auteurs immédiats de leur être, ou de leur naissance, pour m'exprimer plus proprement. Je sai que les enfans sont sujets à dire imprudemment & contre le respect dû à leurs pères, qu'ils n'ont pas été engendrez pour l'amour d'eux-mêmes, puisqu'ils étoient inconnus avant que de naître; mais que leurs pères les ont uniquement engendrez pour leur propre plaisir. Ceux qui cherchent un tel prétexte à leur desobéissance & à leur mépris, n'ont pas fait assez d'attention aux peines, aux embarras, aux fraieurs, aux soins ^b, aux dépenses, aux abnégations de soi-même, qu'un enfant coute à ses parens; & que ceux-ci pourroient facilement se mettre à couvert de tous ces soucis, en négligeant leur famille, & ce qui peut lui procurer quelque avantage ^c; s'ils n'avoient consulté, en lui donnant l'être, que les emportemens de la volupté: Quant aux pères, qui sont dans le cas, qu'ils plaident eux-mêmes leur propre cause; je n'entreprendrai pas de devenir leur Avocat.

VIII. Prop. Les enfans doivent à leurs pères & mères une grande soumission, une vive reconnoissance, beaucoup de respect & de tendresse: car la soumission des enfans doit être proportionnée à l'autorité, dont nous avons vû que les pères sont revêtus; puisqu'une autorité, à laquelle ne seroit dûe aucune obéissance, seroit équivalente à une négation d'autorité.

Si la pensée de n'exister pas est généralement desagréable, comme elle est vraisemblablement; donc la conviction de sa propre existence renferme quelque chose d'agréable ^a:

*a. Eux trois * participent à leur formation, Sepher Charedim.*

b. Plût à Dieu qu'ils pussent voir au dedans des cœurs du père & de la mère, & découvrir tous les soucis, qui y regnent!

c. Je confesse avec Sénèque, que l'accouplement du père & de la mère seroit un petit bienfait, s'il n'y avoit d'autres avantages, qui suivissent ce premier bienfait; & s'ils ne le confirmoient par d'autres bons offices.

* C'est-à-dire, Dieu, le mari & la femme concourent tous les trois à la formation du fœtus.

ble ^a: & cela étant ainsi, nous devons regarder nos parens comme les auteurs, ou du moins comme les instrumens de ce bien, quel qu'il soit, & dont nous sommes convaincus que nous jouissons: & nous ne les pouvons considérer comme tels, qu'en aiant pour eux un profond respect & les derniers égards; puisqu'ils sont par rapport à nous ce que tous les autres hommes ne peuvent jamais être.

Dieu, considéré comme Cause première, est souvent appelé par métaphore, & dans un sens éloigné de cette expression, le Père du Monde & de nous tous: & si nous nous comportons conformément à sa nature, nous ne pouvons, par la XIX. Proposition n. 3. de la Section V. nous empêcher de l'adorer: or il y a dans le cas des pères & de leurs enfans quelque chose de semblable, quoique dans un degré très inférieur, à la relation qui est entre Dieu & sa créature: si celle-ci demande l'adoration, l'autre demandera du moins beaucoup de respect & de soumission ^b. Il m'est impossible de croire, qu'un enfant, qui n'honore pas son père, ait aucune disposition à adorer Dieu ^c: le précepte d'honorer ses parens, recommandé chez tous les peuples & par toutes les religions, ne peut sans doute provenir que d'une telle notion; car nous trouvons communément dans les Livres ce précepte placé immédiatement après celui d'adorer Dieu ^d;

ou

a. Le sentiment, qu'on a de la vie, est une des choses agréables par elles-mêmes; puisque la vie est naturellement un bien, Aristote dans son Ethique, livre 9. chap. 9. §. 9. Le sentiment de la vie semble être une chose différente de ce que Sénèque appelle, le bien des mouches & des vers.

b. Les anciennes loix des Romains, &c.... & même celles qui sont encore plus anciennes inspiroient une si grande vénération pour les pères & mères, qu'on étoit porté à les appeller Dieux, Simplicius.

c. Selon moi la piété est le fondement de toutes les vertus, Cicéron. Le même Auteur met entre les choses louables, d'honorer un père comme Dieu; car il est comme un Dieu à l'égard des enfans. Au contraire, il n'y a point de preuve d'impiété plus convaincante, que lorsqu'on néglige ses parens, & lorsqu'on leur fait tort, ajoute Plutarque dans son Traité de l'Amour fraternelle tom. 2. p. 479.

d. Tous --- disent & chantent que la Nature, & la loi conservatrice de la Nature, attribuent à ceux qui nous ont donné la naissance, le premier & le plus grand respect après les Dieux, le même ibid. Moïse a destiné aux parens le premier honneur après celui qu'on rend à Dieu, Josèphe. Nous divisons à la vérité les deux Tables de la Loi de Moïse de manière que le 5. Commandement, Honore ton père & ta mère, se trouve dans la 2. mais les Juifs les divisent autrement: car c'est sur une seule Table, que
Dieu

ou plutôt uni, pour ainsi dire, à celui-là : tous les peuples ont donc unanimement conspiré à imposer ce devoir aux enfans ; quoiqu'on puisse à-peine remarquer cette unanimité touchant aucun autre article ^a.

Les conseils d'un père doivent avoir sur ses enfans tout le poids possible ; s'ils se ressouviennent, qu'il a vécu plus long-temps qu'eux , qu'il a eu plus d'occasions d'examiner les choses, & de faire réflexion sur leurs événemens ; qu'il a des passions plus calmes, à mesure qu'il avance en âge ; qu'il découvre mieux la nature des choses ; qu'il peut en quelque façon prédire ce qu'ils voudroient avoir fait, lorsqu'ils seront à son âge, qu'il faut ordinairement supposer, pour toutes ces raisons , beaucoup meilleur juge ^b ; & en un mot que sa qualité de père l'engage à leur dire plus sincèrement la vérité, que ne pourroit faire toute autre personne au monde ^c. Je dis donc, que si les jeunes gens réfléchissent sérieusement sur tout cela, ils reconnoîtront que la prudence & l'amour propre doivent les porter à avoir pour les avis & pour les leçons d'un père toute sorte de déférence.

Pour conclusion, si les pères & mères ont dans le déclin de leur âge, & lorsqu'ils rentrent dans un état , où ils ne peuvent pas se secourir eux-mêmes, besoin du secours de leurs enfans ; ceux-ci ne peuvent pas les en frustrer, sans refuser en même temps de reconnoître les soins & la tendresse, que leurs pères ont eu pour eux dans le berceau : c'est-à-dire, que ce refus est un ingratitude ; & par conséquent un acte injuste, s'il

Dieu est placé comme le principe & le père... de l'Univers ; & les parens le sont comme la fin, &c. Philon Juif. Abarbanel compte le 5. Commandement le dernier de la première Table, & il dit que les Docteurs Juifs, חכמים, en font de même ; & dans les Offices de cette Nation, ces commandemens sont mentionnez comme étant écrits sur des Tables, cinq d'un côté, & cinq de l'autre.

a. La Nature, qui est la première & la meilleure maîtresse de toutes, est la maîtresse de la piété, &c. Valère Maxime.

c. Le temps, qui emporte toutes choses, ajoute la science aux vieillards, Plutarque.

c. Demande à ton père, & il te l'annoncera, Deuteronomie 32. 7.

s'il est vrai que l'ingratitude soit une injustice ^a: &, ce qui est bien plus, ils ne peuvent en venir à ce refus sans nier, qu'ils puissent tomber eux-mêmes à leur tour dans la nécessité de demander la même chose à leurs propres enfans ^b: ils nieroient donc par une conduite si criminelle, que les choses qui ont été, aient réellement été, & que celles qui peuvent arriver, soient possibles.

Non seulement il faut supporter les infirmités corporelles des pères & des mères; mais il faut encore avoir pitié des foiblesses d'esprit, où ils peuvent tomber; il faut dissimuler leurs promptitudes & leurs méprises; il faut avec respect ^c suppléer à leurs défauts.

IX. Prop. La tendresse ^{*}, que les pères ont naturellement pour leurs enfans, & celle que les enfans ont de leur côté pour leurs pères & mères ^d, doit être observée & suivie toutes les fois qu'il n'y a point quelque raison particulière du contraire.

Nous avons vû plus haut, outre même qu'il est évident, que le sentiment doit gouverner, quand la raison ne s'y oppose point; c'est-à-dire, quand il n'y a point de raison pour l'empêcher de le faire. Si donc cette affection mutuelle, qui fait le sujet de la Proposition, est un sentiment intérieur de ce que les pères & les enfans font les uns à l'égard des autres, qu'ils sentent sans y penser, & qui est enté sur leurs

na-

a. Car il semble qu'on doit sur-tout fournir la nourriture aux parens comme auteurs de notre être, étant obligés à cela & on doit leur rendre honneur comme aux Dieux, Aristote dans son Esthétique liv. 9. chap. 2. §. 5. Parmi les Anciens, les prix pour l'éducation & pour la nourriture étoient comptés pour des choses dues; celui qui ne leur rend pas le bien qu'il en a reçu, & qui ne les paie pas de retour, est appelé dans Sepher Charedim, méchant par excellence.

b. Ayez pour vos pères & mères les mêmes égards, que vous souhaiteriez que vos enfans eussent pour vous, Isocrate dans son Discours à Demonique p. 8.

c. Cette expression, Enée le pieux, brille beaucoup dans Virgile.

d. Il y a touchant les pères & leurs enfans une honnête dispute, savoir si les pères ont plus donné que les enfans n'ont reçu, Sénèque.

* Στοργή.

natures ^a; on peut la renfermer sous les XIV. & XV. Propositions de la Sect. III. mais qu'elle le soit, ou non; on doit, comme il nous le faut nécessairement répéter dans un autre endroit, dire en général d'elle ce qui doit se dire de toutes nos affections, de toutes nos passions, & de toutes nos inclinations: car quand il n'y a point de raison pour nous empêcher de les suivre, leur seule sollicitation & le plaisir que nous espérons de prendre en les suivant, sont de très puissans argumens en leur faveur: ce qui est fondé sur ces deux principes, *Quelque chose est plus que le néant; On doit accorder ce qu'on n'a pas raison de nier*: de sorte que si cette affection est simplement prise pour une espèce d'attraction, ou de penchant des parties matérielles, dont les corps des pères & des enfans sont composez; on ne doit pourtant pas s'opposer sans de très fortes raisons à ce mouvement physique, que nous pouvons appeller une espèce de sympathie: on doit au contraire la regarder comme une suggestion de la Nature, qu'il faut respecter & suivre, s'il n'y a rien de plus fort pour nous en détourner. Mais tant s'en faut que la raison soit contraire à cette inclination, ou qu'elle ne lui donne son suffrage que par le silence, & qu'elle cède ainsi son droit de la gouverner, qu'elle conspire au contraire à la soutenir & la rendre plus forte; parceque cette affection n'a été produite par la Nature, que pour de très bonnes fins: c'est pourquoi omettre de rendre ses actions conformes à cette tendresse, c'est agir contre la raison, & nier que cette tendresse soit ce qu'elle est.

X. Prop. Cette vérité s'étend également sur la tendresse, que les autres parens ont à proportion les uns pour les autres; ils doivent s'y laisser aller, lorsque la raison ne le leur deffend pas. La preuve de cette Proposition, toutes

^a. C'est, ce me semble, une touchante description dans St. Basile, en son *Traité de l'Avarice*, que celle du combat qu'un pauvre homme eût à soutenir au dedans de lui-même, lorsqu'il ne lui restoit d'autre moien de conserver sa vie que celui de vendre un de ses enfans.

tes proportions gardées, est presque la même que la précédente.

Le Mariage ^a est le fondement de toute sorte de parenté: car le mari & la femme, s'attachant solemnellement l'un à l'autre, & aiant les mêmes enfans, les mêmes intérêts, &c. s'unissent par là si intimement, qu'on les considère comme une même chair: chez plusieurs Nations les loix les regardent même comme formant une seule personne ^b; & c'est certainement ce qu'ils sont par rapport aux enfans qui naissent de cette union ^c. La parenté, qui est entre les frères, ne se fait que par la médiation du père & de la mère; puisque chaque enfant étant d'un même sang avec eux, ils se trouvent tous être ensemble du même sang ^{*}; & c'est à cela, comme à son centre, qu'aboutit la parenté qui est entre tous leurs enfans. Or cette parenté, c'est-à-dire, celle des frères, tient le premier rang après celle qui est entre le mari & la femme ^d, & entre les pères & les enfans, dont la parenté est immédiate à cause du mélange, &, pour ainsi dire, de la communication du même sang. La parenté, qui est entre le père & le petit-fils, devient plus éloignée; & elle s'évanouit avec le temps [†]: car à chaque nouveau degré, la teinture naturelle, ou la sympathie est vraisemblablement

a. La première société est celle du mariage; & la seconde c'est celle des enfans, &c. Cicéron.

b. Une femme, unie à son mari, s'est changée en un seul corps avec lui, Lucrèce liv. 5. vers 1010. Ils sont estimez comme un seul corps, chez le Rabbin Elaz. Askari, & ailleurs.

c. L'amitié de ceux qui sont de même sang, paroît être de plusieurs espèces, & dépendre entièrement de la paternelle: car les pères aiment les enfans, comme étant une partie d'eux-mêmes, & les enfans, les pères, comme existant en quelque manière par eux..... Les frères s'aiment entr'eux, parcequ'ils sont nez des mêmes parens..... Les cousins germains & les autres parens s'aiment..... en ce qu'ils tirent leur origine des mêmes personnes, dont les uns sont plus proches, & les autres plus éloignez, &c. Aristote dans son Ethique liv. 8. chap. 12. §. 2.

d. O que c'est un doux souvenir! J'ai resté dans la même maison avant que de naître; j'ai passé le temps de mon enfance dans les mêmes maillots; j'ai appelé père & mère les mêmes personnes, &c. Valère Maxime.

^{*} Consanguineis au pied de la lettre.

[†] Ou est regardée comme évanouie.

blement affoiblie ; parceque , quand il n'y auroit pas même d'autre raison , châque nouveau degré retranche la moitié du sang commun , que le petit-fils a reçu de son grand-père & de sa grand-mère : car supposons que C est fils d' $\overbrace{A \text{ \& } B}$, & que D est le fils de C , qu'E est celui de D , &c. & supposons encore que la parenté entre C , & $\overbrace{A \text{ \& } B}$ est d'un degré ; la parenté entre D , & $\overbrace{A \text{ \& } B}$ ne fera , par conséquent , que d'un demi degré , & celle qui est entre E , & $\overbrace{A \text{ \& } B}$ n'est que d'un quart de degré , & ainsi du reste : de sorte que la parenté , qui est entre les descendants en ligne directe & leurs aieux , diminuant ainsi par degrés géométriques ^a ; celle qui se trouve entre les lignes collatérales , qui se fait par le moien de ces aieux , doit être bien-tôt réduite à peu de chose ^b.

Il est facile de distinguer les degrez de l'engagement , que la parenté impose aux parens de se secourir mutuellement les uns les autres , en supposant que cette tendresse agit avec une force proportionnée au degré de parenté ; dans les occasions , où la raison ne s'oppose point à son action , ou qu'elle ne la favorise pas.

Mais il y a plusieurs circonstances & plusieurs incidens dans la vie , qui peuvent porter atteinte à ce devoir , & qui peuvent en changer les degrez. Un homme doit mettre en balance ses besoins & ceux de sa famille , avec ceux de ses parens : il doit considérer dans ses parens même le sexe , l'âge , les forces , & la condition , où ils se trouvent ; il doit examiner combien ils sont propres à recevoir les bienfaits ; comment ils les reconnoîtront ; quel usage ils en peuvent faire , &c. celui qui veut agir conformément à la vérité , trouvera ainsi un grand nombre de choses , qui demandent son attention ; & dont une partie l'animera à la pitié , tandis que l'autre lui fera au

con-

^a. Il n'y a point de nom pour exprimer le degré de parenté de celui qui est au-dessous de l'arrière-petit-fils.

^b. Elle devient obscure , ἀμύδρα , Andronicus Rhod.

contraire retirer la main, on peut pourtant regarder comme une vérité évidente ^a, qu'il n'y a personne après nos pères, & nos mères, nos frères, & nos sœurs, que la Nature nous ordonne plutôt de secourir, que nos autres parens, selon le degré, qu'ils tiennent dans la généalogie de notre famille ^b. Quoique le pouvoir & les occasions de les secourir viennent à nous manquer, nous devons pourtant leur conserver notre tendresse; & l'inclination à les servir, aussi souvent que les occasions s'en présenteront, & que la probité & la prudence ne s'y opposeront point. Voilà ce qu'exigent de nous la Nature & la vérité.

^a. L'homme & la femme sont supposez ne faire qu'un; & ainsi on ne parle pas plus d'eux en cet endroit, qu'on ne feroit d'un homme & de lui-même: autrement, à les examiner à la rigueur, les intérêts de l'un doivent remplir les premiers soins de l'autre.

^b. *Ne faire point son frère égal à son ami, Hésiode Opera & Dies vers 705.*



SECTION IX.

VÉRITÉZ,

*Qui se rapportent directement & uniquement
à un homme privé.*

I. Prop. **C**Hâque homme connoit, ou peut connoître ^a, mieux que tout autre personne au monde, quelles sont ses facultez personnelles & son état; & par conséquent jusques où s'étend le pouvoir qu'il a d'agir & de se gouverner soi-même; parceque lui seul entre tous les hommes a la connoissance intérieure de lui-même, & de tout ce qu'il est: il a donc seul l'occasion de découvrir par ses réflexions sur lui-même & par sa propre expérience, quelle est véritablement l'étendue de ses facultez, la force de ses passions, &c ^b.

II. Prop. Celui qui s'examine attentivement soi-même, se convaincra de la certitude des véritez suivantes ^c.

1. L'homme a quelque chose de commun, non seulement avec les animaux sensitifs & avec les végétaux, mais encore avec tous les corps inanimez; il partage avec eux la gravité, à laquelle son corps est assujetti par les loix générales de la Nature, & la divisibilité de ses parties, ou, pour m'exprimer autrement, le pouvoir que ses parties ont d'être, pour ainsi dire, disloquées: de-là il suit qu'il est en dan-

^a. Car j'avoue qu'il y a plusieurs personnes, qui semblent être sans aucune réflexion, & presque sans pensée. *Qui est-ce qui ne connoit pas son propre naturel? Plusieurs, & peut-être tous, excepté un petit nombre, St. Chrysoft.*

^b. Mais non pas s'il se cherche hors de lui-même.

^c. Ne croiez point que ce Connois toi toi-même, soit seulement dit pour diminuer l'arrogance; c'est encore pour apprendre à connoître nos propres facultez, Cic. à Quintius son frère.

danger d'être endommagé par ses chutes, & par toutes les impressions violentes, qu'on peut faire sur lui.

2. L'homme a des choses, qui lui sont communes avec les végétaux & avec les animaux sensitifs: ils viennent, par exemple, également d'une semence; car c'est ainsi qu'on peut appeler l'animalcule, d'où ils tirent leur première origine: il croit & il est conservé par une matière propre à cette conservation, & qui est reçue & distribuée dans tout le corps par un nombre fixe de vaisseaux; il meurt, il apporte des fleurs, il se fane, il tombe en décadence, il est sujet aux maladies, aux fâcheux accidens, à la mort: c'est pourquoi il a, de même que les végétaux & les animaux sensitifs, besoin de nourriture, d'une demeure convenable, d'une protection, qui le mette à couvert des injures, &c.

3. L'homme a d'autres propriétés, qui lui sont seulement communes avec l'espèce des animaux sensitifs: il reçoit par le moyen des sens la connoissance de plusieurs objets extérieurs; il a les perceptions des affections de son corps; il prend plaisir à plusieurs choses; plusieurs autres lui causent de la douleur; & il a le pouvoir de se remuer & d'agir: c'est-à-dire, qu'il est non seulement sujet aux maux, aux maladies, & aux causes de la mort; mais encore qu'il les ressent^a: il est non seulement capable de recevoir les alimens, & les autres choses faites pour fournir à ses besoins; mais il en jouit dans le fonds: il peut outre cela contribuer beaucoup de lui-même à augmenter ses plaisirs, ou à diminuer ses peines.

4. L'homme a encore d'autres facultez, qu'il conçoit ne lui être pas communes, ou ne l'être pas du moins dans un degré considérable, avec une masse de matière incapable d'action,

a. L'insensibilité de ses propres maux n'est point naturelle à l'homme, Sénèque, qui s'abaisse ici jusques à être semblable en quelque chose aux autres hommes: comme aussi lorsqu'il dit; il y a d'autres choses, qui attaquent le sage, mais sans l'abatre; telles sont les douleurs de tête, &c. or je ne nie point qu'un Philosophe leur soit insensible, &c.

tion, ni avec les végétaux, ni avec l'espèce des animaux sensibles; & par leur moien il s'attache à la recherche de la vérité, ou de la probabilité, & il juge, suivant la manière décrite dans la III. Section, si les choses leur sont conformes, ou si elles ne le sont pas: en un mot il est animal raisonnable ^a.

5. L'homme a un secret sentiment de la liberté, par laquelle il peut agir, ou n'agir pas: & il est par conséquent un être tel que celui, dont nous avons défini la nature dans la I. Proposition de la I. Section; c'est-à-dire, un être, dont les actes peuvent devenir moralement bons, ou mauvais.

6. De plus, l'homme a du penchant vers certaines choses, & une aversion naturelle pour d'autres: & de ce penchant & de cette aversion coulent ses affections, comme le desir, l'espérance, la joie, la haine, la crainte, la douleur, la pitié, la colère, &c. passions, qui l'incitent à agir plutôt d'une manière, que d'une autre.

7. L'homme ne peut pas s'empêcher de sentir, combien il est, en plusieurs occasions, défectueux & borné dans l'usage de ses facultez intellectuelles, & de sa puissance d'agir; que ses passions sont sujettes à le faire souvent donner à faux; qu'elles s'échauffent; qu'elles se dérèglent; & qu'elles le portent vers l'excès ^b: c'est-à-dire, pour m'exprimer en d'autres termes, l'homme est à plusieurs égards foible ^c, & sujet à tomber dans l'erreur.

8. L'homme a le desir d'être heureux; & ce desir est essentiel à tout être, qui comprend bien la signification de ce terme.

III. Prop. Après s'être convaincu de la certitude de ces principes, un homme doit remplir les devoirs contenus dans les paragraphes suivans, s'il veut rendre ses actions

^a. Celui, qui se connoitra bien, sentira qu'il a en soi quelque chose de divin, &c. Cicéron.

^b. Un naturel difficile, & une mauvaise concupisance, sont, dans le stile des Juifs, un levain, qui est dans la masse.

^c. Un homme sans péché est une chose inestimable, St. Chrysostome.

tions conformes aux vérités & aux faits, qui y sont renfermez.

1. Il doit soumettre à la raison ses appetits charnels, ses inclinations sensuelles, & ses mouvemens corporels ^a; & juger par elle de la bonté de toutes choses; car il ne peut s'empêcher de remarquer dans la gradation, que nous venons de faire, que comme le principe de végétation est au-dessus de la passion de la pure matière, & que le sentiment est supérieur à la végétation, de même la raison doit être plus excellente que toutes ces qualitez ^b: c'est-à-dire, que la raison est la première des facultez de l'homme ^c: de-là il suit qu'il est un être tel, que celui dont nous avons défini la nature dans la XI. Proposition de la III. Section: & que la grande loi, qui lui a été imposée, est de se laisser gouverner par la raison.

Tous les hommes peuvent, s'ils en ont la volonté, se convaincre de cette vérité par leur propre expérience: parcequ'il leur est impossible de faire une chose, quand ils ont des raisons, pour les en empêcher, plus fortes que celles qu'ils ont de la faire; du moins il leur est impossible de la faire sans que leur nature n'en souffre beaucoup. Lorsque les hommes péchent donc contre leur raison, ou ils ne la consultent pas du tout, ou ils ne veulent pas avoir égard à ses conseils, ou ils négligent de s'en servir, ou ils n'en font pas

^a. L'Auteur du *Sepher Charedim* compte huit membres, dont le droit usage comprend toute la Religion pratique: le cœur, l'œil, la bouche, le nez, l'oreille, la main, le pied & le membre, *איש רגל*: les devoirs de l'homme à l'égard de tous ces articles remplissent tout ce Livre, qui n'est pas mauvais.

^b. Ces choses sont différentes, être, vivre, penser: la pierre est, la bête vit; mais je ne croi pas que la pierre vive, ni que la bête pense: mais il est très constant, que celui qui pense, a l'existence & la vie. C'est pourquoi je ne fais aucun doute, que celui qui a l'existence, la vie, & la pensée, ne soit plus excellent que celui à qui il manque une de ces facultez, St. Augustin. Ainsi la raison place les hommes au-dessus des autres êtres visibles, &c.

^c. La Raison, qui est la maîtresse & la Reine de toutes choses, vient au secours....: L'homme doit s'attacher à commander à la partie de lui-même, qui doit obéir, Cicéron.

pas un assez grand usage, ou leurs facultez sont défectueuses.

Il conste outre cela par la Section III. Proposition X. que de s'efforcer d'agir conformément à la droite raison, ou conformément à la vérité, ce n'est réellement qu'une même chose: nous ne pouvons pas faire l'un, sans faire en même temps l'autre. Il est impossible d'agir conformément à la vérité, j'entends d'une manière à ne nier aucune vérité, c'est-à-dire, faire une bonne action, à moins qu'on ne fasse ses efforts, pour agir conformément à la droite raison; & qu'on ne se laisse diriger par ses lumières.

C'est pourquoi ne point assujettir à la raison ses inclinations, & ses passions sensuelles; c'est nier ou qu'on soit raisonnable, ou que la raison soit en nous la faculté suprême & dominante; c'est désertter, pour ainsi dire, la nature humaine^a; & c'est nier que l'on soit ce que nos réflexions & notre sentiment intérieur nous disent que nous sommes, & ce que nous ferions bien fâchez que quelqu'autre nous dit, que nous ne sommes point.

Si on pouvoit supposer, qu'une bête renonçât à son sentiment & à son activité; qu'elle négligeât de rassasier sa faim & de satisfaire aux appetits, auxquels sa nature veut qu'elle se laisse aller; qu'elle refusât de se servir des facultez, qui lui ont été données pour se procurer la nourriture, & pour se conserver la vie; qu'elle se couchât follement dans un endroit, où elle attendroit tranquillement de croître, & d'être nourrie, comme une plante; le cas de cette bête seroit le même, ou pour mieux dire, il ne seroit pas si mauvais, que celui d'un homme, qui se revolté contre sa propre raison; & qui fait tout ce qu'il peut pour se metamorphoser en bête: voilà pourtant ce que fait celui qui court uniquement après

^a Devenir bête sauvage, après avoir dépoillé la nature humaine, Senèque. De qui différons nous par la raison? Des bêtes . . . Prends donc bien garde qu'en quelque manière, tu ne te rendes bête, Arrien. C'est une chose, qui influe sur tous nos devoirs, que de n'oublier jamais combien la nature de l'homme surpasse en excellence celle des bêtes, Cicéron.

après les objets sensibles; & qui se laisse emporter au torrent de ses appetits & de ses passions. Comme donc par la supposition la bête négligeroit la loi de sa nature, & qu'elle affecteroit d'être d'une espèce inférieure à la sienne: de même l'homme, dont la conduite seroit semblable à celle que nous venons de supposer, desobéiroit à la loi de sa nature, à laquelle son action est une espèce de renonciation ^a; & il se mettroit à niveau de la dernière espèce d'animaux.

Si cela est ainsi, combien malheureusement ne renverse-t-on pas l'ordre de la Nature, & ne pêche-t-on pas contre la vérité; non seulement en négligeant de se laisser gouverner par la raison, pour suivre les sens & les passions; mais encore en rendant cette souveraine, esclave des passions & des sens ^b: en faisant uniquement usage de la raison pour venir à bout de ses desseins criminels ^c; & non pas pour examiner la nature de ces desseins, & des moïens qu'on emploie pour les faire réussir; & pour découvrir, s'ils sont justes, ou non; & pour connoître s'ils sont bons, ou mauvais? Ce n'est pas seulement s'éloigner du sentier de la Nature; c'est la renverser; c'est devenir moins que bête; c'est être bête avec la raison, & par conséquent la plus indigne, la plus coupable, la dernière de toutes les bêtes. Une bête, gouvernée par ses sens & par ses penchans corporels, observe au moins régulièrement les loix propres à son espèce: l'homme, qui agit comme en dépit de sa raison, viole simplement les loix de sa propre nature; mais un homme, qui force les facultez de l'ame à servir à ses facultez animales, à les aider, & à les soutenir, donne plus de poids, plus d'activité, plus d'étendue à ses passions brutales; il les fait agir avec
plus

a. S'avilissant jusques à la nature des bêtes, St. Chrysostome.

b. Chose qu'on ne fait que trop souvent: Car quelle concupisence, quelle avarice; quel crime n'embrasse-t-on pas de propos délibéré, ou n'achève-t-on pas sans consulter la raison? Cotta chez Cicéron.

c. Un peu semblable à celui, qui, selon l'expression de St. Chrysostome, avec le gouvernail fait couler le vaisseau à fonds.

plus de force ^a; il est cause qu'elles produisent de plus grands effets; en un mot il devient un monstre.

Le devoir d'une personne convaincue des vérités, que nous avons renfermées dans la Proposition précédente, est par conséquent d'examiner tout avec soin; & de prendre garde de ne satisfaire aucune inclination corporelle au dépens de sa raison: mais d'être attentif au contraire à donner à ses appetits concupiscibles & irascibles des objets, que la raison ne puisse pas désapprouver; & à diriger si bien le penchant de ces appetits vers ces mêmes objets, que la raison ne puisse pas être offensée dans leur assouvissement par la manière, par le temps, par les lieux, ni par aucune autre circonstance. Toutes les paroles ^b, toutes les actions, tous les mouvemens, toutes les démarches de la vie doivent être réglées par la raison ^c. C'est là le fondement & l'abrégé de toutes les vertus.

2. L'homme doit avoir soin de ne se pas attirer ^d la misère,

^a. Cela fait dire à Cotta, qu'il vaudroit mieux que les Dieux ne nous eussent pas donné la raison, que de nous l'avoir donnée avec de si grands désavantages, avec plusieurs autres malicieuses réflexions: quoiqu'on puisse répondre à cela par les paroles, qui sont ajoutées ensuite; C'est des Dieux que nous avons la raison, supposé que nous en aions une: mais c'est de nous que nous l'avons bonne, ou mauvaise.

^b. Cela exclut certainement tous les discours, qui tendent à rendre le vice familier; qui bannissent la modestie, que les hommes ont reçue de la Nature, ou d'une éducation modeste, & qui portent à la vertu des coups si funestes, qu'Aristote les bannit entièrement de sa République: Un législateur doit entièrement bannir de la ville les paroles sales, comme toute autre chose: car en disant licentieusement quelques saletés que ce soit; il arrive de-là qu'on en fait de pareilles, Aristote dans sa Politique liv. 7. chap. 17.

^c. Cela est vrai, & doit s'entendre de la saine raison, qui est bien différente de cette superstitieuse exactitude, qui poussé les choses trop loin: comme lorsque les Juifs, par exemple, non contents de condamner un discours sale, ou une parole deshonnable; ni d'exprimer par-tout l'étendue de ce qui est défendu, vont si loin qu'ils comprennent aussi sous cet article un entrecien un peu libre, qu'un mari aura avec sa femme; & qu'ils ajoutent, que celui qui profère une parole oiseuse, est comme celui qui jette une semence en vain, &c. Il y a plusieurs sentences de cette espèce, qu'on peut particulièrement voir pour la plupart dans la collection, que le R. El. de Vidas en a faite: comme celle-ci, Une chose, qu'il est nécessaire de voir, ne doit pas être produite inutilement, &c. ce qu'Elie rapporte d'Anaxagore & de plusieurs autres Philosophes, qui n'ont jamais ri, doit être couché sous cet article; comme on pourroit le faire aussi de plusieurs autres austérités également inutiles.

^d. Si je ne suis pas pour moi, qui le sera? Pirké Aboth chap. 1. §. 14.

sère, les maladies, ni les chagrins : mais au contraire, il doit s'efforcer de les prévenir, & de se procurer une subsistance agréable, autant qu'il peut le faire sans contredire aucune vérité ^a : c'est-à-dire, sans nier les choses de fait & les propositions, qui regardent la Divinité, le domaine, l'excellence de la raison, &c. que nous avons déjà prouvées, ou que nous prouverons dans la suite : j'explique cette restriction. Si un homme se consideroit simplement comme exposé à la faim, aux injures du temps, à l'injustice, aux maladies, &c. s'il prenoit ensuite ce qui appartient à son prochain pour fournir à ses besoins, & s'il disoit enfin pour se justifier, *J'agis comme étant ce que je suis, un homme sujet à la faim, &c. Et si je n'agissois pas ainsi, je démentirois la vérité.* Ce discours ne pourroit point le justifier. La grande règle est, que ce qu'il fait ne combatte aucune vérité ; or une telle conduite en combat plusieurs : car en prenant ce que nous supposons appartenir à son prochain, il agit comme si son prochain n'en étoit pas réellement le maître, & comme s'il l'étoit lui-même : il dément donc évidemment des faits, & toutes les vérités touchant la propriété contenues dans les Sections V. I. & VII. or il ne contrediroit aucune vérité, & il ne nieroit aucun de ses besoins, en ne prenant point ce qui appartient à son prochain. Il y a d'autres moïens de se procurer ses aises, ou du moins son

^a La vie humaine a besoin des biens de la fortune . . . & les actions de la félicité, qui se font par la vertu, sont maîtresses, Aristote dans son *Ethique* liv. 1. chap. 10. §. 4. Ceux qui ont traité le corps, & ce qui le regarde, comme des choses purement étrangères, en distinguant les choses, qui sont nôtres d'avec celles du corps ; en faisant de ces dernières des choses, qui ne nous regardent pas ; & en abandonnant, pour ainsi dire, le corps à lui-même, aiez soin de votre foible corps . . . s'il souffre quelque chose : ceux-là, dis-je, n'auroient qu'à garder pour eux leur Philosophie ; puisqu'ils seroient de nos jours bien peu de Protélytes, & qu'ils auroient bien de la peine à persuader aux hommes, que les peines, qu'ils ressentent, ne sont ni leurs propres peines, ni rien qui les regarde ; & dans le fonds je n'ajoute pas beaucoup de foi à plusieurs histoires, qu'on nous raconte des anciens Philosophes ; comme à celle d'Anaxarque, qui, mis cruellement à mort par Nicocréon, & méprisant le supplice, dit . . . Pile le sac de cuir d'Anaxarque ; mais tu ne piles pas Anaxarque. Voyez Epicète, Arrien, Simplicius, Antonin, Diogène Laërce, & autres.

son nécessaire, sans détruire la propriété, & sans attaquer aucune vérité: lorsqu'un homme omet de pourvoir à ses besoins par quelques-uns de ces moiens; c'est alors qu'on peut dire, qu'il nie réellement qu'il soit ce qu'il est. Voyez plus haut *.

Ainsi lorsque pour éviter ses peines présentes, ou celles qui le menacent, un homme fait une chose contraire au dictamen de la raison, ou aux vérités rapportées ci-dessus, il agit simplement en être sensitif; au lieu d'agir en être sensitif & raisonnable: mais lorsqu'il n'y a point de raison valable, qui doive l'empêcher de faire une chose, par laquelle il se mettra à l'abri de la misère, & il rendra sa condition meilleure, il faut seulement qu'il se considère comme un être, qui a besoin des choses, que son action lui procurera: & s'il y manquoit, il seroit faux à soi-même, & il nieroit que sa condition & sa nature fussent ce qu'elles sont.

Certainement lorsqu'un homme peut, sans transgresser les bornes que nous avons prescrites, pourvoir à sa propre sûreté, à son entretien, & à ses plaisirs raisonnables, & lorsqu'il ne le fait pourtant pas, & lorsqu'il fait au contraire ce qui est directement opposé à ses avantages & qu'il s'expose lui-même à être malheureux, il oublie plusieurs vérités, & il se traite comme n'étant pas ce qu'il est réellement. Ceci est aussi vrai par rapport à l'avenir, qu'il l'est par rapport au présent: & plus l'avenir l'emporte sur le présent, qui n'est qu'un moment anéanti aussi-tôt qu'il existe; plus on doit avoir égard à toutes ces vérités. Il faut du moins jouir des plaisirs présens, & les ajuster de manière qu'un moindre n'en empêche, ni un plus grand, ni un plus grand nombre à venir.

II

a. Ne nous exposons point au péril sans raison, puisqu'il n'y a rien de plus fou que de le faire. — C'est l'action d'un fou que de souhaiiter la tempe, quand il a le calme, Cicéron.

* Pag. 48.

Il est facile de comprendre, que les maux, qu'il n'est pas au pouvoir d'un homme de prévenir, doivent être supportez avec patience & déceimment; c'est-à-dire, comme des maux qu'on ne peut éviter: il faut de plus faire éclatter cette patience, dans les maux, qu'elle peut rendre legers ^a: car quand il est impossible de les prévenir entièrement; il faut du moins, autant qu'on peut, en prévenir & en détourner les suites: or pour y réussir, il est bon d'être en garde contre toute sorte d'attaques; mais sur-tout contre la dernière, la grande, la terrible attaque, que nous avons tous à soutenir ^b.

3. L'homme doit prendre ses affections sensuelles & corporelles, ses passions, & ses penchans, pour des suggestions, auxquelles il lui est permis, auxquelles il est même de son devoir, de se rendre dans plusieurs rencontres. On ne doit jamais oublier ce qui a été dit plus haut de l'empire, que la raison doit toujours conserver sur les passions & sur nos inclinations: il ne faut, ni qu'elles aient de mauvaises causes, ni qu'elles tendent vers de mauvais objets: elles ne doivent être ni hors de saison, ni immodérées: après les avoir ainsi réglées; après leur avoir donné le penchant, qu'elles devroient naturellement avoir; après les avoir mises hors d'état d'agir avec impétuosité & avec violence, elles deviennent telles que nous avons en vûe de les rendre, c'est-à-dire, de douces fermentations, qui se font dans notre cœur, sans lesquelles nous resterions toujours dans l'inaction; & qui sont, à mon avis, des motifs justes & des raisons suffisantes pour nous déterminer à l'action.

Car si l'homme sent dans sa nature le mélange d'une faculté supérieure, telle qu'est la raison, & d'une faculté inférieure, telle qu'est l'appetit concupiscible, d'où naissent plusieurs penchans & plusieurs antipathies; il ne doit pas
dans

a. Tout ce à quoi il est impossible de remédier, est adouci par la patience, Horace.

b. La méditation de la mort étoit la définition, qu'un grand homme donnoit de la Philosophie.

dans ses actions nier la réalité de l'une ni de l'autre de ces deux facultez ; il faut les prendre toutes deux pour ce qu'elles sont réellement ; & voilà tout. Lorsque les passions sont réprimées par la raison & par la vérité ; & qu'il y a quelque raison, qui nous empêche de leur donner un libre cours, comme il arrivera toujours, lorsqu'elles sortiront des bornes que nous leur avons prescrites, on doit les considérer comme étant accompagnées de cette nouvelle circonstance ; comme méritant d'être exceptées de la règle générale ; & comme étant déchues de leurs droits : mais lorsqu'elles ne sont pas en opposition avec les facultez supérieures & avec la vérité, elles sont, pour ainsi dire, déchainées, libres, & dignes de commander : car nous avons remarqué ci-dessus *, que quand il n'y a point de raison, qui nous empêche d'obéir à nos sens, il y en a toujours une, qui nous doit déterminer à leur obéir : de même nos inclinations n'étant pas contrariées par quelque chose d'une nature supérieure, elles prennent elles-mêmes le dessus ; l'autorité leur est dévolue de plein droit ; & il est alors du devoir d'un homme d'agir conformément à ce que nous avons dit qu'il est, N. 3. de la II. Proposition de cette Section.

Ou un sentiment de devoir, ou l'attente de quelque plaisir & de quelque profit, ou le desir d'éviter quelque mal & quelque danger menaçant, (c'est-à-dire, la conformité de ce qu'on fait avec la raison, ou avec la manière, dont l'action intéresse, ou doit vraisemblablement intéresser l'agent) sont les ressorts, qui font agir les hommes : c'est-à-dire, en un mot, toutes les actions des hommes sont fondées ou sur la raison, ou sur la passion & sur l'intérêt ; & je n'ai pas besoin d'ajouter qu'elles peuvent l'être sur tous ces motifs ensemble : cela étant ainsi, pourquoi les ressorts inférieurs ne seroient-ils pas libres d'agir, lorsque la raison n'agit point ?

Tandis que nos passions & nos inclinations corporelles gardent une juste subordination à la raison ; & tandis qu'elles

* Proposition XIV. Section III.

les ne prennent place que quand elle leur en fait, ou qu'elle daigne partager avec elles son autorité & son throne; elles font d'un usage merveilleux dans la vie, & elles tendent à de nobles fins. Cette vérité s'étend également sur l'appetit irascible & concupiscible; & sur tout le système du Monde animal. L'amour de ce qui est aimable, la compassion envers le misérable & l'infortuné ^a, une antipathie naturelle ^b contre tout ce qui est infame, criminel, ou lâche ^c, & la crainte des maux ^d, sont certainement des passions, qui étant bien tempérées ont des effets très louables; & sans elles le Genre-humain pourroit à peine subsister. Il conște par-là, que l'Auteur de la Nature a placé en nous ces efforts, ces penchans, ces aversions, pour nous déterminer à agir, lorsque nous n'y sommes pas portez par de plus nobles motifs. Il s'en faut donc bien, que ces inclinations soient de pures infirmités, quand elles sont bien réglées: & certainement le Philosophe, qui nieroit l'existence de toutes les passions, estropieroit, pour ainsi dire, la Nature; il ne

NB. *La colère excite notre indolence*, St. Chrysostome. Cette note doit être à la page 295. l. 26. après le mot *inaction*.

a. Lorsque les Stoïciens disent qu'un homme sage peut soulager une personne, qui a besoin de son secours, sans avoir pitié de lui, j'avoue qu'il le peut, mais je doute fort qu'il voulût le faire: s'il n'avoit pas quelque compassion pour le malheureux, qui auroit besoin de lui, s'il n'avoit pas quelque espèce de sentiment de ses peines & de ses nécessitez; j'ai de la peine à concevoir, comment il prendroit ce malheureux pour un objet de sa charité.

b. Car on loue un homme, qui se met en colère pour des choses, qui le méritent, & contre ceux, de la manière, quand, & pendant le temps, qu'il faut, Aristote. Etre en colère avec ces correctifs, est une chose différente de la rage & des transports, qui peuvent à peine s'accorder avec aucune de ces circonstances. Telle étoit la fureur, à laquelle étoit sujet Alexandre, qui parcequ'un jeune homme, qu'il aimoit, étoit mort, commanda qu'on brûlât tous les temples d'Esculape, Arrien sur Epictète liv. 2. chap. 22.

c. Il y a, selon Cicéron, une haine honnête, de laquelle nous haïssons tous les méchans.

d. Nous craignons naturellement les choses terribles Craignant donc toutes les choses mauvaises, comme l'infamie, la privation d'amis, la pauvreté, la maladie, la mort Il faut avoir de la crainte pour certaines choses, & cela est honnête: & si on ne le fait pas, cela est deshonnête, &c. Aristote dans son *Ethique* liv. 3. chap. 6. §. 3.

3. Lorsqu'un homme appella Xénophane poltron, parcequ'il ne vouloit point jouer aux dez, il avoua qu'il étoit fort timide, & peu hardi dans les choses deshonnestes, Plutarque.

ne se feroit passer que pour un demi-homme, ou pour un je ne sai quoi ^a.

J'avoue pourtant, que nos passions ont une si forte disposition à prendre le dessus, & à usurper un pouvoir exorbitant, si elles ne sont pas tenues sous une exacte discipline; qu'il est, par voie de précaution, plus expédient d'affecter une espèce d'apathie*, que de tomber dans l'autre extrémité, qui est sans contredit beaucoup plus mauvaise ^b. La proposition même, qui donne le premier rang aux sens & à nos inclinations, quand la raison leur cède la place, ne nous oblige pas à lâcher la bride à nos passions, ni à leur donner une libre carrière; parcequ'elles peuvent nous porter, & elles nous porteroient certainement, à des excès; elles nous engageroient dans des dangers; & elles nous feroient faire de faux pas, qui pourroient nuire extrêmement à notre partie sensitive; à cette partie même, qu'on suppose tenir alors les rênes: nous devons veiller à toutes leurs démarches, & examiner tous leurs pas: si la raison se range de leur côté, ou si elle se tient seulement dans la neutralité, on peut alors les écouter; je n'en dis pas davantage: dans les autres cas, il faut être sourd à toutes leurs sollicitations, se tenir fortement en garde contre leurs mouvemens, & les empêcher de bonne heure de se revolter contre leur Souveraine.

Je ne puis m'empêcher d'ajouter, quoique j'apprehende de vous ennuyer par mes répétitions, que l'homme peut justifier

^a. Un homme sage n'est point sans passions; mais il les modère, Aristote chez Diogène Laërce p. 121.

^b. Celui qui vise au milieu, doit s'éloigner de ce qui y est le plus contraire Car de deux extrêmes, l'un pêche par le plus, & l'autre par le moins, Aristote dans son Ethique liv. 2. chap. 9. §. 2. Dans le même chapitre le même Auteur donne deux excellentes règles, que je ne puis m'empêcher de transcrire ici: Nous devons regarder ce à quoi nous sommes les plus enclins --- & il faut au contraire nous en détourner Comme font ceux qui redressent des bâtons sortus. Un peu plus bas, le même Philosophe ajoute: Il faut sur-tout en toutes choses se garder de la volupté, & de ce qui parait agréable: car nous n'en jugeons pas comme étant incorruptibles.

