



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

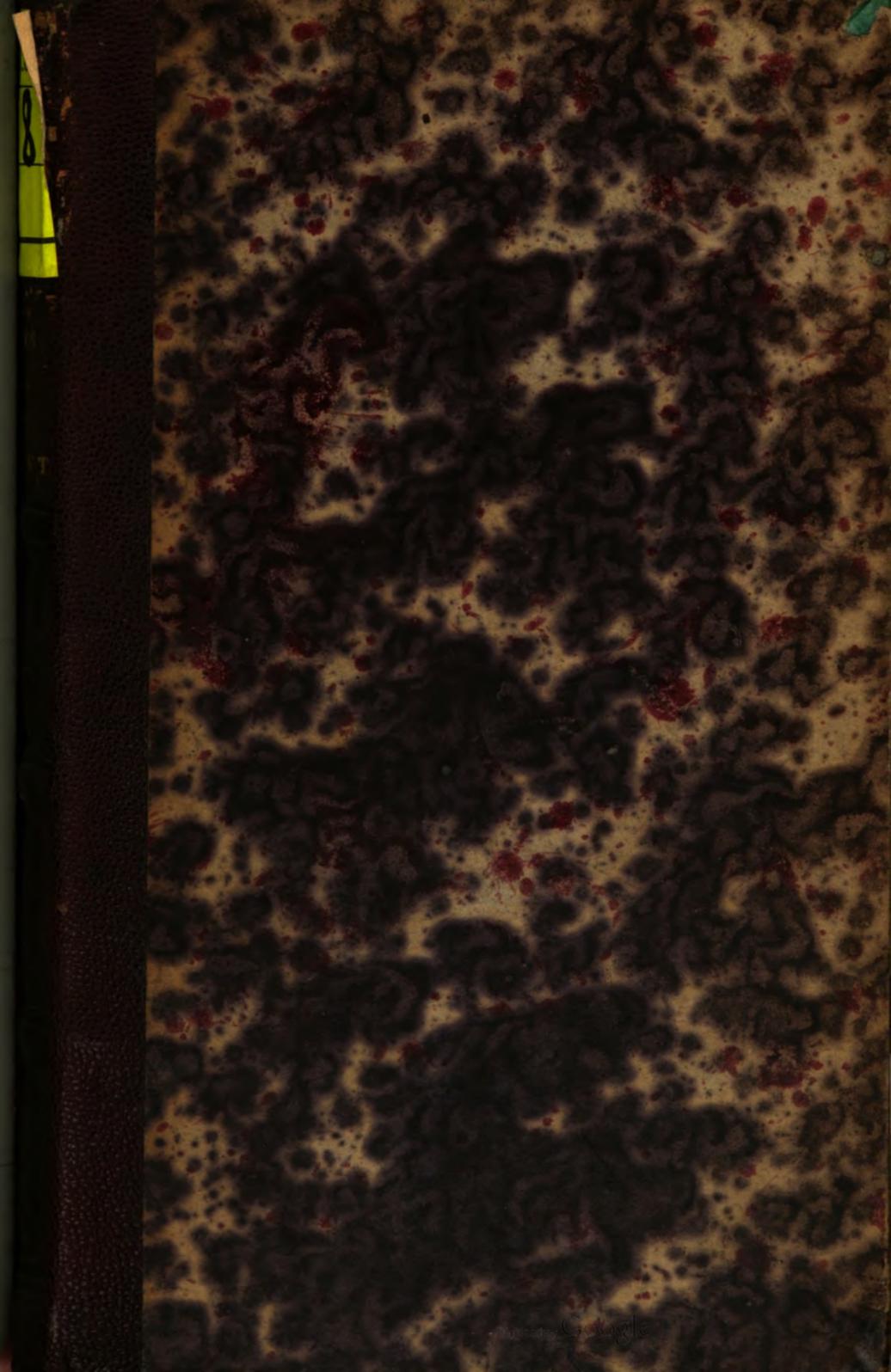
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit 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.