* Mot dérivé du Grec, qui signifie privation de passions.

fier par ce que nous avons dit ici & un peu plus haut, non seulement la liberté de faire choix dans les choses, dont il lui est permis de jouir, dans le boire, dans le manger, &c. de celles qui sont le mieux à son gré, pourvû qu'elles soient innocentes; mais encore des moïens légitimes & prudents, de s'assurer pour l'avenir une vie commode & agréable: & ce que nous venons de dire appuie l'observation faite sous la Proposition XIII. de la Section II.

Si en contentant nos appetits, nous combattions la raison & la vérité; traiter alors ces appetits suivant ce qu'ils sont, c'est les gourmander: & s'ils s'accordent au contraire avec elles; les regarder comme étant ce qu'ils sont, c'est-à-dire, comme des appetits, au contentement desquels la raison ne met point d'obstacle; & les contenter, c'est agir conformément à leur nature: & c'est même là un des moïens, dont l'Auteur de la Nature veut que nous nous servions pour adoucir l'amertume de notre pèlerinage en ce Monde. Un homme peut aussi bien dans un voiage s'accabler d'habits, lorsque le soleil luit, & que le temps est beau, & s'exposer au contraire tout nud à la pluie, aux tempêtes, & au froid; que de se priver des innocens plaisirs, que sa nature lui permet & lui inspire, que de s'en priver, dis-je, par une melancholie, par une pauvreté, & par des douleurs affectées*.

4. Cependant l'homme doit employer toute sorte de moïens pour remédier à ses propres défauts, ou du moins pour prévenir leurs effets; pour apprendre à vaincre & à tenir en bride le tentateur^a; pour se mortifier même, quand la mor-

a. L'amour s'étant présenté aux yeux d'Agésilas, s'arrêta là sans se glisser dans son esprit †, Maxime de Tyr Dissertation 9. Marquer les choses, comme ont fait les Rabbins, pour être les remparts de la Loi, ou comme pour éloigner un homme du péché; ce seroit sans doute bien fait, si ces choses étoient bien choisies, & non pas d'une si scrupuleuse exactitude, & d'une si légère importance: quelques-unes des

* Et recherchées sans nécessité.

† Il y a dans l'original Grec, *resta à la porte de l'ame.*

mortification lui est nécessaire ^a; & pour se ressouvenir toujours qu'il n'est qu'un simple homme: s'il manque à ces différens devoirs, il se comporte, comme s'il ne reconnoissoit pas pour certaines les vérités, dont, suivant ce que nous avons prouvé dans le 7. article de la Proposition précédente, son sentiment intérieur lui démontre la certitude: il nie qu'un défaut soit ce qu'il est, une chose qu'il faille corriger; & il se rend coupable d'une omission de la nature de celles, qui sont décrites dans la I. Section, Proposition V.

Je pourrois insérer ici quelques conseils, & faire mention de quelques espèces, & de quelques degrez de mortification & de renoncement à soi-même, dont tous les hommes sentent communément la nécessité: mais je n'ordonne rien; je laisse à ceux, qui connoissent mieux que les autres leurs mauvais côtés & leurs propres faiblesses, le soin d'y appliquer eux-mêmes les remèdes convenables.

Je remarquerai seulement, que puisque ce renoncement à soi-même, qu'on recommande ici, ne peut se rapporter qu'aux choses licites en elles-mêmes & conformes à la raison, ou à celles que nos simples inclinations sont, selon ce que nous avons accordé, des raisons & des motifs valables de contenter; il semble que ce précepte du renoncement à soi-même & à ses propres inclinations renferme une contradiction. Mais ce nœud sera bien-tôt dénoué: car quand nous résistons à notre penchant pour perfectionner notre nature, ou pour prévenir des crimes, quoique ce penchant ne soit pas criminel en lui-même; il s'élève pourtant contre lui, de ces circonstances & de ce dessein, une raison très solide pour ne point le satisfaire; il doit donc céder, par la règle que nous avons établie; & c'est là uniquement ce que nous avons en vûe ^b.

Le

des précautions, qu'ils donnent, sont certainement justes: telle est celle-ci, *Aucun homme ne doit regarder la femme d'un autre, ni sa nudité, de peur qu'il ne soit pris dans la piège.* Sentence, qui se trouve dans plusieurs Rabbins.

^a. *Que fera l'homme pour vivre? Il se mortifiera, Mischna.*

^b. On ne recommande ici aucune mortification monachale, superstitieuse, ni phantastique.

Le dernier membre de la Proposition est d'une vaste étendue: il engage ceux qui font en même temps une sérieuse attention sur leur propre nature, & sur celle des autres hommes, non seulement à n'être point orgueilleux, remplis d'eux-mêmes, & vains; mais encore à être humbles & modestes, & à se méfier d'eux-mêmes: non seulement à ne point censurer les fautes d'autrui avec trop de rigueur, à n'être ni trop sévères à punir, ni trop ardens à demander justice ^a, ni vindicatifs; mais encore à être sincères, faciles à appaiser, portez à la clemence, & ainsi du reste.

5. L'homme est obligé d'examiner ^b ses propres actions & sa conduite, & de se repentir des fautes, qu'il découvre avoir faites ^c: c'est-à-dire, que si les fautes se rapportent à son prochain, & qu'elles soient d'une nature à demander réparation; il est tenu de la faire, telle qu'il peut: lorsque la faute commise ne peut être ni rappelée, ni réparée, ou qu'elle ne regarde que celui qui l'a faite; il doit être pénétré d'un vif sentiment de repentir; & prouver par tous les efforts, dont il est capable, qu'il souhaite sincèrement d'en obtenir le pardon, & qu'il voudroit de tout son cœur, qu'elle n'eût jamais été commise: ce qui est une espèce d'essai fait pour la réparer ^d, & la seule chose, qui dépende à présent de lui ^e: enfin il doit faire tout son possible pour ne point retomber. Tout cela est renfermé dans l'idée d'une faute, d'une mauvaise action; telle qu'elle s'offre à un esprit raisonnable: car un tel esprit ne peut point approuver
ce

*a. Celui qui est pieux * fait le bien en deçà de la règle du droit. Lesquelles paroles j'entends dans le sens que Raschi leur donne Gen. 44. 10.*

b. En quoi ai-je transgressé? Et qu'ai-je fait? En quoi n'ai-je pas rempli mon devoir? Aurea Carm. Pythag. vers 42.

c. Car qui est-ce, qui étant exposé aux dangers de cette vie, les ait soutenus sans faillir? Et qui est celui qui n'a point bronché? Heureux qui ne l'a pas fait souvent, Philon Juif.

d. Celui qui se repent, est presque innocent, Senèque.

e. Même un Juif dit, qu'une conversion sincère vaut mieux que tous les sacrifices, Sepher Chafidim.

* C'est-à-dire, qu'il s'abstient même de certaines choses, qu'il lui seroit permis de faire sans blesser sa conscience: ce qu'on pourroit nommer œuvre de surrogation.

ce qui est déraisonnable & contraire à la vérité, c'est-à-dire, un acte mauvais, ou une faute, puisque ce n'est dans le fonds qu'une même chose; au contraire il ne peut s'empêcher de la désapprouver & de la détester. Un animal raisonnable ne peut donc agir conformément à sa véritable nature, à la vérité, & à l'idée du crime, s'il ne fait pas ses efforts pour éviter ce crime, pour le réparer, quand il est une fois commis, & supposé qu'il en ait le pouvoir; du moins s'il n'en témoigne, & s'il n'en a un véritable repentir ^a.

Si un homme coupable ne se comporte pas en coupable; ou, ce qui revient au même, s'il se comporte, comme s'il n'étoit pas coupable; sans aucun doute il dément la vérité.

De plus, agit conformément à ce qu'on suppose, qu'un homme criminel reconnoit lui-même qu'il est; c'est agir comme une personne, qui est en danger de retomber; & on ne peut le faire sans se tenir sur ses gardes pour l'avenir.

6. L'homme doit travailler à cultiver ses facultez intellectuelles par les moiens, qu'il peut honnêtement employer à cela, & qui s'accordent mieux avec son état. S'il est vrai qu'il soit désavantageux d'être esclave de l'erreur, & d'être enseveli dans les ténèbres de l'ignorance, il fuit de-là, que c'est un avantage de savoir les véritez, qui peuvent dissiper & cette erreur, & cette ignorance: & si cela est ainsi, l'avantage est encore plus grand à savoir actuellement, ou à être en état d'apprendre un plus grand nombre de véritez, qui peuvent nous éclairer de plus en plus ^b: enfin négliger de cultiver les facultez, qui nous conduisent à la connoissance de ces véritez; c'est leur fermer l'entrée de son esprit, comme si elles n'étoient pas ce qu'elles sont réellement ^c.

De-

a. As-tu dit des injures? Béni. T'es-tu emparé du bien d'autrui? Restitue le. T'es-tu enivré? Sois sobre, St. Basile.

b. Car la Philosophie est effectivement un très grand bien, Justin Martyr.

c. Et peut-être comme si nos esprits n'étoient pas ce qu'ils sont: Car tous les hommes souhaitent naturellement de savoir, Aristote.

Derechef, en donnant aux facultez de notre ame plus d'étendue & plus de perfection; nous devenons plus raisonnables: c'est-à-dire, que nous faisons faire des progrès à notre propre nature ^a; & que nous devenons plus susceptibles des plaisirs raisonnables.

Les conseils des personnes habiles, la lecture, la réflexion, la méditation, sont à la vérité les moiens ordinaires de perfectionner l'esprit: mais tous les hommes n'ont pas les occasions de s'en servir, ou ils ne sont pas capables d'en profiter, ou ils n'en sont capables que dans un degré médiocre: or par la Proposition II. de la IV. Section, personne n'est tenu de faire ce qu'il n'a ni l'occasion, ni le pouvoir de faire: voilà pourquoi j'ai ajoûté cet adoucissement, *par les moiens qu'il peut honnêtement employer à cela, & qui sont conformes à son état.*

Outre la santé de l'homme, son bien-être lui rend un concours d'avantages extérieurs si nécessaire, que sans eux sa partie raisonnable ne peut pas être entièrement satisfaite; il est sujet à être souvent interrompu dans ses études; & ses progrès sont ordinairement très imparfaits ^b; sa raison donc, qui ne peut pas trahir ses propres intérêts, doit par l'amour d'elle-même concourir à rechercher & à seconder ce qui tend à la conservation & à la félicité du tout: mais comme cette recherche demande beaucoup de temps & de travail, avant que l'homme ait obtenu ce qu'il cherche, supposé même qu'il l'obtienne un jour, il n'est vraisemblablement plus en état d'en faire usage, excepté qu'il ne gagne sa vie en professant quelque science particulière.

Quant à ceux qui sont plus débarrassés des affaires du mon-

^a. Aristote, étant interrogé sur ce qu'il avoit gagné par la Philosophie, répondit, qu'il faisoit, sans y être contraint par quelque ordre, les choses que quelques-uns font par la crainte des loix, chez Diogène Laërce p. 118. Et une autrefois comme on demandoit à ce même Philosophe, comment les savans different des ignorans, il dit, autant que les vivans different des morts; & il disoit que la science sert d'ornement dans la prospérité, & de retraite dans l'adversité, le même, ibid.

^b. Car il est impossible, ou du moins il n'est pas facile de faire le bien, quand on n'a pas les choses nécessaires: car plusieurs choses se font comme par des organes, &c. Aristote dans son *Esbiqne* liv. I. chap. 8. §. 9.

monde, ou dont l'emploi les engage à une plus grande familiarité avec les belles Lettres, il faut, & telle est la diversité de la condition de l'homme, qu'ils se contentent de quelques degrez bornez de science. Les uns ont reçu en partage une constitution forte & robuste; ils ont été instruits & secondez de bonne heure; ils ont outre l'éducation reçu d'autres encouragemens; ils ont eu des amis, qui les ont aidez dans leurs études; en un mot ils ont été à l'abri de tout embarras; tandis qu'avec une santé médiocre, & plusieurs desavantages, d'autres sont forcez à être eux-mêmes leur guide, & à fournir d'eux-mêmes leur carrière le mieux qu'ils peuvent.

Mais malgré cela tous les hommes peuvent dans quelque degre s'efforcer à cultiver leurs talens naturels, & à se rendre maitres de quelques véritez utiles. Or omettre ces efforts; c'est secouer le joug de la raison, revolte qui ne peut jamais être raisonnable; c'est renoncer à l'humanité; c'est descendre jusques à la nature des brutes ^a.

7. L'homme doit être docile & attentif aux instructions, qu'on lui donne ^b: il doit même, & principalement dans les matières importantes, consulter les autres. Omettre ce devoir; c'est nier que ses facultez soient bornées & défectueuses: c'est nier qu'il puisse se tromper, ce qui est contraire à ce dont on nous suppose qu'il est intérieurement convaincu: c'est peut-être nier, qu'il soit possible aux autres de savoir ce qu'il ne fait point.

Tous les hommes sont en état d'écouter les conseils d'autrui; & moins leur propre esprit est cultivé, plus la vérité leur fait un devoir de se rendre aux avis des autres: or non seulement on est capable de les écouter; on en a même besoin en plusieurs rencontres. Combien de fois un homme de

^a. Car il y a ou un temps, où les hommes erroient dans les champs comme les bêtes, &c. Cicéron.

^b. L'effet, que la leçon de Xénocrate eût sur Poëmon, est très remarquable; guéri par un simple discours, comme par un remède très salutaire, d'un homme très infirme il devint un très grand Philosophe, Valère Maxime.

de Lettres ne doit-il pas prendre les païsans pour ses maîtres, dans ce qui regarde uniquement la campagne. Dans combien d'autres choses l'homme d'affaires ne doit-il pas consulter les artisans? Et d'un autre côté combien de choses la plupart des hommes n'ont-ils pas besoin d'apprendre des Savans & des gens de bien?

Il devrait y avoir un commerce & un échange de conseils & de lumières, aussi bien que d'autres choses: & lorsque les hommes n'en ont pas de leurs propres fonds, ils devroient en recevoir des autres avec actions de grâces.

Je n'entends pas par-là, qu'un homme doive suivre implicitement & aveuglément l'opinion d'un autre ^a, celui-ci pouvant être aussi fallible que lui-même; à moins qu'il n'ait, comme il arrive souvent, de très fortes raisons de le faire: mais avec le secours d'un autre & en écoutant ses raisons, on peut avec plus de facilité, & avec plus de certitude, découvrir de quel côté font la raison, la vérité, & la félicité, qui se suivent toujours de près toutes les trois: & de cette manière un homme n'est au bout du compte gouverné que par sa propre raison.

Celui qui se laisse conduire par ce qu'un autre dit, ou fait, sans le comprendre, & sans rendre, pour m'exprimer ainsi, sienne la raison de celui qu'il consulte, n'est point gouverné par sa propre raison, c'est-à-dire, par la raison qu'il a. Or dire d'un homme qu'il se laisse ainsi mener par le nez, pour me servir de cette expression proverbiale ^b, c'est donner de lui l'idée d'une bête brute ^c.

8. En-

^a. Comme ceux qui se soumettent à leurs *Chacamim*, ou *Sages*, quoiqu'ils disent être à droite ce qui est à gauche, &c. dans *Sepher Ikkarim*. On pourroit aisément en donner d'autres exemples.

^b. Nous ne sommes pas les seuls, qui nous servons de cette expression; les Grecs s'en servoient aussi à-peu-près dans le même sens, τῆς μύτης ἰκτιοῦσαι, être tiré par le nez.

^c. Il n'y a rien, dont on doive se donner plus de garde, que d'aller comme les brebis; non pas où il faut aller, mais où les autres vont, Sénèque. On s'attendra peut-être, que je dise ici quelque chose touchant la vogue & la mode, qui semblent être des déclarations publiques des opinions de la multitude; & que je fasse voir,

Qq

jus-

8. Enfin, l'homme doit bannir de son esprit les préjugés & les obstacles, qui le captivent, & qui l'empêchent de raisonner juste, & de juger avec impartialité. Nous entrons dans le monde avec de si petits commencemens de science; nous vieillissons avec de tels restes de superstition & d'ignorance, avec de si puissantes influences de la mode & des compagnies, que nous fréquentons, avec de si violens penchans vers le plaisir, &c. qu'il n'est pas étonnant, que les hommes s'habituent à donner le même tour à leurs pensées; & que ces habitudes deviennent ensuite avec le temps si inflexibles & si invétérées, que l'esprit s'ensevelit peu-à-peu dans des préjugés invincibles, & qu'il devient ensuite presque impénétrable aux moindres raions de la raison & de la vérité, celui donc, qui prétend faire un droit usage de ses facultés intellectuelles, doit premièrement les débarrasser de ces pièges, & les rendre propres au droit usage, qu'il a dessein d'en faire: & celui qui néglige de prendre ce soin, déclare par cette négligence, qu'il n'a pas intention de se servir de ces facultés; c'est-à-dire, qu'il se déclare publiquement par-là déraisonnable, ce qu'il n'est point, si notre quatrième supposition est vraie.

La substance de tous ces raisonnemens est, que chaque homme, si par ce mot on entend un être tel que nous l'avons défini ci dessus, doit se comporter à tous égards, dont il seroit trop long d'entrer ici dans le détail, il doit, dis-je, se comporter à tous égards & de toutes ses forces d'une manière conforme à la vérité: & de-là résultent les vérités suivantes.

IV. Prop. Tous les hommes sont obligez de vivre vertueusement

Jusques à quel point on doit y condescendre mon opinion est, qu'on doit les suivre autant que cela nous empêche d'être méprisé, moqué, & accusé de singularité, quand on peut les suivre légitimement & sans s'incommoder, à l'égard des bagatelles & des choses de peu de conséquence: mais hors de cela un homme de bon sens leur donnera à-peine la moindre attention. C'est dans Demophile une excellente sentence, *Faites les choses, que vous jugez être honnêtes, quand même vous n'en seriez pas approuvé: car la foule est un méchant juge d'une bonne action.*

tueusement & pieusement: parcequ'une telle vie est la pratique de la raison ^a & de la vérité ^b. Il conște par les vérités contenues dans les Sections précédentes, qu'on ne peut pas pratiquer la raison, c'est-à-dire, agir conformément à la vérité, sans se comporter avec respect & avec soumission à l'égard de l'Etre suprême & tout-puissant, duquel on dépend; sans être juste envers les autres hommes, & sans avoir un tendre égard pour leur droit de propriété; c'est-à-dire, en un mot qu'on ne peut pratiquer la raison, sans avoir soin que ses plaisirs soient également exempts d'impiété & d'injustice. Quant aux vertus, qui se rapportent à nous-mêmes, la même vérité ^c ne paroitra pas moins évidente, lorsque j'aurai rapporté les principales vertus, que j'ai ici en vûe.

La prudence, qui est la Reine des vertus, n'est autre chose que le choix, & l'usage des moïens les plus propres à obtenir quelque fin raisonnable, dont on a mûrement pesé l'importance & la nature ^d. Cette vertu est donc l'exercice direct de la raison.

La tempérance nous permet non seulement de prendre le boire & le manger comme un remède contre la soif & contre la faim, mais encore comme un innocent cordial, & comme un préservatif contre les maux de la vie; & quelquefois même, purement pour notre plaisir: puisque la raison ne condamne pas cette liberté: elle nous borne seulement à l'espèce, à la quantité, & aux temps, qui s'accordent le mieux avec notre santé ^e, avec le droit usage des facultez de

a. On peut en très peu de mots appeller la droite raison la vertu, Cicéron; qui n'est, selon Senèque, que la droite raison elle-même.

b. Cicéron dit, que Socrate soutenoit que la vérité & la vertu ne sont qu'une même chose.

c. C'est-à-dire, qu'on ne peut pratiquer la raison, sans pratiquer ces vertus.

d. Les choses présentes, les futures, & les passées.

e. On devroit bien se ressouvenir de cette sentence de Timothée à Platon, avec qui il avoit soupé le jour précédent dans l'Académie; Vous soupez aussi bien pour demain que pour aujourd'hui, chez Athénée liv. 10. chap. 5.

de l'ame ^a, avec notre fortune, &c. & cette vertu nous oblige à faire voir, que nous ne nous croions pas faits uniquement pour manger & pour boire ^b: c'est-à-dire, qu'elle ne nous permet qu'un usage du boire & du manger, qui ne démente pas notre propre nature.

La chasteté n'a pas pour but d'éteindre nos tendres & innocentes passions, ni de déclarer la guerre à une partie de nous-mêmes: elle nous défend seulement de nous y laisser aller malgré la raison & la vérité ^c; de renoncer à l'humanité pour assouvir la brutalité ^d; de nuire aux autres pour nous plaire à nous-mêmes: elle nous ordonne de distraire nos inclinations par quelque occupation innocente, jusques à ce que nous puissions les satisfaire légitimement, convenablement, & régulièrement ^e; & de ne participer aux mystères de l'amour, quand il nous est permis de nous y laisser aller, qu'avec modestie, comme derrière un voile, ou dans quelque retraite sacrée, & non pas avec une brutale impudence ^f.

La frugalité fixe également ses yeux sur l'avenir, & sur le

a. Un corps chargé des excès passez accable aussi l'esprit, &c. Horace liv. 2. sat. 2. vers 77.

b. Comme ceux dont parle Juvenal sat. 2. vers 11. Dont le palais étoit la seule raison, qui leur rendoit la vie chère. Le, dinez, Camarades, comme si vous deviez souper aux enfers, de Léonide rapporté par Valère Max. liv. 3. chap. 2. §. 3. Extern. peut servir de memento en général, puisque personne ne fait, combien il est proche de sa mort.

c. Qu'avez-vous vu? Est-ce une belle personne? Apportez la règle, &c. Arrien sur Epict. liv. 3. chap. 3.

d. Assouvissant indifféremment leur sensualité avec toute sorte de personnes, comme les brutes, Horace.

e. Dans ces paroles il faut naturellement comprendre, de ne point rechercher les voluptez, qui sont contre la nature.

f. Non point comme Cratès & Hipparchie, voyez leur histoire dans Diogène Laërce, Sextus Empiricus, & ailleurs; & comme tous les Cyniques en général sont accusés d'avoir fait, qui faisoient l'acte conjugal en public, Lactance: c'est pourquoi Cicéron disoit d'eux, que toute la race, d'autres mettent, la nation, des Cyniques devoit être rejetée, comme ennemie de la pudeur, sans laquelle il ne peut y avoir rien de bon & d'honnête. Que le mari connoisse sa femme avec modestie, Sopher Chafidim. Ce que dit Hérodote liv. 1. chap. 8. Qu'une femme en quittant sa tunique quitte aussi sa pudeur, ne devoit pas être vrai. Les mauvais lieux ont pourvu même à la pudeur naturelle par les endroits reculez qui y sont, St. Augustin.

le présent ; non seulement elle porte son attention sur un homme en particulier, mais encore elle a pitié de toute une famille : elle fait, que quoiqu'on fasse d'avance la plus juste supputation de ce qu'on doit dépenser, il se trouvera pourtant dans le journal de la dépense plusieurs vuides à remplir, qu'on n'avoit pas prévus : elle craint les personnes, les nouveaux accidens, les occasions de dépense, qui n'existent point à la vérité, mais qui peuvent naitre ^a : elle tâche donc d'amasser ce qui lui est nécessaire pour se mettre à couvert des besoins & des accidens à venir ; provision, sans laquelle un homme, à qui il reste encore quelque teinture de bon sens, & qui ne borne pas ses réflexions à l'instant actuel de sa vie, ne peut être guères tranquille ^b. Dans cette vûe la frugalité retranche toute sorte de profusion & de prodigalité ; elle ôte encore quelque chose de ce qu'elle pourroit vraisemblablement s'accorder ^c, selon sa condition présente ; & elle préfère de vivre avec la moitié de ce qu'elle pourroit s'allouer pour son entretien, que de s'exposer, ou d'exposer les autres, au péril de mourir ensuite de faim ^d ; & de les réduire à une condition, où les bons repas, qu'on a faits autrefois, & l'abondance passée, rendent plus insupportables & la pauvreté & l'abstinence ; mais elle ne deffend pas pour cela de faire éclater une générosité, ni une magnificence, proportionnées aux emplois & à la condition de l'homme frugal, ou, ce qui revient au même, conformes à ce qu'il est réellement ^e.

Je pourrois de la même manière entrer dans le détail de toutes les autres vertus : mais on doit à présent entrer suffisamment dans l'idée que j'en ai ; je me contente donc de don-

a. Ne regardant qu'à ce que la fortune a de plus incertain, Philon Juif.

b. Simonide avoit accoûtumé de dire, J'aurois mieux leguer en mourant mes biens à des ennemis, que vivans être privé d'amis, Stobée Discours 10. p. 132.

c. Les hommes ne comprennent pas quel gros revenu est l'épargne, Cicéron.

d. Comme ceux qui dans la jeunesse avoient par avance consumé ce qui leur auroit servi pour la vieillesse, comme le dit Athénée.

e. Soions libéraux, en sorte que notre libéralité soit utile à nos amis, sans nuire à personne, Cicéron.

donner cet avis en général. Pour pouvoir considérer une action dans un juste point de vûe, il faut supposer qu'elle est déjà faite; & voiez alors sous quel aspect elle s'offre à vous; n'oubliant jamais la grande disproportion, qui est entre un long repentir, & un plaisir momentanée: ou bien considérez la comme si elle avoit été faite par un autre; & contemplez la à travers ce milieu; nous avons ordinairement la pénétration & le discernement plus juste en examinant les fautes d'autrui, qu'en considérant les nôtres ^a. De plus, à l'égard des vertus, qu'on dit consister dans le Moins, il est quelquefois plus sûr de pencher d'un côté que de l'autre; il vaut mieux, par exemple, être trop attaché que prodigue; il convient mieux d'être inflexible, d'avoir même un degré de mauvais naturel, que de se laisser aller à une complaisance dangereuse, à trop d'indulgence pour le vice, & pour ce qui peut nuire; & ainsi du reste ^b.

Par conséquent, puisque c'est pratiquer la raison, & agir conformément à la vérité, que de vivre vertueusement; celui qui vit ainsi doit être finalement heureux, suivant ce que nous avons vû dans la Section II. Proposition XIV. Non seulement donc on est engagé à vivre ainsi par le dictamen de la raison; mais encore par le désir naturel d'être heureux, motif, qui ne peut qu'agir avec beaucoup de force sur tout homme, qui fait usage de ses lumières.

On peut prouver par l'expérience, & en bornant nos réflexions à l'état présent des affaires du Monde, qu'une vie innocente, comparée avec une vie criminelle, est plus heureuse que son contraire ^c; & que les plaisirs innocens se trou-

a. Ce n'est pas une mauvaise maxime, que celle de juger de la nature de chaque action par celles des autres hommes; pour éviter en nous-mêmes ce qui est méchant en eux. Il arrive, je ne sai comment, que nous avons plus de pénétration à découvrir s'il y a quelque défaut, dans ce qui regarde les autres, que dans ce qui nous regarde nous-mêmes, Cicéron.

b. Par exemple, quelqu'un vous présente-t-il un verre à boire, à vous qui en avez assez, ne refusez pas avec chagrin: ne vous forcez pourtant pas vous-mêmes, mais mettez le verre à part, &c Plutarque.

*c. Epicure même dit, que la seule vertu est inséparable de la volupté; & qu'on doit
choi-*

trouvent être les plus véritables & les plus solides ^a, lorsqu'on en a fait une juste supputation. Qui ne voit pas qu'une vie impie est environnée de dangers, pleine de chagrins, & suivie ordinairement d'une mauvaise fin; souvent on la finit sur le fumier & sous les haillons; mais toujours dans des soucis cuisans, & dans mille accablans remords ^b?

Je ne saurois me persuader que la vertu puisse rendre un homme heureux dans les supplices ^c, au milieu des douleurs aiguës de la pierre, ou dans quelque autre semblable maladie ^d: ni que l'innocence & la prudence mettent toujours à l'abri de la misère & des souffrances, qu'elles raccommo- dent une fortune délabrée, & qu'elles guérissent une mau- vaise constitution: la vertu a tant d'ennemis, & notre vie est accompagnée de tant d'infirmités, qu'il est impossible que l'homme de bien pare tous leurs coups. Mais je l'ai déjà dit, & je le répète encore, la félicité est l'effet naturel & ordinaire de la vertu; & si l'homme, qui la possède, est malheureux à quelques égards, sa vertu diminuera son mal- heur; puisqu'on ne peut l'empêcher de jouir des douceurs d'une

choisir la vertu pour l'amour de la volupté, Diogène Laërce dans la Vie de ce Phi- losophie vers la fin.

a. Isocrate en donne la raison, lorsqu'il compare les plaisirs vicieux avec la ver- tu; Car là nous avons premièrement de la joie, & ensuite nous sommes dans la tristesse; & ici après les chagrins nous sommes dans les plaisirs, Isocrate dans son Discours à Dé- monique p. 20.

b. Au lieu que la vertu est une bonne provision pour la vieillesse ^a, Bias dans St. Basile.

c. Car qui peut souffrir cet excès, Epicure dit, qu'un sage quoique brulé dans le saureau de Phalaris, s'écrieroit, qu'il est doux! il ne me fait rien! Sénèque. Cicéron rapporte aussi la même chose.

d. Peu de personnes sont en état de se comporter comme celui qui en donnant ses veines à ouvrir, continua de lire un livre; ou comme cet autre, qui ne cessa point de rire, quoique des bourreaux exergassent sur lui de nouveaux genres de supplices, parce- qu'il rioit, Sénèque.

** Aristote dit, que cette provision est la science, chez Diogène Laërce p. 119. Menandre la fait consister dans l'épargne, chez Stobée Discours 15. Musonius dit que c'est vivre selon la Nature, chez le même, Discours 116. Plutarque la place dans la modération & la tempérance, tome 2. dans son Traité de l'éducation des Enfants.*

d'une paix intérieure, & de la consolante confiance d'une conscience sans reproche. Or de grace, quel genre de vie est préférable : est-ce celui qui, quoiqu'accompagné de trouble, tend naturellement à la félicité ; ou celui qui tend naturellement au malheur ? En un mot, la vertu rendra ici bas, & dans tous les cas, qu'il est possible de supposer, aussi heureux que l'homme peut l'être dans ces cas-là ; si non, elle le fera infailliblement dans une vie à venir : car tout pris ensemble, il faut nécessairement, que celui qui la pratique, soit finalement heureux.

Plusieurs s'étonneront peut-être, de ce que je n'ai seulement pas nommé parmi les vertus une des principales, & peut-être celle à laquelle ils aspirent uniquement ; j'entends la force. Quoi ! oublier une vertu, par laquelle tant de Héros ont triomphé de leurs ennemis, même de leur ennemie la plus irréconciliable, la mort ; une vertu, qui distingue les Nations, qui élève les empires, qui a été le sujet favori de presque tous les beaux esprits ; une vertu, qui s'attire les yeux de tous les hommes, qui remplit leurs bouches de ses éloges, & qui prend le titre de vertu par excellence * : oublier, dis-je, une telle vertu !

Pour réparer cette omission, je vai ajouter cette espèce de supplément au détail des vertus, que je viens de donner. Si par la force, on entend un courage naturel, c'est-à-dire, la vigueur, l'activité, l'abondance des esprits, & un mépris des dangers naissant de ces avantages, elle fait partie de notre tempérament ; elle est un don de Dieu ^a, & non pas une vertu : parceque pour être notre vertu, elle doit consister dans quelque chose, que nous produisons, ou que nous faisons nous-mêmes ^b : il en est d'elle, comme de
beaux

^a. Si vous êtes fort & rebelle, c'est assurément à Dieu que vous en êtes redevable, Hom. Iliad. liv. 1. vers 178.

^b. C'est par la valeur que nous acquerons de justes louanges, c'est elle qui nous fait d'un

*. Allusion au mot *virtus*, dont les Latins se servoient pour exprimer le courage.

beaux traits, d'un teint délicat, d'une vaste succession, ou de fortes murailles, qui peuvent être à la vérité de grands avantages; mais qu'on ne peut jamais appeler vertus^a: la vertu ne consiste pas dans leur possession, elle consiste à en faire, lorsque nous les possédons, un usage droit & conforme à la raison.

Cette vérité paroitra dans tout son jour, si on examine ce qu'on peut dire en faveur de ceux que la Nature a privé de ces avantages. C'est le malheur d'un homme de n'avoir pas plus de courage, une plus grande abondance d'esprits animaux, une santé plus robuste, des membres plus vigoureux, qu'il n'a, pour pouvoir s'en servir lorsqu'il s'en présente quelque occasion légitime: mais on ne peut jamais lui faire un crime de l'impuissance de se servir de ce qu'il n'a point; on pourroit autrement, à aussi bon droit, lui en faire un autre de ne pouvoir pas porter dix mille livres pesant, ni surpasser dans sa course la vitesse d'un boulet de canon.

La force, considérée comme une vertu, consiste à supporter & à tâcher de surmonter les dangers & les obstacles, que nous ne pouvons pas éviter sans offenser la raison & la vérité. C'est dans ces occasions, où un homme doué d'une bravoure naturelle, d'une constitution forte, d'un corps robuste & nerveux, doit en faire un bon usage, & être reconnoissant envers l'Être, qui les lui a donnez: d'un autre côté celui qui n'a pas reçu de si grandes graces, doit pourtant faire ses efforts; & s'il ne lui est pas donné de vaincre & de conquérir, il doit faire éclater sa patience & sa prudence. Ainsi celui qui est naturellement timide, foible, ou infirme, peut avoir en partage autant, & peut-être plus de force que le Héros même, qui

a

d'un véritable sujet de gloire; ce qui n'arriveroit point, si nous avions ce don de Dieu, & non pas de nous-mêmes, Cicéron.

a. Dans le sens que ce terme est pris ici; car quand on lui donne celui que lui donne Lucien, *Le courage est dans la fibre du corps*, & ailleurs, ce mot a une autre signification.

R r

a moins de crainte & moins de sentiment en comparaison du premier, & qui prend peut-être plaisir aux actions périlleuses.

Si un homme peut, sans violer la vérité, prévenir, ou éviter les dangers & les embarras, il est tenu de le faire; si on suppose qu'il veuille avoir égard à ce qu'il est lui-même, & à ce qu'ils sont: à ce qu'ils sont, des dangers inutiles; à ce qu'il est, un homme capable d'y succomber: sans cela il agiroit en opposition à la vérité ^a. Mais lorsque le cas est différent; il doit faire de ses forces, petites, ou considérables, n'importe, l'exercice qu'il peut; & se reposer du succès sur la Providence. Voilà la véritable force, qui n'est autre chose, qu'un ferme & vertueux effort d'agir, comme la vérité l'ordonne: c'est pourquoi on peut la déduire directement de l'idée, sur laquelle nous avons fondé la moralité des actes humains.

La force a pour objet, non seulement nos ennemis, les animaux qui peuvent nous nuire, & les entreprises hardies; mais encore généralement tous les maux de la vie ^b, qu'un homme doit prudemment éviter; & lorsqu'il est hors d'état de le faire, il doit les souffrir avec résignation, décevement, & dans une humble attente, qu'il lui sera fait, dans une autre vie, une juste compensation de tous les maux: or c'est de cette vie, dont je vai prouver, à ma manière, que l'espérance n'est pas une imagination vaine & mal fondée.

V. Prop. Tout homme, qui découvre dans sa nature les pro-

^a Conduisez le vaisseau hors de la fumée & des flots *, Homère Odyssée liv. 12. Vers 218.

^b Il y en a aussi, qui demeurent dans leurs maisons, où leurs corps sont ruinés par de longues maladies, ou par une vieillesse chagrine..... ils exercent la véritable vertu, parcequ'ils sont les ashètes de la sagesse, Philon Juif. La gloire ne consiste pas seulement dans les forces du corps & du bras; mais plutôt dans celle de l'esprit..... On doit avec justice appeler un homme fort, lorsqu'il se vainc soi-même, lorsqu'il vainc sa passion, lorsqu'il vainc les amorces de la volupté, lorsqu'il vainc l'adversité & la prospérité, &c. St. Ambroise.

* Ce sont les paroles d'Ulysse au Pilote, lorsqu'ils étoient dans l'Île des Sirènes entre Scyllé & Carybde en grand danger de périr.

propriétéz, que nous avons décrites dans la Proposition I. a en même temps au-dedans de lui; le sentiment secret de sa propre existence & de ses actions; & c'est dans ce sentiment que consiste sa vie: il y découvre, dis-je, encore la faculté d'appercevoir, de penser, de raisonner, de vouloir, de commencer & d'arrêter dans ses propres membres plusieurs degrez & plusieurs espèces de mouvement, &c^a. Celui qui n'a pas ces facultez, est hors d'état de me disputer la vérité de cette Proposition. Je n'apperçois donc ici aucune difficulté, excepté que ce ne fût peut-être touchant la puissance de commencer le mouvement: car ceux qui soutiennent qu'il y a toujours dans le Monde la même quantité de mouvement, ne peuvent pas accorder, qu'il s'en produise un nouveau: ils ne doivent donc pas admettre que la communication du mouvement, des esprits animaux vienne de l'ame; mais il faut qu'ils se retranchent à dire qu'étant déjà en mouvement ces esprits reçoivent d'elle la simple direction de ce mouvement déjà commencé pour se rendre dans les canaux particuliers propres à remuer les membres du corps, qu'elle veut mettre en mouvement. A cela je réponds, que si l'ame a le pouvoir de donner de nouvelles directions & un nouveau tour au mouvement des esprits animaux; cela fait également à mon dessein; & on en peut conclurre ce que j'ai en vûe de prouver. Outre que l'ame n'auroit pas le pouvoir de donner de nouvelles directions au mouvement des esprits animaux; si elle n'avoit pas également la puissance de les mettre en mouvement, lorsqu'ils sont en repos.

Il est constant que je puis à mon gré remuer ma main en haut, en bas, horisontalement, vite, doucement, ou point du tout; & que je puis s'il me plait l'arrêter, lorsqu'elle est en mouvement. Or si je permettois que ma main, ou les parties & les esprits animaux, qui la mettent en mouvement,

a. Celui qui se connoit bien lui-même, sent qu'il a en lui quelque chose de divin, &c. Cicéron.

ment, fussent uniquement gouvernez par les loix de la gravité, ou par quelque autre mouvement, dont les esprits animaux eussent déjà reçû les impulsions, les effets, produits par le mouvement de ma main, seroient déterminez par les règles des Mécaniques; & par conséquent ils seroient nécessaires: le mouvement, ou le repos de ma main ne s'altereroit pas au gré de ma volonté; & il ne pourroit pas être changé, comme il l'est, à la moindre de mes pensées. Si j'ai donc, comme je sens que je l'ai, le pouvoir de remuer ma main d'une manière différente de celle, dont elle seroit remuée par les loix, qu'observe la simple matière, ou mue, ou laissée à la force de sa propre gravité, ce mouvement commence uniquement dans ma volonté; & c'est de-là qu'il tire son origine ^a.

VI. Prop. Ce qui est dans l'homme le sujet, ou le supôt des connoissances & du sentiment interne naturel à tous les hommes, ce qui pense & ce qui a les facultez, dont nous avons ci-dessus fait mention, est nécessairement une substance différente de son corps.

1. Je ne croi pas que les hommes trouvent qu'ils pensent, qu'ils voient, qu'ils entendent indifféremment dans toutes les parties de leurs corps: mais ils sentent que le siège de leurs pensées & de leurs réflexions est uniquement dans la tête ^b; & que les nerfs, qui leur communiquent la connoissance des objets extérieurs, aboutissent tous au même endroit: il est évident, que c'est quelque chose, qui réside particulièrement dans cet endroit ^c, & dans cette region du cerveau, qui gouverne le corps; qui fait mouvoir toutes ses parties par le moien des nerfs, dont elle se sert com-

^a. Si le corps n'est pas mué par les choses externes, comme le sont les êtres inanimés, ni naturellement, comme l'est le feu, il est clair qu'il est mué par l'ame. &c. St. Grég. Thaumaturge.

^b. C'est, pour ainsi dire, le domicile des sens, Artémidore.

^c. Là, où il y a un Roi, là sont aussi ses satellites: or les satellites de l'entendement sont les sens placez dans la tête, Philon Juif dans son Traité des Allégories liv. 2.

comme d'autant de rènes, ou de filamens ^a; qui sent toutes les impressions faites sur lui; qui voit par les yeux; qui entend par les oreilles, &c ^b.

Cette substance, quelle qu'elle soit, n'est point diminuée par l'amputation d'un membre du corps ^d; ni'elle n'en perd pas pour cela ses facultez: pendant qu'elle reste dans le corps, la sphère de son action est simplement retraissee, & elle n'a de moins qu'une partie des instrumens, dont elle se servoit: elle ne peut faire usage ni de ce qui n'est plus, ni de ce qu'elle n'a point.

Si les yeux sont fermez, ou les oreilles bouchées, cette substance ne peut, ni voir, ni entendre: mais éloignez les obstacles, qui s'y opposent, & vous verrez d'abord, que la faculté, par laquelle cette substance vient à connoître les impressions faites sur les organes de la sensation, a resté pendant tout ce temps-là dans son entier: & qu'elle en auroit pû faire de même, si les yeux avoient continué de rester fermez, si les oreilles avoient toujours été bouchées, ou si les yeux eussent été arrachez, & les oreilles rendues pour toujours incapables d'entendre. Cela fait voir en général que lorsque quelque sens, ou quelque faculté semble endommagée, ou perdue par quelque accident corporel; cela ne se fait point, parceque le corps apperçoit & possède lui-même ces facultez; mais parcequ'il perd la capacité d'être l'in-

a. Les parties du corps sont sans raison; mais lorsqu'il s'y fait un mouvement violent, la raison, agissant comme un frein, remet tout dans l'ordre, & fait que tout conspire à la même fin, & que tous obéit, Plutarque.

b. Nous n'appercevons pas avec nos yeux les choses que nous voions; car il n'y a aucun sens dans le corps; mais il y a des espèces de passages depuis les yeux, les oreilles, les narines, jusques au siege de l'ame: c'est pourquoy lorsque nous sommes arrachez à la méditation, ou empêchez par quelque maladie, il arrive que nous ne voions, & n'entendons point, quoique nous aions les yeux & les oreilles ouvertes; d'où il est aisé de comprendre que l'ame seule voit & entend, & non pas les parties extérieures de notre corps, qui ne sont que les fenêtres de l'ame: par le moien desquelles l'ame ne pourroit même rien sentir, si elle ne le faisoit & si elle n'y étoit présente, Cicéron.

c. Souvent aussi les mains & les pieds étant coupez, l'ame reste en son entier, St. Chryostome.

d. Ni même, après que l'on a retranché une partie considérable du corps, comme parle Lucrèce.

l'instrument de la substance spirituelle, qui est en lui, & qu'il ne donne pas à ce qui est le sujet de ces facultez, occasion de les exercer, ou du moins de les exercer comme il faut, quoique ces facultez subsistent alors aussi réellement, qu'elles le font lorsque les yeux sont seulement fermez, & les oreilles bouchées ^a. Ainsi donc cette substance, & ses facultez sont réellement distinguées du corps & de ses affections : or nous donnerons desormais à cette substance le nom d'ame.

De plus, lorsqu'un homme parcourt par sa pensée & considère son propre corps, ne paroît-il pas avec la dernière évidence, que ce corps est quelque chose de différent de l'être, qui le considère : & quand cet être se sert de cette expression, *mon corps*, ne peut-on pas demander ce qu'on entend par *mon*, & à quoi ce mot se rapporte ? ce ne peut être au corps même, qui est incapable de dire de lui même, *c'est là mon corps* : voilà pourtant une façon de parler, à laquelle nous sommes naturellement accoutumés, même sans que nous y réfléchissions, mais elle vient du sentiment interne & habituel, que nous avons de nous-mêmes & de notre nature.

Voici plus clairement ma pensée. L'homme étant un Composé de deux parties, de l'ame & du corps, il peut dire indifféremment de l'une, ou de l'autre de ces deux parties, *mon corps*, ou *mon ame* : mais s'il étoit tout spirituel, ou tout corporel sans être autre chose, il ne pourroit pas dire alors, *mon corps*, ou *mon ame* ; parceque ce seroit la même chose que de dire, *le corps du corps*, *l'ame de l'ame*, *le Je de moi* : le pronom tient donc là la place de quelqu'autre substance, à laquelle le corps appartient ^b ; ou pour quelque chose seulement, dont le corps est une partie, savoir, pour

^a. C'est pourquoi Aristote dit, que si un vieillard avoit les yeux d'un jeune homme, il verroit aussi comme un jeune homme : ainsi la vieillesse ne vient pas de ce que l'ame souffre quelque chose, mais des débauches & des maladies, &c.

^b. Hieroclius avec quelques autres compte que l'ame est véritablement l'homme : car tu es l'ame, & le corps est sien.

pour la personne de l'homme *. Or alors cette expression prouve nécessairement l'existence d'une partie de cet homme, distinguée de sa partie corporelle.

Il est évident qu'il y a dans les hommes deux intérêts d'une différente nature ^b; celui de la raison d'un côté, & de l'autre celui des passions: or puisqu'ils se trouvent souvent directement opposez; il faut qu'ils appartiennent nécessairement à deux différens sujets. Bien loin de n'être qu'une même chose, le corps & l'esprit se font, pour ainsi dire, la guerre dans plusieurs rencontres.

En un mot, nous pouvons nous appercevoir, qu'il y a quelque chose au dedans de nous, qui soutient & qui conserve le corps, qui dirige tous ses mouvemens de la manière, qui est la plus propre à sa conservation, qui trouve les remèdes, qui lui conviennent, lorsqu'il lui arrive quelque mauvais accident, &c. sans laquelle il tomberoit bientôt à terre, & il subiroit bien-tôt le sort commun à la matière *. On doit donc considérer le corps comme étant sous la direction & sous la garde de quelqu'autre substance, qui le gouverne, ou qui devoit du moins le gouverner; & qu'on peut par conséquent conclurre être différente du corps même.

VII. Prop. L'ame ne peut pas être purement materielle: car si elle l'étoit, ou toute la matière devoit penser, ou la différence, qui se trouveroit entre celle qui penseroit, & celle qui ne penseroit pas, devoit nécessairement naitre de la différence de leurs modifications, de leur grandeur, de leur figure, ou du mouvement ^c particulier à quelques parties

a. Ainsi Platon se sert de ce mot *lui-même* pour exprimer ce Tout de l'homme, dont l'ame, comme faisant partie de ce Tout, est appellée *une possession*.

b. Il paroît aussi, qu'il y a en elles † quelque autre chose que la raison, qui s'oppose à elle, & qui lui résiste, Aristote dans son *Ethique* liv. I. chap. 13. §. 4.

c. La question, si l'ame de l'homme consiste dans la figure, dans la modification,

* La dissolution.

† Savoir les facultez de l'ame, dont ce Philosophe traite dans le chapitre cité,

~~le~~
Sophisme subtil

ties de la matière; ou la faculté de penser devoit être nécessairement ajoutée à quelques systèmes de matière, sans l'être à d'autres.

Mais en premier lieu, l'opinion, qui attribue à la matière la faculté de penser, est contraire à toutes les perceptions & à toutes les notions, que nous avons de cette substance; & cette position ne peut être vraie, à moins que nos sens & nos facultez ne soient uniquement faites pour nous tromper. Nous ne découvrons pas les moindres symptômes de pensée, ou de sentiment dans nos tables, dans nos chaises, &c.

Pourquoi la scène de nos pensées se passe-t-elle dans nos têtes; pourquoi tous les instrumens du sentiment vont-ils comme faire leurs rapports à quelque chose, qui y réside, si toute la matière a la faculté d'appercevoir & de penser? car il y auroit en ce cas-là autant de pensée & d'entendement dans nos talons & dans les autres parties de notre corps, que dans nos têtes.

Si toute la matière pense, elle doit absolument le faire entant que matière; & la pensée doit être de son essence & nécessairement renfermée dans sa définition: or par la matière, nous n'entendons autre chose qu'une substance étendue & impénétrable. Par conséquent, puisqu'il n'est pas essentiel à la matière de penser, parcequ'il peut y avoir de matière sans cette propriété; la matière ne peut pas penser simplement entant que matière.

S'il étoit vrai que la matière eût cette faculté, il seroit vrai aussi, non seulement que nous devrions penser jusques à l'anéantissement de la matière, dont nous sommes composés; & les deffenseurs de cette doctrine en reviendroient sans y penser à la preuve de l'immortalité; mais encore nous devrions avoir toujours pensé depuis que cette matière existe;

cation, ou dans le mouvement de la matière, est semblable à celle que fait Sénèque dans une de ses Epitres, lorsqu'il demande, *si la justice, la prudence, &c. les autres vertus sont animales.*

te ; & il ne pourroit y avoir aucune interruption de nos pensées actuelles * ; ce qui ne semble pas être notre condition.

Si la pensée, le sentiment intérieur, &c. sont des qualitez essentielles à la matière, chacune de ses parties doit les posséder : & dans cette supposition elles ne pourroient pas être communes à un systême, à un corps séparé, de matière : car un systême composé de parties matérielles seroit un systême composé de choses, qui auroient chacune une connoissance intérieure de leur propre existence & de leurs qualitez individuelles ; & elles penseroient par conséquent toutes seules : or il ne pourroit y avoir alors aucun acte de connoissance intérieure, ni aucune pensée commune au Tout. La contiguité n'y feroit rien ; puisque la distinction & la qualité individuelle de chaque partie seroient aussi entièrement conservées malgré cette proximité, que si ces parties étoient séparées par un espace très considérable.

En second lieu, la faculté de penser, &c. ne peut pas venir de la grandeur, de la figure, de la tiffure, ni du mouvement de la matière ; parceque le changement de ces qualitez rend seulement les corps plus grands, ou plus petits, ronds, ou quarrez, ou de quelqu'autre figure ; il cause en eux une plus grande rarefaction, ou condensation ; il fait qu'ils sont transportez d'un lieu à un autre avec plus ou moins de vitesse, ou en vertu d'une direction nouvelle, &c. Or toutes ces idées étant entièrement différentes de la pensée, il ne peut y avoir aucun rapport entr'elle & la matière ^a. Bien loin d'être les principe & les causes de la pensée & de l'action, ces modifications & ces accidens de la matière sont les effets de l'action d'une substance supérieure
sur

a. Aucun corps ne produit un esprit : car comment des choses inanimées produiroient-elles un esprit ? Salluste dans son Traité des Dieux & du Monde chap. 8.

* On a déjà fait une remarque sur cette expression.

sur la matière, qu'on prouve invinciblement par là être purement passive, insensible, & entièrement incapable de penser. Tout ceci est évident à ceux qui ont le sens commun.

Ceux qui font consister l'essence de l'ame dans un certain mouvement communiqué à quelques parties de la matière, supposé qu'il soit pourtant possible, qu'il y ait des personnes imbuës d'une telle opinion, devroient entr'autres choses considérer, qu'il n'appartient qu'à l'ame ^a de mouvoir les corps volontairement, & de son plein gré; & que cette faculté, qui n'est autre chose que le pouvoir de commencer le mouvement, ne peut pas venir d'un mouvement déjà commencé, & communiqué par une cause extrinsèque.

*Petition de principes
Sophisme*

Que le *Matérialiste* * examine bien, s'il ne sent pas en lui-même quelque chose, qui agit par un principe ^{extrin-}sèque: si sa propre expérience ne le convainc pas de la liberté & du pouvoir de se gouverner soi-même, & de choisir à son gré: s'il ne jouit pas de quelque espèce d'empire invisible, en vertu duquel il commande à ses propres pensées; il les envoie dans les lieux particuliers, qu'il leur marque; il leur donne telle, ou telle occupation ^b; il forme tels & tels desseins & projets: qu'il examine bien ensuite, s'il y a rien de pareil dans la pure matière ^c, quelles que puissent être

a. Que l'ame soit le principe du mouvement, ou ce qui le commence en nous, c'est ce que les Anciens ont souvent assuré, quoique cette vérité n'ait pas d'ailleurs besoin de témoignage: *Quelques-uns disent que l'ame est la première & la principale cause du mouvement*, Aristote dans son *Traité de l'ame* liv. 1. chap. 2. *L'ame est ce qui fait mouvoir les corps en dedans, & elle se meut elle-même*, Simplicius. Plotin l'appelle le principe du mouvement.

b. *L'ame parcourt toute la terre, ce qui est à l'entour de la terre, & ce qui est depuis la terre jusques au ciel*, Maxime de Tyr.

c. Quel ridicule argument n'est pas celui dont se sert Lucrèce pour prouver la matérialité de l'ame. *Lorsqu'il parait que l'ame remue les membres, arrache le corps au sommeil, &c. choses, dont aucune ne peut se faire sans quelque atouchement, & l'atouchement ne peut se faire sans corps; ne faut-il pas avouer que l'ame & l'esprit sont d'une nature corporelle*, Lucrèce liv. 3. vers 163. Si rien qu'un corps ne peut mouvoir un autre corps, qui meut ce premier corps? Le corps pourroit aussi bien se mouvoir soi-même, que d'être mu par un corps, qui ne reçoit le mouvement d'aucun autre corps.

* L'Auteur entend par ce terme ceux qui soutiennent que l'ame est matérielle.

être; la figure & la grandeur, matière, qui resteroit à jamais immobile dans le lieu, où il lui arriveroit d'être placée, si elle n'étoit poussée & mise en mouvement par quelqu'autre; monument éternel de son inaction, & de son insensibilité, & de son incapacité d'agir. Un agent tel qu'est notre ame ^a, qui est le sujet de tant de facultez, peut-il n'être lui-même qu'un simple accident?

Lorsque je commence à me remuer, je-le fais pour quelque raison, & en vûe de quelque fin; & pour obtenir cette fin, je concerte en moi-même, s'il en est besoin, les mesures les plus propres à l'acquérir: or cela n'a rien qui ressemble à un mouvement purement machinal & materiel; c'est-à-dire, à la production duquel la seule matière est intéressée. Qui peut concevoir, que la matière se meuve par des argumens; & qui a jamais mis les syllogismes & les démonstrations parmi les leviers & les poulies?

Non seulement nous nous déterminons à nous mouvoir, par des raisons qui viennent uniquement de nous-mêmes; mais encore par celles que d'autres personnes nous communiquent dans leurs entretiens, ou dans leurs Ecrits, peut-être même nous déterminons nous uniquement par leurs seuls desirs, & sur leur simple suggestion. Or personne ne peut sans doute s'imaginer, que dans ce cas les paroles prononcées, ou écrites, une foible agitation de l'air, ou quelques coups de plume sur le papier, agissent sur le lecteur, ou sur l'auditeur avec une force naturelle, ou machinale, jusques à lui faire prendre un mouvement particulier, ou à l'empêcher d'en prendre aucun. La raison, la prière, le conseil d'ami, qu'on suppose les seuls motifs de l'action, ne peuvent faire aucune impression sur la matière: un être donc d'une nature toute différente, qui conçoit leur force & leur sens, peut seul agir par de tels motifs.

Ne

a. L'ame est une chose très subtile: car elle pénètre par-tout, Thalès chez Diogène Laërce.

Ne voyons-nous pas, que dans la conversation une chose agréablement dite fait tomber ceux qui l'entendent dans des éclats de rire; qu'une incivilité fait mettre en colère; & ainsi du reste? Ces affections ne peuvent pas être l'effet physique des paroles, qu'on prononce; parcequ'elles produiroient infailliblement cet effet, soit qu'elles fussent entendues, soit qu'elles ne le fussent pas. On peut encore se servir de cette comparaison pour démontrer que quoique les paroles ne contiennent rien d'agréable, ou d'incivil, ou qu'on croie peut-être avoir entendu des paroles, qui n'ont pas été réellement prononcées, si on a pourtant conçu qu'elles le contenoient, ou si le son est différent de ce qu'il devoit être; l'effet fera toujours le même. C'est donc le sens des paroles, qui est quelque chose d'immateriel, & qui produit le mouvement des esprits animaux, du sang & des muscles; en passant dans l'entendement, & en déterminant ce qui est le sujet des facultez actuelles à agir sur le corps.

Ceux qui s'imaginent que la matière vient à vivre, à penser, & à agir d'elle-même, dès qu'elle est réduite à une certaine grandeur, dès que ses parties sont disposées d'une certaine manière, dès qu'elle reçoit une certaine figure, ou dès qu'elle reçoit les impulsions d'un mouvement particulier: ceux-là, dis-je, feroient fort bien de nous apprendre ce degré de finesse, ce changement dans la situation des parties de la matière, &c. qui font qu'elle se trouve tout-à-coup en vie & pensante; & de nous dire quel est précisément l'instant, qui introduit en elle ces importantes propriétés: s'ils sont dans l'impuissance de le faire, & s'ils ne peuvent pas arrêter leurs yeux sur quelque crise particulière; c'est une marque que ce qu'ils disent n'est guères bien fondé: car s'ils n'ont aucune raison d'attribuer ce changement à un degré, ou à une différence, plutôt qu'à une autre; ils n'ont point de raison de l'attribuer à aucune; & ils se trouveront dans l'impuissance d'alleguer aucune raison pour ce changement. De plus, puisque la grandeur, la figure, & le mouvement ne sont que des accidens de la matière, & non pas la matière même, & que sa substance est

uni-

uniquement & véritablement la matière ; & puisque la substance d'aucune partie de la matière ne diffère point de la substance d'une autre de ses parties ; si quelque masse de matière est pensante de sa nature, toute la matière doit l'être. Nous avons vû ailleurs l'impossibilité de cette Proposition.

De-là il résulte donc, que s'il y a une matière pensante ; c'est un privilège, qui lui a été accordé ; c'est à-dire, que la faculté de penser a été ajoutée à la nature de quelques-unes de ses parties : ce qui, pour le dire en passant, prouveroit l'existence d'un Être capable de conférer cette faculté ; & après avoir bien considéré l'incapacité d'agir propre à la matière, on ne pourroit s'empêcher de conclurre que cet Être est tout-puissant. Mais dans le fonds la matière n'est pas susceptible de tant d'excellence ; & elle n'est point faite pour pouvoir penser : car puisque cette puissance n'est pas essentielle à la matière ; on ne peut rendre cette substance capable de penser, sans en faire une substance d'une nature toute différente de ce qu'elle est. Ce pouvoir de penser ne peut pas venir non plus d'aucune des modifications, d'aucun des accidens de la matière ; & par quelle autre raison peut-on rendre ainsi une partie de la matière entièrement différente de l'autre ?

Tant s'en faut que les accidens de la matière aient été faits par un Être supérieur, pour produire la pensée, que même la plupart d'entr'eux font voir que cette matière n'est point susceptible de la faculté de penser : la seule divisibilité prouve cette vérité : car ce qui est fait pour penser doit être un seul Tout, ou plusieurs Tous joints ensemble : or il est impossible, qu'il y ait une partie de la matière absolument une & indivisible. Il peut se faire à la vérité, qu'il ait plu à l'Auteur de la Nature de former des atomes, dont les parties nous sont réellement imperceptibles, & qui sont les principes des autres corps matériels ; mais ils sont, malgré cette imperceptibilité, composez de parties indissolublement unies les unes aux autres. Si le siège de la pensée est dans plu-

sieurs parties, or il est indifférent qu'elles se fissent de près les unes les autres, ou qu'elles soient détachées, ou qu'elles soient dans une espèce de fluidité; si, dis-je, le siège de la pensée est dans plusieurs parties; comment est-il possible qu'il n'y ait pas autant d'esprits & de substances pensantes, qu'il y a de parties dans la matière; & dans ce cas la conséquence, dont nous avons déjà fait mention *, s'offrira encore à nous; ou qu'il n'y ait quelque chose de nouvellement ajouté à ces parties, pour leur servir de centre, pour unir leurs actes, & pour ne faire qu'un Tout de leurs différentes pensées? Or que peut être cette nouvelle substance, si elle n'est elle-même un Tout?

La matière seule ne peut jamais conserver des idées abstraites & générales, telles que sont la plupart de celles, que nos esprits ont ^a: car si elle pouvoit réfléchir sur ce qui se passe dans elle-même, elle n'y trouveroit sans doute que des impressions matérielles & particulières: les abstractions & les idées métaphysiques ne peuvent pas être gravées sur la matière ^b. Comment un être, qui ne seroit lui-même que matériel, pourroit-il faire des abstractions de la matière? & pour en venir aux images matérielles mêmes, qu'on suppose ordinairement gravées sur le cerveau, ou sur quelque de ses parties, & qui remplissent, pour ainsi dire, le magasin de l'imagination & de la mémoire, comment l'être, qui parcourt, & qui lit, pour m'exprimer ainsi, les impressions & les traces faites sur le cerveau, ou ailleurs, ne seroit-il pas distinct de

ce

a. Quoique Diogène ait pu voir la table & la tasse, il ne pût pourtant pas voir, de ses yeux, les *φαντασίους* & *νοητάς* † de Platon, Diogène Laërce, dans la *Vie de Diogène* p. 150.

b. Platon, & plus généralement les Sages, disent qu'à la vérité l'ame aperçoit les objets du sentiment par la médiation du corps; mais qu'il y a *des choses, qui dépendent d'elle seule, qui la font réfléchir sur elle-même*, Diogène Laërce.

* C'est-à-dire, que cela prouveroit l'existence d'un Être capable de conférer cette faculté à chacune de ces parties.

† Termes, que Platon emploie en disputant sur les idées, & qu'on ne peut pas bien traduire, à moins qu'on ne veuille dire *tablets*, & *cases*, comme a traduit l'ancien Interprète François, mais par ces mots Gaulois on n'entend pas mieux la signification des mots Grecs; si l'on n'entend pas par-là ce qui distingue une table & une tasse de tout autre être.

ce cerveau, ou de cette autre chose, sur laquelle ces impressions sont faites; s'il ne l'étoit pas, ne se contemplerait-il pas soi-même, ne seroit-il pas en même temps le lecteur & le livre? & n'est-il pas aussi impossible à cet être distinct, & qui contemple ces impressions, d'être purement corporel, qu'il l'est au corps d'appercevoir & de penser sans être réuni à une ame? car les sens & les organes, propres à lire & à appercevoir ces caractères, & ces traces faites à l'occasion des impressions causées par les objets extérieurs, seroient absolument nécessaires à cet autre être corporel; on introduiroit donc ainsi un nouveau corps organisé, & on pourroit faire contre l'ame, & les facultez de ce nouveau corps, les questions & les difficultez proposées contre l'ame, & les facultez du premier ^a.

Si mon ame étoit purement matérielle, je n'appercevrais au-dedans de moi les objets visibles & extérieurs que conformément aux impressions, qu'ils font sur la matière. Par exemple, l'image d'un cube, qui est dans mon esprit, ou mon idée d'un cube, devroit toujours être dans quelque point de vûe particulier, & conforme aux règles de la perspective; & sans cela il me seroit impossible de me le représenter: au lieu que je puis à présent me former l'idée de tout ce qu'il est en lui-même; je puis presque considérer à la fois toutes ses faces, comme s'il étoit, pour ainsi dire, entièrement environné de mon esprit.

Je puis corriger au-dedans de moi les apparences extérieures, & les impressions faites par les objets sur mes sens; & je suis capable de me former d'avance, sur le témoignage & sur l'avis de mes sens, l'idée de ce qui n'existe pas encore dans la matière. En jettant les yeux sur un cercle matériel, j'apprends à me former l'idée d'un cercle, ou d'une figure faite par la révolution d'un rayon autour de son centre: mais rappelant d'abord ce qu'en d'autres occasions j'ai appris de la matière, je puis conclurre qu'il n'y a point de par-

^a. Une telle ame doit être sans doute telle que la fait St. Grégoire Thaumaturge, *Une substance animée, car il seroit absurde de dire l'ame de l'ame.*

parfait cercle materiel: de sorte que j'ai alors une idée, qui me vient peut-être à l'occasion des impressions faites sur moi par les objets extérieurs, mais que je ne puis réellement trouver dans aucun de ces objets. Parceque j'apperçois de fort loin une tour, qui me paroît ronde & petite selon l'impression faite sur mes organes materiels; je ne conclus pas pour cela qu'elle le soit: il y a quelque chose en moi, qui raisonne sur les circonstances de cette perception, qui fait, pour ainsi dire, la leçon à mes sens, & qui corrige l'impression faite sur eux: or ce qui raisonne ainsi doit être supérieur à la matière; puisqu'une ame materielle n'est elle-même capable de recevoir les impressions faites sur elle, que conformément à la nature des organes materiels. On pourroit donner une infinité d'exemples de cette nature. Voiez pag. 86. 87. &c.

Si nous connoissons quelque chose de la matière; c'est qu'elle est une substance sans vie, insensible, & purement passive; & qu'elle agit nécessairement, ou plutôt qu'une autre substance agit sur elle, conformément aux loix du mouvement & de la gravité; la qualité d'être passive lui est essentielle: & si nous avons quelque connoissance de nous-mêmes, c'est celle, par laquelle nous sommes intérieurement convaincus de notre propre existence & de nos actes; c'est-à-dire, par laquelle nous sommes intérieurement convaincus que nous vivons; que nous avons un degré de liberté; que nous pouvons nous remuer de notre propre mouvement; en un mot, que nous pouvons, dans plusieurs occasions, & par une seule de nos pensées, détourner les effets de la gravité, communiquer à nos esprits un mouvement nouveau, & donner à ce mouvement des directions nouvelles. C'est pourquoi c'est renverser la nature de la matière que de lui attribuer toutes ces propriétés; c'est de la mort faire la vie; c'est changer l'incapacité de penser en faculté de penser; c'est donner à la nécessité la nature de la liberté: or dire que Dieu peut ajouter à la matière la faculté de penser, de se mouvoir d'elle-même, &c. si on entend par-là, que

que Dieu peut faire de la matière le suppôt de ces facultez, ou la substance à laquelle elles sont inhérentes ; c'est dans le fonds la même chose que de dire, que Dieu peut ajouter la faculté de penser à l'impuissance de penser, le pouvoir d'agir librement à la nécessité, &c. Quel sens y a-t-il dans cette Proposition ? Voilà pourtant la contradiction qu'elle devoit renfermer dans la supposition, que la matière conserveroit toujours sa nature, quoique douée de la pensée.

Cette faculté de penser, dont plusieurs personnes nous parlent comme d'une qualité, ajoutée par la toute-puissance de Dieu à divers systèmes de matière disposés à la recevoir, doit nécessairement, quoiqu'on l'appelle toujours ainsi, marquer une substance douée de la faculté de penser : car la faculté de penser toute seule ne suffit pas pour former l'idée de l'ame, qui est elle-même douée de plusieurs autres facultez, telles que sont celles d'appercevoir, de réfléchir, de comparer, de juger, de tirer des conséquences & de raisonner, de vouloir, de communiquer le mouvement au corps, de conserver par sa présence l'exercice des fonctions animales, & de donner la vie : c'est pourquoi tout ce qui est ajouté à la matière, doit être doué de ces autres facultez : & je laisse entièrement aux personnes, qui ne sont point prévenues, le soin de décider ; si la faculté de penser, & les autres, dont nous venons de faire l'énumération, sont simplement les facultez d'une faculté ^a ; ou si

a. Cela est plus mauvais que l'ame de l'ame, dont il est parlé dans Maxime de Tyr, & dans l'endroit que nous venons de citer dans la note précédente : l'Auteur de l'Essai sur l'Entendement humain a combattu ce raisonnement, ou quelque chose d'approchant : Demander, dit-il, si la volonté est libre, c'est demander si une faculté a une autre faculté, une capacité une autre capacité ; question trop grossière, & trop absurde pour servir de fondement à une dispute, & pour mériter de réponse : car qui ne voit, que les facultez appartiennent aux seuls agens, & qu'elles sont les attributs de quelque substance, & non pas les facultez, & les attributs mêmes. Il y a, si ma mémoire ne me trompe, quelque part dans le même Auteur un autre passage, qui fait autant, ou mieux à mon sujet ; mais je ne puis à présent le trouver.

si elles ne sont pas plutôt les facultez d'une substance ^a, qui étant, de leur propre aveu, ajoutée à la matière, en doit conséquemment être différente.

Si les hommes réfléchissoient sérieusement sur eux-mêmes, je suis assuré qu'ils ne prendroient pas l'ame pour une faculté du corps, ni pour une de ses dépendances; mais ils reconnoitroient, qu'elle est plutôt placée proprement dans le corps, non seulement afin qu'elle s'en serve comme d'un instrument, & qu'elle agisse par son moien; mais encore pour gouverner par ses propres lumières le corps & toutes ses parties: car je croi que c'est une chose assez évidente, qu'en plusieurs occasions l'esprit gouverne le corps arbitrairement, quoique pourtant l'étendue de son action soit renfermée dans des bornes très étroites: & il est monstrueux de supposer, que ce gouverneur ne soit autre chose qu'une certaine disposition, qu'un accident ajouté de surcroit à la matière même, qu'il gouverne. Il est vrai, qu'un navire seroit inutile à la navigation, s'il n'étoit pas construit & équipé d'une manière propre à en faire cet usage: mais lorsqu'il a la forme nécessaire; & lorsqu'il est devenu système de matériaux rangez pour servir à la navigation, ce n'est nullement cet arrangement, qui gouverne; c'est là l'affaire de l'homme, cette substance distinguée du navire, & qui tient le gouvernail; & des matelots, qui font la manoeuvre: de même on ne pourroit agir comme fait l'ame sur nos vaisseaux corporels, sans une certaine organisation, & sans une structure de leurs parties propre à cela; mais ces vaisseaux ne sont pourtant pas gouvernez par leur figure, par leurs modifications, ni par quelque autre de leurs accidens. La capacité d'être gouverné, ou appliqué à certains usages, ne peut pas être ce qui gouverne, ni ce qui applique à ces
usa-

^a. Si l'ame est simplement un attribut, ou un accident du corps; comment cet accident a-t-il plusieurs autres accidens; ou comment est-il leur suppôt; comment en a-t-il même de contraires? Comme quand nous disons, *une ame sage* & *une ame folle*, Sepher Haemuna.

usages ^a. Il faut, qu'il y ait au timon quelque substance distincte, qui gouverne le corps; sans laquelle il iroit à sec, ou il couleroit plutôt à fonds.

Je suis convaincu par toutes ces raisons, que la matière ne peut ni penser, ni être faite pour penser: car quand la faculté de penser pourroit être ajoutée à un système de matière, sans le joindre avec une substance immatérielle ^b; cependant le corps de l'homme n'est pas un tel système; puisqu'il est constant qu'il ne pense point, & qu'il est organisé de manière à transmettre les impressions, qu'il reçoit des objets sensibles, jusques au cerveau, où il est hors de doute que réside celui qui apperçoit ces impressions, & qui réfléchit sur elles: c'est pourquoi ce qui, dans ce cerveau, apperçoit, pense, veut, &c. doit être certainement le système de matière, auquel est ajoutée la faculté de penser. Après avoir donc bien considéré tout ce que nous venons d'avancer, jugez de grace, si, au lieu de dire que cet habitant de nos têtes, que nous appellons l'ame, est un système de matière, auquel a été ajoutée la faculté de penser, il ne seroit pas plus raisonnable de conclurre, *que cet habitant est une substance pensante, intimement unie à quelque véhicule matériel très délicat, qui réside dans le cerveau.* Quoique je ne comprenne pas parfaitement, comment une substance pensante & spirituelle peut-être aussi intimement unie à un tel véhicule matériel; cependant je comprends aussi bien cette union, ~~que celle~~ qui est en général entre l'ame & le corps; ~~& peut-être même~~ que la contiguité des parties de la matière; je la comprends du moins beaucoup mieux, que je ne puis comprendre comment une substance pensante peut être ajoutée à la matière: outre qu'il est plus facile de rendre raison de plusieurs phénomènes

^a. Autre est ce qui emploie à l'usage, autre ce dont on fait usage, Platon dans son premier Alcibiade pag. 35.

^b. Ou quand la modification de solidité pourroit être ajoutée à une substance pensante: or cette façon de s'exprimer, quoiqu'il ne me ressouvienne pas de l'avoir jamais rencontrée ailleurs, & qu'elle soit fort semblable à celle du texte, me plairoit pourtant beaucoup mieux.

nomènes par cette hypothèse, qui, quoique je ne prétende pas la soutenir avec opiniâtreté, se réduit à ceci: 1. L'ame de l'homme est une substance, qui pense, qui est revêtue d'un véhicule matériel, ou plutôt qui lui est unie, & qui est comme inséparablement mêlée avec lui ^a, j'allois presque dire, incorporée. 2. Cette ame & ce véhicule agissent de concert, & ce qui fait impression sur l'un, le fait aussi sur l'autre. 3. L'ame est retenue dans le corps, dans la tête, ou dans la cervelle, par quelque sympathie, ou attraction, qui est entr'elle & son véhicule matériel, jusques à ce que quelque mauvais accident, quelque maladie, ou la décadence de l'homme pendant la vieillesse, fassent tomber le corps en ruine, détruisent la demeure de l'ame, interrompent le cours du penchant mutuel, qui est entr'elle & son véhicule, ou que ce penchant soit peut-être changé en une antipathie, qui la force à s'envoler. 4. Par le moien de ce véhicule le mouvement & les impressions sont communiquées dans toutes les parties du corps: mais nous nous étendrons bien-tôt plus au long sur cet article.

VIII. Prop. L'ame de l'homme subsiste après la dissolution de son corps: c'est-à-dire, qu'elle est immortelle.

1. Si elle est immatérielle, elle est indivisible; & elle est par conséquent incapable d'être dissolue & détruite, comme sont les corps ^b. Un tel être ne peut périr que par l'anéantissement; c'est-à-dire, il subsistera toujours, il continuera toujours d'être; si un Etre capable de l'anéantir ne l'anéantit par un acte particulier: & s'il y a quelque raison pour nous porter à croire, qu'il se fait à la mort des hom-

a. Il est digne de notre attention d'examiner, si la faculté active n'est pas un attribut propre à l'esprit; & si la passive n'est pas propre à la matière: de-là on peut conjecturer que les esprits créés ne sont pas entièrement séparés de la matière, parcequ'ils sont actifs & passifs. Un pur esprit, savoir Dieu, est seulement actif; la pure matière est seulement passive; & nous pouvons juger que ces êtres, qui sont l'un & l'autre, sont & spirituels, & matériels, Locke de l'Entendement humain.

b. C'est l'argument, dont Socrate se sert dans Platon. L'ame ne peut pas être dissolue; c'est pourquoi elle est incorruptible: ce que Cicéron interprète ainsi, L'ame ne peut être ni séparée, ni divisée; donc elle ne peut mourir.

hommes une telle annihilation, que ceux qui prétendent la savoir, nous en fassent part. L'acte, par lequel une substance seroit réduite à néant, demande sans contredit la même puissance que celui par lequel le néant est changé en quelque chose: & je pense que ceux qui nient l'immortalité de l'ame prendront leurs précautions avant que d'admettre une telle puissance.

2. Supposé qu'il fût possible que l'ame fût matérielle: c'est-à-dire, que la matière fût le sujet des facultez de penser, de vouloir, &c. cependant puisque nous ne pouvons pas nous empêcher de sentir que toutes ces facultez sont d'une même & seule substance; que les différens actes de l'esprit sont les actes de cette même substance; & qu'ils sont, chacun d'eux, individuels & véritablement distincts de tout autre acte: il suit de-là, que cette matière doit être aussi parfaitement unie, & aussi absolument une dans sa nature, que puisse l'être quelque autre espèce de matière, qu'il nous soit possible de connoître: or la moindre chose, qu'on puisse avouer après cela, est que cette substance est véritablement solide, & non pas actuellement divisible; c'est-à-dire, incapable d'être détruite par aucune cause naturelle.

Introduire une matière douée de la faculté de penser, ou actuellement pensante; c'est introduire une matière douée d'une propriété nouvelle & contraire à la nature de la matière; & c'est introduire une nouvelle espèce de matière, aussi essentiellement différente de la matière commune & privée de la faculté de penser, que quelque Espèce que ce soit diffère de son contraire dans l'arbre des prédicamens; & que le corps même diffère de l'esprit: car un être doué de la faculté de penser, & un autre, qui en est privé, diffèrent aussi essentiellement que les êtres corporels diffèrent des

in-

a. Lucrèce liv. 3. vers 238. semble se mettre à couvert de cette objection, *On a déjà découvert une troisième nature de l'esprit: & cependant toutes ces trois natures ne suffisent pas pour créer le sentiment, &c. il est donc nécessaire de lui en attribuer une quatrième; mais elle n'a absolument aucun nom.*

incorporels. Si cela est ainsi, la matière pensante doit continuer à penser, ou jusques à ce qu'elle soit anéantie, ou jusques à ce qu'il se fasse une transmutation d'une espèce en une autre: or avoir recours à l'attente de l'un, ou de l'autre de ces deux changemens, c'est se réduire à attendre que la toute-puissance vienne au secours d'une fort mauvaise cause.

Si on disoit, que Dieu peut en vertu de sa toute-puissance ajouter une quatrième dimension à certaines parties de la matière; je ne disputerois pas peut-être alors l'étendue du pouvoir divin: mais je pourrois néanmoins soutenir, que la matière, qui existeroit avec quatre dimensions, seroit essentiellement différente de celle qui ne peut pas exister avec ces quatre dimensions, & qui ne peut exister qu'avec trois; & je pourrois soutenir encore, que la matière, qui auroit ces quatre dimensions, devroit toujours rester telle; parcequ'aucune substance ne peut pas être changée en une autre substance essentiellement différente; & nous n'en connoissons aucune, qui suivant l'ordre de la Nature cesse entièrement d'exister, & qui soit anéantie.

3. Nous allons donner à la preuve, qui suit, la forme d'une objection, & de sa réponse; parceque donner la solution de la principale difficulté, qu'on peut proposer contre une opinion, c'est une preuve excellente de sa vérité.

Object. Il semble qu'il ne soit pas essentiel à l'ame de penser, mais seulement d'avoir la faculté de penser dans de certaines circonstances: car elle ne pense point, lorsqu'elle est enveloppée dans le premier germe de l'homme, dans le ventre de la mère, peut-être dans la première enfance, pendant le sommeil, ou pendant un évanouissement: la raison de cela semble venir des circonstances où se trouve le corps, qui n'est pas assez étendu, ni disposé comme il faut; ou qui pendant quelque temps emploie uniquement ses esprits à digérer les alimens, qu'il prend, ou à remplir les fonctions de l'économie animale, ou dont les parties sont dérangées, & les

les passages si bouchez par quelque attaque extérieure, ou par la force de quelqu'ennemi qui est entré dans le corps, que le sang & les autres fluides ont peine à circuler; ou qui reçoit quelqu'autre semblable impression contraire à sa nature. C'est pourquoi la question, dont il s'agit, n'est pas de savoir, si l'ame est matérielle, ou non; moins encore si elle sera anéantie à la mort: il s'agit de savoir, quelle que soit sa nature, ou son sort à venir, si une ame, qui cesse de penser, quand le corps n'est pas bien disposé pour cela, puisse aucunement penser, lorsque le corps est entièrement dissolu, & que cette dissolution ôte à l'ame les occasions de le faire agir, & d'agir par son moi^a.

Rép. Parceque nous ne pouvons pas entièrement répondre à cette objection, jusques à ce que nous soions entrez plus avant dans la nature d'une substance spirituelle, & du lien qui unit l'ame avec le corps; il ne faut pas croire pour cela qu'il soit absolument impossible d'y répondre; & encore moins, quand il n'y auroit simplement que moi qui n'en pusse pas donner la solution: mais on peut même en faire un argument en faveur de l'immortalité de l'ame.

On ne peut nier, que l'ame ne soit un être borné; c'est-à-dire, un être, qui agit sous de certaines limitations: ces limitations sont différentes en différens temps; son activité & ses facultez sont combattues par des obstacles plus puissans dans certaines occasions, que dans d'autres; sur-tout pendant le sommeil, ou un évanouissement: à mesure que ces obstacles sont éloignez, elle commence à agir avec plus de connoissance & de liberté: si sa demeure donc, si sa prison dans le corps, peut être regardée comme une limitation générale & très considérable; pourquoi n'accorderoit-on^b pas qu'elle est en état d'agir avec plus de clarté & plus librement; même avec le plus de clarté & de liberté,

^a. Si Lucain liv. 3. vers 39. entend par le *sensiment* toute sorte d'appréhension & de connoissance, il n'y a point de lieu à cette disjonction: *ou la mort ne laisse aucun sensiment à l'esprit, ou elle n'est rien elle-même*: car si la première partie de cette assertion est véritable, la seconde en suit d'elle-même.

^b. Comme *relâché de sa longue prison*, dit Sénèque en parlant de l'esprit.

té, dont elle est capable, lorsque cette limitation ne subsistera plus, & que cet obstacle sera entièrement levé? tandis qu'elle reste dans le cerveau, elle ne peut, pour m'exprimer ainsi, entrevoir qu'à travers peu d'ouvertures; c'est-à-dire, qu'elle ne peut recevoir les perceptions des choses, que par le moien des nerfs & des organes, qui sont les instrumens du sentiment: mais si quelcune de ces avenues est fermée, elle a, pour un certain temps, l'usage de cette branche de ses connoissances de moins qu'elle n'avoit auparavant. Si les traces faites dans le cerveau, quelle que soit leur nature, & quel que soit le lieu, où elles sont gravées; si ces traces, dis-je, qui semblent causer la mémoire & les images des objets extérieurs, sont remplies, ou effacées par quelques vapeurs, ou obscurcies de quelque autre manière, l'ame ne peut lire ces caractères jusques à ce que ces nuages soient dissipés; parcequ'elle ne peut lire ce qui n'est pas lisible, & que dans le fonds elle ne peut alors faire absolument aucune lecture: or puisque l'esprit est obligé, même dans les réflexions abstraites, de se servir de paroles^a, ou de quelqu'autre espèce de signes, pour fixer ses idées, & pour les rendre, s'il est permis de m'exprimer ainsi, si traitables & si immobiles, que l'ame puisse les parcourir, les comparer, &c. & puisque cette espèce de langage n'est fondé que sur la mémoire; tandis que l'exercice de cette mémoire est suspendu, l'usage de ce langage, & tout ce qui en dépend, est en même temps détruit.

Voilà là condition présente de notre ame; & voilà en quelque manière la raison pourquoi elle ne pense point dans un profond sommeil, &c. mais il ne suit pas de-là, que l'ame ne puisse ni subsister, ni agir, lorsque sa puissance d'agir est moins resserrée. Une substance, qui est renfermée dans
le

^a. L'espèce des animaux, qui ne parlent point, ne raisonnent point; mais ceux qui font l'un, font aussi l'autre. C'est pourquoi l'*animal, qui parle*, en Hébreu מְדַבֵּר, & en Arabe ناطق, est un animal raisonnable: & le terme Grec λόγιος est également pris pour la *parole* & pour la *raison*, comme allant ensemble.

le corps, & qui ne peut agir que conformément aux moïens, que celui-ci lui fournit, peut maintenant comme par deux fenêtres ^a appercevoir les objets par le moïen de deux yeux, parceque le corps n'en a pas davantage: elle pourroit sans doute voir avec quatre, si le corps en avoit autant, s'ils étoient bien placez, & s'ils étoient bien disposez pour cela: & si sa demeure étoit toute yeux, & percée de tous côtez, l'ame aussi pourroit voir de toutes parts. De même en général une substance, qui connoit à présent plusieurs objets par l'impression, qu'ils font sur l'extrémité des nerfs, & par le moïen de nos organes; & qui dans sa condition présente, & dans son union actuelle avec le corps, ne peut les connoître d'aucune autre manière, peut malgré cela les connoître immédiatement, ou par d'autres mediums, lorsqu'elle vient à être relâchée de cette prison ^b. L'ame, qui est à présent forcée à raisonner comme elle peut avec le secours des paroles & des signes des choses, raisonnera peut-être alors sur l'intuition des choses mêmes, & elle emploiera un langage plus spirituel, & plus composé d'idées. Je soutiens, qu'il n'est pas impossible que cela arrive; personne donc n'est fondé à avancer que cela n'est point; l'expérience nous apprenant sur-tout, que l'ame est bornée; que ses limitations sont différentes; & que nous ne connoissons pas assez parfaitement la nature de l'esprit, pour décider comment se font ces limitations: nous ne pouvons dire, par conséquent, jusques où ces limitations peuvent aller, ni quand elles peuvent être retranchées: cela suffit pour détruire la force de l'objection.

Mais de plus, un homme, qui s'éveille, ou qui revient à soi, après un évanouissement, or cette expression renferme ce que je vai ajoûter; cet homme, dis-je, connoit d'abord ce changement; & il fait qu'il a la même ame, qu'il avoit

*a. Car véritablement les sens sont les fenêtres de l'ame **, St. Basile.

b. Elle passe ses jours sur le théâtre de l'Univers, immatérielle et incorporelle, Philon Juif.

* Maxime de Tyr Difert. 28. dit, que les sens sont placez comme dans le vestibule de l'ame.

avoit avant son sommeil, ou son évanouissement. Je supposerai, comme doit faire l'Auteur de l'objection, que cet homme sent intérieurement, qu'il n'a point pensé du tout pendant cet intervalle; c'est-à-dire, qu'il n'auroit pas pû penser moins, si son corps eût été mis en pièces, ou réduit en poudre: car il n'y a pas une plus grande privation de la pensée, que celle de ne point penser du tout. De-là je conclus, que l'ame conserve une faculté de penser, &c. même pendant les indispositions du corps, pendant lesquelles elle ne pense pas plus, que si le corps étoit entièrement détruit; & qu'elle peut par conséquent la conserver, & qu'elle la conservera en effet après la destruction du corps. Si cela est ainsi, pourquoi cette faculté est-elle donc conservée? Certainement ce n'est point, afin qu'il n'en soit plus fait aucun usage: l'Auteur de la Nature n'a pas accoutumé d'agir de cette manière. On peut donc répondre à l'objection par ce dilemme. Ou l'ame pense pendant le sommeil & pendant les évanouissemens, ou elle ne pense point. Si elle pense, l'objection est sans fondement: & si elle ne pense point alors, de cette privation de pensée suivent les vérités renfermées dans le raisonnement, que nous venons de faire.

Si nous supposons que l'ame est naturellement faite pour animer quelque corps; & qu'elle ne peut ni exister, ni agir après une entière separation de la matière, à laquelle elle est unie; il s'ensuivroit de-là, que ce que nous appelons mort, la réduiroit à un état d'insensibilité & d'inaction absolues, qui seroient équivalentes à une entière privation d'existence: car le corps, qui lui seroit d'une aussi absolue nécessité, qu'on le supposeroit, n'est peut-être qu'un véhicule délicat, qui habite avec elle dans le cerveau, suivant l'hypothèse que nous avons établie ci-dessus; & à la mort ce véhicule s'envole avec l'ame. Une telle supposition ne fait pas beaucoup contre les réponses, que nous avons données à l'objection, ni contre l'état de l'ame après la mort. Je n'apperçois, je l'avoue, aucune absurdité, ni aucune contradiction

diction dans cette hypothèse, & cela va m'engager à tâcher de l'expliquer un peu plus au long.

Nous sommes sensibles à plusieurs impressions matérielles, c'est à-dire, faites sur nous par quelques objets matériels: & nous sommes convaincus de la réalité de ces sortes d'impressions. Il faut qu'il y ait par conséquent au-dedans de nous quelque matière, qui d'abord qu'elle est mise en mouvement, & qu'elle reçoit les impressions faites sur elle, soit immédiatement apperçue de l'ame: & par une seconde conséquence, il faut que l'ame soit immédiatement & intimement unie à cette matière; & que la relation, qui est entr'elles, soit différente de celle qui est entre l'ame & les autres parties du corps. Supposons à présent que cette matière ne soit autre chose qu'une espèce de véhicule délié & subtil ^a; que l'ame anime immédiatement; avec lequel elle sympathise; par lequel elle agit, ou on agit sur elle; auquel elle est unie inseparablement, & aussi essentiellement qu'à sa propre vie; supposons en second lieu, que ce véhicule animé fait sa demeure dans le cerveau, parmi les racines de nos nerfs: supposons que quand quelques impressions sont faites sur les organes de nos sens, & sur les parties de notre corps, les effets de ces impressions sont portez, pour ainsi dire,

a. Ainsi Hiéroclès distingue notre corps lumineux, & le char délié de l'ame, de ce qu'il appelle notre corps mortel, auquel le premier communique la vie. Le corps mortel est joint à notre corps lumineux, dit cet Auteur: il appelle aussi ce corps subtil un corps animé, & un char spirituel. Il y a dans Nischma Chajim beaucoup de choses touchant ce corps subtil, dont l'ame est enveloppée, & dont elle n'est jamais séparée selon une vieille tradition. Menassé ben Israel nous en donne en général une idée dans ces paroles: C'est un corps extrêmement subtil, dont l'ame se revêt avant qu'elle entre dans le monde. Et ensuite: Les ames sont dans leur première création, liées à des corps subtils, spirituels de leur nature, célestes, qu'on ne peut appercevoir par le sens de la vie, & ces ames ne se séparent point de ces corps subtils: elles sont spirituelles pour toujours, & avant qu'elles entrent dans le corps, & tandis qu'elles lui sont jointes; & après qu'elles en sont séparées: long-temps avant lui Saadias joignoit à l'ame une substance subtile, qu'il disoit être subtilisée, ou plutôt rendue pure, --- par les révolutions ^{}, &c.*

^{*} Révolution dans le sens Rabbinique par rapport aux ames signifie Metempsychose.

dire, par les nerfs jusques à l'endroit d'où ils tirent leur origine, & où résident l'ame & son véhicule; & qu'ils communiquent à celui-ci leurs différens mouvemens & leurs diverses vibrations; c'est-à-dire, qu'ils font impression sur ce véhicule par leur mouvement, ou par leur penchant au mouvement; de manière que l'ame, qui y réside d'une façon particulière, & qui est comme répandue dans toutes ses parties, sent d'abord ces mouvemens & ces impressions: supposons en dernier lieu, que ce véhicule est si bien gardé & environné par le corps, que les objets extérieurs ne peuvent parvenir jusques à lui; qu'il ne peut être mis en mouvement que par le moien des nerfs; & que l'ame n'a point, par conséquent, d'autre moien de connoître les objets extérieurs, ni d'avoir aucune correspondance avec eux. Comme nous supposons, que l'ame est instruite de cette manière de ce qui se passe hors de son corps, supposons d'un autre côté, qu'en mettant en mouvement son propre véhicule, elle peut communiquer le mouvement aux esprits animaux & aux nerfs contigus, & remuer par-là tout le corps; j'entends, lorsqu'il n'y a rien qui l'empêche de se mouvoir: supposons en second lieu, que l'ame sent, & découvre par le moien de son véhicule, les traces, les images, les impressions, qui ont été faites de manière, ou d'autre, sur l'imagination, & qui causent le souvenir des mots & des choses; j'entends encore, lorsque ces traces ne sont ni remplies par quelqu'autre chose, ni obscurcies par des vapeurs, ou lorsqu'il y a réellement de telles traces gravées sur l'imagination: enfin supposons, que si dans ses plus abstraits & plus purs raisonnemens, & dans ses actes les plus spirituels, l'ame a besoin de la matière, elle se sert de ce véhicule, parceque c'est là le corps matériel le plus à sa portée, parcequ'il l'accompagne toujours, & parcequ'elle se sert de lui dans tous ses actes: or ces différentes suppositions sont faciles à comprendre; & elles ne sont pas difficiles à admettre; puisqu'il paroît par plusieurs symptômes, qu'il est très probable que
la

la matière, à laquelle l'ame est immédiatement présente, & qui est la véritable habitation *, n'est pas proprement tout notre corps grossier & matériel; mais que c'est au contraire quelque corps subtil, placé, comme je l'ai dit, dans la région du cerveau: car c'est là, où nous éprouvons que vont se rendre toutes les communications des espèces sensibles; & où, dans la réflexion, nous nous trouvons toujours nous-mêmes. Quand nous perdons quelqu'un de nos membres; l'ame perd à la vérité l'occasion de s'en servir, & d'entretenir correspondance avec lui, ou avec les objets extérieurs par son moien; mais elle ne s'apperçoit d'aucune diminution dans elle-même: & quoique le corps, du moins la plupart de ses parties, soit dans un flux & reflux constant, & dans un changement continuel; cependant je sai que la substance, qui pense à présent au-dedans de moi, ou plutôt qui n'est autre chose que moi-même, est encore, malgré tous les changemens arrivez dans mon corps, la même qu'elle étoit il y a plus de cinquante ans; & qu'elle a toujours été depuis, que je jouois dans un tel pré, que j'allois à une telle école, que j'étudiois dans une telle Université, que je faisois tels & tels exercices, &c. &, si vous voulez bien me pardonner ce terme de l'école, je sens que l'Egoité de moi reste toute entière b.