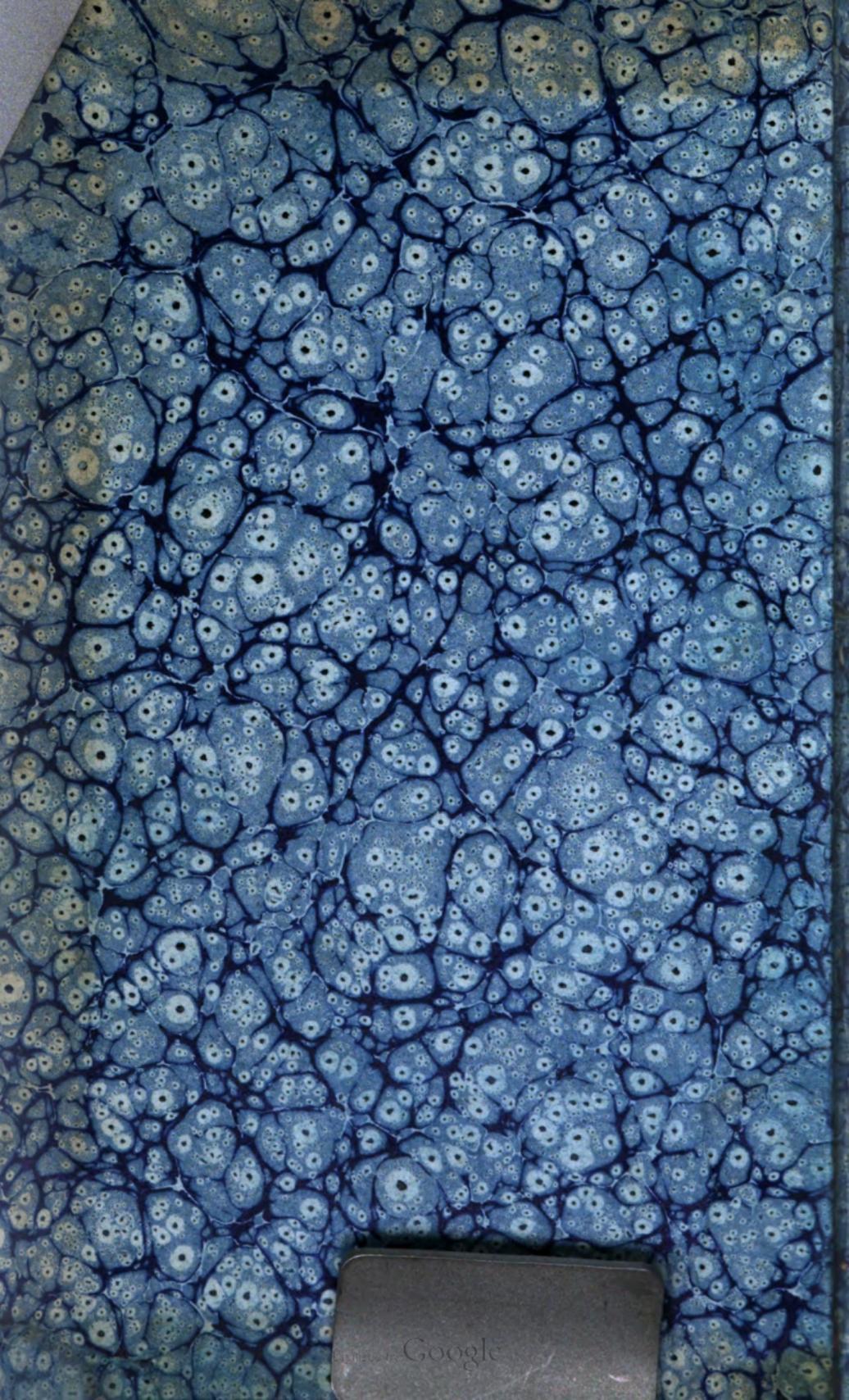
Nous vous demandons également de:

- + *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.

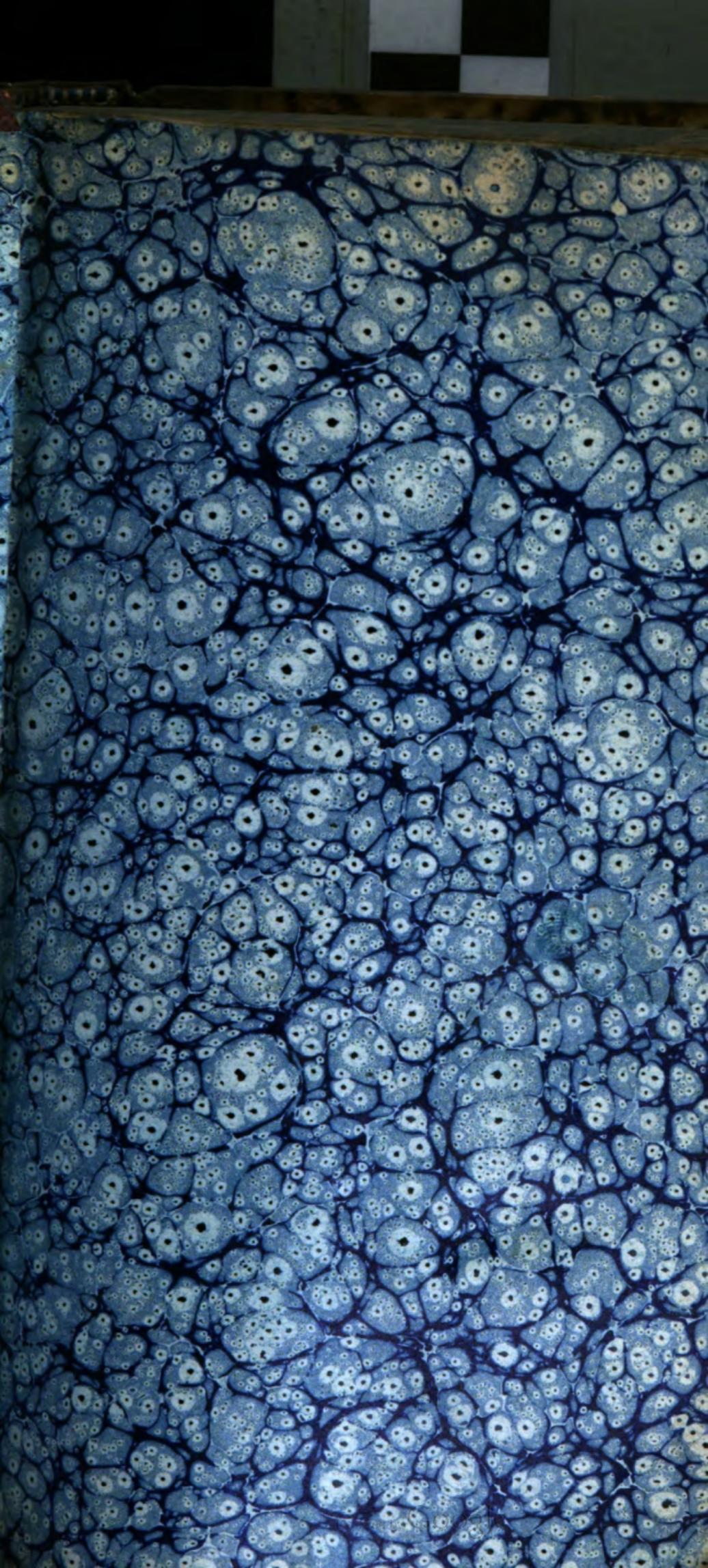
À propos du service Google Recherche de Livres

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>





Digitized by Google



P.O. gall. app. 218
Bessner.

OEUVRES

INÉDITES

DE BOSSUET.

PROPRIÉTÉ DE

Beauci-Ausum

IMPRIMERIE ECCLÉSIASTIQUE DE BÉTHUNE.

OEUVRES

INÉDITES

DE BOSSUET,

ÉVÊQUE DE MEAUX,

DÉDIÉES

à S. A. R. Monseigneur le Duc de Bordeaux.

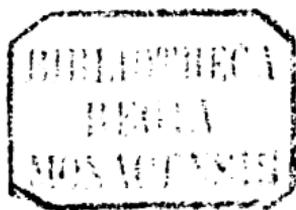


PARIS.

BEAUCÉ-RUSAND, HÔTEL PALATIN, PRÈS S^t.-SURPICE;

BEIJN-MANDAR ET DEVAUX, RUE S^t.-ANDRÉ DES ARCS, N.° 55.

—
1828.



A Son Altesse Royale

Monseigneur

Le Duc de Bordeaux.

Monseigneur,

*En agréant la Dédicace d'un ouvrage
inédit que Bossuet composa pour le grand
Dauphin, Votre Altesse Royale semble
confirmer la pensée que ce génie divin*

avoit assisté au conseil de l'Eternel.
En effet, pour quel autre que vous,
Monsieur, la Providence auroit-elle
réservé pendant plus d'un siècle le
manuscrit avec lequel le grand Evêque
de France rendit son royal Elève
capable d'entendre la vérité & de
pratiquer la vertu.