Nous allons répondre maintenant à l'objection; & appliquer tout ce raisonnement à notre sujet. Pourquoi notre ame n'apperçoit-elle pas les objets extérieurs pendant le som-

a. De ce que nos corps s'écoulent, croissent, ou diminuent journellement, suis-il que nous soions autant d'hommes différens, qu'il se fait de changemens en nous? Etois-je un autre homme lorsque je n'avois que dix ans; en étois-je un autre lorsque j'en avois trente; en étois-je un autre lorsque j'en avois cinquante; en suis-je un autre maintenant que j'ai la tête entièrement couverte de cheveux blancs? St. Jérôme: cela doit pourtant être, si nos ames ne sont rien de distinct de nos corps.

b. Cicéron se sert de la même manière de Lantulio, & Appitié, quoique dans un sens un peu différent.

* Schekinah, qui est le mot employé dans le Texte, dérivé de l'Hébreu שָׁכַן, signifie, *sentir, demeurer, habiter, &c.*

sommeil, ou pendant le temps d'un évanouissement? C'est parceque les passages sont devenus impraticables; parceque toutes les fenêtres du véhicule sont fermées; parceque les nerfs étant embarrassés & rendus en quelque manière inutiles pour quelque temps, ne peuvent pas transmettre & faire savoir à l'ame les impressions faites sur eux. Pourquoi l'ame ne pense-t-elle pas à quelque chose; pourquoi ne raisonne-t-elle pas sur quelque objet? C'est parceque tous les vestiges laissés sur l'imagination, & par le secours desquels le souvenir des objets est conservé, se trouvent alors étouffés, pour ainsi dire, & dérangent: parceque le souvenir des objets, dont elle a accoutumé de se servir comme des causes objectives de ses opérations, celui des paroles mêmes & des autres signes des matériaux, qu'elle emploie en raisonnant, & en liant les conséquences, qu'elle tire avec les principes d'où elles sont déduites; ce souvenir, dis-je, est suspendu; il est même perdu pour quelque temps: ainsi donc les tables de l'ame, permettez la métaphore, étant couvertes, ses livres fermez, & ses outils serrez, elle se trouve déstituée de tout ce qui l'aide à raisonner: il ne s'offre à elle aucun sujet capable d'exercer ses pensées, parcequ'elle a alors fort peu d'occasion, peut-être même n'en a-t-elle aucune, d'appercevoir, pour en faire les objets de sa contemplation, des sujets plus sublimes & plus raffinés.

Enfin, si on demande, pourquoi on doit croire que l'ame pense, qu'elle apperçoit, qu'elle agit après la mort; quoiqu'elle ne le fasse pas pendant le sommeil, &c. on doit répondre, que c'est parcequ'elle est délivrée, à son élargissement du corps, & de ce qui la tenoit prisonnière, & qui causoit ces fréquentes interruptions, & de ces considérables limitations, qui la resserrent si fort dans sa condition présente: quand elle sera mise en liberté, & qu'avec son véhicule elle prendra son essor vers les voutes azurées, elle sera alors susceptible des impressions immédiates des objets extérieurs: pourquoi donc les impressions faites sur les nerfs, qui remuoient ici bas ce véhicule & l'ame, qui y est renfermée, pour-

pourquoi, dis-je, n'agiroient-elles pas immédiatement sur lui, lorsqu'elles seroient faites immédiatement sans le moyen des nerfs? Les mains, qui touchent un objet par le moyen d'un bâton, peuvent certainement mieux le toucher par un attouchement immédiat & sans le secours de ce bâton. Bien plus, qui nous empêche de croire, que l'ame ne puisse alors recevoir les impressions d'un plus grand nombre d'objets, qu'elle ne fait à présent, & avoir plus de connoissances qu'elle n'en a; puisqu'étant de toutes parts exposée aux influences de ces objets, elle pourra non seulement être mue par les objets visibles précisément aux extrémités des nerfs optiques, ou par les sons au bout des nerfs, qui aboutissent au timpan, &c. mais encore elle pourra être comme toute yeux à l'égard des objets visibles, toute oreilles à l'égard des sons, &c. Pourquoi n'embrasserions-nous pas encore d'autant plus volontiers cette opinion, qu'elle sera alors susceptible des plus légères impressions, & du contact immédiat de la matière éthérée; & par conséquent en état de connoître un plus grand nombre d'espèces d'objets, qu'il ne nous est à présent possible de connoître nous-mêmes? or cela étant ainsi, pourquoi enfin ne pourrions-nous pas soutenir que ses autres qualitez, telles que sont ses facultez de raisonner, de communiquer ses pensées, &c. seront proportionnées à la facilité, qu'elle aura de multiplier ses connoissances? Il n'y a rien d'impossible dans tout cela; il n'y a donc rien qui ne puisse fort bien arriver.

Si nous faisons attention à ce qui se passe journellement dans la Nature, nous verrons que plusieurs choses arrivent par des voies, que nous ne comprenons pas, & que nous ne pouvons pas comprendre: cette ignorance doit par conséquent nous convaincre, qu'il peut y en avoir un plus grand nombre: & par une seconde conséquence, quoique nous fussions dans l'impuissance de donner la solution de l'objection, que nous avons en main, & quoique tout ce que nous avons supposé ici fût rejeté comme chimérique; cela ne doit pas être un préjugé contre l'imortalité de l'ame,

me, si nous avons seulement une bonne raison pour en établir la croiance.

Mais si nous pouvons passablement, & c'est là tout ce que nous sommes en état de faire dans notre condition présente, donner raison des difficultez, qu'on nous objecte, & qui sont sans contredit les plus grandes qu'on puisse proposer sur cette matière; & si nous faisons voir, qu'elles ne détruisent pas l'immortalité de l'ame: cela donne un nouveau degré de force aux argumens, que nous alléguerons pour la prouver, si cela n'en est pas même un très fort. J'espère que nous l'avons déjà fait: ou si nous n'avons pas directement répondu à tous les membres de la Proposition, il est facile d'y remédier en faisant une application particulière de tout ce que nous avons dit en général.

4. Nous pouvons déduire l'immortalité de nos ames de la Nature même de Dieu: car s'il est, comme on n'en peut pas douter, un Etre parfait; il ne peut, comme tel, faire quelque chose de contraire à la droite & à la parfaite raison: il est donc impossible qu'il soit la cause d'un être, ou de la condition d'un être, dont l'existence repugneroit à cette raison: ou, ce qui revient au même, il est impossible qu'il n'agisse pas raisonnablement avec les êtres, qui dépendent de sa puissance. Si nous sommes donc au nombre de ces êtres; & si la mortalité de notre ame repugne à la droite raison, c'est assez pour devoir être convaincu qu'elle est immortelle: nous pouvons en avoir une certitude aussi infaillible, qu'il nous soit possible d'acquiescer par l'usage de nos facultez; c'est-à-dire, qu'il n'y a rien dans la Nature, dont nous puissions être plus assurez, que nous devons l'être de cette vérité: or ce qui nous reste à faire, c'est de voir, si la mortalité de l'ame est contraire, ou non, à la droite raison.

Ce n'est point faire tort à un être, que de le produire dans un état de félicité solide, véritable, exempt de peine: ce n'est pas non plus lui faire tort, que de le créer dans un état de félicité mêlée, pourvu que son malheur soit infailliblement

failliblement au-dessous de son contraire; & que cet être ne souffre pas plus qu'il ne choisiroit de souffrir pour obtenir la félicité unie à son malheur. Ce n'est pas, en troisième lieu, faire tort à un être, que de le créer sujet à plus de misère que de bonheur; si cet être reçoit le pouvoir d'éviter la misère; ou d'en éviter du moins autant qu'il en faut, pour empêcher que le total de malheur n'excède pas celui, qu'on consentiroit de souffrir plutôt que de perdre la proportion de félicité attachée à ses peines. Le seul cas, où en le créant on puisse par conséquent faire tort à un être, seroit de le créer malheureux nécessairement, sans remède, sans récompense, ou sans mettre aucun contre-poids à sa misère ^a: & ce cas est dans le fonds si choquant & si directement opposé à la raison, que cette seule pensée revolte un homme raisonnable, & qui fait usage de ses lumières naturelles: chacun peut entrer assez avant dans l'idée de la nature, de la raison, & de la justice, pour avouer que ces propositions sont des vérités incontestables.

Or celui qui fait l'ame de l'homme mortelle, doit avouer une de ces deux choses; ou que Dieu est un Etre déraisonnable, injuste & cruel; ou que personne dans cette vie, qui est l'unique selon l'adversaire, n'a pas en partage une plus grande proportion inévitable de misère, que de félicité. Avancer la première de ces deux Propositions seroit contredire une vérité, que je me flatte avoir mise hors de tout doute. Je puis pourtant ajouter ici, que ce seroit entretenir une si indigne & si impie notion de l'Etre suprême, que personne ne voudroit l'entretenir, sans un très grand fondement, du dernier des hommes; & que l'homme même, qui deffend cette opinion, fait certainement être fausse: car
il

^a. Ce passage, qui est dans *Sopher Ikkarim*, contient à-peu près ce qui a été dit ici: Ceci est connu, qu'une chose, dont l'existence est bonne, doit exister; & la chose, dont l'existence est mauvaise, n'est pas digne d'exister: & celle, dont l'existence est mêlée de bien & de mal, si le bien prévaut, elle est digne d'exister; & si le mal prévaut, elle n'est pas digne d'exister.

il ne peut s'empêcher de voir & de reconnoître plusieurs exemples incontestables de l'équité & de la bonté de Dieu, dont on ne verroit pourtant pas un seul, si la cruauté & l'injustice entroient dans le caractère de l'Être suprême; puisqu'il a le pouvoir de satisfaire parfaitement ses inclinations, & qu'il est un Être uniforme de sa nature. Avouer le second membre du dilemme; ce seroit donner un démenti à l'Histoire universelle du Monde, & même au sentiment intérieur de tous les hommes. Considérons bien les terribles effets de tant de guerres, & de toutes les cruelles désolations, dont nous lisons le détail: quels Tyrans n'y a-t-il point, ou n'y a-t-il pas eu dans le Monde, qui, du moins dans les accès de leur fureur, se sont fait un divertissement des tourmens & des agonies des hommes semblables à eux ^a: dans quel esclavage le Monde n'est-il pas réduit ^b; & comment les hommes se sont-ils laissez plonger dans ce pitoyable état? combien d'hommes ont-ils été ruinez par des accidens imprévus: combien d'autres ont-ils péri par l'iniquité des Juges, des Loix, & des témoins, &c. ^c combien de

^a. C. *Caesar* -- fit mourir, & il fit tourmenter -- des *Senateurs* & des *Chevaliers*, non pour en arracher les confessions, mais par pur plaisir: il les faisoit ensuite décapiter --- Il les avoit tourmentez par tout ce qu'il y a de plus triste dans la Nature, &c. L'homme, qui est un être si sacré, est pourtant à présent mis à mort par plaisir & par divertissement, *Senèque*.

^b. Autrefois on mettoit les esclaves au nombre des bêtes: Car tu n'es pas une femme, ni tu n'es pas du nombre des hommes, *Euripide*. Quelquefois on les prenoit simplement pour des outils & pour des instrumens: Car l'esclave est un instrument animé; & un instrument inanimé est un esclave, *Aristote* dans son *Ethique* liv. 8. chap. 11. §. 6. Je me servirai, pour tracer la malheureuse condition des esclaves, des propres paroles de *Platon*: Faire injustice, n'est pas le vice d'un homme, mais de quelque esclave, à qui il seroit meilleur de mourir que de vivre: quiconque est accablé d'injures, & couvert d'ignominie, ne peut ni s'aider soi-même, ni avoir soin d'autrui.

^c. Ces calamitez horribles & incroyables, que les * *Publicains* avoient attirées sur les villes d'Asie, sont en trop grand nombre, pour que nous en donnions ici l'énumération,

* Il me semble que l'Auteur auroit pû leur ajouter aussi nommément les *Usuriers*; car il sont mis ensemble dans l'endroit de *Plutarque* cité dans cette note: en effet comment les seuls *Publicains* auroient-ils pû causer tous les maux, dont cet Auteur y fait l'énumération?

de personnes ne font-elles pas nées avec des maladies incurables, ou avec leurs principes, ou avec les causes physiques des plus vives douleurs : combien d'autres font-elles nées avec des infirmités, qui ont rendu tout le reste de leur vie misérable : combien d'enfans n'ont-ils pas reçu une pauvreté & des chagrins invincibles pour tout héritage de leurs pères ? Les exemples de ces calamités sont sans nombre : mais pour nous mieux former l'idée de la condition des hommes ici bas, réfléchissons sur ce trait d'Histoire rapporté par Strabon, par Polybe, & par Plutarque. Ces Auteurs nous apprennent, que P. Emile, un des meilleurs d'entre les Romains, saccagea & détruisit, par ordre du Senat, soixante & dix villes à une heure marquée, & lorsqu'elles ne s'y attendoient pas ; & qu'il mena en esclavage cent cinquante mille personnes innocentes, & vendues uniquement pour paier les impitoiables soldats, qui leur servoient de bourreaux. Parcourons les relations, que Diodore nous a laissées des mines d'or, qui étoient sur les confins de l'Egypte ; & pensons à la malheureuse condition de ceux qui y travailloient, qui n'étoient pas simplement des criminels, ni des prisonniers de guerre, mais des citoiens, que la calomnie & la tyrannie avoient releguez, peut-être pour avoir été trop bons, dans ces lieux de tourmens & d'horreur, souvent avec tous leurs parens & toute leur malheureuse fam-

mil-

ration ; mais on en peut voir quelque chose dans Plutarque *Vie de Luculle* tom. 1. p. 504. exemple, pris d'entre mille, qui pourra pourtant suffire. On peut regarder comme une véritable fureur, de punir les plus grandes vertus, comme les plus grands crimes, selon l'expression de Valère Maxime liv. 5. chap. 3. §. 3. *Externorum*, lorsqu'il parle du cas de Phocion ; mais cette fureur a été fort commune ; & on a plusieurs fois souffert même à cause de sa vertu. Ochs fit cruellement mourir Ocha sa sœur -- & son grand-père avec plus de cent de ses fils, ou petit-fils, -- quoiqu'il n'en eût reçu aucun tort ; mais parcequ'il voyoit qu'ils avoient parmi les Perses une grande réputation de probité & de courage, Valère Maxime liv. 9. chap. 2. §. 7. *Externorum*. Après que Sénèque a loué l'exemple de Græcinus Julius, que Tacite appelle Julius Græcinus, & qui étoit père de Julius Agricola, il ajoute que C. Cesar le fit mourir uniquement, parcequ'il étoit plus homme de bien, qu'il n'étoit convenable à quelqu'un de l'être sous un Tyran.

XX 2

mille ^a: ou jettons enfin un coup d'œil sur la servitude, telle qu'elle est dépeinte par Pigaorius. Pour passer sous silence, les Tyrans de Sicile, celui de Magnésie, Apollodore ^b, & plusieurs autres que l'Histoire fournit en grand nombre; jettons les yeux sur les terribles proscriptions, qui furent faites parmi les Romains ^c, & sur les regnes de la plupart de leurs Empereurs, sans en excepter même plusieurs Empereurs Chrétiens, qui furent plus sanguinaires que le lion Libyen, ou que le tigre d'Hyrcanie. Lisons les sanglantes & injustes persécutions rapportées par Ammian Marcellin: & parmi cent autres arrêtons nous à celle d'Eusèbe ^d. Le moindre mot dit à l'oreille, le plus léger soupçon, attiroient alors à un homme la question, & des tourmens inconcevables. Il y eut même des temps, où les rêves furent pris pour des trahisons, & où on oloit à-peine avouer, qu'on eût jamais dormi ^e. Quelles punitions inhumaines n'étoient point usitées parmi les Perses ^f; qui après avoir été ordonnées d'une manière arbitraire, s'étendoient souvent sur toute une famille & sur toute la parenté, quoiqu'elle n'eussent trempé dans aucun crime ^g. Mais au lieu d'entrer dans le détail des supplices, qu'ont souffert ceux qu'on a brulés, crucifiés, rompus sur la roue, empalez, joints avec

a. Qui étoient tombez dans le malheur par des calomnies atroces, & mis en prison par fureur quelquefois seuls, & quelquefois avec toute leur parenté, &c.

b. Dont Cicéron fait mention avec Phalaris; il étoit Tyran de Cassandrie, & il est représenté par Polyen, dans ses Stratagèmes liv. 6. chap. 7. comme étant de l'humour le plus sanguinaire, & le plus cruel de tous ceux qui avoient exercé la Tyrannie & chez les Grecs, & chez les Barbares. Cependant Elien Var. Hist. liv. 14. chap. 41. dit, qu'enflammé & échauffé par le vin, ce Tyran devenoit encore plus cruel, &c.

c. St. Augustin dit de la paix de Sylla après la défaite de Marius, que cette paix disputa à la guerre même le prix de la cruauté, & qu'elle l'emporta.

*d. Qui fut si fort tourmenté, que les memores manquoient aux supplices, & qui, implorant la justice du ciel, resta immobile d'un cœur ferme & souriant avec un regard affreux, &c. C'étoit sous la regne de Constance **

e. Et quelques Savans regrettoient de n'être pas nez chez les habitans du Mont Atlas, où on dit qu'il n'y a point de rêves, Ammian Marc. liv. 15. chap. 3.

f. Plutarque dans la Vie d'Artaxerce.

g. Pour la faute d'un seul, toute la parenté périt, dit Ammian Marcellin.

* Ammian Marc. liv. 14. chap. 9. Cet Eusèbe, dont il est ici parlé, étoit un Orateur véhément, comme le nomme l'Auteur cité, chap. 7. du même livre.

avec des corps morts *, &c. j'aime mieux renvoyer aux Auteurs, qui ont écrit des supplices, & de la manière de donner la question en usage chez les Anciens. Ouvrons l'Histoire Ecclésiastique & les Martyrologes des Chrétiens: entrons dans les prisons de l'Inquisition; écoutons les tristes sanglots, dont elles retentissent; & considérons pour quels légers sujets on y supplicie ceux qui y sont enfermez: & pour finir au plus vite ce recit, qui est affreux à la vérité, mais qui n'est que trop véritable, faisons attention aux massacres, aux persécutions, & aux calamitez qui les ont suivies, causées, autorisées, sanctifiées par une fausse Religion. L'Histoire du Genre-humain n'est presque autre chose qu'un enchainement de tristes & d'affreux événemens, dont un bon naturel ne peut lire une partie sans étonnement, sans horreur, & sans larmes, malgré le soin qu'on a pris de les palier, & de les dorer. On ne peut jeter l'œil sur une Gazette, ni hors de ses fenêtres, qu'il ne s'offre à nous quelque nouveau genre de malheur, ou de peine.

Or parmi ces millions d'hommes, qui ont extrêmement souffert, il est impossible de s'imaginer, qu'il n'y en ait eu un grand nombre, dont les douleurs & les supplices n'aient pas beaucoup excédé les plaisirs, dont ils ont joui; sans qu'ils aient été en état d'éviter par leur innocence, par leur prudence, ou par quelque autre moien, ces coupes amères, dont on leur a fait boire toute la lie. Comment pourroit-on donc disculper la justice & la raison de l'Être, duquel ces infortunées créatures dépendent, & qui leur feroit faire en les anéantissant des pertes si considérables; s'il n'y avoit point de vie à venir, où il sera fait une juste compensation de toutes leurs peines passées? Nous tirons enfin de cet argument ces conséquences incontestables: si l'ame est mortelle, ou si n'y a point de Dieu, duquel elle soit dépendente,

* Σκαφισμός. Notre Auteur a formé ce mot du verbe σκαφισθῆναι, qu'on lit dans Plutarque Tom. 1. p. 1019. où il décrit la manière de ce supplice, qui est encore en usage chez les Perses. Voyez, Voyages de Thevenot, de Spon, &c. Ce supplice est fort ancien, puisque Virgile en fait mention dans son *Enéide* liv. 8. vers 485. &c. où parlant du Tyran Mezenze, il dit, qu'il joignoit des corps morts avec des vivans, &c.

dente, ou ce Dieu est déraisonnable; ou il n'y a jamais eu d'homme, dont les souffrances dans ce Monde aient, sans qu'il y ait eu de sa faute, surpassé les plaisirs, dont il a joui: or certainement ces trois Propositions sont également insoutenables. Donc l'ame de l'homme est immortelle.

S'il n'y a point de vie à venir, dans laquelle les souffrances passées de ces malheureuses victimes, dont nous avons fait mention, doivent un jour être tenues en compte & récompensées, leur misérable condition ici bas est considérablement aggravée par l'abondance & le bonheur, dont leurs Persecuteurs & leurs Bourreaux jouissent très-souvent: c'est-à-dire, que l'innocent a la portion, qui n'appartient proprement qu'aux hommes criminels & injustes: & ceux-ci ont le sort, que l'innocent devoit naturellement avoir ^a. Une telle disproportion de récompenses & de châtimens, qui finiroit en elle-même, & qui ne se rapporteroit pas à ce qui la suivra, est entièrement incompatible avec la nature d'un Gouverneur, qui ne seroit pas infiniment inférieur aux créatures raisonnables; pensée, qu'il plaise à Dieu d'empêcher que personne entretienne jamais de lui. Supposer que l'homme vertueux & réglé seroit laissé seulement dans un état, qui ne conviendroit qu'à l'impie & au scélérat; ce seroit admettre dans la Nature une constitution, qui ne peut jamais venir d'un principe raisonnable, ni du Dieu de justice & de vérité: on a donc moins de raison d'admettre une constitution, suivant laquelle l'innocent seroit beaucoup plus mal partagé que le coupable.

Object. On a dit ci-dessus que la vertu tend à rendre l'homme heureux même dès cette vie, &c. comment peut-on donc supposer, que l'homme vertueux puisse jamais être si misérable?

Réponse. Dans les cas ordinaires la vertu produit la félicité; la vertu tend du moins naturellement à rendre heureux,

a. Le jour me manqueroit, si je voulois faire l'énumération des hommes de bien, qui ont été malheureux: & il ne le seroit pas moins, si je nommois tous les scélérats, qui ont bien prospéré, Cicéron: ce mot est véritable; quoique les exemples, qu'il donne, ne soient pas des plus opposés les uns aux autres.

reux; elle est le moien le plus propre à le devenir; & par conséquent elle est la voie, que, pour l'amour de soi-même, un homme sage préférera toujours à toute autre. Mais il ne suit pas de-là, qu'il n'arrive aucun dérangement dans le Monde, ni aucun cas, où l'effet ordinaire de la vertu ne soit surmonté par les maladies, par la violence, & par les désastres. La vertu ne rend pas invulnérable; elle ne commande point aux saisons; ni elle ne prévient pas les calamitez générales, qui accablent également l'impie & l'homme de bien. Il peut y avoir un chemin, qui conduit directement & sans détour à un certain endroit, & dont un homme, qui voudroit s'y rendre, ne devroit jamais s'égarer: il peut pourtant arriver à cet homme-là quelque fâcheux accident, & quelque rencontre de voleurs, qui l'incommoderont, & qui retarderont son voiage. D'un autre côté, le vice & l'impiété peuvent être accompagnés de telles circonstances, que les plaisirs, qui sont à leur suite, excèdent les peines, que le vice produit, ou devoit naturellement produire: c'est-à-dire, qu'un scélérat peut jouir d'une santé parfaite; il peut être né dans les richesses & dans la grandeur, ou se trouver heureusement en voie de les acquerir; il peut en un mot par la supériorité de sa santé, par les avantages de sa fortune, par l'élevation de sa condition, par le nombre de ses amis, ou par le bonheur de ses entreprises, se procurer des plaisirs supérieurs aux peines temporelles, qui suivent ordinairement le crime ^a.

Les circonstances, dans lesquelles certains hommes se trouvent placez, ont ici bas une influence naturelle sur leurs plaisirs, ou sur leurs peines, comme sur leurs vertus, ou sur leurs vices. Personne n'a sans doute jamais avancé, que le bonheur, ou le malheur de l'homme dépende uniquement de ses vices, ou de ses vertus; & quand on examine le

^a. Cependant, selon Aristote, il ne peut pas être heureux pour tout cela: c'est ainsi que l'opinion de ce Philosophe est représentée par Diogène Laërce pag. 121. *La vertu ne suffit pas pour rendre heureux; car il manque les biens du corps, & ceux de la fortune, mais le vice suffit pour être malheureux, quand bien même il auroit les biens du corps & ceux de la fortune.*

le penchant, ou l'éloignement naturel, que la vertu, ou le vice ont à nous rendre heureux; on ne nie pas par-là l'influence naturelle, qu'ont sur ce bonheur les circonstances, où nous nous trouvons. Lorsqu'on dit donc que la vertu tend naturellement à rendre les hommes heureux, même en cette vie, on veut simplement dire par-là, qu'elle tend à les rendre tels, autant qu'elle n'en est pas empêchée par les circonstances, où ils se trouvent; & que le vice a un effet contraire. La vertu produit naturellement cette partie de félicité, qu'il est en notre pouvoir de nous procurer, & qui dépend uniquement de nous: elle rend les hommes plus solidement heureux, quel que soit leur état, qu'ils ne le seroient sans elle: elle tend communément à rendre même leur condition meilleure: mais on n'avance point qu'elle change toujours & entièrement notre état; & qu'elle comble les hommes d'un bonheur si parfait dans cette vie, que leurs plaisirs surpassent leurs afflictions; de même on ne dit point, que les vices, quoiqu'ils privent l'homme vicieux de plusieurs véritables plaisirs, empêchent ses peines actuelles d'être inférieures à ses plaisirs mondains. Non seulement notre être, mais encore le lieu, le temps, la manière de notre être, dépendent de l'Auteur du plan de la Nature: mais la manière de nous conduire conformément au rang que nous y occupons, & à proportion des facultez & des talens que nous avons reçûs, dépend uniquement de nous. Dieu a peut être même, comme nous l'avons déjà insinué, disposé ainsi les choses, afin que nous puissions découvrir la nécessité & la certitude d'une vie à venir, & par la différence, qui est entre les conditions des hommes & entre les effets naturels de leurs vertus & de leurs vices; & par les inégalitez, qui naissent de cette différence: & voilà la raison pourquoi Dieu veut qu'il arrive toujours quelque remarquable exemple de l'oppression de l'innocence, & de la prospérité du vice.

Après tout, la supériorité se trouve souvent, oui, très souvent, du côté des plaisirs, qui sont les effets naturels de la vertu, comparez avec les peines, qui suivent naturellement

lement une mauvaise constitution, ou quelqu'autre malheur physique; & au contraire, lorsqu'on pèse dans une même balance les maux, que le vice entraîne nécessairement avec soi, & les avantages que procure la prospérité; ces maux l'emportent souvent sur ces avantages: or l'une & l'autre de ces expériences est également contraire à la raison, si tout finit avec la vie, & si on ne doit rien attendre après la mort. Pour moi, j'avoue, que quand je ne verrois que peu d'exemples de la prospérité du vicieux & du malheur de l'homme de bien, quand je n'en verrois même qu'un seul dans le Monde; ce seul exemple suffiroit pour me convaincre de la vérité d'une vie à venir; parceque Dieu ne peut être injuste, ni déraisonnable dans aucun exemple. On ne doit pas oublier ici, que bien souvent les hommes, qui ont de grands vices, ont en même temps de grandes vertus: l'effet naturel de celles-ci peut changer celui des autres; & ajouté aux circonstances favorables, où ils se trouvent, il peut servir à faire pancher la balance.

S'il n'y a point de vie après celle-ci, la condition générale & ordinaire du Genre-humain peut à-peine s'accorder avec l'idée d'une Cause raisonnable: or arrêtons un moment nos pensées sur cette condition ^a. Pour ne faire aucune mention des maux, de la faim, de la soif, du chaud, du froid, des indispositions, auxquelles la constitution de l'Univers nous rend sujets; une génération tombe comme une feuille morte; une seconde renaît, pour tomber de même, & pour être à jamais oubliée ^b. Comme nous venons au Monde
au

^a. Si on a le temps d'entendre le récit de nos misères, Virgile *Enéide* liv. 1. vers 377. car comme dit Senèque, personne ne naquit jamais impunément.

^b. Ainsi * une génération d'hommes vient, & l'autre passe, Homère liv. 6. vers 149. Cela est véritable non seulement à l'égard des hommes en particulier; mais encore à l'égard des villes mêmes les plus fameuses, des Roiaumes, & des Empires: on peut appliquer à plusieurs de ces villes, &c. ce que Florus dit des Veiens: *La foi des Annales ne suffit pas pour nous faire croire que les Veiens aient existé.*

*. Cet *ainsi* est une allusion aux feuilles, dont l'Auteur fait ici la comparaison, après Homère.

au milieu des douleurs de nos mères, nous en sommes bientôt après chassés par les nôtres propres. L'enfance & la jeunesse s'écoulent ordinairement dans l'insensibilité, ou dans la bagatelle; dans la vanité, ou dans l'ignorance; dans l'assujettissement à plusieurs peines & à plusieurs accidens: & lorsqu'on les emploie le mieux qu'il soit possible de les employer, elles sont accompagnées de travail & de discipline. Lorsque nous montons sur ce théâtre de la vie, qui nous arrache à nos plus proches parens, & qui nous donne entrée dans le Monde, avec quelle difficulté ne faut-il pas chercher les emplois & les occupations, qui nous conviennent? Quand nous sommes sortis de la maison paternelle, & que nous sommes abandonnés à nos propres efforts & à notre conduite; quels obstacles ne nous faut-il pas surmonter; quels tours ne nous joue-t-on pas, avant que nous soions en état de les prévenir, & de nous en mettre à couvert par notre adresse & par notre industrie? Quels hazards ne courons-nous pas? Combien embarrassantes les affaires ne nous sont-elles pas rendues par l'injustice, par le mauvais cœur, par la sottise, ou par le défaut d'exactitude de ceux, avec qui nous avons à faire? Ne nous trouvons-nous pas sans cesse environnés des filets, que nous tendent des ambitieux, des scélérats, des ennemis, dont les plus gens de bien même ne manquent jamais, des personnes, qui ont des intérêts opposés aux nôtres, des factieux, des esprits malins, dont l'humeur enfantine, ou diabolique, ne se plaît qu'à chagriner les autres? On se trouve même bien déçû par les plaisirs, dont on faisoit l'objet de ses plus ardentés recherches; & l'expérience ne fait que trop voir, qu'ils sont bien différens des images, qu'on s'en formoit avant leur jouissance: ils sont ordinairement mêlez ^a: les moiens, qui nous les procurent sont pénibles: leur jouissance dépend rarement de nous seuls, nous avons ordinairement besoin de la concurrence

a. Quoique le plaisir & le travail soient très différens de leur nature; cependant ils sont unis ensemble par une espèce de société naturelle, Tite Live.

rence de plusieurs choses , qui à-peine rencontrent toutes également juste ^a : non seulement ils sont en général moindres dans la pratique que dans la théorie : mais encore ils périssent aussi-tôt qu'ils commencent d'être , & ils nous imposent peut-être un tribut , qu'il faut indispensablement leur paier , même quand ils ne sont plus. Pour continuer le tableau de la vie humaine : quoique les affaires , que l'on entreprend , soient suivies d'heureux succès , on void peut-être en même temps augmenter sa famille ; & avec elle augmentent les soucis , & avec elle augmentent les craintes & les tendres alarmes. Si un homme arrive enfin à la vieillesse , à travers mille soins , mille fatigues , & mille différentes aventures ; il sent ordinairement alors que ses incommoditez ont augmenté ; & il se trouve moins capable de les supporter ^b. L'affaire , qu'il lui reste encore à régler , devient pressante , & elle demande toute son attention & toute sa diligence : la plupart de ses facultez , ses forces , & sa vigueur déclinent à vûe d'œil : ses parens & ses amis , qui peuvent peut-être le servir , entr'autres cette chère moitié de lui-même , qui partageoit ses joies & ses soucis ^c , l'abandonnent sans espoir de retour : cependant les besoins & les infirmitéz accourent en foule ; & sous ce nouveau fardeau , il devient melancholique , aveugle , chancelant , courbé , jusques à ce qu'enfin il fait quelque faux pas , qui l'envoie au tombeau ^d , ou qu'il meurt insensiblement de caducité & de foiblesse. Mais est-ce là la fin de sa vie ? Est-ce là le dernier période de son existence ? Est-ce là tout ? Ne vint-il au Monde que pour s'ouvrir simplement un passage dans la foule , pour combattre les obstacles & les difficultez , pour ne jouir , au milieu de tous ses com-

^a Socrate avoit accoustumé de dire , qu'il falloit tâcher d'avoir des plaisirs non point par les autres , mais par nous-mêmes , chez Stobée Discours 5. p. 65.

^b Vieux , & incapable de supporter les moindres chagrins ; comme Senèque dit de lui-même selon Tacite.

^c On est réduit à voir le bucher d'une épouse , qu'on aime , &c. selon l'expression de Juvenal sat. 10. vers 241.

^d Un petit nouveau-né abat les corps vieux , Sophocle Trachin. vers 971.

combats, que d'un petit nombre de plaisirs trompeurs, vains, & fugitifs ; enfin pour en sortir de cette manière ? Cette fin est-elle digne d'une Cause première parfaitement raisonnable ? Un homme, doué d'un bon sens & d'une générosité même commune, voudroit-il faire entreprendre à un autre un voiage difficile, dans lequel le voyageur pourroit à la vérité trouver de temps en temps quelque chemin uni, avoir la commodité de se reposer, & de contempler d'intervalle en intervalle les objets, qui s'offriroient à lui, entretenir sa vûe de la verdure & des souris de quelques fleurs sauvages, répandues sur les bords des chemins ; mais qui seroit dans le fonds obligé de voyager par des bourbiers continuels, de faire des pas ennuians, de demander sans cesse quelque peloton pour sortir des détours embarrassans de cette espèce de labyrinthe, de se mettre en peine pour avoir les provisions & l'argent nécessaires pour fournir à sa dépense, d'être à tous momens en danger de se noier, & de combattre pendant tout ce temps-là contre le mauvais temps, contre les accidens, & contre les voleurs, cachez par-tout pour le surprendre : y a-t-il, dis-je, personne qui voulut faire entreprendre un tel voiage, uniquement dans le dessein de faire mourir de lassitude celui qui l'auroit entrepris, quand il seroit au bout de sa course ; & de faire simplement périr toutes ses pensées : c'est-à-dire, sans se proposer aucune fin ; ou seulement pour punir une personne, que je suppose n'avoir jamais fait, n'avoir pas même été capable de faire, aucun mal à celui qui lui seroit entreprendre un tel voiage ? Or de quel front oserions-nous attribuer à Dieu une action indigne d'un homme ordinaire ^a ?

Je suis porté à croire, que si plusieurs personnes, d'entre celles dont on regarde la condition avec envie, avoient la liber-

a. Nous sommes tous dans un chemin.... vous voyez sur ce chemin une plante, ou du gazon, ou de l'eau, ou quelque autre chose digne d'être vûe : y avez-vous eu un peu de plaisir ? Passez encore plus avant, vous rencontrerez ensuite des pierres, des abîmes, des précipices, des rochers, et même en quelques endroits des bêtes sauvages, &c. Telle est la vie, S. Basile.

liberté d'opter, sans aucun égard pour la vie à venir, de recommencer à jouir des plaisirs qu'elles ont déjà goûtés; pourvu qu'elles eussent à souffrir une seconde fois les traverses, les chagrins, les mauvais traitemens qu'elles ont reçu du Monde, les soucis & les ennuis, les fatigues de corps & d'esprit, les douleurs & les maladies, qu'elles ont déjà souffertes; je suis, dis-je, porté à croire qu'elles seroient bien éloignées d'accepter à ce prix le parti ^a.

Le cas même, tel que je viens de le coucher, ne se rapporte qu'aux plus heureux voiageurs; & contre un, qui finit aussi heureusement sa carrière, il y en a cent, qui sont battus de la tempête, & qui y périssent ^b. Combien de personnes n'y a-t-il pas dans le Monde, qui n'ont jamais pu parvenir à faire un établissement doux & tranquille? Après l'avoir obtenu, combien d'autres le perdent-ils par leur malheur? Quelle melancholie, quels desordres ne causent point dans une famille des maris cruels, ou débauchés; des femmes infidèles, ou de mauvaise humeur; des enfans rebelles, ou malheureux; & s'ils sont sages & posés, quelle douleur ne cause point leur perte? Combien d'hommes ne sont-ils pas forcés à se mettre esclaves, ou à s'employer aux occupations les plus basses, pour gagner leur vie? Combien d'autres s'entretiennent d'aumônes, ou d'emprunts, ou par d'autres voies semblables, parcequ'ils ne peuvent pas faire autrement. Combien d'autres enfin sont la proie des tristes accidens, & des déplorables maladies, qui les accablent? Les compagnies, les rues mêmes ne sont-elles pas remplies de plaintes, de malheurs, & de relations tristes? Je croi fermement, qu'on peut avec raison attribuer la mort de la plûpart des hommes, à la nécessité & aux chagrins. En un mot, il seroit

a. Certainement personne n'auroit reçu la vie, si elle n'étoit donnée à des êtres, qui ne savent ce que c'est, Sénèque.

b. Transportez vous un moment en esprit sur le plus haut point d'une grande montagne; contemplez de-là la face des choses, qui sont sous vos pieds; & en jettant les yeux de tous côtés, voyez les tempêtes, qui s'élèvent sur ce Monde agité. Vous aurez vous-mêmes pitié de ce siècle, &c. St. Cyprien.

roit impossible de justifier la condition présente du Genre-humain; si elle n'étoit pas unie avec une autre; si elle n'étoit pas comme le porche & l'entrée d'une vie plus heureuse ^a.

Il y a encore un article, qui merite notre attention. Qu'est-ce qu'un homme, qui parcourt avec soin l'Histoire, & qui contemple la face du Monde, y trouve de dominant? N'est-ce pas la corruption, le vice, l'iniquité, ou du moins la folie? La débauche ^b, l'avidité de gagner par toutes sortes de voies, la calomnie, des tyrannies de toute espèce, l'ardeur de faire embrasser de vaines & de folles opinions par les disputes les plus indécentes & par la violence; voilà les occupations favorites des hommes. Or tout cela n'est-il pas contraire à la raison? Y a-t-il lieu de penser, que la raison seroit donnée, même à un petit nombre de personnes, uniquement pour être abbatue & foulée aux pieds, & pour être, au bout du compte, éteinte & anéantie? Ne devons-nous pas au contraire conclure, qu'il y aura un Monde, où la raison aura son tour, où elle tiendra le sceptre, où elle triomphera? Ne devons-nous pas plutôt espérer enfin un regne à venir de la raison ^c?

5. En dernier lieu, la forte attente, que les hommes ont de continuer de vivre au-delà du tombeau, a été ordinairement admise, comme une preuve de cette vie: & il me semble qu'elle ajoute beaucoup de poids à ce que nous avons déjà

^a. Ce Monde-ci est comme le vestibule du Monde à venir: préparez-vous donc dans ce vestibule à entrer dans le palais *; Pirké Aboth chap. 4. §. 16.

^b. O! si élevé sur cette haute échauquette, vous pouviez découvrir les secrets, ouvrir les portes fermées des cabinets, & exposer à vous les endroits les plus cachés, &c. St. Cyprien.

^c. Outre que n'y ayant dans cette vie aucun raffinement de connoissance; nous pouvons espérer que nous aurons à l'avenir des occasions de rendre plus vaste l'étendue de nos facultés; &c. La vérité & sa recherche ne peuvent ici bas assez raffiner ceux qui l'aiment, &c. Plutarque.

* Cette sentence nous enseigne qu'il faut régler notre vie dans ce Monde de telle manière, que nous soions dignes de la félicité du siècle à venir; car le présent siècle est comme le chemin & le passage au siècle à venir: c'est ainsi que Jarchi l'explique.

déjà dit. On peut à-peine nier, que les hommes aient généralement eu cette espérance. L'Histoire du Genre-humain, les Apothéoses, les rites, les relations des apparitions, les fréquentes mentions faites du Tartare, des récompenses, & des punitions dans l'autre vie, &c. tout cela est un témoignage de la croiance, que le Monde Païen même a eue de l'immortalité de l'ame après la mort du corps. A la vérité l'ignorance du séjour & de l'état des ames des hommes morts a donné lieu à plusieurs erreurs & à plusieurs superstitions, multipliées par la liberté des Poètes, & de quelques visionnaires desœuvres; mais puisqu'il n'y a dans ce cas rien, qui n'arrive ordinairement dans des cas de cette nature, ces erreurs ne doivent former aucun préjugé contre l'opinion même, qui leur a donné lieu.

Quoique Cicéron ait avoué ^a, qu'il y avoit plusieurs sentimens parmi les Philosophes Grecs touchant cette matière; que dans les Ouvrages, qui subsistoient alors, on apprennoit que Phérécyde Syrien avoit avancé le premier que les ames des hommes étoient immortelles; que Pythagore & son Ecole défendirent la même opinion; que Platon fut le premier à en donner raison, &c. Il a déclaré pourtant, que la Nature même juge en faveur de l'immortalité de l'ame; qu'il y a dans nos esprits je ne sai quel augure des siècles à venir; qu'il croit du consentement unanime de toutes les Nations que les esprits ne meurent point; & il a ajouté beaucoup d'autres choses sur le même sujet: or quoique ce consentement ne fût que le pur effet de quelque tradition transmise de père en fils; cependant puisque nous le voions généralement soutenu dans tous les âges, & dans les quatre parties du Monde, où se trouvent la moindre politesse & le moindre sens commun, il doit sans doute être aussi ancien que le Monde, & être né avec lui. Cela suffit pour donner un grand poids à l'opinion de l'immortalité de l'ame: mais ce n'est pas tout; puisqu'elle est

ap-

^a. Dans ses Tusculanes.

appuïée non seulement de tous les argumens, que nous avons rapportez plus haut, mais encore de plusieurs autres raisonnemens, & d'un grand nombre de symptomes, que nous en découvrons au-dedans de nous-mêmes. Or tout cela joint ensemble peut au moins justifier l'attente d'une autre vie; c'est-à-dire, toutes ces raisons rendent cette attente juste & raisonnable; & cette raisonnable attente devient ensuite elle-même, uniquement parcequ'elle est raisonnable, une preuve plus convaincante de la certitude de cette vie.

Représentez vous un homme, se promenant dans quelque prairie écartée, loin de tout bruit, dégagé de tout préjugé, & examinant en lui-même cette matière; & jugez ensuite si ces réflexions, supposé qu'il les fit, ne seroient pas justes. „ Je crois être bien assuré, que ni la matière inani-
 „ mée, ni les végétaux, cette pierre, cette fleur, cet ar-
 „ bre, n'ont aucune pensée réfléchie: les animaux sensitifs,
 „ cette brebis, ce taureau, &c. ne paroissent pas non plus
 „ avoir rien de pareil; ou s'ils l'ont, ce n'est que dans un
 „ foible degré, & uniquement à l'égard des objets présens
 „ à leurs sens; la raison, ni la parole n'est point l'apanage
 „ de leurs espèces: j'ai donc raison de prétendre d'être
 „ très supérieur à ces plantes & à ces animaux ^a. Non
 „ seulement j'apperçois & je considère ces objets exté-
 „ rieurs, qui font à présent impression sur mes nerfs; mais
 „ encore j'ai au-dedans de moi des idées d'un ordre supé-
 „ rieur à celui de ces impressions; & j'ai un grand nom-
 „ bre de ces idées. Je suis non seulement en état de me
 „ représenter les choses passées, ou présentes; mais encore
 „ je puis de celles-là conclurre plusieurs autres; je puis
 „ Voia-

^a. Il me semble que ces Philosophes, qui en paroissant pleins d'eux-mêmes & orgueilleux, soutenoient pourtant que leurs ames n'étoient pas supérieures à celles des vers, &c. faisoient une triste figure dans l'Histoire: *Les plus habiles & les plus fiers de leurs Philosophes soutenoient que leurs ames, quant à la substance, ne diffèrent en rien de celles d'un moucheiron, d'un ver, d'une mouche..., & d'un cochen,* comme dit Eusèbe.