Votre nom à côté de celui de Bossuet,
Monsieur, rappelle les beaux jours
de la France, & lui assure un heureux

avenir. *Puisse* Votre Altesse Royale
réaliser toutes ses espérances!

Je suis avec un profond respect,
Monseigneur,

De Votre Altesse Royale.

Le très-humble
et très-dévoué Serviteur
Uxaucé-Rusand.

AVERTISSEMENT

Sur la Logique ; sur l'Instruction au Dauphin, pour sa première communion ; sur la petite composition latine dans laquelle Bossuet prouve l'existence de Dieu, et sur la Fable latine de Bossuet.

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR

SUR CETTE PREMIÈRE ÉDITION

DE LA LOGIQUE DE BOSSUET ,

Composée pour l'éducation du Dauphin , fils de Louis XIV.

ON savoit que Bossuet avoit composé une *Logique* pour l'éducation du Dauphin , fils de Louis XIV ; la *Lettre de Bossuet au pape Innocent XI* sur cette éducation le suppose assez clairement. D'ailleurs , en 1708 , c'est-à-dire quatre ans après la mort de ce grand homme , l'évêque de Troyes , son neveu , obtint de Louis XIV un privilège pour l'impression de divers ouvrages que son oncle avoit laissés inédits. Ce privilège est imprimé à la fin de la première édition de la *Politique sacrée* (1709) ; et on y trouve l'énumération de ces ouvrages que Bossuet n'avoit pas publiés : c'est le *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même* , avec plusieurs autres *Traités de logique et de*

Morale, faits pour Monseigneur le Dauphin.
 En 1731 l'évêque de Troyes obtint de Louis XV un nouveau privilège, confirmatif du premier. On le trouve à la fin du quatrième tome des *Méditations sur l'Évangile* (première édition, année 1731), et l'énumération des ouvrages pour lesquels il est accordé est la même que dans celui de 1708.

De là il résulte clairement que Bossuet avoit composé lui-même une Logique pour son royal élève, et cela n'étonnera pas les personnes qui savent jusqu'à quel scrupule Bossuet poussa ses études et ses recherches pour se préparer aux difficiles et importantes fonctions qu'il étoit appelé à remplir, et pour répondre plus dignement à la confiance du grand Roi.

Mais l'évêque de Troyes n'usa pas des deux privilèges qu'il avoit obtenus pour cet ouvrage; il ne le fit pas imprimer, et on le chercheroit en vain dans les diverses éditions que l'on a publiées, depuis, des *Œuvres* prétendues complètes de l'évêque de Meaux. Ni celle de l'abbé Perreau (1743, etc.), ni celle de dom Déforis (1772; 1778, 1788), ni celle de Nîmes, ni enfin, chose remarquable, l'édition de Versailles, imprimée en 1819, et qui sans contredit étoit, jusqu'à ce jour, la plus complète

et la plus soignée de toutes, n'offrent cet ouvrage aux admirateurs de Bossuet.

Nous avons été assez heureux pour découvrir le *Manuscrit original* de cette *Logique*, et peu de mots nous suffiront pour en prouver l'authenticité. De trois parties dont elle se compose, deux ont été transcrites avec le plus grand soin et la plus grande netteté, sans doute sur un brouillon de la main de Bossuet; mais, en relisant cette copie mise au net, Bossuet trouva dans son ouvrage beaucoup de lacunes, beaucoup de choses qui demandoient une explication plus détaillée, et il y fit un très-grand nombre d'additions et de corrections. *Ces additions, ces corrections sont toutes de sa main.* Voilà l'authenticité de ces deux premiers livres suffisamment établie.

Mais, dans notre *Manuscrit*, le troisième livre de la *Logique* est d'une autre écriture que les deux premiers, et il ne s'y trouve pas un seul mot de la main de Bossuet; ce qui d'abord nous avoit inspiré quelques soupçons sur son authenticité. Nous avons craint un instant que le troisième livre de la *Logique de Bossuet* ne fût perdu, et que l'on ne l'eût remplacé par un troisième livre détaché de quelque *Logique* d'un autre auteur. Mais, en le lisant attentive-