„ voïager, pour ainsi dire, dans l'avenir; prévoir ce qui ar-
 „ rivera, ou du moins ce qui peut arriver: j'allois presque
 „ dire, je puis par l'étendue & l'attachement de mes pen-
 „ sées entrer par avance dans un nouveau Monde; & soit
 „ que je vive, soit que je sois anéanti après ma mort, je suis
 „ néanmoins certainement capable de recevoir l'immortalité;
 „ & je ne saurois m'empêcher d'être en peine sur cet article:
 „ or je n'en puis pas dire autant de ces motes de terre, ni de ces
 „ bêtes brutes ^a; peut-il donc se faire que je ne sois destiné
 „ à autre chose, qu'à manger, à boire, à dormir, à me
 „ promener, & à agir sur cette terre ^b; c'est-à-dire, que je
 „ n'aie pas une plus longue existence que celle qu'ont ces
 „ brutes, si fort inférieures à mon espèce? Puis-je être
 „ rendu capable de cette noble attente, dont ces animaux
 „ n'ont pas la moindre connoissance, & qui sont, hélas!
 „ bien plus heureux en cela que je ne suis, si nous devons
 „ les uns & les autres mourir de même; uniquement pour
 „ la voir frustrée? Serai-je donc placé comme sur les fron-
 „ tières d'un autre & d'un meilleur Monde; serai-je nour-
 „ ri de l'espoir d'y entrer & d'en jouir; uniquement pour
 „ jouer sur celui-ci un court personnage ^c, pour voir fer-
 „ mer sur moi les portes de l'éternité, & pour me voir cou-
 „ ler au fonds des abîmes du néant? Dois-je donc, en di-
 „ sant mon dernier adieu à ces promenades, en fermant mes
 „ paupières, & en voyant s'obscurcir & s'évanouir à mon
 „ égard ces azurées & hautes régions; dois-je alors unique-
 „ ment servir à former une poussière, qui sera confondue
 „ avec les cendres de ces troupeaux & de ces plantes, ou
 „ avec

a. Certainement Alexandre a bien pû être réduit à la condition de son *muletier* après sa mort; mais non pas à celle de son *mulet*. C'est la remarque de M. Antonin livre 6. §. 24.

b. *Le brevis est hic fructus hominis* de Lucrèce liv. 3. vers 928. peut être dit de toutes choses.

c. *Le Monde est une scène; la vie un passage; tu es venu; tu es vu; tu es parti*, la penultième des *Sentences* de Democrite.

„ avec la boue, que je foule aux pieds? N'ai-je donc
 „ tenu pendant ma vie un rang si élevé au-dessus de
 „ leur condition, que pour être mis à leur niveau par ma
 „ mort?

Cet argument devient encore plus fort dans l'imagination d'un homme, qui a une conviction intérieure de ses talens, & des progrès que son esprit a faits dans les sciences, & qu'il n'a pas eu ici bas occasion de faire voir, ni d'employer, faute de santé, d'assurance ^a, de lieux propres à les faire éclater, ou de liberté. Ces progrès & la science, qui en est la suite, ne peuvent pas être entièrement rapportez à cette vie: ils ne seront qu'une espèce de préparation pour une autre: voilà tout ce qu'ils peuvent être; & s'ils ne le sont pas, ils ne sont rien du tout. C'est pourquoi nous pouvons supposer l'homme doué de ces talens, raisonnant encore ainsi en lui-même: „ L'Auteur de mes facultez & de mes lumières
 „ peut-il être lui-même si destitué de raison, que de me les
 „ avoir données, ou pour n'en faire aucun usage, ou seule-
 „ ment pour me fatiguer par mes pénibles recherches, &
 „ pour me laisser ensuite tomber dans le néant? Celui qui
 „ n'ignore aucune des circonstances, où je suis réduit, ni
 „ aucune de mes plus secretes pensées, peut-il avoir
 „ tant d'insensibilité pour moi que de savoir mon état,
 „ sans y avoir égard, & sans y apporter aucun remède?
 „ de?

L'argument a un nouveau degré de force sur un homme, qui, en réfléchissant sur les mauvais traitemens, qu'il a reçûs dans le Monde, sur le peu de faute qu'il y a eu de sa part, sur les chagrins & sur les peines secretes, que ses disgraces lui ont causées, & sur plusieurs autres espèces de souffrances, qu'il n'étoit pas en son pouvoir de prévenir, n'a d'autre ressource que d'en appeller, dans un humble silence, à l'Être, qui est son dernier, mais son véritable

re-

^a. La sagesse est avec ceux qui sont modestes, Proverbes chap. 11. verset 2.

refuge; & qu'il doit espérer ne devoir pas l'abandonner de cette manière.

Enfin l'argument a le plus de force, qu'il en puisse avoir, sur l'esprit d'un homme qui, placé dans toutes les circonstances que nous venons de marquer, s'efforce de régler toute sa conduite sur les loix de la raison; c'est-à-dire, sur les loix de sa nature, qui ne sont autre chose que celles de l'Auteur de la Nature, duquel il dépend: sur l'esprit d'un homme, qui gémit, & qui est en prise, pour ainsi dire, avec ses propres infirmités; qui implore la miséricorde divine; qui souhaite qu'il y ait une autre vie après celle-ci, qui rend ses actions & toute sa vie conformes à ses vœux, & à son espérance; & qui dans cette vue se prive ici bas de plusieurs choses: sur l'esprit d'un homme enfin, qui par l'élevation de sa raison, par la supériorité des facultés de son âme, & par la pratique de la vertu, qui est certainement l'effet d'une utile & véritable Philosophie, s'approche par degré d'une nature plus excellente que la sienne; & goûte déjà quelque chose de spirituel & de supérieur à ce Monde? Une personne d'un tel caractère doit sans doute avoir une très forte espérance d'une autre vie; & l'argument, qu'il fonde sur cette espérance, doit avoir une force, qui lui est nécessairement proportionnée: car peut-il être doué de tant de nobles facultés, & avoir comme reçu un avant-goût de l'immortalité; si cette immortalité n'est après tout qu'une chimère? Ses actes secrets & son exercice privé de Religion seront-ils donc sans fruit? Un Être parfait peut-il faire si peu de cas d'une créature, qui à la vérité n'est presque qu'un rien auprès de lui: mais qui cependant lui rapporte toute sa conduite avec tout le zèle & toute la régularité, dont une créature est capable?

Ou ces méditations & ces réflexions sont bien fondées, ou non? Si elles le sont, il est raisonnable de croire, que Dieu ne frustrera pas une attente bien fondée?

non

II

a. Est-ce là l'honneur qui seroit rendu à la piété? Virgile *Énéide* liv. 1. vers 257.

Z Z 2

morsieur

Il y a plusieurs autres preuves de l'immortalité de l'ame; j'en nommerai encore deux, avec lesquelles je vous laisse, & que je vous prie de bien peser à votre loisir. La première est que si l'ame de l'homme meurt avec le corps; la condition des bêtes est de beaucoup préférable à celle des hommes. Les plaisirs des brutes, quoique sensuels, sont pourtant plus véritables, puisqu'ils ne sont corrompus, ni diminuez par aucune réflexion, qui les puisse alterer: elles s'abandonnent entièrement à ces plaisirs; & lorsqu'elles n'en jouissent point, il semble qu'elles en aient moins de besoin que l'homme, parcequ'elles n'y pensent pas. Leurs souffrances ne sont pas accompagnées de réflexion ^a; mais elles sont telles que nous les avons décrites plus haut page 54. Obs. 8. Les bêtes sont exemptes d'inquiétude; elles n'ont point de souci pour leur famille, ni pour leur postérité; elles ne s'embarrassent pas des vaines recherches d'une science, qui doit périr avec elles: sans sollicitude touchant la vie à venir ^b; sans espérance, qui doit être frustrée; quelque coup subit, ou quelques minutes de douleur imprévues les font enfin cesser d'être, sans qu'elles aient même jamais sù qu'elles étoient mortelles.

La seconde preuve consiste en ce que l'ame est un principe de vie: c'est-à-dire, qu'elle est ce qui communique la vie au corps: or un être, que nous avons prouvé être une substance, qui est en même temps un principe de vie, & qui, comme tel, doit être vivant; comment, dis-je, cet être peut-il mourir ^c, sans être anéanti?

Ici

^a. Les bêtes fuient le péril, qu'elles voient: lorsqu'elles l'ont fui, elles sont tranquilles; &c. Sénèque.

^b. Elles ne se mettent point en peine, si elles sont offensées: car leur fin est de mourir comme l'homme.

^c. Je suis persuadé, je sens même, que puisque l'esprit est dans une agitation perpétuelle, il n'a point de principe extrinsèque de mouvement, parcequ'il se meut lui-même: & il ne cessera jamais de se mouvoir, parcequ'il ne sera jamais séparé de soi-même, Cicéron. Ce que Grégoire Thaumaturge rapporte, ressemble à cette pensée de Cicéron: L'ame se mouvant d'elle-même, ne cesse jamais d'exister: car de ce qu'une chose se meut d'elle-même, il suit qu'elle est toujours en mouvement; & ce qui est toujours en mouvement, ne peut jamais être en repos. Mais ce que St. Augustin avance, approche

Ici je commence à sentir, à quel point j'ai besoin de guide. Mais comme la Religion Naturelle est le seul sujet, que j'ai entrepris de traiter; je dois me contenter à présent des lumières, que la seule Nature me communique, puisque mon devoir est simplement de faire voir, ce qu'on peut supposer que pense un Philosophe Païen, sans autre secours, & avec le seul instinct de la Nature *. J'espère qu'il ni cette entreprise, ni rien de ce que j'ai avancé dans cette *Ebauche* ne pourront porter la moindre atteinte sur quelque autre véritable Religion que ce puisse être. Ce qui est immédiatement révélé de Dieu, doit être, comme toutes les autres choses, pris pour ce qu'il est; ce qu'on ne sauroit faire sans lui rendre un sincère hommage du respect le plus profond, de la foi la plus vive, & de l'obéissance la plus parfaite. Il s'en faut donc bien, que ces vérités, sur lesquelles j'ai si fort insisté, & qui sont comme les freins ordinaires de ma chanson, permettent cette expression proverbiale, sapent le fondement de la véritable Religion révélée; elles lui en applanissent au contraire le chemin. Je prends une fois pour toutes cette occasion de vous faire cette remarque: revenant donc à notre Philosophe Païen, je ne puis me persuader que même un tel Philosophe puisse être sans quelques idées générales de la nature de celles, dont nous allons presque remplir le reste de cette Section.

IX. Prop. En quittant ce corps grossier l'ame, en vertu de quelque loi, passe dans quelque nouvelle demeure, & dans un nouvel état, conformes à sa nature ^a. Châque espèce

proche plus de ma pensée: *L'esprit est une espèce de vie, qui fait vivre tout ce qui est animé --- L'ame ne peut donc pas mourir: car si elle pouvoit être privée de la vie, elle ne seroit plus un esprit, mais simplement une chose animée.*

a. On a beaucoup parlé de la Transmigration des ames: mais, *puisque ce sentiment est ridicule, & plus digne d'être agité sur le théâtre que dans l'école, il ne vaut pas la peine d'être réfuté sérieusement; & celui qui le fait, semble craindre que cette opération*

* *Atrodiducros.*

pièce d'êtres doit avoir sa région, & sa condition particulière; parcequ'il n'y a rien, qui puisse exister sans être dans quelque lieu, & sans y être de quelque manière: puisqu'il y a donc dans l'Univers de différentes espèces de demeures & de différentes manières d'être; & puisque les natures des choses, qui y doivent demeurer, sont également différentes, il se trouve nécessairement plus de conformité entre quelques-unes de ces natures, & quelques-unes de ces régions, qu'avec d'autres; bien plus, cette conformité est quelquefois si grande, que ces natures ne pourroient pas subsister, ou subsister du moins sans renverser la constitution de l'Univers, hors de ces régions, & dans une condition différente de celles qui leur sont les plus naturelles. Les êtres ont donc un penchant naturel vers ces régions & ces manières d'être: ils leur sont même adjugez par la Nature, & par la constitution du Monde; ou plutôt par son Auteur même.

Tandis que l'ame réside dans le corps, elle a le pouvoir & les occasions de le mouvoir de son plein gré; ou il seroit sans cela mù machinalement & par les seules loix de la gravité: c'est une vérité évidente: mais, pour la mettre encore dans un plus grand jour, le poids du corps, dans lequel elle est à présent renfermée, la force entre plusieurs autres causes à agir pendant quelque temps sur le théâtre du Monde. La loi générale, à laquelle les corps sont sujets, les fait couler au fonds de la matière fluide, qui est plus légère qu'eux: cette loi les fait toujours tendre en bas: & ainsi elle fixe leur résidence, & celle des ames, qui les animent, sur la surface de la terre, dans laquelle, ou près de la-

nion n'ait quelque défenseur. C'est ainsi que s'exprime Lactance: car en vérité qui peut s'empêcher de rire en lisant dans Lucien, dans le Dialogue intitulé *le Songe*, ou *le Coq* Tome 2. pag. 103. de la traduction d'Ablancourt, qu'Homère avoit été chameau dans la Bactriane, &c.

a. Car il est nécessaire qu'un semblable aille vers son semblable, Hiéroclès sur le vers 1. de Pythagore p. 25.

laquelle ils furent premièrement produits. Mais lorsque l'ame sera une fois dégagée de la matière crasse, qui l'embarasse & qui l'environne, lorsqu'elle deviendra un pur esprit, ou lorsqu'elle ne sera simplement que voilée pour ainsi dire de son délicat & souple véhicule, elle sera alors tout-à-fait exempte des loix du corps; & assujettie à d'autres, en vertu desquelles elle sera transportée dans le séjour & dans l'état ^a, qui conviennent à sa nature: ou du moins en vertu des loix, auxquelles elle étoit autrefois sujette, elle aura la facilité de s'élever en haut ^b, à proportion de la volatilité de son véhicule, & de sortir de ces basses régions, pour entrer dans un plus convenable élément; qui, si ce Philosophe, que j'ai en vûe, peut s'exprimer ainsi, la tiennent dans un plus juste équilibre. Voilà ce que nous avons à dire touchant l'état général des ames après la mort: descendons un peu plus dans le détail.

X. Prop. Dans ce nouvel état, ou dans cette nouvelle demeure, il peut y avoir différentes stations, proportionnées aux différens degrez de perfection; propres à chaque ame en particulier. Nous voyons même parmi les êtres inanimés, qui ont une gravité, des figures, & des mouvemens différens, un ordre conforme à cette différence. Ainsi donc par la règle universelle, par laquelle les différences des êtres produisent nécessairement dans la Nature des effets conformes, les ames doivent être aussi placées dans des demeures, & dans un ordre, conformes à la différence, qui se trouve entr'elles.

XI. Prop. La principale différence, qui est entre les ames des hommes, par rapport à leur perfection, ou à leur imperfection, consiste dans les différens degrez de l'habitude ^a,

a. L'ame s'envolera de ce lieu bas & abject, dans ce lieu, quel qu'il soit, qui reçoit dans son heureux sein les ames délivrées de leurs chaînes, Sénèque. Aians déponillé les passions humaines, & nous revêtant des vertus, comme d'ansant d'ailes, nous serons portez dans le séjour pur des gens de bien, & dans une vie heureuse & divine, Hiérocles sur le 54. vers de Pythagore page 257.

b. Après s'être déponillé de son sardoan, l'ame s'envolera avec plus de légèreté vers le ciel, St. Jérôme.

de ^a, qu'elles se sont faites de suivre la raison ^b. C'est-à-dire, que non seulement cette différence consiste dans l'application, ou dans la négligence, avec laquelle les hommes auront cultivé les facultez de leurs ames; mais encore dans la proportion d'influence, que cette application, ou cette négligence auront eue sur leurs actions; & par conséquent dans leurs différens degrez de vertu, ou de vice: car un homme n'est raisonnable, qu'à proportion de la justesse de ses raisonnemens, & de son exactitude à régler sa conduite par la raison. Or c'est dans cette expression, que la vertu est renfermée, puisqu'elle n'est, comme nous l'avons fait voir dans plusieurs endroits de ce Traité, que la pratique de la raison & de la vérité.

Il n'est pas moins évident que l'homme est raisonnable dans différens degrez. Quelques-uns raisonnent bien sur quelques matières, mais ils sont embrouillez & confus touchant d'autres, auxquelles ils ne sont pas accoutumés; ou ils ont de la partialité pour leurs vices & pour leurs passions, pour les vieilles impressions faites sur eux, ou pour certains partis: de sorte que leur raison n'a pas l'étendue & l'influence, qu'elle devrait avoir. D'autres, dont la raison est négligée & foible, tombent souvent dans la superstition & dans l'absurdité, quoiqu'ils aient des inclinations à la vertu; ils se laissent guider par l'autorité; ils n'osent aller contre les vieilles opinions; & ils respectent un grave galimathias. Un grand nombre, si on ne peut pas dire la plupart des hommes

*a. Les Juifs, qui disent en général que par la pratique de la Religion l'ame acquiert la perfection & la vie éternelle, donnent tant de poids aux habitudes de piété, que Rabbi Albo met de la différence entre une aumône de 1000. zus * faite à la fois, & celle d'un seul zus répétée mille fois. La continuation de faire une même action acquiert un plus grand degré † que de la faire une seule fois.*

b. Quiconque obéit aux commandemens de Dieu béni, trouvera bon sens, (Proverbes 3. 4.)... Et l'éternité de l'ame, après la consommation du corps, est la récompense, qui suit ce véritable entendement, ou bon sens, & son union sera avec une Intelligence agissante, & son existence sera éternellement ferme, Isaac Levi.

* C'est une ancienne monnoie des Juifs, qui valoit environ sept sous.

† De gloire, ou de perfection.

mes ont à-peine la moindre teinture de raison & de vertu; ils agissent au hazard, & comme ils voient agir les autres; ils s'abandonnent, ou à leurs mouvemens corporels, ou à l'exemple. Il y a peu de personnes, qui tâchent de perfectionner leur entendement, de découvrir ce qui est conforme à la raison, de fixer leurs sentimens, & de régler sur cela leur conduite. Or dans ces différentes espèces d'hommes, il y a divers degrez d'élevation par rapport au savoir & à la vertu, & de médiocrité par rapport à l'ignorance & au vice; & par conséquent il nait de-là des différences sans fin dans l'esprit des hommes. Tout cela est évident.

Or en réfléchissant l'ame découvre en elle-même deux facultez générales; l'une, par laquelle elle comprend, juge, & raisonne, & voilà ce que j'entends par *les facultez intellectuelles*, ou par le mot de *raison*; l'autre, par laquelle elle veut, & se détermine à agir, en conséquence des jugemens & des conclusions tirées par la partie supérieure de l'ame: & plus elle communique de perfection à ses opérations; c'est-à-dire, plus l'ame raisonne avec justesse, & est prête à donner son consentement aux décisions de la raison, & à les exécuter; & plus sans doute cette ame doit être parfaite dans son espèce: & au contraire, plus elle s'acquitte imparfaitement de ces opinions, & plus elle est imparfaite. Les talens & la perfection, les mauvaises qualitez & les imperfections des ames des hommes doivent par conséquent être proportionnées aux différences, que nous venons de marquer.

XII. Prop. Il est raisonnable de croire, que les ames des hommes trouveront dans la vie à venir des stations, ou des demeures conformes à ces différences ^a. Cette Proposition n'est qu'un corollaire, qui suit de ce qui a été prouvé plus haut.

Objet. I. Pourquoi devons-nous croire, que Dieu placera, & traitera dans l'autre monde, les hommes comme ils méritent, & conformément aux progrès, qu'ils auront faits dans

a. Des lieux, qui conviennent à la vertu, Platon.

dans la raison * & dans la vertu, puisque nous voions que le cas est entièrement différent dans celui-ci.

Rép. Il faut se ressouvenir, que c'est là précisément une des principales preuves, sur laquelle est fondée l'immortalité de l'ame. Or s'il est raisonnable de croire qu'il y a une vie à venir, parceque les choses ne sont pas dans celle-ci dans une juste égalité; il est par cette seule raison également raisonnable de penser, qu'elles seront dans l'égalité * dans la vie à venir.

Ici bas les nécessitez, les affections corporelles, & leurs effets naturels s'entreméent avec les affaires humaines; & elles confondent le mérite avec le vice, le savoir avec l'ignorance: de-là il arrive souvent, que le méchant jouit de beaucoup d'avantages, & que l'homme de bien est dans la douleur: s'il n'y a pas de vie après celle-ci, l'un & l'autre est sans doute partagé tout autrement qu'il ne mérite. Mais lorsque les causes corporelles de ce dérangement ne seront plus, les esprits, ou les esprits joints à leurs *corps spirituels* † prendront sans doute leurs postes, & ils jouiront de leurs privilèges avec plus d'ordre & d'égalité: le débauché ni l'impie n'auront point les occasions de se placer dans un état, dont ils sont indignes: & les esprits vertueux & parfaits ne rencontreront pas là-haut les obstacles, qui les tiennent ici bas dans une bassesse indigne d'eux. Plus un état est excellent & pur, & plus ceux qui y sont, sont dans l'ordre & dans une juste & naturelle subordination.

Nous voions même ordinairement ici bas, que les hommes s'attachent aux occupations, auxquelles ils ont été élevez & rendus propres; les personnes d'une même profession vivent ensemble avec plus d'union & plus de familiarité qu'avec celles d'une profession différente; celles qui sont vertueuses & raisonnables, souhaitent, quoiqu'elles puissent voir

* Elles seront placées avec un égard juste & impartial de leur mérite: ou, dans un seul mot, avec équité.

* L'Auteur entend par-là les progrès faits dans la pratique & dans l'exercice de la raison, ou dans l'application à la rendre parfaite.

† Σόμματα πνευματικά.

voir rarement leurs vœux accomplis, de fréquenter leurs semblables ^a, & le scélérat, ce qui peut, hélas! rarement être d'une autre manière, n'est qu'avec les scélérats comme lui. Pourquoi ne croirions-nous pas qu'il se pourra faire dans l'autre vie entre les âmes, qui seront à-peu-près de la même portée, & qui auront les mêmes facultez & les mêmes habitudes, une association & une communion plus universelle & plus entière, lorsque les obstacles, qui l'empêchent ici, seront levés? Et si nous admettons cette communion à venir, ne faut-il pas croire par conséquent que les champs, où s'assembleront les gens de bien, seront différens de ceux où s'attrouperont les méchans ^c. La seule différence de leur compagnie produira une grande différence dans leur manière de vivre:

XIII. Prop. Les demeures & la condition des âmes vertueuses, & qui ont fait ici bas un droit usage de leur raison, doivent être meilleures, à proportion de leur vertu, que celles des méchans. Cela ne peut être autrement, si la constitution des choses dépend d'une Cause raisonnable, comme je me suis efforcé de montrer, qu'elle le fait.

Corollaire. Il suit de-là, que la pratique de la raison, prise dans sa juste étendue, doit être, & notre principale préparation à la mort, & le moien d'augmenter, pour tout le temps que nous continuerons d'être, les degrez de notre félicité.

XIV. Prop. Non seulement le bon, ou le mauvais usage de la raison, que nous aurons fait en ce Monde, & nos vertus, ou nos vices; mais encore nos plaisirs, ou nos peines présentes entreront également ^d en ligne de compte dans le Monde à venir, parcequ'il ne peut se faire aucune compensation des inégalitez, qui, comme nous venons de le voir, se trouvent dans ce Monde, à moins que les plaisirs & les peines,

a. Les gens de bien vont sans être invitez aux festins des gens de bien, Platon dans son Traité intitulé le Festin vers le commencement.

a. Qui philosophent véritablement, ou, qui sont véritablement Philosophes, dans le style de Platon, voyez son Phédon pag. 379. 380. 386. &c.

c. Un lieu pur, qui ne reçoit point les méchans, quand ils sont morts; car alors leur condition est semblable à celle où ils ont été ici bas; les méchans étant avec les méchans, &c. Platon.

d. Plus le juste s'abstient des péchez, plus sa justice lui sera imputée, St. Chrysoft.

peines, prises ensemble avec les vertus & avec les vices des hommes, ne soient mises en parallèle & pesées dans la même balance. J'ai dit, *prises ensemble*, parcequ'on ne peut donner aucune raison de ce qu'un homme vicieux seroit récompensé des peines, des infortunes, & des troubles, qu'il se cause à lui-même par ses vices, dont ces malheurs sont les suites naturelles: ni on ne peut au contraire donner aucune raison de ce qu'il seroit fait une déduction de la félicité future d'un homme de bien, à cause des innocens plaisirs, qui sont les fruits naturels de sa modération, de sa régularité, de ses autres vertus, & de la solidité de ses raisonnemens.

Corollaire. Non seulement les mechans seront moins heureux que les sages & vertueux; mais encore ils seront réellement malheureux dans la vie à venir: car ce qui restera de la somme totale, après qu'on en aura soustrait & la félicité, proportionnée aux degrez de vertu, qu'ils ont eus; & les souffrances, par lesquelles ils ont passé, & qui ont été supérieures à celles, qui étoient les effets naturels de leurs crimes: après, dis-je, que cette soustraction sera faite, il ne restera qu'une quantité inférieure à la pure négation de félicité; négation, qui ne peut être qu'une certaine quantité positive de malheur & de misère.

Il conste donc qu'il y aura à l'avenir des récompenses & des châtimens; & que les hommes seront heureux, ou malheureux, selon leur conduite, leurs plaisirs, & leurs souffrances dans cette vie.

XV. Prop. Si on ne peut pas démontrer l'immortalité de l'ame: il est du moins certain, que le contraire ne peut pas être démontré ^a. Dire, qu'après qu'une maison s'est écroulée,

^a. Certainement ces argumens, dont Lucrèce se sert, ne peuvent convaincre personne. Or puisqu'on voit, que lorsqu'un vase est cassé, l'eau se répand de toutes parts, & que la liqueur s'écoule; croiez que l'ame se répand de même à la dissolution du corps, &c. liv. 3. vers 435. De plus nous sentons que l'ame est engendrée avec le corps, & qu'elle croit avec lui, & qu'elle vieillit de même, &c. ibid. vers 446. Puisqu'enfin l'ame est affectée par les maladies; il faut nécessairement avouer, qu'elle est sujette à la dissolution, ibid. vers 471. &c. Les raisons alléguées par Pline liv. 7. Hist. Nat. chap. 53. ne sont pas meilleures; si on peut dire qu'elles soient en effet des raisons: car avoir recours à l'expérience de ceux qui nous ont devancé, *antegenitale experimentum*; c'est supposer ce qui est en question, or on peut exprimer l'objection ainsi, aurons-nous après

*Quoi que l'ame soit tout
elle se dissout avec le
corps, & se répand de
toutes parts, & se
dissout avec le corps.*

lée, & qu'elle est entièrement tombée en ruine, il y logeoit auparavant un homme, que cet homme l'a abandonnée, & qu'il demeure à présent ailleurs; il n'y a là rien de contradictoire, ni d'absurde ^a.

N'y a rien d'absurde il est vray mais il est plus probable que la liaison a cessé, car l'homme doit se ruiner. Cela est vray, mais la liaison n'est pas certaine, & est des esprits sursis pour le raisonnement de l'auteur.

XVI. Prop. Si on ne regardoit l'immortalité de l'ame que comme probable, ou simplement comme possible; il faudroit pourtant préférer une vie vertueuse à celle qui lui est opposée: car supposé que l'ame soit mortelle, & que la mort mette pour toujours fin à toutes les perceptions; qu'est-ce qu'un homme de bien perdrait par sa vertu? Il ne perdrait guères autre chose que quelques pratiques de devotion & quelques actes de mortification, que la coutume rend habituels & faciles ^b; & peut-être agréables, parcequ'ils sont, qu'ils nous paroissent du moins raisonnables. Au contraire, que gagne le méchant, si son ame est sujette à la mort? Des plaisirs, dont l'homme de bien se prive volontairement, qui doivent ordinairement leur origine à un goût dépravé, qui avec le temps deviennent insipides, qui coûtent plus de peine & plus d'industrie à acquerir qu'ils ne valent dans le fonds, qui s'envolent avec amertume, qui sont bien souvent suivis de réflexions accablantes & d'un triste repentir, ou qui n'aboutiroient au bout du compte, après une courte jouissance, qu'au néant, comme s'ils n'avoient jamais été: & voilà tout ^c. Mais si l'ame est immortelle, comme nous avons tout lieu de le croire, que gagnera l'homme de bien? Ses plaisirs présents, s'ils ne sont pas à la vérité si nombreux, se-
ront

après la mort un sentiment de notre existence plus grand que celui que nous en avions avant notre naissance? Et si les *Lesbiennes* de Diccarque subsistoient encore, je croi que nous n'y trouverions rien de plus fort que ces argumens. Ce qu'il y a de vrai dans le fonds est, que le méchant ne veut pas que son ame soit immortelle; mais il se console par la pensée que son annihilation après la mort empêchera ses tourmens à venir: & cela est parcequ'il ne peut pas l'éviter, Hiéroclès sur le vers 29. de Pythagore, page 165.

^a. Ni il n'y a rien d'absurde à soutenir que l'ame existe, quand elle a laissé déserte sa maison corporelle, Philon Juif. Une maison abandonnée par celui qui l'habitoit, tombe en ruine, de même dépeint un corps délaissé par l'ame, Lactance.

^b. Le chemin, qui mène à la vertu, est long & difficile; & au commencement il est vaporeux: mais pour si rude qu'il ait été, il est sur la fin plus facile, Héliode Opera & Dies vers 287. &c.

^c. Adonis est préféré au ciel, Ovide *Metamorph.* liv. 10. vers 532.

ront du moins plus solides ^a & plus naturels ^b: & la félicité à venir est l'effet de son abnégation de soi-même, & de sa soumission à la raison; vertu, dont il a fait sa préparation à cet heureux état, que nous pouvons bien, sans prétendre vouloir le décrire, supposer immortel, parceque l'ame est immortelle; & devoir procurer à cette ame la jouissance des plaisirs bien plus purs & plus excellens; c'est-à-dire, & plus grands & plus solides, qu'aucun des bas & indignes plaisirs, dont l'homme jouit ici bas: parceque cet état est à tous égards d'une nature plus excellente, que notre état présent. En un mot, que perd le méchant, si son ame doit mourir avec le corps? La félicité, que l'homme de bien gagne comme homme de bien; il s'attire outre cela quelque degré des malheurs de la vie à venir, malheurs, dont on peut dire en général, qu'ils seront aussi supérieurs à ceux de la vie présente, que les plaisirs & le bonheur de la vie à venir excèdent ceux de cette vie passagère & mortelle.

Dans un état spirituel & parfaitement libre, tout sera certainement plus pur; & tout agira plus directement, plus puissamment, & si on veut me pardonner l'expression, avec plus d'esprit & de force: moins d'obstacles s'opposeront au bonheur, ou au malheur de nos ames: elles seront plus ouvertes; elles auront de leur condition des perceptions plus immédiates & plus vives: de sorte que chacune d'entr'elles fera, dans son espèce particulière, plus attentive, plus appliquée, plus bandée, pour ainsi dire; les unes approchant plus de la pure félicité, & les autres approchant plus de son contraire, qu'elles ne font sur la terre ^c. Mais c'est une entreprise trop hardie pour le Philosophe Païen, que j'ai en vûe, de présumer d'entrer plus avant dans la nature & dans l'œconomie d'un Monde encore inconnu.

J'a-

a. Celui qui est doué de la vertu, goûte des plaisirs, dont il ne se peut répentir, Hiérocès sur l. 30. vers de Pythagore, p. 174.

b. Celui qui se renferme dans son intégrité, & qui jouit de son propre bien, est véritablement favorisé de la fortune & heureux: car aussi le corps, &c. Simplicius.

c. Car l'homme de bien l'emporte sur le méchant, non seulement par la probité; mais aussi par la volupté même, par laquelle seule le méchant croit s'abandonner au vice, Hiérocès sur le vers 30. de Pythagore, page 177.

J'ajouterais seulement que l'homme, qui fait un droit usage de sa raison, & qui pratique la vertu, a du moins cet avantage sur un homme, qui au mépris de sa raison s'abandonne à ses vices; que quoiqu'il ne puisse pas toujours par sa sagesse & par sa vertu rectifier ce qu'il y a de mauvais en lui-même, ou dans sa condition; il trouvera pourtant le moyen d'adoucir, par leur secours, ses afflictions & ses malheurs; & de se soutenir dans toutes les différentes révolutions de la vie; consolation au reste, dont le méchant ignore entièrement les douceurs; lui sur-tout, qui n'a jamais senti les doux plaisirs, que procure l'humble, mais la ferme attente d'un bonheur sincère & constant, dont on jouira dans la vie à venir.

XVII. Prop. En dernier lieu, celui qui veut conformer sa conduite à la vérité, doit non seulement considérer ce qu'il est, & quelle est sa condition ici bas, & pourvoir à ses besoins présents; mais encore se regarder comme un homme, dont la vie tire vers une autre vie; & il doit par conséquent se préparer pour celle-ci. Vous comprenez sans doute parfaitement la manière, dont je croi qu'il faut se préparer à ce passage.

Pour mettre fin à tout cet Ouvrage, que toute notre conduite soit conforme, autant qu'il est de notre intérêt, & que nous sommes capables, de l'en rendre, à la nature de chaque chose; c'est-à-dire, traitons dans toute notre conduite les choses, comme étant ce qu'elles sont en elles-mêmes, par rapport à nous, & à l'égard des autres êtres, & comme étant ce qu'elles sont dans leurs causes, dans leurs circonstances, & dans leurs effets: c'est-à-dire, ne nions point par aucune de nos actions la vérité d'une chose, qui est vraie: c'est-à-dire, conformons toutes nos actions à la raison: c'est-à-dire enfin, prenons la loi de notre nature pour règle de nos actions. En faisant sincèrement nos efforts pour nous acquitter de ce devoir, nous rendrons ce que nous devons à l'Auteur de cette Nature ^b, & de cette Loi; & nous

tra-

^a. Car quand les justes n'auroient sur les injustes aucun autre avantage, il les surpassent du moins par une vive espérance, Isocrate dans son Discours à Demonique pag. 12.

^b. Car pratiquer la vertu, est la manière la plus sainte de servir Dieu, Joseph.

travaillerons en même temps à nous rendre véritablement & solidement heureux ; félicité véritable & solide, propre aux créatures raisonnables : nous ferons ce qui tend à nous rendre tranquilles ici bas : nous nous disposerons à notre départ pour notre dernière & éternelle maison ; révolution, hélas ! qui pour si tard qu'elle arrive, arrivera pourtant bien-tôt.

Ainsi, Monsieur, vous voilà presque débarassé pour le présent de la peine, je ne puis pas proprement dire que je vous donne ; mais que vous vous êtes vous-mêmes attirée ; puisque, comme vous l'avez demandé, voilà simplement mes pensées ; à moins que je ne me sois mal représenté moi-même, ce que j'avoue n'être pas impossible. J'ai ajouté au bas des pages, en forme de notes, un petit nombre de citations, sur-tout des anciens Auteurs : telles qu'elles se sont tout-à-coup offertes à mon esprit dans la révision de ce Traité ^a ; n'ayant eu ni de recueil de lieux communs, dont je pûsse faire usage ; ni la moindre idée d'une telle entreprise : ces citations servent quelquefois à expliquer le texte, d'autrefois à l'appuyer de quelque autorité ; mais elles serviront principalement à vous récréer ; vous, dis-je, Monsieur, que je crois avoir besoin de l'être, & qui savez si bien profiter des moindres allusions faites par les Anciens. J'ai aussi fait imprimer quelques exemplaires de cette *Ebauche* ; non en vûe de la rendre publique, mais simplement pour épargner la peine de la transcrire ^b ; puisque j'ai formé le dessein, non seulement de vous la communiquer, mais encore d'en faire part, puisqu'elle est faite, à deux ou trois de mes amis ; & de la laisser à ma famille, comme un secret monument du bon dessein, que j'avois en la composant. Cependant la manière, dont je disposerai de cet Ouvrage, & tout son destin, dépendent beaucoup, Monsieur, de votre jugement & de l'accueil, que vous lui ferez.

^a. On en a ajouté quelques-unes dans la seconde édition.

^b. On n'avoit eu d'abord aucun autre dessein ; voyez l'Avertissement.

F I N.

SUP.



SUPPLEMENT.

du Traducteur

Après avoir déclaré, aussi expressément que je l'ai fait dans la Préface, la vénération, que j'ai pour la mémoire de Monsieur Wollaston; il me semble que je ne puis me dispenser d'en faire autant de mes sentimens sur tout son Ouvrage. C'est à quoi je vai consacrer la première partie de ce Supplement; j'y porterai mon jugement général sur la bonté de ce Système; je dirai un mot pour en éclaircir le principe dominant; j'expliquerai jusques à quel point mes Notes critiques font contre cet Auteur.

Je donnerai ensuite la substance & la réfutation des Critiques, qui ont paru contre ce Traité.

J'ajouterai enfin mes remarques particulières sur la manière d'examiner l'action de Dieu sur les créatures, & une démonstration abrégée & nouvelle de la Prémotion physique: j'ai été déterminé à en faire part au Public par la liaison, que cette question a avec le Traité de Dieu contenu dans cette *Ebauche*, & par la manière, dont Monsieur Wollaston a parlé de ces deux articles: il me paroît que cet Ecrivain s'est trop laissé aller dans ces deux points aux préjugés ordinaires, qui ont fait tant d'ennemis à la Prémotion physique.

I. P A R T I E.

Examen général & éclaircissement du principe dominant dans l'Ebauche de la Religion naturelle: explication des Notes critiques du Traducteur, &c.

SI la simplicité, la clarté, l'étendue, la nouveauté d'un principe, & la facilité de répondre par son seul moyen à toutes les Objections proposées contre lui, sont, comme on ne peut douter qu'elles ne le soient, les preuves de son excellence; le principe de Monsieur Wollaston surpasse tous ceux, sur lesquels on s'est efforcé de fonder la moralité des actes humains.

C'est le plus simple de tous les principes avancez sur cette matière: car il ne faudra désormais avoir recours à rien d'étranger aux actes humains: leur propre, leur seule nature décidera de leur bonté, ou de leur malice: elle en sera le fondement & l'essence. De ce qu'un acte humain est un acte humain, c'est-à-dire, l'expression pratique de quelque proposition véritable, ou fautive, faite par un agent libre, il suit incontestablement, naturellement & nécessairement, que cet acte est bon, ou mauvais: parceque si d'un côté toutes ces propositions pratiques, véritables, ou fautes, expriment une conformité, ou une contrariété à la nature des choses; & par-là aux loix de la Nature; & par-là à la sagesse de l'Auteur de la Nature: & si d'un autre côté la nature des choses est essentiellement bonne, si les loix de la Nature sont essentiellement bonnes, si la sagesse de l'Auteur de la Nature est essentiellement bonne; il suit que la conformité à cette nature, à ces loix, à cette sagesse, est aussi essentiellement bonne; & que tout acte, exprimant naturellement cette conformité, est essentiellement bon: il suit

au

au contraire, que la contrariété opposée est essentiellement mauvaise; & que l'acte, exprimant cette contrariété, est essentiellement mauvais. Voilà donc par ce principe la nature du bien & du mal moral établie sur la nature, sur la signification naturelle, des actes humains; mais voyons si la même simplicité regne dans l'application, qu'il faut faire pour distinguer les actes, qui sont les expressions pratiques d'une proposition véritable, d'avec ceux qui sont les expressions pratiques d'une proposition fausse: rien de plus simple encore. Tout acte, par lequel un agent libre témoigne qu'il se conforme à la nature des choses, c'est-à-dire, qu'il prend les choses pour ce qu'elles sont dans leur nature, est l'expression pratique d'une proposition véritable: & son contraire exprime une proposition fausse. Encore un coup, y a-t-il rien de plus simple & de plus naturel que ce principe?

Mais quelle est la vérité, dont un acte humain est essentiellement une négation, ou une affirmation? Oh! c'est la plus palpable, la plus claire de toutes les vérités: la voici: *Chaque chose est ce qu'elle est*: par exemple, un corps est un corps; un esprit est un esprit, faisons en l'application. A aime son corps plus que son ame: l'amour d'A est une expression pratique de ces faussetés, *le corps d'A est plus aimable, que son ame: le corps d'A n'est pas ce qu'il est, un corps moins aimable que son ame*. B à sous ses yeux un verre de vin, & un verre de poison; il le fait; & il est convaincu que le premier lui feroit du bien, & que le second lui causeroit la mort; il boit pourtant celui-ci: son action est une affirmation pratique de ces faussetés: ce vin, ce poison, ne sont pas ce qu'ils sont: je sai que la nature de ce vin est d'être une bonne liqueur; & que celle de ce poison est d'être une liqueur mortelle; mais malgré cela ce vin bon n'est pas du vin bon; ce poison mortel n'est pas du poison mortel: B prend ces deux liqueurs pour ce qu'il fait qu'elles ne sont pas; il confond leur nature; il nie la vérité, qui n'est, dans le cas présent, qu'une conformité entre

la signification naturelle de son action, & la nature de ce vin & de ce poison; il se rend coupable de la plus ridicule de toutes les contradictions: ce que nous avancerons dans la suite à l'occasion des objections, que Monsieur Clark a proposées contre ce principe, mettra encore dans un plus grand jour cette vérité, & l'application qu'on en doit faire.

La clarté est le second degré d'excellence particulier à ce Systême, le principe, qui lui sert de fondement, est évident de lui-même: sa simple intuition frappe, persuade, convainc: plus on l'approfondit, plus on y trouve du vrai & du solide; & la foule des preuves, dont il est appuié, sert moins à lui donner un nouveau degré d'évidence, qu'à faire rougir, pour ainsi dire, l'esprit humain de l'ignorance, où il avoit été jusques ici sur cet article. Lectures pénibles, qui dégoûtent les mortels des plus utiles recherches; argumens étudiez, qui s'offrent à nous sous l'idée de convaincans, sans lever dans le fonds nos principaux doutes; démonstrations étendues, qui font ordinairement perdre de vûe la solidité d'un Systême, sous prétexte de le démontrer dans toutes les parties: aucun de ces écueils ne se rencontrera désormais dans l'étude de la Morale. L'esprit le plus bouché peut, par l'application du principe de Monsieur Wollaston, devenir facilement un excellent moraliste; peu de pages le feront entrer à fonds dans une science, dont toute l'Antiquité n'avoit encore pû trouver les simples prologomènes: & si un examen, fait avec toute la bonne-foi & toute l'exactitude, dont il est capable, ne suffit pas pour le faire parvenir à l'infailibilité; il suffira du moins pour diminuer le nombre de ses fautes; pour affoiblir & pour faire évanouir leur coulpe & leur atrocité.

Non seulement ce Systême est simple, & à la portée des plus foibles génies; il a encore l'avantage d'une étendue sans bornes: point de parole, point d'action, qui ne soient de son ressort. Posez une fois ce principe, *Toute action a un sens naturel aussi significatif, que celui de toute proposition exprimée*

primée de bouche: & d'abord se découvre à plein la bonté morale de toutes, toutes les actions des agens libres. Dans ce principe, *l'homme ne doit mentir ni dans ses paroles, ni dans ses faits, c'est-à-dire, l'homme doit conformer & ses paroles & ses actions à la nature des choses*, est renfermée la pratique de toutes les vertus & l'exclusion de tous les vices. Par ce précepte, *Traitez chaque être comme étant ce qu'il est*, on bannit également la revolte contre la Cause première, l'abus des causes secondes, & les péchez contre la Patrie, contre le Prochain, & contre nous-mêmes.

J'ai dit *la revolte contre la Cause première*: puisque par ce principe sont à jamais proscrits l'Athéisme de spéculation, ou d'esprit; & celui de pratique, ou de cœur. Je dis, Athéisme de spéculation, ou d'esprit, qui est cette négation de l'existence de Dieu, que l'Athée fait par ses discours & par ses raisonnemens: or si cette espèce d'Athéisme est si marqué au coin de la folie & de l'aveuglement, qu'on croit généralement, & avec raison, l'esprit humain au-dessus de ses atteintes; les mêmes traits, des traits plus noirs encore, ne doivent-ils pas nous rendre plus odieuse cette espèce d'Athéisme plus significatif, & par conséquent plus criminel, que le premier; & que j'ai appelé Athéisme pratique & de cœur, essentiellement renfermé dans chaque action mauvaise, & renfermant essentiellement lui-même une négation de l'existence de l'Être suprême, exprimée par des faits?

Je ne puis me déterminer à croire, que cette pensée & cette expression soient aussi nouvelles, qu'elles me l'ont paru en se présentant pour la première fois à mon esprit: elles furent sans doute inspirées au Psalmiste dans ces paroles, *אמר נבל בלבו אין אלהים, le fou a dit dans son cœur, il n'y a point de Dieu*. Est-ce qu'on peut parler dans le cœur, qui est le siège de la volonté? Oui, l'impie, ce fou, ce fou à l'extrême, qui nie par des faits le fait le plus constant, qui fût jamais, ou qu'il soit possible d'imaginer, l'existence, ou, ce qui revient au même, la sagesse de l'Être nécessaire; ce

fou parle dans son cœur, & par son cœur, & c'est la honteuse prostitution, qu'il fait de ce cœur aux créatures, qui renferme, exprime, déclare authentiquement & nécessairement la négation de l'existence du Créateur. Ce qui suit immédiatement ces paroles du Prophète, confirme cette explication: *השחיתו, ils se sont corrompus*; *התעביו עליהם, ils ont commis des actions abominables*, &c. cette corruption, ces actions abominables; voilà les preuves, la déclaration, l'expression de cet Athéisme, de cette folie, que le Prophète avoit en vûe dans tout le 14. Pseaume.

J'ai dit *l'abus des causes secondes*: car si nous les traitons conformément à ce qu'elles sont, nous les emploierons uniquement à la conservation de notre être, & à l'amélioration de notre bien-être; nous ne les mettrons, ni au-dessus, ni au niveau, de leur Auteur, nous ne leur rendrons, pour si excellentes, pour si accomplies, qu'elles soient, que les honneurs, qu'il n'est pas défendu de rendre à des êtres, que leur excellence & leurs perfections n'ôtent point de la catégorie d'êtres créés; nous tiendrons notre rang, & nous le laisserons tenir, sans jalousie & sans murmure, aux créatures, en faveur desquelles il a plû à un Dieu, libre dans le choix des objets de ses faveurs, de déployer sa puissance avec une spéciale effusion de sa libéralité.

J'ai dit *les péchez contre la Patrie, contre le Prochain, & contre nous-mêmes*: & par-là sont renvoiez dans les maudits abîmes, d'où ils sortirent, ces monstres hideux, qui font de cet Univers une ébauche de l'enfer; la Tyrannie & le Despotisme, qui traitent les hommes, ou comme des buches insensibles à la douleur & aux supplices, ou comme des reptiles privez de raison, de liberté, de conscience, & de propriété; l'Indépendance & l'Anarchie, qui traitent insolument les images du Gouverneur suprême d'usurpateurs, &, pour ainsi dire, d'hommes sans créance; les loix, les sermens, & les contrats les plus solennels, de liens, qu'il est permis de rompre toutes les fois que le dictent l'amour propre & l'intérêt; l'ordre & la Hiérarchie de bagatelles, qu'un
hom-

homme noblement impatient du joug, c'est là le langage de l'Indépendance, ne respecte que quand cet ordre & cette Hiérarchie lui assurent à lui-même le trône; l'orgueil, qui nous représente à nous-mêmes sous de traits brillans & flatteurs, & douez d'un mérite chimérique au préjudice de ceux qui en ont un réel & solide, la volupté, qui d'une voix molle & effeminée nous crie sans cesse, que nous sommes nez uniquement pour vivre & pour mourir dans son sein impur, &c.

L'étendue de ce principe ne se borne pas en un mot à établir la nature des actes humains; il établit aussi entr'eux une différence essentielle & prise de leur propre nature. La preuve de cette différence suit du raisonnement, que nous avons fait plus haut: car s'il y a entre le oui & le non, entre le blanc & le noir, entre l'existence & la non-existence, une différence prise de la nature du oui, du blanc, de l'existence, & de celle du non, du noir, de la non-existence; il doit y avoir par conséquent entre le bien & le mal moral, entre l'acte bon & l'acte mauvais, une différence prise de la nature du bien moral, & de l'acte moralement bon, qui ne font qu'un oui, qu'un blanc, qu'une affirmation d'existence; & de celle du mal moral, & de l'acte moralement mauvais, qui ne font qu'un non, un noir, une négation d'existence: il y a enfin une différence essentielle entre la signification de l'action bonne, signification, dans laquelle seule consiste sa bonté morale; & la signification de l'action mauvaise, signification, dans laquelle consiste sa malice morale. Tout cela est évident à ceux qui ne cherchent point à s'aveugler, & qui avouent qu'un & un font deux, & non pas un; & qu'un ne peut pas avoir en même temps la nature d'un & de deux: encore moins celle d'un & de rien.

Au reste l'affertion d'une puissance de signifier, & d'une signification actuelle dans les signes & dans les actions, dans tous les signes & dans toutes les actions, & plus expressive même dans les actions que dans les paroles; cette affertion, dis-je, n'est ni si téméraire, ni si facile à détruire que les
Citi-

Critiques pourroient bien se l'imaginer: les plus grands hommes l'ont admise; l'expérience en confirme la vérité; le raisonnement la démontre.

1. Que les plus grands hommes de toute Nation, de toute Religion, de tout siècle soient tombez d'accord de cette vérité; c'est ce que prouve la citation d'un grand nombre d'Auteurs, faite dans les premières Sections de cet Ouvrage; & celle d'un grand nombre d'autres, qu'il seroit facile d'alléguer, s'il en étoit besoin.

2. L'expérience confirme cette assertion: car lorsqu'un homme mange, ou boit avec avidité; ne marque-t-il pas plus expressément par-là qu'il a faim, ou soif, que s'il se contentoit de dire, *j'ai faim*, ou *j'ai soif*? Lorsqu'un homme s'assied après une longue promenade: n'exprime-t-il pas par son action, ou plutôt son action n'exprime-t-elle pas plus naturellement sa lassitude que ces paroles, *je suis fatigué*? Lorsqu'un autre se promène seul, à pas lents, mordant ses doigts, le chapeau enfoncé sur ses yeux; tout cela ne signifie-t-il pas plus clairement qu'il est dans la méditation, que s'il disoit simplement, *je médite*? Les exemples de cette vérité s'offrent en foule.

3. Le raisonnement démontre la réalité de la signification 1. attribuée aux actions en général, 2. attribuée à chaque action en particulier, 3. attribuée à chaque action en particulier dans un plus grand degré d'énergie qu'aux paroles.

1. Les actions ont une signification, qui peut être conforme, ou contraire à la vérité: car, pour ne point répéter les argumens allégués par Monsieur Wollaston, si elles n'avoient point une telle signification, il s'ensuivroit qu'un muet ne pourroit point mentir, parcequ'il est privé de l'usage de la parole, & qu'il ne peut exprimer la vérité que par signes; conséquence aussi absurde que le principe, d'où elle suit, est faux: car lorsque je demande à un muet, si un tel chemin n'est pas celui qui conduit à une telle ville, & qu'il me répond par un signe, qui me fait croire, qu'oui,
&

& qu'il fait devoir produire cet effet, quoique le chemin, qu'il me montre, ne soit pas le véritable; son signe, son action, quelle qu'elle soit, renferme & exprime une fausseté; & cette expression d'une fausseté n'est-elle pas aussi directe; c'est à-dire, ne contredit-elle pas aussi directement la vérité, que ce monosyllabe *oui* proféré par un autre homme, à qui je ferois la même question, & qui me répondroit par le même mensonge? Le mensonge du premier ne consiste pas simplement dans son inclination de tête, ou dans le mouvement de son bras; le mensonge du second ne consiste pas simplement dans l'articulation du monosyllabe: l'un & l'autre consistent dans le moien, quel qu'il soit, cela est indifférent, employé pour me faire croire ce qui n'est pas; pour me faire croire que la personne, qui me répond, pense ce qu'elle ne pense point; & pour me faire croire enfin qu'elle prend, & que je dois prendre un tel chemin pour ce qu'il n'est pas dans le fonds. Ce signe, cette action, ce mouvement du bras, ou de la tête, qui me fait croire tout cela, & qui me dit, *c'est le chemin, qui conduit à une telle ville*; voilà uniquement ce qui ment; voilà proprement ce qui renferme un sens contraire à la vérité.

2. Toute action, tout acte fait par un agent libre, a un pareil sens: car si nous considérons cet acte, comme étant l'opération d'une substance spirituelle; cette opération est simplement une perception, ou un jugement, ou un acte de la volonté. Si c'est une perception, une simple idée; elle n'est autre chose qu'une image, un portrait, une représentation de quelque objet: or une image d'un certain objet a essentiellement ce sens; *l'objet, que je représente, est ainsi que je le représente*. Donc toutes les idées, toutes les perceptions renferment nécessairement ce sens, *les objets, dont nous sommes les images, sont ainsi que nous les représentons*. Si ces actes passent à la catégorie des jugemens; la vérité, que j'établis, s'offre à nous dans un plus grand degré d'évidence: car tout jugement n'est qu'une liaison d'idées; ou plutôt une affirmation, ou une négation de la liaison, qui est

C c c en-

entr'elles ; cela n'a besoin d'aucun éclaircissement : tout jugement signifie essentiellement que l'ame, qui juge, considère sous certains rapports l'objet de ses jugemens. Un pareil sens n'est pas moins exprès dans les actes de la volonté ; puisque l'ame ne pouvant pas vouloir sans vouloir quelque chose, chèque fois qu'elle veut, chèque acte de volonté qu'elle produit, sont des déclarations réitérées de ces propositions, *une telle, ou telle chose est digne d'être l'objet de ma volonté : je la veux, & j'ai raison de la vouloir.*

Si nous considérons enfin les actes humains, comme étant de certains mouvemens physiques de quelque quantité de matière, qui sont les effets des opérations de l'ame, nous trouverons qu'ils ne sont pas moins significatifs. Tout mouvement en général signifie que le corps mù a reçu d'un autre corps des impulsions, auxquelles il n'a pas été capable de résister : mais outre ce sens général, il y en a de particuliers, attachez essentiellement aux directions particulières du mouvement : & ces directions particulières étant, lorsqu'il n'y a point d'obstacle, nécessairement suivies de certains effets, elles importent par conséquent nécessairement dans le moteur la volonté de produire les effets inseparables de ces directions particulières. Toutes les fois que je m'assois, sans y être forcé par quelque objet extérieur, mon action signifie que mon ame veut que le corps, qu'elle anime, soit dans le repos, & la direction particulière, que les esprits animaux reçoivent alors, & qui produit ma *session*, pardonnez ce terme, toutes les fois que leur mouvement reçoit la même direction, est la proposition pratique, qui exprime cette vérité, *l'ame veut que le corps soit en repos*, plus intelligiblement même, que ne le feroient de simples paroles ; comme nous allons le voir.

3. Tout acte d'un agent libre a une signification plus expresse que les paroles. L'expérience ne nous fait-elle pas sentir, que les faits apportent dans notre esprit un plus grand degré de conviction, que les raisonnemens les plus plausibles ? Un homme, qui pratique la vertu, ne passe-t-il pas

pas pour plus réellement vertueux qu'un autre, qui ne fait que la prêcher ? L'exemple n'est-il pas la plus efficace de toutes les exhortations ? D'ailleurs l'énergie du sens de chaque action est générale : tout homme s'y rend ; il n'est pas besoin d'interprète pour l'expliquer ; sauvages & hommes civilisez, tout entend que l'action d'un homme, qui en tue un autre, signifie qu'il a la volonté, ou le droit de le tuer : voyez ce que l'Auteur rapporte, pour prouver cette vérité, page 6. 7. &c.

4. Les charmes de la nouveauté brillent avec éclat dans tout ce Systême : l'Auteur y est original, même dans les choses dites mille & mille fois par d'autres Ecrivains : mais à quoi bon retracer ce que le Lecteur a senti lui-même dans la lecture de tout ce Traité ; ce qu'il savoit peut-être avant que d'avoir commencé à le lire ; ce qui a si fort piqué la curiosité du Public ; & ce qui a principalement fait un si grand nom à Mr. Wollaston.

En dernier lieu ce Systême a l'avantage de lever les difficultez proposées sur la nature du bien & du mal moral, mieux qu'aucun des autres Systêmes publiez sur cette matière : c'est un grand motif pour nous porter à l'adopter : & s'il n'exclut pas entièrement tous nos doutes, cependant ces doutes, tombant plutôt sur quelque branche particulière du principe, qui sert de fondement à ce Systême, que sur le principe même, ne doivent pas nous empêcher de lui donner la préférence. Voilà la nature de quelques remarques critiques, que j'ai mises au bas de quelques pages : elles portent coup sur quelque endroit de l'édifice : elles n'en sapent pas le fondement.

Telle est l'objection de Monsieur **, page 24. elle accuse d'un défaut de justesse ce raisonnement de l'Auteur : *En refusant de jouager un pauvre, &c. je nie que sa condition en particulier, que la Nature humaine en général, que ces desirs m mes & cette attente, que j'aurois moi-même en pareil cas ; je nie, dis-je, que tout cela soit ce qu'il est réellement.* L'objection tombe précisément sur la négation de la condi-

tion présente, & par conséquent de la nature, du pauvre. La condition, ou la nature, du pauvre est simplement, selon Monsieur **, d'avoir besoin de secours : la nature du pauvre est, selon Monsieur Wollaston, d'avoir besoin d'un secours, que ceux qui le peuvent, doivent lui procurer; éclaircissions ces termes. L'idée du pauvre, selon l'un, ne renferme que la simple privation du nécessaire : l'idée du pauvre, selon l'autre, en renferme trois; l'idée d'un homme privé du nécessaire; l'idée de la privation d'un nécessaire, que les riches doivent fournir; l'idée de la privation d'un nécessaire, que les riches doivent fournir, & que moi par conséquent, qui suis riche, dois fournir comme les autres. Ces trois idées ne sont pas renfermées dans la nature du pauvre; si elles le sont, vous ne l'avez pas du moins prouvé; or ce raisonnement fondé sur la nature d'une chose, que vous entendez dans un sens, & que j'entends dans l'autre; la supposition que je dois l'entendre dans le vôtre, quoique vous ne m'en aiez rien prouvé; l'impossibilité, où vous êtes de me prouver par votre principe, que l'idée de la pauvreté renferme les trois idées, que vous lui attribuez; voilà le vuide à remplir, voilà le défaut de justesse, que je trouve dans votre raisonnement, dit l'Auteur de l'Objection à l'Auteur du Système.

Monsieur Wollaston peut repliquer, que son but n'est pas de définir la nature de chaque être en particulier; mais qu'il fonde en général la bonté, ou la malice morale des actes humains, sur cette nature telle qu'elle est, ou qu'on la croit être: mais puisque l'Auteur est descendu dans certains cas particuliers; & entr'autres dans le refus de l'aumône, il ne devoit pas fonder la malice morale de ce refus sur une idée supposée de la pauvreté. Je l'ai dit, & je le répète; l'objection de Monsieur ** contre la négation prétendue de la condition actuelle du pauvre, qu'on suppose renfermée dans le refus de l'aumône, est indissoluble.

Cependant cette difficulté ne s'ape point; elle n'attaque pas même tout le raisonnement de l'Auteur, qui tend à
prou-

prouver que le refus de l'aumône seroit une opposition à la Nature humaine en général, dont le bien & l'ordre exigent que ceux qui ont trop, fassent part de leur superflu à ceux qui n'ont pas assez; à la sagesse de l'Être suprême, qui a voulu donner, par ce partage inégal des biens de la fortune, occasion à la pratique des plus excellentes vertus; & en un mot aux sentimens, que nous aurions nous-mêmes en pareil cas: or si l'opposition à la Nature humaine, à la sagesse de l'Être suprême, & au dictamen de notre conscience, est un mal moral de sa nature; le refus de l'aumône, qui renfermeroit cette opposition, est évidemment mauvais de sa nature; & par une troisième conséquence essentiellement différent de la charité: & quant à ces idées, le principe & le raisonnement de l'Auteur sont au-dessus de toute atteinte.

Les remarques critiques, que j'ai mises au bas de quelques pages, sont aussi de la même nature.

Lorsque je demande, par exemple, page 28. ce qu'il faudroit répondre à un homme, qui nieroit qu'il y ait quelque action, qui ne porte aucune atteinte sur aucune vérité, ou qui n'en exprime aucune: ce n'est pas que je nie qu'une action indifférente soit telle que la définit l'Auteur; mais je m'attendois, comme il est naturel de s'y attendre, qu'il me prouveroit qu'il y a réellement des actions, qui ne blessent aucune vérité, & qui n'en expriment aucune: & j'appelle un défaut d'exactitude de supposer la réalité des actions indifférentes, comme Monsieur Wollaston la suppose dans plusieurs endroits de son Livre, sans rien dire pour refuter l'opinion, où je suis, que toutes les actions des hommes affirment, ou nient quelque vérité de quelque degré d'importance.

Lorsque page 44. je fais une objection contre ce que l'Auteur dit, qu'on ne peut pas au pied de la Lettre assurer, où est un homme, lorsqu'on ne l'a pas sous les yeux; je l'ai fait, parcequ'il m'a paru qu'il s'est en cela écarté de son grand principe, & que cet écart favorise les restrictions

mentales & les équivoques; je dis qu'il s'est écarté de son grand principe; car il faut, selon lui, examiner dans toute sorte de cas toutes les circonstances, parcequ'elles peuvent souvent changer leur nature: or dans le cas, dont il s'agit, il se fait un amas de circonstances, qui équivalent à la certitude de la vûe; je m'explique. A ne void point B, je l'avoue; mais il sait que B est dans un endroit, d'où il ne pourroit être sorti sans avoir été apperçu par A. La nature du cas est entièrement changée: cette dernière circonstance, & cette dernière certitude contrebalancent les premières: A fait aussi certainement que B est dans la chambre voisine, que s'il avoit actuellement les yeux fixez sur lui: & A ne peut assurer qu'il ignore où est B, sans violer ce grand principe; *Ayez égard dans toute sorte de cas à toutes les circonstances, qui peuvent changer leur nature.* Je dis en second lieu, que cet écart favorise les restrictions mentales & les équivoques: car elles ne sont que des signes, ou des paroles, dont on se sert pour faire croire qu'on croit soi-même une chose qu'on ne croit pas: signes, ou paroles, auxquels on donne une signification différente de celle, que leur doit naturellement donner celui à qui ils sont faits, ou dites. N'est-ce pas là le cas?

Lorsque Monsieur Wollaston admet page 61. & ailleurs, les perceptions dans les bêtes; j'ai renvoié à cet endroit à me plaindre que ce sentiment va trop loin. La perception n'est pas une faculté de la matière; donc il y a dans les bêtes une substance différente de la matérielle: voilà mon objection, & je croi que le sentiment, qu'elle attaque, va trop loin; pourquoi? Parcequ'il tend à prouver que cette substance, qui est dans les bêtes; différente de la matérielle, a absolument les mêmes facultez que notre ame; & par une troisième conséquence qu'elle a une même essence & une même nature: car les argumens *à posteriori*, qui selon vous prouvent que l'ame des bêtes n'est susceptible que de perceptions momentanées, séparées de toute réflexion sur le passé & sur l'avenir; prouvent, selon moi, que les perceptions des

des bêtes sont accompagnées de réflexion sur le passé & sur l'avenir: on en void mille exemples dans presque toutes les espèces des bêtes: je n'en rapporte aucun, parceque je veux abrégér; & qu'ils se présenteront en foule à l'esprit du Lecteur. *Concedo totum*, m'a répondu une personne, à qui je proposois la difficulté; qu'en conclurrez vous? J'en conclurai que la seule différence entre l'homme & la bête ne consisteroit, suivant ce principe, que dans une plus parfaite disposition des organes des corps, auxquels sont unies les ames de l'homme & de la bête: mais que dans le fonds la bête seroit homme; l'homme seroit bête; la bête seroit Ange; l'Ange seroit bête; je fremis en pensant à l'autre conséquence. Voilà donc ce que je blâme: un principe, d'où coulent de si étranges conséquences; & qui me met au rang des *animaux, qui n'ont point d'entendement*. Fausse humilité! Grossière abnégation de soi-même! Je sai bien que le Systême, qui fait des bêtes des composez purement matériels & machinaux, est accompagné de grandes difficultés: mais celui qui leur attribue une ame, est accompagné de difficultés encore plus grandes. D'ailleurs Monsieur Wollaston dit positivement, que *les bêtes n'ont que des perceptions momentanées; elles n'ont ni réflexion sur le passé, ni prévoyance pour l'avenir*; il n'en rapporte pourtant aucune preuve: voilà derechef ce dont je me plains; moi, qui ne me détermine jamais à quitter une opinion, sans y être engagé par des raisons, que je regarde comme convaincantes.

Lorsque je dis, page 149. que Tertullien peut donner deux réponses à l'objection, qu'on lui fait; c'est parceque je ne trouve pas concluans les argumens, dont on se sert dans l'endroit cité, pour le refuter. Ni je ne suis pas du sentiment de Tertullien; ni je ne prétends pas en ce point deffendre ce Père: mais en rapportant son opinion touchant la génération des ames, supposée assez légèrement à mon avis, fondée sur la ressemblance, que les enfans ont avec leurs pères; on ne refute que foiblement cet argument, auquel on pouvoit

voit néanmoins couper court en deux mots. Voiez page 152.

Lorsque je trouve à redire à l'insinuation réitérée, que donne l'Auteur, que l'ame peut être sans quelque pensée actuelle; & lorsqu'il me cite le sommeil entr'autres pour un exemple de cette interruption; c'est parceque je croi que l'ame pense aussi bien pendant le sommeil, que hors du sommeil: & je fonde mon opinion sur plusieurs raisons.

1. La pensée actuelle est aussi essentielle à l'ame, que l'extension & la figure actuelle le sont à la matière.

2. L'expérience me démontre que je pense quelquefois en dormant: la même expérience se trouve vraie à l'égard de tous les hommes: les conjectures morales, car pour de preuves physiques, on n'en a point: les conjectures morales, sur lesquelles on bâtit le sentiment opposé, ont à-peine quelque chose de plausible; moins encore quelque chose de convaincant. Dira-t-on que si j'avois en dormant quelque pensée, il m'en ressouviendroit à mon reveil? Mais si cette objection avoit quelque force, elle prouveroit aussi qu'il y a eu hier, & même aujourd'hui un temps, où, quoiqu'éveillé, j'ai été sans quelque pensée actuelle; & que je n'ai pas fait quelque action, que j'ai pourtant faite, parceque je n'ai aucun souvenir ni de ces pensées, ni de ces actions.

3. Quoique mes sens extérieurs & mon corps en général soient dans le repos, mes esprits animaux ne le sont pourtant pas: de ce qu'ils sont dans un mouvement perpetuel, il suit qu'ils font de perpetuelles impressions sur mon ame, ou sur son véhicule; & par conséquent ils excitent, suivant l'ordre établi entre l'ame & le corps, continuellement dans cette ame de nouvelles pensées actuelles. Ces esprits animaux suivent, selon toutes les apparences, plus particulièrement pendant le sommeil, les dernières impressions causées immédiatement avant ce sommeil par les objets extérieurs; & de là vient que nous apprenons plus facilement, & que nous

re-

*Non suppose que la fluidité
conserve dans le mouvement
du partiel, ce qui n'est pas.*

retenons plus long-temps, ce que nous avons lû, ou entendu, immédiatement avant ce sommeil : mais quelles que soient les impressions, qui causent le mouvement des esprits animaux ; il est constant qu'ils sont toujours en mouvement : & de-là suit la continuation, ou la continuelle réitération de pensées actuelles dans l'ame. Je finis cet article par ce court dilemme. Ou l'ame pense indépendamment des impressions, faites sur elle par les esprits animaux, ou elle ne pense que dépendamment de ces impressions : si elle pense dépendamment de ces impressions ; le raisonnement, que je viens de faire plus haut, prouve que l'ame n'est jamais sans pensée actuelle : si l'ame pense indépendamment des impressions faites sur elle par les esprits animaux ; pourquoi ne penseroit-elle pas pendant que le corps est en repos ; pendant, supposé que cela fût, que les esprits animaux sont dans une entière inaction : & si l'ame enfin pense tantôt dépendamment, & tantôt indépendamment de ces impressions ; pourquoi ne penseroit-elle pas pendant le sommeil indépendamment d'elles. D'ailleurs on me prouve l'interruption des pensées actuelles sans me rien dire pour la prouver : méthode, que je n'aimai, & que je n'aimerai, jamais.

Lorsque page 104. & ailleurs, je renvoie à ce Supplement, à décharger mon cœur sur la manière, dont Monsieur Wollaston a traité l'action de Dieu sur les créatures ; c'est parceque je croi qu'il a trop donné aux préjugez contre la prémotion physique, & le concours actuel, immédiat, & prédéterminant de la Cause première dans les actions des causes secondes : mais je reserve cet article pour en faire la troisième Partie de ce Supplement, où, après avoir fait dans la 2. une courte dissection de deux Critiques, qui ont paru, de Monsieur Wollaston, je démontrerai la réalité de cette prémotion & de ce concours.

Lorsque j'ai fait dans quelques autres endroits des remarques de cette nature : je n'ai nullement eu en vûe de diminuer le prix de l'Ouvrage en général : ce n'est pas non plus pour me mettre en parallèle avec Monsieur Wollaston ; je me

D d d

con-

connois trop bien pour me laisser aller à un tel monstre d'orgueil: ce n'est pas non plus par un esprit de critique que je l'ai fait; on le découvrira aisément par le style de mes remarques; puisque lorsque je dis qu'une comparaison, ou une preuve, n'ont pas toute l'évidence, que l'Auteur suppose qu'elles ont. j'avertis aussi-tôt le Lecteur, que cette évidence se trouve dans quelque autre preuve, pour l'empêcher de fixer son jugement sur celle que je ne trouve point tout-à-fait concluante. L'excès contraire; c'est-à-dire, mon peu d'inclination à critiquer l'Auteur, m'a fait tomber dans une faute: c'est la note de la page 180. je l'y ai ajoutée en relisant mon manuscrit avant que de l'envoyer à l'Imprimeur: j'y ai voulu adoucir la pensée de Monsieur Wollaston, sans faire réflexion, qu'il est en d'autres endroits positif sur cette matière. Au reste ces oppositions de quelques-uns de mes sentimens à quelques-uns de ceux de Monsieur Wollaston, touchant quelques points de Philosophie, ne viennent que du trop grand attachement de cet Auteur aux sentimens de Monsieur Newton; & de l'étude, que j'ai faite d'une Philosophie presque entièrement contraire.

J'ai donc fait ces notes 1. Pour empêcher, comme je l'ai déjà dit, que le Lecteur ne s'arrête sur ces endroits, que je regarde comme un peu foibles; permis à lui d'en faire ce qu'il lui plaira. 2. Pour empêcher qu'on croie que le suffrage, que je donne au principe dominant dans tout ce Systême, se répande universellement sur toutes les parties, dont ce Systême est composé. 3. Pour éviter l'écueil ordinaire des Commentateurs & des Traducteurs, qui aiment souvent mieux donner une infinité de démentis au bon sens, à la vérité, & à leurs propres lumières, que d'avouer que les Auteurs, dont ils commentent, ou traduisent, les Ouvrages, aient pû donner à faux une seule fois. 4. Parceque mes amis m'ont appris qu'une personne travailla *uniquement par plaisir*, c'est son expression, à la correction de ma Traduction, & à la critique de ma critique; même avant que j'eusse commencé d'y travailler; & je suis bien-aise de lui donner

ner

ner si beau jeu en lui déclarant mes sentimens avec tant de naïveté.

Je passe enfin à la seconde Partie de ce Supplement, après avoir répété ma première assertion. Malgré ces éclipses momentanées de justesse & de précision, dont j'ai chargé Monsieur Wollaston, je ne laisse pas de soutenir que son Systéme est le plus intelligible, le plus raisonnable, le plus vrai, le plus convaincant, j'ajoute le mieux digéré, que nous aions sur cette matière. Le soleil cesse-t-il d'être le plus brillant des astres, pour quelque macule, que les Astronomes y peuvent avoir découvert?



SUPPLEMENT.

*Extrait & réfutation des Critiques de
l'Ebauche de la Religion naturelle.*

LE premier, qui se soit mis sur les rangs pour briser une lance avec Monsieur Wollaston, est un Anonyme, qui y a si bien réussi, qu'il s'est attiré deux réponses, où quelques conjectures très desavantageuses à sa Religion sont fortifiées par les preuves, qu'on y allègue, de son ignorance, & par les démonstrations, qu'on y fait, de sa mauvaise foi: je n'aurois pas voulu perdre le temps à le retirer de ses ténèbres, ni à lui reprocher sa présomption, si deux judicieux Ecrivains ne lui avoient fait l'honneur de le réfuter: mais la vérité avoit été mal représentée, un grand nom avoit été attaqué; ces deux motifs ont fait passer ces deux Auteurs par-dessus le néant de l'Anonyme, & c'est de leurs réfutations, dont je vai donner ici la substance.

„ Ce Censeur, dit Monsieur de la Chapelle dans l'Extrait
 „ de l'*Ebauche de la Religion naturelle*, qu'il a inseré dans la
 „ seconde partie du douzième Tome de sa *Bibliothèque An-*
 „ *gloise*, commence par l'éloge, d'où il passe rapidement à
 „ la satire; *il réussit aussi peu dans l'un que dans l'autre*, ajoute
 „ l'Auteur de la *Déffence du Principe de Monsieur Wollaston*.
 „ S'il faut croire ce Critique, *les gens d'esprit & de jugement*
 „ *peuvent avoir le malheur de se laisser prévenir contre la*
 „ *distinction du bien & du mal moral*; & ils furent les pré-
 „ miers à se réjouir de ce que notre Philosophe fendoit la
 „ Morale sur des principes trop foibles pour la soutenir: ce
 „ qu'il

„ qu'il dit est vrai en partie ; car avant que d'avoir lû
 „ l'Ouvrage, & sur la seule réputation de la nouveau-
 „ té du Systême, toute la Cabale libertine parut charmée,
 „ & comme dans des transports de joie : mais ce grand
 „ feu se rallentit bien-tôt, & je ne sai si ce premier Criti-
 „ que n'est point de ces prétendus gens d'esprit, qui furent
 „ pris pour dupes ? Cette conjecture de Monsieur de la
 „ Chapelle n'est pas trop mal fondée, dit l'Auteur, que j'ai
 „ déjà cité : „ car parler des erreurs réelles de ceux qui n'ont
 „ point de Religion, avec cet air de tendresse & de com-
 „ passion ; & parler au contraire avec tant de dégoût & de
 „ mépris des erreurs supposées de ceux qui eurent beaucoup
 „ de Religion, est un langage, qui sonne très mal dans la
 „ bouche d'un homme, qui a quelque Religion. Mais
 „ l'Anonyme avoit sans doute été piqué par la note, où Mon-
 „ sieur Wollaston a tancé ceux qui, pour affecter une trop
 „ grande liberté de penser, ne pensent qu'à demi : c'est la re-
 „ marque de l'Auteur d'un petit Essai, composé à l'occasion
 „ de la prétendue réfutation du Principe de Monsieur Wollas-
 „ ton. Voilà la réputation, que l'Anonyme s'est acquise par
 „ rapport à la Religion ; voions s'il s'en est fait une plus jo-
 „ lie par rapport à l'esprit & au jugement.

On ne s'attendroit pas qu'un homme, qui a dit d'un Au-
 teur, *qu'il mérite tous les applaudissemens, qu'il a reçûs, &*
qui en a reçû autant qu'il lui étoit possible d'en recevoir : qui
 ajoute, *que le principe de cet Auteur peut, avec les restrictions*
nécessaires, être rendu assez bon ; qui conclut en déclarant,
que les beautés, répandues dans l'Ouvrage du même Auteur,
sont très nombreuses ; & qu'elles font voir qu'il étoit doué d'u-
ne très profonde pénétration d'esprit, &c. on ne s'attendroit
 pas, dis-je, que le même homme se serviroit, en parlant
 du même Auteur & du même Ouvrage, des expressions cro-
 cheterales, *réponse ridicule & extravagante, absurdité éton-*
nante, notions bizarres, &c. Quelle liaison dans ces éloges
 & dans ces injures ! voilà pourtant celle qu'on trouve dans
 la Critique de l'Anonyme.

Une des plus ingénieuses remarques de ce Critique attaque le titre, que Monsieur Wollaston a donné à son Livre; „ Je voudrois, dit-il, observer à présent la manière, dont „ cet Auteur se tire des objections, qu'il suppose faites contre la XI. Proposition de la première Section: cette Proposition est une conséquence de la IX. & je l'appelle sa „ définition du bien & du mal moral, quoiqu'on dût peut-être „ être plutôt l'appeller simplement la définition du mal moral; & il seroit mieux de changer le titre d'*Ebauche de la „ Religion naturelle*, en celui d'*Ebauche de la nature du mal „ moral*: car la principale notion de l'Auteur étant que le „ vice consiste dans le mensonge; il est aisé de remarquer „ que tous ses efforts, dans le cours de son Ouvrage, tendent „ plutôt à réduire tous les vices à sa notion, qu'à faire „ voir comment la vertu consiste dans la conformité avec la „ vérité. Pour faire sentir la justesse de cette remarque il suffit de renvoyer à la VII. Proposition de la I. Section de cet Ouvrage, & au second article de la IV. Proposition de la même Section. D'ailleurs, supposé même qu'il „ fallut, ce qu'il ne faut pourtant pas, changer le nom de cette „ définition, ajoutons même de cette Section; suit-il qu'il faudroit „ changer celui de tous les autres Traitez, qui la suivent? Les démonstrations de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'ame, de la création du Monde, &c. ne seroient-elles pas bien nommées, si on les appelloit, *Ebauches de la nature du mal moral*?

Si on doit trouver à redire à un titre, c'est uniquement à celui de la Brochure de l'Anonyme; il n'exprime pas moins la modestie de son Auteur, que la vérité; *Examen & Réfutation de la principale notion dominante dans l'Ebauche de la Religion naturelle*; voilà le titre qu'on lui a donné. „ Il auroit „ été naturel de suivre dans la réfutation la méthode, „ dont Monsieur Wollaston s'étoit servi dans le Livre, „ qu'on prétendoit réfuter: cet Auteur va pas à pas; de vérité en vérité, de démonstration en démonstration: ses Propositions dépendent l'une de l'autre; & les véritez, qu'il af-

affirme, coulent d'une foule d'argumens bien liez : on devoit donc faire sentir dans le même ordre ses erreurs & ses faux pas. C'est pourtant à des réflexions, dont la plupart sont contradictoires, qui sont toutes sans liaison & sans ordre, dont aucune n'apporte avec soi la moindre conviction, & qui ne font qu'embrouiller la matière, dont il s'agit, au lieu de l'éclaircir ; c'est, dis-je, à de telles réflexions, qu'a été donné le titre d'examen & de réfutation d'un principe, dont Monsieur Wollaston n'auroit jamais pû faire une aussi heureuse application, que celle qu'il en a faite, sans plusieurs années de méditation & d'étude.

Ces réflexions tendent à accuser cet illustre Ecrivain 1. De n'avoir donné qu'une définition imparfaite de la nature du bien & du mal moral, & de ne s'y être point scrupuleusement attaché. 2. D'avoir admis un principe, d'où il suit qu'il n'y a aucune inégalité ni entre les vertus, ni entre les vices. 3. D'admettre qu'il y a des véritez, qui ne sont d'aucune importance. 4. De se tirer mal des objections, qu'il propose lui-même contre son Système. Examinons en abrégé combien ces accusations sont mal fondées.

1. La première raison, que l'Anonyme allègue pour prouver que la définition, que Monsieur Wollaston a donnée du bien & du mal moral, est, qu'il peut y avoir des actes mauvais, quoique conformes à la nature des choses; donc la bonté morale des actes humains ne consiste pas dans la conformité à la vérité telle que la définit l'Auteur du Traité.

„ Par exemple, dit l'Anonyme, si j'assurois que la plume,
 „ dont je me fers, a quatre pouces de longueur, quoique je
 „ fusse qu'elle n'en a que trois, je serois coupable d'une im-
 „ moralité ; non pas parceque je pêche contre la vérité,
 „ & que j'affirme ce qui est réellement faux ; mais parce-
 „ que j'affirme ce que je sai être faux, &c. Il paroît donc
 „ que c'est là l'unique raison de mon crime, puisque je ne
 „ laisserois pas d'être coupable, si j'assurois que la plume,
 „ que j'ai en main, a quatre pouces de longueur, & quoi-
 „ que je crusse qu'elle n'en eût que trois, lorsqu'elle en au-
 roit

„ roit pourtant quatre. Dans le cas supposé, j'aurois affir-
 „ mé la vérité ; j'aurois donc, selon le principe de l'Au-
 „ teur, été exempt de crime: cependant tout l'Univers &
 „ ma propre conscience me diroient que je serois coupable.
 „ Cela me fournit l'occasion de remarquer en passant, que
 „ dans le mensonge même, qui, de tous les vices, est celui
 „ qui attaque plus directement la vérité, la violation de
 „ cette vérité n'est ni la principale circonstance, ni une cir-
 „ constance, qui influe en aucune manière dans l'immorali-
 „ té de ce crime. Définissons selon les notions de Monsieur
 Wollaston la nature de cette plume, dont l'Anonyme rap-
 porte l'exemple; ce seul point bien éclairci fera tomber cet-
 te objection, & toutes les autres de la même nature. L'es-
 sence de cette plume est donc dans le cas présent, & par rap-
 port à l'Anonyme, d'être une plume, qu'il ignore n'avoir
 que trois pouces de longueur, & qu'il affirme en avoir qua-
 tre. N'examiner simplement cette plume que comme une
 plume; ce n'est pas assez: ne l'examiner que comme une
 plume longue de trois pouces; ce n'est pas assez encore: ce
 ne sont là que des examens imparfaits, contre lesquels l'Au-
 teur se récrie si souvent & avec tant de force. Il faut de
 plus considérer cette plume, comme supposée par l'Auteur
 de l'affirmation longue seulement de trois pouces; & com-
 me dépeinte avec cette longueur par ses sens & par ses per-
 ceptions: dans le cas présent cette idée entre dans la na-
 ture de la plume en question; & fait partie de cette nature.
 La proposition de l'Anonyme dément cette nature: elle dé-
 clare ce qui n'est point dans le fonds; savoir que l'Anony-
 me se représente une plume de la longueur de trois pouces
 avec la longueur de quatre, ce qui est faux: elle détruit l'em-
 pire, que la raison & les sens bien disposez doivent avoir sur
 tous les jugemens des hommes: en un mot il ne peut affir-
 mer, que sa plume est plus longue qu'il ne fait qu'elle est
 réellement, sans se rendre coupable d'une contradiction, &
 qui pour si légère qu'elle paroisse, est pourtant un abrégé
 d'autres contradictions.

Le

Le Critique ajoute que Monsieur Wollaston, sensible à ce défaut, ne s'est pas scrupuleusement attaché à sa définition du bien & du mal moral; mais qu'il appelle à son secours l'influence, que la contradiction à la vérité peut avoir sur la félicité du Genre-humain. C'est à l'égard de cette imputation, qu'on a reproché vivement à cet Anonyme son esprit de chicane & sa mauvaise foi: il détache un membre essentiel d'une proposition; il raisonne ensuite sur les conséquences, qui suivroient de cette proposition tronquée; il l'examine indépendamment de la liaison, qu'elle a avec tout le reste du Système; & il cherche querelle à l'Auteur de n'avoir pas tout exprimé dans une seule période. Cependant la gradation des propositions, contenues dans l'*Ebauche de la Religion naturelle*, est en général de la dernière exactitude: Monsieur Wollaston commence par y découvrir la nature du bien & du mal moral, qu'il définit une conformité, ou une opposition à la vérité; & il n'oublie rien de ce qui sert à éclaircir, ou à prouver ce principe: de-là il passe à la félicité, dont il définit la nature, & qu'il prouve se confondre avec la pratique de la vérité: falloit-il mêler aucune idée de la félicité dans la définition du bien & du mal moral, sans avoir auparavant expliqué ce qu'elle est? Il en est de même de la raison, que l'Auteur soutient se réunir & se confondre avec la vérité & la félicité: falloit-il encore un coup charger l'idée du bien & du mal moral de celles de ces trois objets, sans avoir auparavant facilité à l'esprit le moien de les considérer dans un seul point de vûe? Non sans doute; l'Auteur ne devoit pas le faire; aussi ne l'a-t-il pas fait: mais il n'a pas plutôt expliqué par degrez les fondemens de la conformité, qui est entre ces trois objets, & mis le Lecteur en état de réunir leurs natures, qu'il déclare ouvertement toute l'étendue de sa pensée & de sa définition: *Le bien & le mal moral consiste dans la conformité, ou dans l'opposition à la vérité, & aux choses, qui se confondent avec elle, la raison, & la félicité.* Y a-t-il rien de plus exact, & en même temps de plus naturel, que cette méthode?

Ecc

, 2. II

„ 2. Il n'y a point, dit l'Anonyme, d'inégalité entre les
 „ vertus, si elles consistent dans une conformité avec la vé-
 „ rité; il n'y a point de différence entre les vices, si leur
 „ nature consiste dans une négation de cette vérité: car la
 „ conformité, ou l'opposition à la vérité ne peut pas être
 „ plus grande dans un cas que dans un autre: si donc la
 „ nature du bien & du mal moral est la même dans toute
 „ sorte de cas; tous les actes bons seront également bons,
 „ tous les actes mauvais seront également mauvais? Cette
 „ conséquence suivroit du Principe de l'Auteur; s'il admettoit
 „ une égalité entre les vérités affirmées, ou niées par les ac-
 „ tes bons, ou mauvais: mais il évite cet écueil avec un soin
 „ tout particulier. Il y a, dit-il, des vérités importantes, &
 „ d'autres qui le sont moins; des vérités de grands poids, &
 „ d'autres d'un moindre poids; des vérités simples, & d'au-
 „ tres qui sont liées avec plusieurs autres vérités. Supposé
 „ même que la relation, qui est entre un acte, qui affirme une
 „ vérité très importante, & entre cette vérité très importante
 „ affirmée par cet acte, fût égale à la relation, qui est entre
 „ un acte, qui affirme une vérité moins importante, & entre
 „ cette vérité moins importante; égalité de relation, qu'on
 „ pourroit fort bien nier: cependant la nature des vérités af-
 „ firmées, étant différente; la nature des actes, qui les affir-
 „ ment, l'est aussi: la nature de l'acte, qui contredit une vé-
 „ rité d'un grand poids, diffère de la nature de celui, qui
 „ combat une vérité d'un moindre poids: la proposition pra-
 „ tique, qui renferme plusieurs faussetés, doit certainement
 „ être bien plus moralement mauvaise que celle qui n'en ren-
 „ ferme qu'une: *On peut bien dire également d'elles qu'elles sont*
 „ *criminelles; mais non pas qu'elles sont des crimes égaux.* Il
 „ y a parmi les vérités une espèce de hiérarchie: les capita-
 „ les sont sans doute plus à respecter, que celles qui ne sont
 „ que dans le second, ou le troisième rang: celui donc qui
 „ respecte moins ces vérités capitales, est plus coupable que
 „ s'il péchoit simplement contre les vérités inférieures.

„ Après tout, dit encore l'Anonyme, il y a résillement

„ un.

„ un cas, où on trouve quelque différence dans les actes
 „ moralement bons, ou mauvais; c'est lorsqu'ils attaquent
 „ un plus grand, ou un moindre nombre de véritez : mais
 „ certainement cette différence ne suffit pas pour fixer la
 „ différence des actions morales. L'Auteur ne prétend pas
 que cette différence suffise: il ne l'allègue même que comme
 une circonstance aggravante, qui entre bien dans la nature
 de l'acte moral; mais qui, seule, n'en constitue pas l'essence,
 ni la nature: il définit un acte bon, *une expression pratique
 d'une vérité*: or comme il faut essentiellement qu'un acte
 soit l'expression pratique d'une vérité de quelque degré
 d'importance; il suit que l'expression pratique d'une vérité
 très importante est un acte meilleur que l'expression pratique
 d'une vérité de moindre importance; & ils sont par conséquent
 distincts l'un de l'autre.

Mais qu'est-ce qu'une vérité importante, une vérité de
 poids, une vérité capitale; me demandera peut-être le Lecteur?
 Pour lui faire part de ma manière particulière d'envisager
 les véritez, je croi qu'il faut juger de leur importance
 par le rapport plus, ou moins direct, qu'elles ont à la
 Vérité par essence, éternelle, incréée, source & fin de toute
 vérité. Toute vérité particulière a ce rapport à la Divinité
 dans quelque degré, qui lui est essentiel & particulier;
 mais elle ne l'a pas dans un degré égal: or ce degré de rapport
 à la Divinité la distingue essentiellement de toute autre
 vérité, qui a le même rapport dans un degré plus, ou
 moins considérable. „ Nous devrions considérer, dit l'Auteur
 de la *deffence du Principe de Monsieur Wollaston*, que
 „ lorsque nous parlons de la vérité, comme d'une chose individuelle;
 „ nous entendons simplement un nom général,
 „ & une idée abstraite: lorsque nous la prenons pour règle
 „ des actions morales, elle se multiplie, & elle consiste
 „ en véritez particulières: par cette règle nous comparons
 „ nos actions, ou avec la vérité des cas, où nous agissons,
 „ & par conséquent elle varie aussi souvent que varient
 „ ces cas, ou avec les propositions renfermées dans

„ châte action, & elle varie aussi souvent que ces propositions.

„ 3. De ce que l'Auteur fait souvent mention des vérités importantes, &c. *Nous pouvons, ce semble, conclurre sans lui faire tort qu'il accorde, qu'il y a des vérités, qui n'ont aucun degré d'importance; comme il est constant qu'il y en a plusieurs parmi les vérités de spéculation & celles de pratique; c'est là un autre raisonnement de l'Anonyme.* Mais 1. cette conséquence ne suit pas naturellement de ces expressions d'un Auteur, qui admet souvent dans les vérités de différens degrés d'importance: il y a un milieu entre les vérités d'importance, & celles de nulle importance: ce milieu consiste dans les vérités moins importantes. Monsieur Wollaston n'a jamais pensé à accorder qu'il y ait des vérités absolument dénuées de tout degré d'importance, quoique dans certain cas elle soit si petite, qu'on peut à-peine s'en appercevoir. Voici comme cet

„ Auteur s'en explique: *Quoiqu'il soit mal dans toute sorte de cas d'agir contre quelque vérité que ce soit; cependant les degrés du crime varient selon l'importance des matières; l'importance de l'affirmation, ou de la négation peut dans quelques cas être si peu considérable, qu'elle fait presque entièrement évanouir le crime, & qu'elle le réduit presque à rien.*

2. L'Anonyme assure qu'il est constant qu'il y a plusieurs vérités de spéculation & de pratique, qui ne sont d'aucune importance: il devoit alléguer quelque raison, ou quelque exemple de ce paradoxe: car si la vérité n'est autre chose qu'une conformité entre nos actions & nos discours, & entre la nature des choses; & si cette conformité à la nature des choses, est une conformité à la sagesse de l'Auteur de la Nature; je ne puis concevoir comment il peut y avoir des cas, où il n'est d'aucune importance d'agir en conformité, ou en contradiction de cette sagesse.