ment, nous nous sommes promptement rassurés; d'abord, les idées et le style de cette dernière partie de la Logique sont, en tout, conformes à ceux des deux premières, et s'y rapportent parfaitement; les questions que, dans les deux premiers livres, Bossuet avoit renvoyées à cette troisième partie, y sont résolues. Enfin, on y trouve la manière et les locutions de Bossuet; et ceux qui sont familiers avec les ouvrages de cet immortel écrivain savent s'il est facile de confondre ses productions avec celles d'une autre plume, même dans les matières qui, de leur nature, excluent le plus les mouvemens de l'éloquence. Mais (et voici une raison sans réplique), dans cette troisième partie, Bossuet fait allusion à l'*Histoire de France*, écrite par le Dauphin, d'après ses leçons. C'est dans le chapitre dix-septième de ce troisième livre que se trouve l'allusion dont nous parlons. « *Nous avons vu depuis peu dans notre*
» *histoire* (dit Bossuet), le conseil de guerre
» tenu par les Impériaux pour aviser s'ils pour-
» suivroient Bonnivet qui se retiroit devant
» eux. La première chose que devoit faire le duc
» de Bourbon et le marquis de Pesquaire, qui
» étoient d'avis de le combattre, étoit d'établir
» la possibilité de le vaincre, ce qui se peut faire

» ordinairement par des raisons indubitables.
 » Secondement, il faut établir et recueillir les
 » faits constans, c'est-à-dire les circonstances
 » dont on peut être assuré, telles que sont dans
 » l'affaire que nous avons choisie pour exemple
 » le nombre des soldats de part et d'autre, le
 » désordre et le découragement dans l'armée
 » de Bonnivet, avec l'imprudencce de ce gé-
 » ral, une rivière à passer devant des ennemis
 » pour le moins aussi forts que lui, etc. »

Ce passage de la *Logique* se rapporte évidemment à l'*Histoire de France* que le Dauphin étudioit et écrivoit lui-même d'après les leçons de Bossuet, *Histoire* que l'on a imprimée plusieurs fois. Le fait dont Bossuet veut parler ici est la retraite de Rebec, arrivée en 1524, et si célèbre par la mort du chevalier Bayard; la rivière à traverser est la Sésia. Bourbon (est-il dit dans cet endroit de l'*Histoire de France* composée par le Dauphin), Bourbon qui avoit avis du désordre de notre camp, représentoit qu'il étoit aisé de défaire des fugitifs qui avoient encore à passer une rivière (la Sésia) en leur présence, et il attira Pesquaire à son sentiment; ils résolurent de donner.... etc.

C'est au deuxième volume de cet ouvrage, pag. 62 et suivantes (tome dix-neuvième de

l'édition de **Beaucé-Rusand**), que se trouve ce passage; et son analogie parfaite avec l'analyse qu'en fait **Bossuet** dans le chapitre dix-septième ci-dessus indiqué, jointe à ces expressions : *Nous avons vu depuis peu dans notre histoire, démontre invinciblement que les deux ouvrages sont du même auteur. Lorsque je dis qu'ils sont du même auteur, il faut entendre ces expressions avec la restriction qu'y doit mettre une connoissance exacte de la vie de Bossuet. On sait que l'Histoire de France dont il s'agit ici n'a pas été rédigée par Bossuet lui-même; que seulement « tous les matins il récitoit de vive » voix au Dauphin une suite de faits et de ré- » flexions qu'il présuinoit pouvoir se graver » dans sa mémoire, sans trop la fatiguer ni la » charger; il lui faisoit immédiatement répéter » ce récit pour se convaincre de l'attention et » de la fidélité avec laquelle il avoit saisi sa » narration. Le jeune prince employoit ensuite » quelques heures à l'écrire...»* (*Histoire de Bossuet, par le cardinal de Bausset, tome 1^{er}, pages 323 et 324*). C'est de cette suite de thèmes qui se succèdent dans l'ordre chronologique que se compose cette *Histoire de France*, écrite, à la vérité, sous l'influence de **Bossuet**, et d'après ses leçons, dans laquelle il y a plu-

sieurs pages de Bossuet, et écrites même de sa main, mais qui, dans son ensemble, est, quant à la rédaction, l'ouvrage du Dauphin.

Pour nous résumer sur ce qui concerne la *Logique de Bossuet* que nous publions aujourd'hui pour la première fois, il résulte, des privilèges royaux mentionnés ci-dessus, que Bossuet avoit composé une *Logique* pour l'éducation du fils de Louis XIV; et il n'est pas douteux que cette *Logique* ne soit celle dont nous donnons ici la première édition. L'écriture de Bossuet, qui se trouve à toutes les pages des deux premiers livres de notre manuscrit, est une preuve incontestable de leur authenticité. Celle du troisième et dernier livre résulte, et d'une parfaite analogie d'idées et de style entre ce livre et ceux qui le précèdent, et de l'allusion que fait Bossuet dans le chapitre dix-septième de ce troisième livre, à l'*Histoire de France* que le Dauphin écrivoit alors d'après ses leçons.