4. L'Anonyme accuse Monsieur Wollaston de se tirer mal des objections, qu'il se propose lui-même contre son Système; il se borne à la seconde, à la troisième, & à la quatrième.

me. C'est là l'endroit le moins mal fondé de la Critique de l'Anonyme: il est certain que la troisième & la quatrième réponse ont quelque air d'embarras; elles sont couchées sous la XI. Proposition de la première Section.

„ En parlant de la réponse à la troisième objection l'Anonyme semble inférer qu'un malheureux, qui ne peut gagner sa vie par des moïens honnêtes, peut la gagner par des moïens deshonnêtes: voici le cas. Si un pauvre, prêt à mourir de faim, void à ses pieds un petit pain, qui appartient à son voisin, & dont ce voisin n'a pas besoin; il ne doit point le prendre, ni le manger sans le consentement de celui à qui il appartient, répond Monsieur Wollaston, *parce que la vérité est toujours la vérité; & le pauvre doit alors prendre cette extrémité comme son dernier sort.* Est-ce là la véritable raison; ou plutôt est-ce une raison, s'écrie l'Anonyme? Peut-on s'imaginer que ce pauvre seroit, dans cette dure extrémité, capable de sentir la force de cette raison. Puffendorf rapporte le même cas; & il y donne une solution mille fois meilleure. [*Many thousand times* est l'expression employée dans la Critique: cette expression ressemble à ces autres *Real Religion*, Religion réelle, pour marquer la Morale: *An act equally moral*, un acte également moral, &c. qui ne sont point Angloises; ainsi l'Anonyme aura, s'il lui plaît, la bonté d'apprendre sa propre Langue, s'il veut à l'avenir se mêler d'écrire.] Puffendorf est, je pense, plus raisonnable sur cet article & sur beaucoup d'autres, que Monsieur Wollaston. Il y a de l'érudition dans cette objection: voilà ce que c'est que d'être homme de Lettres, & de plus Esprit fort: on chante un Puffendorf; & on vilipende un St. Augustin. D'ailleurs le parallèle de Puffendorf avec Monsieur Wollaston, fait par l'Anonyme au desavantage du dernier, est accompagné de toute la justesse possible: le Lecteur en jugera.

L'endroit, auquel l'Anonyme fait allusion, sans pourtant le citer, se trouve dans le livre II. chap. VI. du Traité des Droits de la Nature & des Gens, où Puffendorf traite

du *droit & du privilège de la nécessité*, §. III. Cet Auteur laisse indécidée la question, qu'il propose, s'il est permis de se tuer soi-même pour éviter les tourmens & une mort ignominieuse, chap. IV. §. XIX. Dans le VI. chap. du même liv. §. III. „ il rapporte le fait de sept Anglois, qui „ se trouvant destituez de toute viande & de toute boisson, tirèrent au sort, qui seroit celui qui mourroit pour servir de nourriture aux autres. Celui sur qui le sort tomba, s'étant patiemment laissé égorger, les autres apaisèrent leur faim & leur soif insupportables en buvant de son sang & en mangeant de sa chair: quand ils furent arrivez au port le Juge les déchargea du crime d'homicide. Un Commentateur de Grotius, c'est Zieglerus sur le livre II. chap. I. §. III. où il raconte cette histoire tirée de Nicolas Tulpius dans ses Observations sur la Médecine; ce Commentateur, dis-je, croit pourtant que ces Anglois avoient commis un très grand péché, en ce qu'ils avoient en général conspiré la mort de quelqu'un d'entre eux, &c. Mais c'est outrer les choses, dit l'excellent Casuiste Puffendorf, on ne sauroit dire que ces gens-là conspirassent la mort de leur prochain sous prétexte qu'ils tirèrent au sort, qui d'entr'eux mourroit pour sauver les autres, lesquels auroient sans cela misérablement péri avec lui, ici est cité à la marge de la Traduction de Monsieur Barbeyrac l'exemple de Jonas; ils n'avoient donc rien à craindre pour le salut de leur ame, &c.

„ Plus bas chap. VI. §. VI. Il faut chercher dans le cas du pauvre, réduit à une extrême nécessité, un fondement plus solide, que celui que Grotius établit, du droit que la nécessité donne sur le bien d'autrui; & c'est ce qui se trouve, à mon avis, dans nos principes. J'avoue qu'un homme riche n'est tenu de secourir les indigens malheureux qu'en vertu d'une obligation imparfaite; (une obligation, fondée sur la Nature, n'est qu'une obligation imparfaite; quel principe!) & qu'ainsi on ne peut pas légitimement le contraindre à s'acquitter du devoir de charité: „ rité:

tité: mais dans une extrême nécessité l'obligation change
 de nature; en sorte que la conjoncture présente autorise
 à exiger les effets de la bénéficence de la même manière
 que ce qui est dû en vertu d'un droit parfait; c'est-à-di-
 re, qu'on peut alors implorer extraordinairement la pro-
 tection du Magistrat, ou si le temps ne le permet pas,
 prendre, soit en cachette, soit à force ouverte, les cho-
 ses, qui nous sont nécessaires pour subvenir au besoin pré-
 sent. Je renvoie le Lecteur au §. VII. du même chap.
 où Puffendorf allègue les opinions de ceux qui ont cru qu'il
 est permis de voler dans une extrême nécessité, & où il re-
 fute ceux qui sont d'une opinion contraire.

Monsieur Wollaston se garde bien de dire rien d'appro-
 chant pour résoudre ces différens cas: il soutient qu'il n'est
 jamais permis de voler, ni de vivre de chair humaine, quel-
 le que soit la nécessité, où l'on se trouve réduit: il ne devoit
 donner à sa réponse d'autre étendue que celle de son Prin-
 cipe; *personne ne peut traiter comme siennes les choses, qui ne
 le sont point*: les explications, qu'il y a ajoutées, énervent,
 ce semble, la force de cette preuve, qui aboutit pourtant,
 malgré cet embarras apparent, à nous faire ressouvenir qu'il
 n'y a point de ressource, dont il ne soit permis de se servir,
 excepté celle de pécher contre la vérité: Cicéron même,
 Platon, plusieurs autres Païens ont déclaré qu'il vaudroit
 mieux perdre la vie que de la sauver à ce prix; la vérité ne
 change jamais de nature; le domaine n'en change pas non
 plus, pour si pressans que puissent être nos besoins: il faut
 prendre cette extrême nécessité, à laquelle on ne pourroit
 subvenir que par un crime, pour un moyen, dont la Providen-
 ce se serviroit pour nous appeller à soi: & peut-on douter que
 la Divinité ne comblât de ses bénédictions les plus choisies
 cette ame généreuse, qui auroit immolé sa vie à son religieux
 & héroïque attachement à la vérité. En un mot on peut
 voler, tuer, pécher pour sauver sa vie, dit Puffendorf: on
 ne peut ni voler, ni tuer, ni commettre le plus léger de
 tous les péchez pour sauver sa vie, dit Monsieur Wollas-
 ton.

ton. Quoiqu'en dise l'Anonyme, lequel des deux est plus religieux & plus raisonnable? Puffendorf & les semblables répondent, que la défense de tuer & de voler cesse dans une extrême nécessité: mais si elle cesse alors, elle cessera toutes les fois qu'il s'agira de la vie; & à combien de crimes ce principe n'ouvre-t-il pas la porte? D'ailleurs les loix, qui défendent le meurtre & le vol, sont fondées sur la Nature; elles sont négatives; elles obligent donc toujours & dans toute sorte de cas.

L'Anonyme taxe la réponse, que Monsieur Wollaston a faite à la quatrième objection, de *plus extravagante*: & ce n'est pas cette partie de la réponse, qui favorise les équivoques & les restrictions mentales, qui reçoit uniquement cette civile épithète; c'est précisément ce qu'il y a de bon, que l'Anonyme censure. On suppose qu'un homme en poursuit un autre dans le dessein de le tuer; il le perd de vue; il demande à un troisième, parfaitement instruit & du dessein du meurtrier, & du lieu, où est l'homme, dont on veut arracher la vie, s'il sait où est cet homme-là, & le chemin qu'il a pris. Si C répond qu'oui; il est la cause du meurtre de B: s'il répond que non, il ment; s'il refuse de répondre, c'est un homme mort. Quel parti prendre? Ne point répondre, dit Monsieur Wollaston; prendre, s'il se pouvoit, quelque expédient qui accommodât tout; n'être en aucune manière auteur, ni promoteur du meurtre; faire ce que votre conscience vous dicteroit, si un homme vous disoit, *si tu ne tue pas un tel, je te tuerai*, &c. L'Anonyme avec sa droiture ordinaire change le cas; il y fait pourtant la même réponse; & puis il s'évertue sur les réponses de Monsieur Wollaston mal appliquées: il donne carrière à sa belle humeur dans un article aussi sérieux que celui-là; & il tourne en ridicule cette réponse; *B ne peut point mentir pour sauver la vie de C, ni la sienne propre.* „ Si B garde le silence, ce, dit le Critique; A le prend pour une affirmation; il s'agit de son chemin, parcequ'il compte que s'il n'étoit pas dans le bon chemin, B l'en auroit averti; il trouve C; il le tue: „ voi-

„ voilà dans le cas supposé la signification naturelle du silence de B. Quelle interprétation! le silence d'un homme signifie naturellement, dans toute sorte de cas, qu'il ne lui plaît pas de répondre; je n'aurois pas conçu qu'il fût possible de lui donner un autre sens, si l'Anonyme ne l'eût pas fait. Cependant le parti le plus raisonnable & le plus innocent, qu'il faudroit prendre dans le cas supposé, seroit de dire au meurtrier: *Monsieur, vous me faites une question, que vous n'êtes pas en droit de me faire; je ne suis pas par conséquent dans l'obligation d'y répondre; il ne me plaît pas de vous dire ni oui, ni non.* Mais A, me repliquera-t-on, portera alors sur vous les coups, qu'il avoit dessein de porter contre un autre. A deviendra alors mon agresseur; je le traiterai comme tel; je me défendrai le mieux qu'il me sera possible; & si en me défendant, ou en voulant le désarmer, je lui porte par hazard quelque coup mortel, quoique mon intention ne soit pas de lui donner la mort, il doit mettre sur son compte toutes les mauvaises suites de son injuste attaque: mais il ne m'est pas permis d'éviter le péril par un mensonge; parceque *la vérité est sacrée.* „ Bon, replique „ l'Anonyme, *la vérité est sacrée;* mais ne penseroit-on pas „ que la vie d'un homme est plus sacrée qu'une telle vérité, & que l'homme, qui s'exposeroit ainsi soi-même, ou „ son prochain, au couteau d'un assassin par son refus de dire la vérité, mériteroit, malgré tous ses scrupules; le châ- „ timent dû à l'assassin même? Ne voilà-t-il pas une conscience bien délicate; rendre un homme, qui aimeroit mieux mourir que de proférer un petit mensonge, aussi criminel que le meurtrier, qui seroit son bourreau? Rejetton des Escobars & des Tambourins, cent fois plus corrompu qu'ils ne le furent eux-mêmes; ignores-tu que la vie d'un homme, de tous les hommes qui existent, & qui existeront, de tous les hommes possibles, n'étant pas d'un assez grand prix pour expier la moindre désobéissance aux ordres de la Divinité; la vie d'un homme, de tous les hommes, nez, ou à naître,

Fff de

de tous les hommes possibles, ne doit jamais être rachetée par la moindre infraction de ces ordres?

Jean Clarke, Maître d'École de Hull, est Auteur de la seconde Critique, qui a paru, de l'*Ebauche de la Religion naturelle*: il lève publiquement le masque; & de peur que le Public ne s'y trompe, & ne le prenne pour un novice dans l'art de gâter les Livres; on a ajouté à la fin de sa Critique une liste de ceux qu'il a auparavant gâtez *.

Après avoir accusé Monsieur Wollaston d'avoir bâti son Système sur ses nations bizarres de la nature du bien & du mal moral, qui le rendent désagréable aux plus judicieux de ses Lecteurs, & qui exposent la Moralité, au lieu de l'établir; le Censeur se récrie contre les Notes en Latin & en Grec, mises au bas des pages: j'en ai dit ailleurs mon sentiment; ainsi je me contenterai d'ajouter ici qu'en blâmant la manière, dont ces Notes sont composées, il ne faut pas généralement en faire autant des Notes mêmes; puisqu'elles donnent pour la plupart un très grand poids aux raisonnemens de l'Auteur. Le Critique prononce ensuite son jugement, également dicté par le bon sens & par la vérité, sur les passages tirez des Rabbins: voici comme ce grand homme de Lettres s'en exprime: *Mais tout homme de bon sens, qui lit cet Ouvrage, doit être en peine de deviner dans quel dessein Monsieur Wollaston a si souvent cité les Rabbins, sur-tout sur un tel sujet; en pouvoit-il avoir d'autre que de faire parade de l'application; avec laquelle il avoit lu une espèce d'Auteurs* UNI-

QUE

* Cette liste contient une *Introduction pour composer un Latin*: C'est un méchant Salmigondis composé de passages des meilleurs Auteurs Latins; mais défigurés par le retranchement des particules, & par le changement de la construction des phrases. C'est un chef-d'œuvre de mauvais goût. Les autres sont les Traductions littérales de *Cornelius Nepos*, d'*Eutrope*, d'*Érasme*, & de *Cordier*. J'avoue bien qu'une Traduction littérale d'une vingtaine de Colloques d'*Érasme*, de *Vivès*, ou de *Cordier*, ne peut qu'être très utile aux enfans pour les aider à faire l'application des préceptes, qu'on leur a appris; mais pousser plus loin ces Traductions, c'est vouloir empêcher la jeunesse d'entrer dans le génie de la Langue qu'on lui enseigne, & de sa Langue maternelle: génie, dans lequel il faut faire entrer les enfans aussi-tôt qu'il est possible.

QUEMENT REMARQUABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES: *Monsieur Wollaston savoit fort bien quelle réputation les Rabbins ont parmi les Savans, & combien ils la méritent: cet Auteur ne pouvoit ignorer, supposé même que le caractère des Rabbins fût le contraire de ce qu'il est, combien il est inutile de détourner ses Lecteurs par des citations, qu'aucun d'eux, ou que pas un entre dix mille, n'entend point: mais cela seulement en passant.*

Notre Critique est un de ces dix mille; & voilà d'où vient tout le mal. D'ailleurs il faut être bien nouveau dans la Republique des Lettres pour ignorer le mérite des Rabbins, que Monsieur Wollaston a citez; & si leurs noms & leurs Ouvrages n'étoient aussi inconnus à Clarke, que leur langage, il auroit du moins respecté dans ces citations le bon goût d'un Ecrivain, qui n'a cité que les plus savans Rabbins & les meilleurs de leurs Ouvrages. De plus, c'est être bien injuste, que de n'excepter personne de cette épithète, **UNIQUEMENT RECOMMANDABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES.** Parceque le nombre des méchans Auteurs surpasse le nombre des bons parmi les Latins, les Grecs, les François, les Anglois, &c. dira-t-on que les Auteurs Latins, Grecs, François, Anglois, &c. sont des stupides & des imposteurs? Clarke fouetta-t-il jamais de marmot, à qui il soit jamais échappé un pareil trait d'étourdi? Enfin je ne sai parmi quels Savans Clarke prétend que les Rabbins se sont fait une si mauvaise réputation. Si c'est parmi les Savans vivans; j'en connois de plusieurs Nations & du premier ordre, qui n'ont point des Rabbins l'idée, qu'il leur attribue: si c'est des morts, dont Clarke veut parler, je vai lui alléguer des témoignages de plusieurs Ecrivains illustres, qui n'ont pas écrit comme lui: mais il y a beaucoup d'apparence, que les Scaligers & que les Casaubons sont dans son esprit au niveau des Maimonides & des Alfos.

C'est du premier de ces Rabbins, dont Monsieur Wol-

Wollaston cite souvent les Ouvrages, que les Juifs ont dit, que depuis Moïse jusques à Moïse, il n'est point né d'égal à Moïse: son nom est Rabbi Moïse ben Maimon, ou Rambam en prenant les lettres initiales: il fut le plus savant homme du douzième siècle, grand Philosophe, grand Medecin, grand Jurisconsulte, & grand Mathématicien. Joseph Scaliger dans sa *LXXII. Lettre*, Casaubon dans sa *XXIV. Lettre*, Cunæus dans sa *République des Hébreux* liv. I. chap. II. Sontagius dans son Livre des *Titres des Pseaumes* page 96. Drufius dans ses *Opuscules* chap. XLIX. Schickard *du Droit des Rois des Hébreux* en plusieurs endroits, Glassius dans sa préface de la *Réthorique sacrée*, Frischmuth *Dissertation I: des sept préceptes de Noé*, Samuel Petit liv. III. de ses *Observations* chap. II. & mille autres, en font de très beaux éloges.

Le Rabbin Abrabanel a été comparé à Maimonidès, & mis au-dessus par quelques-uns: son profond savoir & son esprit l'élevèrent à la faveur de plusieurs grands Rois, & à de très grandes charges: ses Ouvrages sont extrêmement estimez: voiez le *Dictionnaire Critique* de Monsieur Baile.

Le Rabbin J. Albo a été surnommé le *Philosophe divin*, à cause de ses grands talens, il florissoit dans le quinzième siècle: voiez la *Bibliothèque Rabbinique* de Buxtorfe.

Les Rabbins D. Kimki, Elaz. Asquary, Ab. Ezra, Salomon Jarchi, Levi ben Gerlohom, &c. ont tous été très célèbres; je n'en connois aucun dans tous ceux que Monsieur Wollaston a citez, d'un esprit, d'un bon sens, & d'une érudition médiocres. Les Ouvrages citez par Monsieur Wollaston sont aussi généralement très bons: *Pirké Aboth* entre autres est un *Traité du Talmud*, qui ne le cède qu'aux *Ecrits inspirez* pour la beauté des sentences & la pureté des préceptes, qu'il renferme. Si Clarke ne veut pas m'en croire, il n'a qu'à consulter les différens Ouvrages de Buxtorfe, Hottinger, Leusden, Simon, Moreri, Baile, &c.

Après s'être concilié les bonnes grâces du Lecteur par un trait d'une érudition si profonde, Clarke expose le principe
de

de Monsieur Wollaston: il imite l'exactitude de l'Anonyme; il considère ce principe indépendamment des explications, que l'Auteur en donne dans le cours de son Système; & dans cette exposition Clarke ne fait pas la moindre allusion à l'union inséparable de la vérité, de la Raison, & de la félicité, prouvée dans cet Ouvrage. La prétendue réfutation du principe suit cette exposition: suivons pas-à-pas ce profond Logicien: son stile marque un certain air de confiance, naturel à ceux qui se croient sûrs du succès: il semble que M. Wollaston ne tient pas, & ne mérite pas de tenir, dans l'esprit du Critique, un plus haut rang que ces personnages **UNIQUEMENT RECOMMANDABLES PAR LEUR STUPIDITE ET PAR LEURS IMPOSTURES**; voions donc si c'est véritablement une aigle, qui met en pièces un chathuant; ou un chathuant, qui pousse contre ce Roi des oiseaux des cris aussi vains qu'affreux.

1. Objection. *L'affirmation & la négation de la vérité n'appartiennent proprement qu'aux agens, de sorte que les actions ni les paroles ne peuvent être proprement dites affirmer, ou nier quelque chose.* Rép. L'Auteur a fait voir le contraire; & un Critique exact se seroit attaché à réfuter les raisons & les exemples, que l'Auteur a allégués: je ne répéterai pas ce que j'ai dit là-dessus dans la première Partie de ce Supplément; je ne veux d'autre témoignage que les paroles, que Clarke ajoute immédiatement après celles que je viens de citer, pour confirmer ce qu'il nie: *Un agent seul est proprement dit affirmer, ou nier la vérité par ses paroles & par ses actions.* Donc c'est cette action, ou cette parole, dont cet agent se sert, qui affirme, ou qui nie proprement la vérité. Le globe A par exemple meut le globe C par le moien du globe B. C'est proprement le globe B, qui meut le globe C. Le globe A meut improprement le globe C, parcequ'il meut proprement le globe B: il est pourtant dit auteur de l'un & de l'autre mouvement, parceque celui du globe C

est une suite nécessaire de celui du globe B. Platon, dit Monsieur Wollaston, dit, ou nie une telle proposition: ce n'est pas proprement Platon, qui affirme, ou qui nie ce qui est affirmé, ou nié par cette proposition; c'est la proposition de Platon, qui contient cette négation, ou cette affirmation: & la bonté, ou la malice morale de Platon consiste en ce qu'il est volontairement l'Auteur d'une proposition, qui renferme nécessairement une affirmation, ou une négation de la vérité; & qu'il fait renfermer cette affirmation, ou cette négation. Faisons, comme il a été déjà prouvé plusieurs fois qu'on doit le faire, le même raisonnement des actions. Je n'entre point dans le détail des exemples allégués par Clarke, il suffit de détruire son principe; & il faut qu'il ait lu l'*Ebauche de la Religion naturelle* avec bien peu d'application, pour n'y avoir pas vû au long tout ce qui regarde cette objection, & ce qu'on y doit répondre.

2. Objection. „ Si personne ne peut être dit proprement
 „ affirmer, ou nier la vérité sans l'intention de le faire, les
 „ plus grands scélérats seront déchargés des plus grands cri-
 „ mes: puisque, bien loin d'avoir une telle intention, ils
 „ ne leur vint jamais en pensée, que leurs actions eussent
 „ une telle signification, &c. Réponse. Distinguons bien
 cette intention; si par elle on entend le dessein formel & exprès d'agir conformément à la vérité: cette intention n'est pas absolument nécessaire pour constituer la nature d'un acte bon. Si par elle on entend le dessein de faire une action, qu'on fait en général être bonne, cette intention est absolument nécessaire. Il suffit pour bien faire, d'avoir l'intention de faire une action, qu'on fait être bonne, sans savoir en quoi consiste particulièrement cette bonté. Les scélérats ont dessein de faire des actions, qu'ils savent en général être mauvaises, sans savoir pourtant ce qui constitue la nature de ces mauvaises actions: ce qui suffit pour les rendre coupables. Faut-il pour faire un bon raisonnement avoir une idée claire & distincte d'un argument en forme?
 ne

ne suffit-il pas pour cela d'unir indépendamment des termes, que les Philosophes ont consacré à exprimer les différentes manières, dont se fait cette union, les idées, que nous croions devoir être unies?

„ Tant s'en faut, continue Clarke, que les scélérats aient
 „ cette intention, qu'un voleur de grand chemin n'a même
 „ jamais pensé que son action, en demandant le pistolet à
 „ la main la bourse d'un voiageur, nie aucune vérité en gé-
 „ néral, ni en particulier celle-ci, *la bourse, demandée par le*
 „ *voleur, appartient au voiageur*, cette action au contraire a
 „ une signification entièrement opposée, parceque ceux qui
 „ pourroient en être témoins, seront persuadez que cet-
 „ te bourse appartient réellement au voiageur, & non pas
 „ au voleur, qui la lui demande. A profère un menson-
 „ ge verbal: cependant ce mensonge verbal n'attaque point la
 „ vérité; parceque tout le monde fait que ce qu'A dit n'est pas
 „ vrai. Peut-on donner plus à faux? L'explication d'un spec-
 „ tateur détruit-elle les idées de propriété essentiellement atta-
 „ chées à l'action du voleur? Parcequ'un passant, témoin du
 „ vol suppose, reconnoitra que ce voleur n'a aucun droit sur
 „ la bourse en question, le voleur en agira-t-il moins avec le
 „ voiageur comme avec un homme, à qui il a droit de la de-
 „ mander? Et quand le voleur même avoueroit de bouche qu'il
 „ n'agit point contre la vérité, & qu'il reconnoitroit qu'il n'a
 „ aucun droit sur le voiageur, ni sur son argent, cet aveu ver-
 „ bal empêcheroit-il son action de renfermer un aveu directe-
 „ ment contraire? *Je n'agis point contre la vérité; j'avoue que*
 „ *je n'ai aucun droit sur votre bourse*, diroit-il, *mais son*
 „ *action ne diroit-elle pas, quoique votre argent ne soit pas mien,*
 „ *il est pourtant mien; il est mien uniquement parceque je le veux;*
 „ *ma volonté doit l'emporter sur votre possession & sur votre pro-*
 „ *priété, &c.* Or rien de cela, dit Clarke, n'a aucune signi-
 „ fication contraire à la vérité. Si B enfonçoit un poignard
 „ dans le sein de C, quoiqu'en protestant qu'il n'auroit aucun
 „ droit sur la vie de C; cette protestation détruiroit-elle ces
 „ sens essentiels à l'action de B, *B veut donner la mort à C:*
 „ *B*

B donne réellement la mort à C : B est en droit de vouloir donner, & de donner réellement la mort à C. Si donc les propositions verbales, renfermées dans les protestations du voleur & du meurtrier même, n'empêchent pas le vol & le meurtre de renfermer des propositions contraires : ces propositions contraires, renfermées dans le meurtre & dans le vol, conserveront à plus forte raison leur signification naturelle, indépendamment des explications, que pourroit en faire un spectateur désintéressé.

D'ailleurs l'idée naturelle, qui s'éleveroit dans l'esprit de ce spectateur, renferme nécessairement dans l'action du voleur une opposition à la vérité. *Ce voleur demande un argent, qui ne lui appartient pas* : voilà l'idée, qui s'offrirait naturellement à l'esprit. *Ce voleur demande* : nous ne demandons que ce qui nous appartient ; ou ce que nous croions nous appartenir, ou ce que nous voudrions, qui nous appartient, ou ce que nous nous croions en droit de nous approprier. La demande du voleur renferme donc tous ces sens, de l'aveu du spectateur : de sorte que l'idée du spectateur reviendroit à ceci : *Le voleur dément la vérité en demandant, comme sien, un argent, qui est pourtant à autrui.* Donc voilà la contradiction à la vérité renfermée dans le vol, confirmée par la raison, que Clarke a alléguée pour la détruire.

3. **Objection.** „ Prennez le de quel côté que vous voudrez ; soit qu'une intention de nier la vérité, ou de ne la pas nier, soit nécessairement requise pour former un acte mauvais, la doctrine de Monsieur Wollaston ne peut être soutenue. Si cette intention est requise, les plus grands scélérats seront exempts de crime : si elle ne l'est pas ; il s'ensuivra qu'il y aura autant de mal à nier la vérité par ignorance, ou par erreur, qu'à le faire avec délibération & avec connoissance de cause, &c. **Réponse.** Nous avons déjà réfuté la première de ces deux conséquences : la seconde ne fait rien contre l'Auteur, parcequ'il admet que l'intention de faire bien, ou mal, est absolument requise dans l'agent pour pouvoir commettre un acte moralement bon, ou mauvais.

4. Ob-

4. Objection. „ Passe que quelques signes aient le pouvoir de transmettre nos pensées aux spectateurs: c'est pour tant une figure forcée, une hardie métaphore, &c. d'attribuer le même pouvoir à toutes nos actions. Réponse. Clarke pense-t-il qu'on l'en croira sur sa parole au préjudice des preuves du contraire, rapportées dans l'*Ebauche de la Religion naturelle*, & dans la première Partie de ce Supplément? „ C'est cette figure, replique le Censeur, qui a engagé Monsieur Wollaston à attribuer aux actions moralement mauvaises, qu'il a occasion de citer, des significations forcées & nouvelles. *Un homme rompt-il un marché, il ne nie pas*, comme le prétend Monsieur Wollaston, *la réalité de ce marché, mais seulement l'obligation de le garder*. Mais nier un engagement réel, n'est-ce pas agir contre la vérité aussi directement qu'on le feroit en niant le contract, qui forma cet engagement. D'ailleurs nier un engagement, où nous sommes entrez, n'est-ce pas, dans le stile de tous les Jurisconsultes, tenir le contract, qui nous engage, pour non avvenu; pour un rien, qui à la vérité a autrefois subsisté, mais qui ne subsiste plus à notre égard? Clarke pousse ainsi son objection dans un autre endroit. „ Je remarque en premier lieu qu'il est faux que l'acte d'un homme, qui fausse une promesse qu'il a faite, ne puisse contredire cette promesse, sans contredire en même temps la vérité de la proposition, qui assure qu'il fut fait une telle promesse. Supposons qu'A, auteur de la promesse, vient trouver B, à qui elle a été faite; & qu'il lui déclare qu'il ne veut pas tenir la promesse, qu'il lui avoit auparavant faite. Dans cette supposition la déclaration de B contredit la promesse sans renfermer sa négation: bien loin de là elle confirme la réalité de cette promesse. Donc on peut rompre un engagement, ou un contract, sans nier la vérité de la proposition, qui affirme qu'il y eût un tel engagement, ou un tel contract. Réponse. Cette seconde promesse n'est pas proprement une contradiction de la nature de celle qui est renfermée dans le premier cas: ici

Ggg

c'est

c'est une cassation de la première promesse, qui cède à la seconde; qui rentre dans le néant dès que celle-ci en sort. Dans le premier cas la promesse & l'engagement, qu'elle fait naître, subsistent en même temps que la contradiction à cette promesse & à cet engagement. En entrant dans un second engagement j'annule le premier, & je le traite comme étant ce qu'il est, un engagement qu'il m'est permis de rompre; & que je romps actuellement, pour me lier par un nouvel engagement, ou par un engagement directement contraire; je ne me rends donc coupable d'aucune contradiction; je n'attaque aucune vérité en détruisant simplement ma première promesse. Destruction entièrement différente de la contradiction, qui suppose une contrariété à quelque chose qui subsiste, & non pas au néant. Le cas du refus de l'aumône, censuré par le Critique, est mis dans un assez grand jour, page 388. de cet Ouvrage: venons à celui de l'Adultere.

Clarke tourne en ridicule cette assertion: *Un homme, qui commet adultere, nie impudemment par son action que la femme, dont il jouit, soit à autrui; il la traite comme sienne. J'en appelle au jugement même du païsan le plus grossier: qu'on lui demande ce que c'est que l'adultere? Ne répondra-t-il point que c'est connoître la femme d'autrui, & s'en servir comme de sa propre femme. C'est donc dans ce mensonge que consiste, de l'aveu même du païsan le plus grossier, la nature de l'adultere.* „ Cela n'est point; „ soutient Clarke; parceque le secret, avec lequel on a „ accoutumé de ménager ces sortes d'intrigues, prouve „ assez que cette femme n'est pas la femme de l'Adul- „ tère. Le Critique est si subtil à chercher des raisons apologetiques du crime en question, qu'on diroit qu'il y a quelque intérêt: ce n'est là, je l'avoue, qu'une conjecture; mais on ne la regardera point comme trop mal fondée, quand on saura, que le Critique appelle cet argument, *un argument notable; que quelques personnes pourroient savoir bon gré à l'Auteur de leur fournir pour justifier l'adultere:* il ajoute en-

encore que ce crime est l'affirmation d'une autre vérité, savoir qu'on aime la femme adultère; & qu'on ne fait point d'autre moyen pour se soulager, que d'en jouir. Ainsi Clarke reproche à Monsieur Wollaston d'avoir inventé des raisons pour justifier l'adultère; & il travaille à en inventer lui-même de nouvelles: mais si son premier argument étoit, comme il le dit, notable; si la circonstance du secret, avec lequel on commet l'adultère, suffisoit pour prouver que la femme, dont l'Adultère jouit, est la femme d'autrui: la même circonstance prouveroit, dans les mariages clandestins, qu'une femme mariée n'appartiendroit pas véritablement à son mari: ce qui est absurde. Dans le second argument, Clarke ne prend pas le véritable sens des paroles de Monsieur Wollaston: *Agir conformément à la vérité, dans le sens de la phrase de l'objection, n'est pas ce que je demande par ma règle: je prétends qu'on agisse de manière qu'on ne nie aucune vérité par quelque acte que ce soit; c'est ainsi que l'Auteur explique.* L'adultère peut bien renfermer l'affirmation d'une passion; mais ce n'est là qu'une partie du cas: car la nature, l'essence de cette passion est d'être une passion, qui ne doit pas être assouvie par des moyens illégitimes: si donc j'assouvis cette passion par ces moyens, mon action est une affirmation de ce qui n'est point, savoir que la passion, que j'assouvis, doit être assouvie par un crime. Il n'en faut pas davantage pour répondre à ce que Clarke ajoute, *qu'on peut affirmer quelque vérité en se livrant aux plus grands crimes; & trouver dans les actions mauvaises un aussi grand nombre d'affirmations, que de négations de la vérité.* C'est ce qu'il est impossible de faire, quand on examinera de bonne foi la nature des cas, dont il s'agira, & toutes les circonstances, qui peuvent influer sur leur nature.

C'est la négligence de faire une sincère application de cette règle, qui est l'unique cause de tout le galimathias, & des faux raisonnemens, dont Clarke a rempli sa Critique depuis la 17. jusques à la 36. page. La première cause de

ses erreurs vient de l'égalité, qu'il suppose dans les actes humains, entre le nombre des affirmations & des négations de la vérité renfermées dans ces actes: égalité, qui rendroit en même temps ces actes aussi bons que mauvais; ce qui impliqueroit contradiction: la seconde cause de ses erreurs est la négation du pouvoir signifiant, naturel, ou arbitraire, attribué aux actions dans un plus grand, ou du moins dans un égal, degré d'énergie qu'aux paroles: il ne fait aucun usage des éclaircissemens, que l'Auteur donne sur cette matière, celui entre autres qu'il donne en renvoyant à la catégorie des paroles les signes, qui ont des significations arbitraires; & en soutenant qu'il faut les prendre dans le sens, dans lequel ils seront pris par celui à qui ils sont adressez. Le Critique accuse faussement l'Auteur de n'avoir pas pris garde à cette difficulté, à laquelle il a pourtant répondu au long dans la III. Proposition de la I. Section de son Livre. En vérité je ne ~~pe~~ persuaderai jamais que l'Anonyme & Clarke aient lû tout l'Ouvrage, dont ils ont prétendu nous donner une réfutation.

Je ne puis me résoudre à passer sous silence deux remarques de Clarke, qui sont certainement faites avec une solidité extraordinaire & un jugement exquis. 1. „ La vertu ne „ reçoit-elle pas, dit ce grand Philosophe, tout son mérite „ de la conformité, qu'elle renferme avec la vérité? Chaque „ acte, action, ou parole, cela est indifférent, par lequel on „ témoigne le respect dû à la vérité, n'est-il pas du moins „ louable, s'il n'est pas d'une obligation indispensable? Et si „ cela est ainsi, ce sera à un homme un glorieux exercice „ de parcourir sans cesse ces dignes & importantes vérités, „ *Un homme n'est pas un cheval: un cheval n'est pas une „ vache: une vache n'est pas un taureau: un taureau n'est pas „ un âne.* Qui n'admira la sublimité de ce raisonnement, la justesse de cette conséquence, la force de ces raisons? C'est pourtant ce que Clarke assure suivre *visiblement & manifestement* de la doctrine de Monsieur Wollaston. J'avoue qu'il
suint

fuit visiblement, manifestement & uniquement de cette doctrine, qu'il est d'une obligation indispensable de conformer toutes ses actions, ses paroles & ses jugemens à ces vérités ; *Un homme n'est pas un cheval : un cheval n'est pas une vache : une vache n'est pas un taureau : un taureau n'est pas un âne : Jean Clarke n'est pas un fort grand génie* : mais je ne vois nullement qu'il suive de la doctrine de Monsieur Wollaston, qu'il faille continuellement méditer sur ces incontestables vérités.

2. Sur ce que Monsieur Wollaston avance que le zèle, avec lequel Popilius Lenas sollicita la proscription de Cicéron, donnoit à entendre, ou que Cicéron étoit un méchant homme, ou qu'il n'étoit pas le bienfaiteur de Lenas, &c.

„ L'action de Lenas, dit le Critique, avoit, de l'aveu de
 „ l'Auteur, toutes ces significations : mais cette action n'a
 „ voit ces significations qu'à l'égard d'un homme, qui au-
 „ roit ignoré les services, que Cicéron avoit rendus à
 „ Lenas : [Ici l'original a été falsifié : car Clarke y a ajouté
 „ un *seulement*, qui fait un changement considérable dans
 „ la-pensée de l'Auteur] & par conséquent, c'est Clarke,
 „ qui continue ainsi sa remarque, cette action n'avoit point
 „ ces significations à l'égard d'un homme, qui auroit igno-
 „ ré ces services. Or il est aussi clair que le soleil en plein
 „ midi, que la conduite de Lenas n'avoit aucune de ces si-
 „ gnifications rapportées par l'Auteur ; & qu'elle signifioit
 „ simplement, que Lenas étoit ce que le Monde appelle un
 „ ingrat infame & un scélérat abandonné. Judicieux Criti-
 que, en quoi consistoit la nature de cette ingratitude &
 de cette méchanceté de Lenas ? N'étoit-ce pas en ce
 que Lenas traitoit Cicéron, qu'il auroit du traiter en
 homme d'un mérite distingué, en bienfaiteur & en ami,
 comme un homme digne des plus affreux supplices, & qui
 ne méritoit aucun ménagement ? En avouant que Lenas
 étoit un ingrat, & que sa conduite devoit le faire regarder
 comme tel ; n'avouez-vous pas que Lenas exprimoit
 par ses actions que ce Cicéron, à qui il étoit redevable de

la vie, n'étoit pas traité comme doit l'être un homme, qui a rendu des services si signalez : cette ingratitude n'étoit-elle donc pas une négation de ce que Cicéron étoit, aussi directe qu'elle puisse être?

5. Objection. „ Supposé que les actions, ou les omissions „ moralement bonnes, ou mauvaises, dans un sens propre & „ véritable renferment une négation de la vérité, telle qu'est „ celle que Monsieur Wollaston veut introduire; comment „ suivra-t-il que cette négation rende ces actions mora- „ lement bonnes, ou mauvaises; c'est-à-dire, contraires à la „ volonté de Dieu, déclarée par la voix de la raison, & „ par les lumières naturelles? Le Critique parcourt ensuite les raisons alléguées par Monsieur Wollaston pour prouver, que cette affirmation, ou négation de la vérité est uniquement ce qui constitue la nature des actes moralement bons, ou mauvais.

„ La première preuve, que Monsieur Wollaston allègue, „ est, que si la proposition, qui est fautive, n'est pas comme elle „ devrait être, l'acte, qui renferme une telle proposition, on „ qui est fondé sur elle, ne peut pas être comme il faut: par- „ cequ'il n'est autre chose que la proposition même réduite en „ pratique. Je crains, continue de dire le Critique, que ce „ mot, n'est pas comme il devrait être, ne signifie rien; ou qu'il „ est du moins inutile au dessein de l'Auteur. Réponse. L'Auteur auroit sans doute dû expliquer plus au long la signification des termes *right* ou *wrong*; dont le sens est en cet endroit très difficile à comprendre: je les ai rendus dans le corps de l'Ouvrage tantôt par ceux de *bon* & de *mauvais*, tantôt par ceux de *juste* & d'*injuste*, & je les rends ici par une périphrase, qui exprime au juste la pensée de l'Auteur. Clarke suppose sans fondement que ces termes équivalent à ceux de *vrai* & de *faux*: mais ce seroit faire tomber l'Auteur dans ces absurditez, *un acte faux est faux; une proposition vraie est vraie*: Monsieur Wollaston a donc voulu dire dans la IV. Proposition de la première Section, qu'un *acte, qui renferme une contradiction à la vérité, n'est pas comme*
me

me il faut: & il ajoute ensuite, *qu'être comme on devoit être, ou comme il faut*; c'est être bon; & *n'être pas comme il faut*; c'est être mauvais. Ainsi l'objection de Clarke tombe, lorsqu'on entend comme il faut les termes, qu'il interprète mal.

„ La seconde preuve de notre Auteur est dans le fonds la même, quoique exprimée différemment, &c. Clarke tombe ici dans la même erreur; c'est-à-dire, dans la mauvaise explication des termes de l'Auteur: il ajoute encore que cette preuve est la même que la précédente: il en dit autant de la troisième & de la quatrième; il faut vouloir s'aveugler pour n'y pas trouver une différence extrême: je vai la faire sentir, après avoir examiné deux réflexions de Clarke.

1. Il n'a pas pris la force de la troisième preuve de l'Auteur; & il faut avoir un esprit aussi particulier que le sien pour en tirer cette conséquence; *Un homme riche entre mieux, en ne donnant rien aux pauvres, dans la constitution du Monde; il traite mieux les choses, comme étant ce qu'elles sont; il se soumet mieux à la volonté de Dieu, révélée dans le Livre de la Nature, que s'il leur donnoit quelque secours*: je me lasse de faire toujours revenir les mêmes matières, mais il me semble que traiter ses richesses & son superflu, comme étant des richesses & un superflu, c'est les employer à de bonnes œuvres: traiter un pauvre comme tel; c'est le traiter comme un homme réduit à une nécessité, dans laquelle l'homme riche peut lui-même tomber; & lui faire par conséquent part d'un secours, qu'il seroit très aise de recevoir, s'il se trouvoit dans les mêmes conjonctures. Clarke seul est capable d'affirmer qu'il suit des raisonnemens de Monsieur Wolaston des conséquences directement opposées.

2. Clarke avance que l'Auteur devoit prouver, *qu'une négation de la vérité des connoissances divines, est une chose moralement mauvaise*; ce qu'il fait, ce me semble, incontestablement dans la supposition que Dieu est un être parfait. *C'est cette supposition, que je blâme*, replique Clarke, *il falloit prouver,*

ver, & non pas supposer, l'existence d'un Gouverneur souverain du Monde. Je laisse à toutes les personnes exactes le jugement de cette objection : falloit-il confondre dans cet article celui de l'existence & des perfections de Dieu ? La parenthèse n'auroit-elle pas été plusieurs fois plus longue que la question, dont il s'agit en cet endroit ?

Examinons maintenant si les 4. premières preuves, alléguées par Monsieur Wollaston pour faire voir qu'un acte, qui renferme une proposition fautive, n'est pas comme il devroit être, & qu'il est par conséquent mauvais, sont les mêmes dans le fonds ; & si elles sont simplement déguisées par des expressions différentes, qu'il plait au Critique d'appeler *obscuras, mystérieuses*, & couvant *une petition de principe*. 1. Monsieur Wollaston dit, qu'un acte renfermant une proposition fautive n'est pas tel qu'il devroit être : Pourquoi ? parcequ'il n'est autre chose que cette proposition même réduite en acte. Or si cette proposition spéculative n'est pas telle qu'elle devroit être, elle ne le sera pas non plus, réduite en acte : voilà donc l'acte humain considéré par rapport à son essentielle conformité ou contradiction à la vérité ; & prouvé par-là n'être pas tel qu'il devroit être. 2. L'acte humain est considéré par rapport aux objets des propositions exprimées par chaque acte : ces objets ont entre eux certains rapports & certaines relations : si la proposition, renfermée dans l'acte, exprime comme il faut ces rapports & ces relations ; l'acte est tel qu'il devroit être. Cette idée n'est-elle pas entièrement différente de la première ? 3. M. Wollaston considère l'acte humain par rapport à la conformité, ou à la contradiction, qu'il renferme contre l'Auteur de la Nature : il appelle cette conformité, *obéissance* à Dieu, cette contradiction, *desobéissance, révolte, blasphème* contre ce Gouverneur suprême. Ce rapport doit-il être confondu avec les deux premiers ? 4. L'Auteur pousse plus loin sa gradation ; & il considère l'acte humain, par rapport à son affirmation, ou à sa négation essentielle

tielle des premiers axiomes & des vérités éternelles, qui ont toujours été les objets des connoissances divines, & les règles de sa sagesse. Or si ces connoissances & cette sagesse ne diffèrent en rien de Dieu même: ces vérités, qui se sont éternellement offertes comme véritables à l'esprit divin, ne peuvent être respectées, ou contredites, sans que ce respect, ou cette contradiction ne retombent sur l'Esprit divin, qui les a toujours regardées comme véritables: ainsi voilà non pas simplement la sagesse de Dieu, comme Gouverneur du Monde; mais encore sa nature, comme Dieu, comme Etre infailible, comme Etre infiniment parfait, révéree, ou ataquée par chaque acte humain. Ce dernier rapport est différent du troisième; le troisième l'est du second; le second l'est du premier: voilà donc quatre rapports différens, sous lesquels Monsieur Wollaston envisage les actes humains; & par lesquels il prouve qu'ils sont tels qu'ils devroient, ou qu'ils ne devroient pas, être, c'est-à-dire, par lesquels ils sont bons, ou mauvais. Quelle idée Clarke a-t-il prétendu nous donner de sa pénétration, de son discernement, en un mot de son jugement, en confondant, & en s'obstinant à vouloir confondre ces preuves & ces rapports? Sans doute il a voulu sacrifier la réputation de bon Philosophe à celle de fin railleur, par l'application d'un proverbe tiré de la septième satire de Juvenal, ou du Recueil des Proverbes fait par Erasme: il y a tant de sel, un tour si fin, je ne sai quoi de si joli dans cet endroit, que de peur de tourmenter mes Lecteurs par le même genre de supplice, j'entens l'ennui, dont cet accès de belle humeur vient de m'accabler, je vai mettre fin à mes remarques sur sa Critique, après avoir dit un mot du jugement, qu'il fait de la cinquième preuve alléguée par l'Auteur.

„ La dernière raison, dont Monsieur Wollaston se sert
 „ pour confirmer sa doctrine, est, qu'on ne peut nier que les
 „ choses soient ce qu'elles sont; sans transgresser la grande loi
 „ de notre nature, la loi de la Raison: il devoit prouver qu'il
 „ y a une loi de la Nature, une loi de la Raison; & que
 H h „ les

„ les actions, ou les omissions contraires à la vérité, sont
 „ contraires à cette loi: & cela est enfin fait ici par un der-
 „ nier coup de pinceau, & par une affirmation solennelle,
 „ sans faire seulement la moindre offre de prouver la réali-
 „ té d'une telle loi. Ce court article de la Critique de
 Clarke n'est rien moins qu'un abrégé de beuves. L'Auteur
 dit *la loi de notre nature*: Clarke cite ses propres paroles, &
 deux lignes après, il retranche *notre*; & il suppose que
 l'Auteur a dit la loi de la Nature; ce qui fait une absurdité.
 Le Critique ajoute, que *Monsieur Wollaston devoit prouver*
qu'il y a une loi naturelle; & il devoit simplement prouver
 qu'un acte, contraire à la vérité, n'est pas tel qu'il doit
 être. Clarke couronne l'œuvre en imputant faussement à
 l'Auteur, de ne faire pas seulement la moindre offre pour
 prouver la réalité de la loi de la Raison; & l'Auteur ren-
 voie en cet endroit son Lecteur à la Section, consacrée à la
 discussion de cette vérité.

Dans le reste de sa Brochure Clarke s'applaudit de sa
 prétendue victoire: il ajoute quelques réflexions pour met-
 tre, dit-il, dans un plus grand jour la foiblesse de la doc-
 trine de son ennemi; elles sont tout d'une pièce avec celles
 dont j'ai fait l'extrait: il finit en promettant un Traité de
 sa façon sur la même matière: il y met pourtant une clause,
 qui peut nous faire douter, sans nous rendre coupables de
 Pirronisme, si cet Ouvrage verra jamais le jour; c'est que
 la publication n'en est promise qu'à condition, que sa Cri-
 tique sera reçue par le Public d'une manière, qui plaise à ce
 Censeur; & le Public, par malheur pour l'Ouvrage, ne s'em-
 presse pas fort à l'encourager. Cependant je prendrai, à l'oc-
 casion de ce Traité possible, la liberté de déclarer à Clar-
 ke, qu'il n'est pas meilleur Politique que Philosophe: il
 avoit commencé sa réfutation par un trait de zèle pour la
 Religion très édifiant: c'étoit pour deffendre cette Religion,
 mise, disoit-on, en danger par l'*Ebauche de la Religion na-*
turelle, que notre Savant avoit mis la main à la plume: le
 Lecteur l'en auroit crû, s'il ne l'avoit desabusé lui-même sur
 la

la fin de sa Critique, en insinuant que s'il n'a pas trouvé le bâtiment à son goût, c'est uniquement parcequ'il n'en a pas été l'architecte; & s'il a fait ses efforts pour le démolir, c'étoit plutôt par amour propre, que par zèle pour la vérité & pour la Religion.

J'abandonne à jamais Clarke à sa bonne, ou mauvaise destinée, après avoir fait entrer mon Lecteur dans le goût de ce Systême, existant *in ideis Clerici?* 1. Cette proposition, *Toute négation de la vérité, de quelque vérité que ce soit, est mauvaise*, y sera réfutée par LES RAISONS TOUT AU MOINS PLAUSIBLES, que les plus excellens & les plus judicieux Ecrivains, qui ont traité des loix naturelles, ont employées pour la combattre: on y déclarera qu'il est permis de mentir pour tromper des Ennemis, pour se délivrer des mains des voleurs & des assassins, &c. sous prétexte qu'il y a quelque ruse, dont il est permis de faire usage dans la guerre, à la chasse, dans quelques jeux, &c.

2. Le plaisir, ou la félicité déterminera uniquement la nature des actions moralement bonnes, ou mauvaises: on répétera les plus excellentes choses, écrites sur ce sujet; & pour mieux déguiser le plagiarisme, on leur fera entièrement changer de nature par l'expression & par l'arrangement: ce n'est que sur ce que Clarke a avancé page 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 60. 61. 62. &c. de sa Critique; & sur-tout sur cet admirable principe couché dans la page 55. *Ce que nous appellons loix naturelles, seroient à la vérité, & généralement parlant, dans la supposition que tout ce qui tend à la félicité du Genre-humain, ne seroit pas moralement bon, d'assez bonnes règles de convenance: mais elles ne sont pas proprement des loix; & elles ne sont pas propres à être observées en tout temps, ni dans toute sorte de cas: ce n'est, dis-je, que sur cela que j'en juge.*

Au reste si l'Anonyme & Clarke ont trouvé dans quelques endroits de ce Supplement quelque ironie, qui ne leur plaise pas, ils n'ont aucun droit de s'en plaindre; ils sont les agresseurs: & ils doivent au contraire me savoir bon gré de

ne m'être servi contre eux d'aucune de ces dénominations & invectives grossières, qu'ils n'ont point épargnées contre Monsieur Wollaston.

Je crois qu'il est ici le lieu de redonner en abrégé l'idée du principe, sur lequel Monsieur Wollaston fonde la nature des actes moralement bons & mauvais.

L'Auteur commence par définir quels sont les actes, qui font le sujet de la première Section.

Il établit ensuite que chacun de ces actes a une signification naturelle, ou arbitraire, plus énergique encore que celle des paroles.

Il ajoute que cette signification est l'expression pratique, c'est-à-dire, l'affirmation, ou la négation de quelque vérité.

Si l'acte, conclut enfin notre Auteur, renferme une signification conforme à la vérité, il est tel qu'il doit être; & par conséquent bon: si non, il n'est pas tel qu'il doit être; & il est par conséquent mauvais.

Mais qu'est-ce que la vérité? Ce n'est qu'une conformité entre les affirmations & négations pratiques, ou verbales, & la nature des choses affirmées, ou niées par les actions, ou par les paroles.

Mais en quoi consiste la bonté de cette conformité? Elle consiste dans la conformité à la Nature; & par-là à la sagesse de l'Auteur de la Nature: elle est une obéissance aux loix du suprême Gouverneur du Monde; & un aveu de la vérité des vérités éternelles & immuables, qui ont été éternellement présentes à l'Esprit divin: en un mot elle est une obéissance à la Raison, loi suprême de tous les êtres raisonnables, & l'unique voie, qui les conduit à la félicité.

III. PAR-

III. P A R T I E

D U

SUPPLEMENT,

Contenant une démonstration abrégée de la Prémotion physique, & une nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu sur les Créatures.

LA Prémotion physique est, dit-on, impossible; elle est injurieuse à Dieu; elle est inutile. J'avoue que si quelque de ces objections étoit bien fondée, je serois un adversaire de cette Prémotion aussi ardent que j'en suis zélé défenseur: ce ne sont là que de vains, de très vains, préjugés, qui tombent, qui s'évanouissent, lorsqu'on considère cette question dans un juste point de vûe: je vai tâcher de les dissiper en prouvant que la Prémotion physique est possible; qu'elle n'est pas injurieuse à Dieu; & qu'elle est nécessaire. J'espère de répondre au titre de cette Partie de ce Supplement, & par l'évidence des raisons, que je vai alléguer, & par la précision, avec laquelle elles seront alléguées.

Il m'est aussi évident que je suis libre, qu'il m'est évident que j'existe: je suis aussi assuré que mes actions sont les actes de ma liberté, que je suis assuré qu'elles sont réellement mes actes, ou qu'elles sont purement & simplement des actes. A cette évidence de sentiment, & à cette certitude je joins celles-ci, qui ne sont pas moins infaillibles. Je suis certain que Dieu agit dans mon action; qu'il agit avec moi; qu'il agit avant moi selon notre manière de concevoir, & aussi-tôt que moi dans la réalité; ou, comme s'exprime l'E-

Hhh 3

cole,

cole, *prioritate actus*, & non pas *prioritate temporis*; qu'il agit indépendamment de moi; en un mot j'admets la Prémotion physique & prédéterminante dans le sens propre & dans toute sa rigueur: & la nécessité de cette Prémotion tient dans mon esprit le même degré de conviction, que la nécessité de l'existence de l'Être suprême.

Je n'alléguerai point d'autre preuve de notre liberté que le sentiment intérieur, que nous en avons. D'ailleurs les hommes sont si portés à s'arroger plus de qualitez, qu'ils n'en ont réellement, qu'il seroit bien surprenant qu'ils renonçassent à celles qu'ils ont: j'avance donc que l'homme est libre, & je suppose qu'il le croit; convaincu, comme il est, par son expérience & par son amour propre. Voici donc comment je concilie ces deux vérités, qui paroissent si incompatibles. Je me contente de prouver d'abord que la Prémotion physique est possible: je prouve ensuite qu'elle n'est pas injurieuse à Dieu; je fais voir enfin qu'elle n'est pas inutile; de-là je conclus qu'il y a une Prémotion physique, ou un concours de Dieu physique, immédiat, actuel, qui meut, qui pousse, qui détermine l'agent libre à l'action, en vertu duquel cet agent libre agit toujours, & sans lequel il n'agiroit jamais.

1. La Prémotion physique, prise dans ce sens, est possible. Pour pouvoir affirmer qu'une chose est impossible; il faut premièrement en avoir une idée claire & distincte. Nous ne pouvons assurer qu'un triangle ne peut pas en même temps être triangulaire & carré, que parceque nous concevons distinctement ces figures; & les idées distinctes, que nous en avons, nous les représentent comme nécessairement incompatibles dans le même sujet. Il n'y a rien de pareil dans le cas, dont il s'agit. Nous n'avons point d'idée distincte de l'esprit, de sa volonté, de sa manière de se déterminer; & par conséquent nous ne concevons pas distinctement, que l'action d'un esprit prémouvant détruise la liberté de l'esprit prému; nous n'avons pas une idée distincte de l'action d'un esprit sur un autre esprit; & par conséquent nous

*seulement distincte de
quelques propriétés*

nous ne sommes pas en droit d'affirmer, que cette action produira infailliblement certains effets : nous n'avons pas d'idée distincte de l'action d'un Esprit infini sur un esprit fini ; & par conséquent c'est un acte de témérité impardonnable à la Créature, d'oser porter un jugement affirmatif sur la nature de cette action ; enfin nous n'avons pas d'idée distincte de la puissance, ni de l'étendue de la puissance, d'un Etre infini ; & par conséquent ce n'est point à nous à lui prescrire des bornes, & à assurer que Dieu ne peut pas prédé-

J'ajoute que nous pouvons raisonnablement affirmer, que cette prémotion est possible : parceque nous pouvons raisonnablement affirmer la possibilité de tout ce que nous ne concevons pas distinctement impliquer contradiction : or si nous n'avons aucune idée de la nature de la Prémotion physique ; bien moins en aurons-nous d'idée distincte ; bien moins nous fera-t-elle distinctement représentée, comme impliquant contradiction. Bien loin de-là l'idée, imparfaite à la vérité, mais aussi parfaite qu'il nous soit possible d'avoir, d'une puissance sans bornes, autorise cette conjecture : *Un Esprit, dont la puissance est sans bornes, peut prémouvoir un esprit fini, sans que cette prémotion détruise la liberté essentielle à cet esprit fini.*

L'incompréhensibilité de la manière, dont se conserve cette liberté, n'est pas une raison valable de l'impossibilité de cette conservation. La matière est impénétrable de sa nature ; l'esprit la pénètre pourtant sans détruire cette impénétrabilité : pourquoi un esprit fini ne sera-t-il pas, pour ainsi dire, pénétrable à un Etre infini sans rien perdre de ses

qui dit prédéterminer à quelque chose, ne dit-il pas être le pouvoir Physique de faire le contraire?

ses facultez essentielles? Y a-t-il moins de différence entre la nature d'un esprit & celle de la matière, qu'entre celle d'un Etre infini & d'un être fini?

D'ailleurs l'action de l'ame sur la matière, & de la matière sur l'ame, n'est-elle pas incompréhensible, quoique réelle: donc l'incompréhensibilité prétendue de l'action d'un Esprit infini sur un esprit fini, sans détruire les qualitez essentielles à celui-ci, sera contre la simple possibilité de cette action un argument beaucoup moins valable?

Enfin cette prétendue impossibilité de la Prémotion physique est fondée sur l'idée, qu'on s'en forme sur le mouvement des corps matériels. On ne peut concevoir que l'impulsion d'un corps plus grand ne détruise pas nécessairement l'indifférence au repos, ou au mouvement, essentielle au corps moindre, qui reçoit cette impulsion. Donc il est, dit-on, inconcevable que la prémotion d'un Esprit infini ne détruise pas la liberté de l'être fini, qui est prému. Si nous savions que l'action des esprits sur les esprits se fit selon les règles du mouvement des parties de la matière; la parité auroit quelque force: mais il est à présumer, il est même très raisonnable de croire, que puisque la nature des esprits est différente de celle des corps matériels; les règles, établies entre les actions des uns & le mouvement des autres, le sont aussi: ceux-ci sont des substances purement passives; ceux-là sont des substances actives: leurs loix, leur gouvernement, tout doit donc être conforme à cette différence: la matière, obéit nécessairement aux impulsions faites sur elle; l'esprit, obéit librement aux prémotions faites sur lui.

J'ai quelque répugnance à avancer si positivement, que la matière est une substance purement passive: que sai-je si chaque particule, si chaque atome, de la matière n'a pas quelque faculté intrinsèque de se déterminer à suivre les impulsions des atomes contigus. Quelle absurdité, quelle contradiction y auroit-il dans cette assertion? Il ne seroit indigne, ni de la sagesse, ni des autres perfections de Dieu, d'a-

d'avoir composé ce vaste corps, dont nous faisons partie, j'entends l'Univers, d'une infinité de corpuscules, douez de la faculté de concourir librement au bien de ce grand Tout, dont ils font des parties imperceptibles: si je ne puis que conjecturer leur existence; on ne peut pas du moins me démontrer leur impossibilité. Or si l'idée de la liberté n'est pas incompatible avec celle de l'impulsion des corps matériels; elle l'est encore moins avec celle de la Prémotion physique d'un Esprit tout-puissant sur un esprit fini, & je me suis borné dans ce paragraphe à engager simplement le Lecteur à m'accorder que cette Prémotion est possible. Nous verrons dans la suite de quelle utilité nous est cet aveu.

2. La Prémotion physique n'est pas injurieuse à Dieu: l'argument, employé plus haut, revient ici dans toute sa force. Dieu peut avoir trouvé dans les trésors de sa puissance quelque manière d'agir sur la volonté sans la forcer; & *Sophisme* par conséquent sans qu'on doive rejeter sur lui les actes de cette volonté, qui sont les suites de cette action. Nous ne pouvons pas du moins affirmer positivement le contraire: mais prouvons la vérité, dont il s'agit, d'une manière plus directe. *vis.*

Nous nous formons, de l'action de Dieu sur les Créatures, l'idée d'un concours, d'une multitude, d'une continuation, d'une interruption, d'actions, qui est l'unique source de nos erreurs sur cette matière. Nous nous représentons Dieu comme agissant par intervalles: créant dans l'instant A: cessant de créer dans l'instant B: recommençant son action dans l'instant C: rentrant dans son inaction dans l'instant, qui le suit: tantôt voulant prémouvoir, tantôt prémouvant, tantôt ne prémouvant plus: existant dans le moment M; existant dans le moment N; & le moment M de l'existence de Dieu différent du moment N de la même existence: mais tout cela n'est que pure illusion, pure chimère. Dans Dieu il n'y a point de succession, il n'y a point d'interruption, ni de multiplicité d'actions. En Dieu il n'y a ni passé, ni avenir: il a toujours été ce qu'il est, & ce qu'il sera: il fait actuellement,

il fit de toute éternité ce qui ne sera fait par rapport à nous qu'à la consommation des siècles. Eclaircissions ces pensées.

Pour rendre ma démonstration plus familière je suppose, par impossible, un commencement à l'éternité; je l'abrège; je la renferme toute dans cinq minutes. Pendant la minute A, je ne suis que possible: à la minute B, je sors du néant; la minute C est la durée de ma vie; je meurs à la minute D; la minute E est la fin de l'éternité.

Voilà en abrégé, mais au juste, toute mon histoire, & celle de l'Univers; notre possibilité, notre existence, notre dissolution: mais il s'en faut bien qu'aucune de ces idées puisse s'appliquer à Dieu: les instans de notre vie & de notre mort ne sont distincts que par rapport à nous; ils ne sont qu'un par rapport à lui. L'instant A renferme toute l'éternité de Dieu: quoique composé d'une infinité d'instans, il est indivisible: & voici comment je démontre cette privation de succession.

Si Dieu existoit successivement, le premier instant de son existence seroit distinct du second, le second du troisième, & ainsi du reste. Si l'instant actuel de l'existence de Dieu étoit distinct de tous les autres instans de cette existence; cette existence actuelle, cette manière d'exister, ne seroit pas parfaite; pourquoi? Parcequ'il manqueroit à cette existence toute l'existence passée, & toute l'existence à venir; une infinité d'instans passés, & une autre infinité d'instans futurs.

L'instant actuel de l'existence de Dieu est donc nécessairement le seul instant de l'éternité; il n'est ni long, ni court, ni divisible. Eternité à *parte ante*, éternité à *parte post*, avortons de notre ignorance & de la foiblesse de nos conceptions, temps passé, temps à venir, vous exprimez bien quelque chose par rapport à la créature; mais par rapport à Dieu vous n'êtes que de pures illusions, de pures chimères.

Ajoutez à cela, que si l'instant actuel de l'existence de Dieu étoit distinct de tous les autres instans de l'éternité; il y au-
roit

Bien

roit en Dieu une vicissitude contraire à sa nature & à sa manière d'être immuables.

Après avoir fait sentir l'unité de l'éternité, il faut encore rendre sensible l'unité de l'action de Dieu sur la Créature. L'inaction de Dieu, ma création, ma conservation, sont des choses différentes par rapport à moi, mais une seule chose par rapport à Dieu. Reprenons notre supposition: nous concevons que Dieu est dans l'inaction pendant la minute A; mais il me crée aussi réellement pendant la seconde minute, que pendant la première: il me conservoit, même avant que je fusse, comme il me conserve maintenant: il me pré-mouvoit alors à écrire, comme il le fait dans l'instant présent: par rapport à lui, j'écrivois aussi bien pendant les minutes A & B, que pendant la minute C. Or de même que la minute A, l'action A de Dieu, ce que j'appelle sa première action, renferme une infinité d'actions: & quoique composée de cette infinité d'actions, elle est une, simple, indivisible, quelle que soit la manière, dont nous la considérons; & la même raison, qui exclut la succession, exclut aussi la multiplicité d'actions dans cet Etre essentiellement simple.

Cette action pourtant reçoit diverses dénominations selon les divers rapports, sous lesquels je la considère; ou plutôt sous lesquels je considère l'homme. Lorsque je considère l'homme comme futur, j'appelle l'action de Dieu sur lui préscience, ou volonté de le créer: lorsque je le considère comme sortant du néant, j'appelle alors l'action de Dieu création: lorsque je le considère comme continuant d'exister, j'appelle alors l'action de Dieu conservation: lorsque je le considère comme se déterminant à agir, j'appelle l'action de Dieu concours pré-déterminant: lorsque je le considère comme s'appliquant à l'action par sa volonté, comme se portant, pour ainsi dire, vers l'action, j'appelle le secours divin Pré-motion: lorsque je le considère simplement comme faisant son action, j'appelle l'action de Dieu un concours: lorsque je

le considère comme agissant en vertu d'un secours réel, distingué du néant, & qu'il n'avoit pas auparavant, j'appelle l'action de Dieu concours physique: lorsque je le considère comme recevant ce secours sans l'intervention de quelque cause seconde, j'appelle l'action de Dieu concours immédiat: lorsque je le considère comme recevant ce secours pour chacune de ses actions, j'appelle l'action de Dieu secours actuel: lorsque je considère qu'il ne pourroit pas agir sans ce secours, j'appelle l'action de Dieu concours nécessaire: lorsqu'enfin je considère que ce secours est intimement uni à l'action de l'homme, & qu'il en est, pour ainsi dire, le suppôt, j'appelle l'action de Dieu concours infail-
liblé.

Toutes les comparaisons sont imparfaites; elles le sont sur-tout dans le cas, dont il s'agit; & elles sont les unques sources de nos erreurs sur cette matière: j'en hazarderai pourtant une, qui fera mieux entrer dans ma pensée.

Les différentes figures, dont les parties de la matière sont susceptibles, ne doivent pas être imputées à ces mêmes parties: elles ne sont pas proprement les auteurs de ces figures: cependant ces figures n'existeroient jamais sans ces parties; & celles-ci sont le suppôt des autres, sans être pourtant leurs causes: de même l'action de Dieu peut être essentiellement unie à la détermination de la volonté, sans que cette détermination retombe sur Dieu comme sur son auteur.

Dans la formation des figures, il y a de la part de la matière une espèce d'action, de concours, de mouvement réel, qui produit nécessairement une figure actuelle, sans que ces parties puissent être proprement dites auteurs de cette figure actuelle: donc l'Être suprême peut réellement influencer sur les déterminations de la volonté, sans que les actes, qui suivent ces déterminations, sans que ces déterminations mêmes, retombent sur l'Être suprême. Je n'en demeure pas là.

Les

*la matière n'agit pas
mais Dieu agit
la comparaison (car)
d'ophtime
cryo-glucosé*

Les parties de la matière, le concours, l'action, le mouvement de ces parties, font, selon notre manière de concevoir, quelque chose de préexistant à ces figures; elles forment réellement ces figures: elles ne doivent pourtant pas être accusées des figures bizarres, qui peuvent être produites: donc quoique nous concevions l'action de Dieu sur la volonté comme préexistante aux actes de cette volonté, & quoiqu'elle forme réellement ces actes, Dieu ne doit pas être accusé de la malice, qui peut se trouver dans ces actes.

Enfin l'acte même de l'agent libre ne nuit point à sa liberté, puisqu'il n'est que l'exercice de cette liberté; puisqu'il n'est que cette liberté même réduite en acte: donc le secours, que l'Être indépendant prête à tous les agens libres, dépendans de sa puissance, lui nuit beaucoup moins encore.

De ce que l'action de Dieu ne détruit pas la liberté de l'homme, il suit qu'il n'est pas, par cette action, rendu responsable du bien, ou du mal, que fait l'homme. L'agent libre agit, ou n'agit pas, selon qu'il lui plaît: il fait le bien, ou le mal, comme bon lui semble: il mérite les récompenses, ou les peines attachées à son bon, ou mauvais choix. Donc l'action de Dieu, telle que je l'ai expliquée, n'est point injurieuse à Dieu.

De plus, si cette action, prise dans ce sens, étoit injurieuse à l'Être suprême, elle ne le seroit pas moins, prise dans quelque sens que ce puisse être. On se fait un scrupule d'attacher à l'action de Dieu l'idée de prédéterminante; & on ne s'en fait aucun d'attacher à la conservation l'idée de création continuée. Est-il pourtant possible de représenter l'inaction de la créature sous des idées plus fortes que sous celle du néant. Je reçois à chaque instant mon être & ma manière d'être: ma volonté est par conséquent créée avec toutes ses déterminations actuelles: & si ces déterminations actuelles sont mauvaises, Dieu sera créateur du mal. D'ail-

leurs de quelle manière ces déterminations mauvaises sont elles actuellement en moi? de manière que je ne puis pas empêcher qu'elles soient en moi; de manière que je ne coopère point à leur production; de manière qu'elles retombent uniquement sur le Créateur. Comment cela? Parceque le néant n'agit pas avec Dieu, lorsque ce néant est changé en quelque chose: parcequ'il reçoit tout ce qu'il a; parceque, supposé que de rien l'homme soit continuellement fait quelque chose, la manière d'être de cet homme existe en même temps que son être même: cet homme n'a donc pas eu le temps, ni le pouvoir de le perfectionner, ou de le corrompre; parcequ'il est aussi-tôt réplongé dans le néant; dans lequel il n'est pas plutôt réplongé, qu'il en est encore retiré: la même chose arrive dans le troisième, dans le quatrième, &c. instant de sa vie; donc il est pendant tous les instans de sa vie dans l'impuissance d'agir. Dieu l'arrache continuellement au néant; il reçoit continuellement son être & sa manière d'être: continuellement agent de sa nature; continuellement passif par la supposition; continuellement rien; continuellement quelque chose: voilà les idées renfermées dans la création continuée: sont-elles moins injurieuses à Dieu que celle de la Prémotion physique?

On vous abandonne la création continuée, me dira-t-on, & on se retranche à l'idée de concours immédiat, mais si celle du concours prédéterminant est injurieuse à Dieu, l'autre ne l'est pas moins: elle nous représente l'Être indépendant comme dépendant de la créature, comme devenant l'instrument immédiat du bien & du mal, qu'elle commet, & comme se prêtant à tous les mouvemens de notre volonté. Il prend fantaisie à la créature de blasphémer: Dieu prête un concours immédiat à la commission de ce blasphème: l'impiété de la créature détermine le Créateur à ce concours: la créature agit sur Dieu: Dieu obéit à la créature; car s'il se déterminoit à concourir immédiatement au blasphème indépendamment de la détermination de la créature, le blasphème

re-

rejailliroit uniquement sur lui, ce qui repugne. Dieu obéit donc à la créature, sans être déterminé à cette obéissance par d'autre raison que par l'entière impuissance de blasphémer, où seroit la créature. Voilà donc une idée aussi injurieuse à Dieu que celle qu'on impute à la Prémotion physique.

Laissions là le concours immédiat, actuel, & prédéterminant, me repliquera t-on peut-être: il ne faut admettre dans Dieu qu'un concours général & médiat. Mais je ferai bien plus encore; je n'examinerai l'action de Dieu que sous l'idée de Créateur: & je retorque contre la création l'argument fait contre la Prémotion physique.

Il est constant qu'il se commet beaucoup de mal dans le Monde; ce mal surpasse de beaucoup le bien, qu'on y fait; on y est entraîné par mille tentations, par mille exemples, par mille occasions; & on y est poussé par un certain penchant, qui nous met dans une espèce d'impossibilité morale de s'empêcher de faillir quelquefois. Il est constant d'un autre côté que Dieu, je parle à la manière des hommes, permet nos fautes; & qu'il ne nous empêche point d'y tomber, quoiqu'il pourroit le faire, sans porter aucune atteinte sur notre liberté, ce que je prouve ainsi. Notre volonté ne se porte vers quelque objet, que parcequ'il se présente à elle sous l'idée du bien: c'est cette apparence, qui est la cause occasionnelle de son choix: or Dieu auroit pu tellement disposer les choses, établir un tel ordre parmi les causes secondes, disposer si bien les organes de nos sens, que l'erreur auroit été à jamais bannie de nos jugemens; que les objets se seroient continuellement présentez à notre esprit sans masque & sans fard; que notre cœur n'auroit aimé que ce qui est aimable. Il semble même que Dieu ait dû être engagé à empêcher cette illusion, à cause de la haine souveraine, qu'il a du péché: l'amour qu'il a pour ses créatures, n'est pas un moindre motif: ajoutez encore à cela qu'il a eu seul le pouvoir, qu'il étoit seul en droit, d'aller au devant
du

du péché. A suit un chemin, qui conduit à un précipice; B le voit, il le laisse faire: la chute d'A ne retombe-t-elle pas sur le spectateur, qui pouvoit l'empêcher, quoiqu'il ne l'ait pas empêchée: la force de l'argument augmente à mesure qu'on aggrave les circonstances; & si on suppose que B est le père d'A, qu'il dépendoit du seul père de prévenir la chute de son fils, & qu'il pouvoit d'un seul mot combler le précipice. La difficulté devient enfin plus pressante, lorsqu'on ajoute que ce père même a mis son fils dans ce chemin, où il prévoit que cet infortuné doit se perdre: en un mot, s'il n'y a d'autre remède que de garrotter ce fils forcené, n'est-il pas plus naturel de le faire que de le laisser dans un état, où on fait qu'il ne fera usage de sa liberté, que pour se donner la mort? Cette mort ne doit-elle pas autrement être imputée à ceux auxquels étoit commis le soin de garder B? Nous concevons pourtant que rien de tout cela n'a été fait à l'égard du pécheur.

Le Lecteur sent donc que les idées injurieuses à Dieu, imputées à la Prémotion physique, prise à toute rigueur, tombent aussi sur la création, sur le concours médiat & général, sur le concours immédiat, physique & actuel, & sur la création continuée. Mais la difficulté n'a d'autre cause que notre ignorance, il ne lui faut pas donner d'autre solution: tandis que nous jugerons de l'action, des attributs, des vertus de Dieu sur l'action, sur les attributs, sur les vertus des hommes; tandis que nous nous ingérerons de vouloir comprendre ce qu'il nous est impossible de comprendre, nous donnerons toujours à faux: nous errerons de chimère en chimère: & ce que nous tenons peut-être à présent pour des démonstrations convaincantes, n'est regardé par les esprits, auxquels la vérité se découvre sans nuages & sans voile, que comme de folles illusions, qui sont la honte de l'esprit humain.

Gravons donc profondément dans notre esprit que la manière,

nière, dont s'est faite la création, dont se fait actuellement la conservation, & dont l'Être infini agit sur les êtres finis, est au-dessus de toutes nos conceptions; & qu'il ne faut point, en parlant de Dieu, attacher aux termes de préouvante, prédéterminante, prévenante, les idées, que nous concevons devoir y attacher en parlant de l'action des causes secondes.

3. La Prémotion physique n'est pas inutile: je n'en allègue d'autre preuve que l'empire suprême, que le Créateur a, & doit nécessairement avoir, sur ses créatures, sur tout ce qu'elles sont, & sur tout ce qu'elles ont. Cet empire a toute l'étendue, qu'il lui soit possible d'avoir, sans détruire les qualitez essentielles aux créatures, & par conséquent sans renfermer rien d'injurieux au Créateur: or il n'auroit pas cette étendue, si les déterminations de la volonté en étoient soustraites, puisque ces déterminations sont quelque chose de distinct du néant; puisqu'il y auroit alors quelque chose de distinct du néant, dont la production ne dépendroit pas du Créateur. Nous avons fait voir qu'il est possible que la Prémotion physique ne détruise pas les qualitez essentielles à l'homme, & prouvé qu'elle ne renferme rien d'injurieux à Dieu: donc l'empire absolu du Créateur sur ses créatures emporte nécessairement un concours physique, actuel, immédiat, prédéterminant dans tous les actes de la volonté.

La certitude de ce concours va du pair avec celle de l'existence de Dieu: car en Dieu il n'y a rien d'imparfait; & tout ce qui est en Dieu n'est autre chose que Dieu même. Si donc l'empire de Dieu sur ses créatures, qui n'est autre chose que lui-même agissant sur elles, n'étoit pas aussi étendu, qu'il peut l'être, il y auroit en Dieu quelque chose d'imparfait; c'est-à-dire, Dieu, agissant sur ses créatures, seroit imparfait, c'est-à-dire, s'il implique contradiction d'admettre un Être souverainement parfait, imparfait, il n'y a point d'être souverainement parfait; conséquence, qui, mal-

Kkk

gré

gré tous les subterfuges des ennemis de la Prémotion physique, fuit nécessairement de la négation de cette Prémotion.

Si ce concours tel, que je l'ai défini, est si nécessaire même dans l'ordre naturel, ne le fera-t-il pas infiniment davantage dans l'ordre de la grace?

כפ"א ות"ל.

HONOR ET LAUS DEO FORTI.



TA-



T A B L E
D E S
M A T I E R E S,
C O N T E N U E S
D A N S C E V O L U M E.

A.
Actions, qui doivent être faites par des Etres intelligens & libres. 5. Conséquences qu'on peut en tirer. *ibid.*
Actions negatives. 6. Actions affirmatives. 7. 9. 12. 15. Quelles sont les Actions bonnes & les mauvaises. 15. & 16. Leur définition éclaircie par des exemples. 28-30-36. Actions qui conduisent à la Félicité, & celles qui en éloignent les Etres intelligens. 61. *voiez* Félicité, Véritez, & Propositions.
Ames intelligentes, dont les facultez prouvent l'existence de Dieu. 145-154. Origine des ames. 153-156. Leur immortalité prouvée. 332-376.

B.
Bien & Mal moral. 4. Règle pour en avoir la connoissance. *ibid.* Eclaircissement de

plusieurs différentes opinions sur cette matière. 30-36. Examen des causes de ce Bien & de ce Mal, & de celui qu'on appelle Physique. 116.
Bonheur véritable des Etres intelligens. 48-64. *voiez* les Propositions & Remarques concernant la Félicité.

C.
Causes subordonnées, par lesquelles on remonte à la Cause suprême, qui n'a point été causée elle-même. 106. Celle-ci existe nécessairement, & n'est redevable de son existence à aucune autre. 111.
Coûtumes, qui signifient diverses choses arbitraires. 13.
Création du Monde, qui ne peut être attribuée au Destin, ni à la Nature. 142-144.

D.
Destin, qui ne peut être l'unique cause de la disposition
Kkk 2

TABLE DES MATIERES.

tion du Monde. 142. Preuves de cela. 143-144.

Dieu, dont l'existence est démontrée par dix neuf Propositions. 106-216. Toutes choses lui sont subordonnées. *ibid.* Il n'y a point de cause supérieure à lui dans la nature. 111. Il est l'Être suprême. 112. Son Éternité & son Infinité. 113. La nécessité de son existence. *ibid.* Ses perfections. 115-157. Son Unité. 115. Toute la nature dépend de lui. 117. Ce qu'on entend par le mot Dieu. 121. Il ne peut pas être corporel. *ibid.* quelles sont les propriétés qui ne lui conviennent pas. 122. 123. La matière & le mouvement dépendent de lui. 125-131. Effets de la puissance & de la sagesse de Dieu. 132-144. Sa providence. 159. Examen de plusieurs choses, qui prouvent cette providence de Dieu. 160. 216.

Douleur causée par le sentiment & la connoissance d'une chose désagréable & contraire à la félicité. 49. Réflexions sur cela. 50. 51.

Droit naturel & ses loix. 217-247. *voiez* Loix naturelles.

E.

E*rreurs*, dont les sources sont examinées dans la Section de quatorze Propositions, concernant les raisonnemens des Êtres intelligens. 65-101.

Être suprême, qui existe nécessairement par lui-même. 112.

Preuves de cette vérité. 113-216.

F.

F*élicité*, à laquelle on arrive par des actions conformes à la vérité. 48. Sa définition. *ibid.* Plusieurs corollaires & observations sur cette matière. 49-53. La Félicité ne ditre point de la quantité des plisirs. 58. Objections & réponses sur cela. 59. En quoi consiste la véritable Félicité des Êtres intelligens. 62. 63. Félicité, dont la voie ne diffère pas de celle de la vérité. 64.

Fins, auxquelles la nature des choses & la vérité obligent les Êtres raisonnables de tendre. 142.

G.

G*ouvernement*, auquel se rapportent plusieurs loix & vérités. 160. Preuves qu'il y a dans le Monde un Être tout-puissant qui le gouverne. *ibid.* Les loix de ce Gouvernement ne peuvent venir que de l'Auteur de la Nature. 161. Quel est le Gouvernement des substances inanimées. 162. Remarques sur celui des végétaux. 163. Loix du Gouvernement des animaux. *ibid.* & 164. Difficultez sur ce qui concerne le Gouvernement, que Dieu exerce sur les hommes en particulier. 166. 167. Réponses à ces difficultez. 169-180. Examen particulier des loix & vérités, qui concernent

F A B L E D E S M A T I E R E S,

nant ce Gouvernement. 248-263.

H.

Hazard aveugle, qui ne sauroit prévaloir seul dans l'Univers. 141. Examen de plusieurs choses, qui prouvent cette vérité. 142. 145.

Hommes, dont l'entendement découvre plusieurs vérités. 65-101. *voiez* Questions, Vérités & Propositions.

L.

Immortalité des âmes prouvée par divers raisonnemens. 332-376.

Individus du Genre-humain, qui sont ordinairement récompensés, ou punis, en quelque degré, par les loix générales du cours ordinaire de la nature. 177. Preuves de cela. 178. Ce que Platon & d'autres Philosophes en ont dit. 179.

Justice, dont les actes & les loix sont opposées à l'injustice. 240. 241. *voiez* Loix & Vérités immuables.

L.

Loi fondamentale de la Religion naturelle. 38. Objections contre cette Loi. 39. Réponse à la première de ces objections. 40. Réponse à la seconde objection. 42. Réponse à la troisième. 43. Réponse à la quatrième. 44. 45. Réponse à la cinquième. 46. 47. Réponse à la sixième objection. 48.

Loix immuables de la Providence de Dieu sur ce qu'on voit

dans les diverses parties de l'Univers. 159-216.

M.

Mal & Bien moral. 4. Règle pour en avoir la connoissance. *ibid.* Examen de ce sujet & du Mal physique. 117-118.

Matière, dont les propriétés ne conviennent point à l'essence divine. 125. Plusieurs remarques sur cela. 126-132. Ce qu'on peut inférer de sa divisibilité. 139.

N.

Nature, qui ne peut être l'unique cause de la disposition du Monde. 143. Preuves de cela. 144-148.

Negation, qui se fait par des actions comme par des paroles. 9-14. Faits, qui servent à prouver cette thèse négative. 20-24. *Voiez* ce qu'il y a de négatif dans les Propositions de cet Ouvrage. 25-29. Les objections & les réponses, qui ont été faites sur cette matière. 396-425. Notes sur le même sujet. 427-432.

O.

Objctions contre les actions affirmatives & contre les négatives. 8. Ce qu'on peut y répondre. *ibid.* & 9. Objection contre les actions mauvaises. 16. & 17. Objections contre la Loi fondamentale de la Religion naturelle. 39. Réponse à la première de ces objections. 40. 41. Réponse à la seconde objection. 42. Réponse

Kkk 3

T A B L E D E S M A T I E R E S

- ponse à la troisième. 43. Réponse à la quatrième. 44. 45. Réponse à la cinquième. 46. 47. Réponse à la sixième objection. 48. Autre objection & réponse touchant la Félicité. 63. 64. Objections & réponses concernant les faux raisonnemens. 59. 60. Celles qui se rapportent aux idées des Etres intelligens. 65-80. Celle qui se rencontrent dans la découverte de la vérité. 81-101. Autres objections & réponses sur cette matière. 102-104. Objections sur l'existence de Dieu & sur ses attributs. 106-216. Objections sur les vérités qui concernent tout le Genre-humain. 217-247. Sur celles qui concernent les Societez particulières. 248-263. Sur celles qui se rapportent aux Familles, & aux Parens. 264-285. Sur celles qui concernent les hommes en particulier, & l'immortalité des ames. 286-376. Trois objections faites contre le Système dominant de ce Traité, & les réponses que le Traducteur y a faites dans son Supplement. 413-417.
- Observations* sur la nature de la Félicité. 49-53. *Observations* concernant la Raison des Etres intelligens. 65-101.
- Omissions negatives* des vérités éternelles. 19. *Omissions*, qui ne nient aucune chose. 20. *Omissions* d'une autre espèce. 22. Exemples de ces omissions. 23. & 24. Définition des omissions, qui sont bonnes. 28.
- P.
- P**ensées imparfaites. 27. Remarque sur cette matière. *ibid.*
- Plaisir*, qui fait une partie de la Félicité des Etres intelligens. 49-57. *Voiez* les Propositions concernant la Félicité.
- Probabilité* servant de règle dans les raisonnemens. 96. 97.
- Propositions* touchant les actions des Etres intelligens & libres. 5. Définition de celles qui sont véritables. *ibid.* Comment elles peuvent être niées. 6. 9. 11. Quelles sont les fausses. 15. Explication des circonstances, qu'il faut examiner pour ne confondre pas ces fausses Propositions avec celles qui sont véritables. 24-27. Définition des unes & des autres. 28. Exemples, qui éclaircissent cette matière. 29. Propositions concernant la Félicité. 49. 54. 57. 58. Autres Propositions sur cette matière. 60. 61. 63. Propositions concernant la Raison & les idées des Etres intelligens. 65-80. XIV. Propositions concernant la Raison & l'Intelligence, qui sont des moiens pour découvrir la vérité des choses qu'on examine. 65-101. Huit Propositions concernant les difficultés pour la découverte de la vérité. 102-104. Dix-neuf Propositions concernant l'existence de

TABLE DES MATIÈRES.

de Dieu, & ses attributs. 106-216. Autres dix-neuf Propositions sur les vérités, qui concernent tout le Genre-humain. 217-247. Dix Propositions sur les vérités, qui concernent les Sociétés particulières. 248-263. Dix Propositions, qui se rapportent aux Familles & à la Parenté. 264-285. Dix-sept Propositions concernant un homme privé & l'immortalité des âmes. 286-376.

Providence de Dieu démontrée sur divers sujets. 159-216.

R.

Raison des Etres intelligens: 65. Elle leur sert de moyen pour découvrir la vérité des choses qu'ils examinent. *ibid.* Quatorze Propositions, sur lesquelles on établit les preuves & les éclaircissemens de cette matière. 66-101.

Raschi cité dans les Remarques du Traducteur de cet Ouvrage. 11.

Religion naturelle. 1. Quel est son véritable fondement. 4. Idée générale propre à le faire connoître. *ibid.* Preuves de cette Religion naturelle. 38. Quelles sont ses loix. *ibid.* Religion, qui naît de la différence du bien, & du mal moral, & celle qui a pour but la véritable Félicité. 64.

Réponses à plusieurs objections. 8. 9. 16. 17. 40-48. 59-60. 63.

S.

Scholies & observations sur la Félicité. 49-53.

Section première concernant l'Ébauche de la Religion naturelle, le bien & le mal moral. 1-47. La seconde Section traitant de la Félicité. 48-64. La troisième sur la Raison humaine, & les moyens de découvrir la vérité. 65-101. la quatrième, où l'on examine les obligations des Etres imparfaits, par rapport à leur puissance de découvrir la vérité. 102-106. La cinquième touchant les vérités, qui se rapportent à la Divinité & à ses perfections. 106-216. La sixième des vérités, qui concernent tout le Genre-humain en général, & qui sont antérieures à toutes les Loix humaines. 217-247. La septième, où il s'agit des vérités, qui se rapportent aux Sociétés particulières & au Gouvernement. 248-263. La huitième des vérités, qui se rapportent aux Familles, & aux Parens. 264-285. La neuvième des vérités, qui se rapportent directement & uniquement à un homme privé. 286-376.

Sociétés particulières, auxquelles se rapportent diverses loix, & plusieurs vérités. 248-263.

Supplément, que le Traducteur de cet Ouvrage a crû y être nécessaire. 377. Il contient trois Parties, dont la première éclaircit le principe dominant de ce Traité, & démontre la bonté du

T A B L E D E S M A T I E R E S.

du Systême, qui lui sert de base. 378-395. Les Notes critiques du Traducteur y sont expliquées. *ibid.* La seconde Partie de ce Supplement contient des Extraits & des Réfutations des Critiques de cette Ebauche de la Religion naturelle. 396-425. La troisième fournit des Remarques particulières sur la manière d'examiner l'action de Dieu sur les Créatures, & une démonstration abrégée & nouvelle de la Prémotion physique. 427. &c. jusqu'à la fin.

T.

Transmigration des ames réfutée. 147. Raïsonnemens, qui servent de fondement à cette réfutation. 148. Ce que Tertullien en a dit. 149. Preuves, que l'ame n'est pas matérielle. 153.

V.

Véritez des Propositions, qui expriment les choses com-

me elles sont véritablement. 5. Véritez éternelles. 17. Quelle est leur force, qui les rend aimables. 19. Véritez, que la Raïson peut découvrir. 65. Plusieurs Aphorismes sur cette matière. 66-101. Véritez, qui concernent tout le Genre-humain, & qui sont antérieures à toutes les Loix humaines. 217. Véritez, qui se rapportent aux Sociétez particulières & au Gouvernement. 248-263. Celles qui se rapportent aux Familles & à la Parenté. 264-285. Véritez, qui se rapportent à un homme privé. 286-332. Celles qui concernent l'immortalité des ames. 333-376.

Vertus morales du Genre-humain.

217-247. Celles qui concernent les Sociétez particulières. 248-263. Celles des Familles & des Parens. 264-285. Celles de chaque homme privé. 286-376.

Fin de la Table des Matières.

Table

Des Sections de ce Traité.	
Section I. Du Bien & du Mal moral	— pag. 1 — 4
Section II. De la Felicité	— 48
Section III. De la Raison. et des moyens de decouvrir la Verité	— 65
Section IV. Des Obligations des Etres Imparfaits. par raport a leur puissance d'agir conformement a la verité	— 102
Section V. De l'Existence de Dieu, de sa Perfection, de sa Providence. &c.	— 106
Section VI. Verités qui concernent tout le ^{genre humain en} général, et Anterieures a toutes les Loix humaines	— 217
Section VII. Verités qui se raportent aux Sociétés particulieres, & aux Gouverne- mens.	— 248
Section VIII. Verités qui se raportent aux familles & a la Parenté.	— 264
Section IX. Verités qui se raportent directement & uniquement a un home privé.	— 286
Suplément du Producteur. Preface	— 377
Partie I. Examen general & Eclaircissement du principe Dominant dans l'Esbauche de la Religion Naturelle &c.	

Partie II. du Supplément & Extrait & Réfutation
Des Critiques de l'Essai de la Religion Na-
turèle. ————— 396

Partie III. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Physique &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie IV. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Spirituelle &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie V. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Physique &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie VI. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Spirituelle &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie VII. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Physique &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie VIII. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Spirituelle &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie IX. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Physique &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie X. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Spirituelle &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

Partie XI. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Physique &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

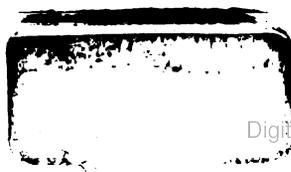
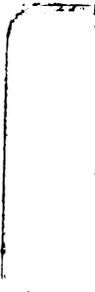
Partie XII. du Supplément & Contenant une Démonstra-
tion abrégée de la Promotion Spirituelle &c.
nouvelle manière d'envisager l'action de Dieu
Sur les Créatures. ————— II mil 129

8

9

9

32



Monsieur

Service