Il nous reste à prouver l'authenticité des deux pièces que nous publions avec la *Logique*, et comme elle pour la première fois; d'abord pour ce qui concerne la fable, nous l'avons transcrite d'après une copie de la main de l'abbé Ledieu. Cet ecclésiastique, qui avoit vécu vingt ans avec Bossuet, dont il étoit le secrétaire et

l'aumônier, connoissoit parfaitement tout ce qui concernoit la vie de ce prélat, ou ses ouvrages. Dans des *Mémoires manuscrits* qu'il a laissés sur la vie de Bossuet, il dit que ce prélat avoit composé une fable latine dans le goût de Phèdre, qu'avoient admirée les hommes les plus familiers avec les poètes de l'antiquité. Le cardinal de Bausset, dans son *Histoire de Bossuet*, se demande ce qu'a pu devenir cette *Fable* qu'il a vainement cherchée dans les papiers de Bossuet, qui lui ont été communiqués. Nous la donnons ici d'après une copie de la main de l'abbé Ledieu, faite sur l'original de la main de Bossuet. Une note que l'abbé Ledieu a jointe à cette *Fable*, et qui, comme elle, est de sa main, établit clairement l'authenticité de cet intéressant opuscule d'un grand homme. « Cette » *Fable*, dit-il, fut composée par Monseigneur » l'évesque de Meaux, au commencement et » dans les premières années qu'il fut auprès de » Monseigneur le Dauphin, pour luy donner » le goust de la latinité et des belles-lettres. » J'en ay fait cette copie *sur l'original*, mis au » net pour la leçon de Monseigneur le Dauphin, » sur lequel il y a encore des chiffres qui mar- » quent sur chaque mot l'ordre qu'il doit y » avoir dans la suite naturelle du discours ; ce

» qui fait voir que cette *Fable* est faite dès le
 » temps que Monseigneur en estoit encore pres-
 » que aux éléments du latin. Au reste, l'auteur
 » l'apporta ensuite à ses amis, et la leur fit lire
 » comme l'ouvrage d'un ancien, et peut-être de
 » Phèdre mesme qui avoit esté trouvé depuis
 » peu parmi des manuscrits sans nom d'auteur,
 » et sans aucune marque du temps; qu'il les
 » prioit de juger par la latinité et par les carac-
 » tères si justes des animaux qu'on fait parler,
 » de quel temps cette fable pouvoit estre. Après
 » un long examen et diverses observations, elle
 » fut jugée digne du temps d'Auguste, et alors,
 » *Je suis*, leur dit M. de Meaux, *cet écrivain*
 » *du temps d'Auguste, auteur de la fable. J'ai*
 » cru devoir, ajoute l'abbé Lediou, la conserver
 » à la postérité comme une marque du bon goust
 » et de la latinité de l'auteur. »

Enfin, dans la même note que nous transcri-
 vons ici, l'abbé Lediou ajoute : « Il y a un petit
 » écrit latin de Monseigneur de Meaux à Mon-
 » seigneur le Dauphin, contenant la *Preuve*
 » *de l'existence de Dieu*, qui est d'une latinité
 » très-pure. Ce petit écrit est très-digne d'être
 » publié, et par le style et par la matière. » Cet
 écrit est celui que nous publions ici. Nous l'avons
 transcrit d'après une copie que nous croyons être

de la main du Dauphin, et dont les premiers mots sont, certainement, de la main de Bossuet.

L'*Instruction sur la première communion*, que nous donnons à la suite de la *Logique*, est bien l'ouvrage de Bossuet. Il la publia lui-même, mais avec quelques changemens, parmi les *Prières ecclésiastiques* qu'il fit imprimer pour l'usage de son diocèse. Voyez le tome vingt-huitième de l'édition de Beaucé-Rusand, pages 473 et suivantes. Nous la reproduisons ici telle que Bossuet l'avoit écrite pour le Dauphin, et avec le préambule qui la précédoit, et qui se rapporte à la *Première communion* en particulier, et non simplement à la communion en général, comme celui du tome vingt-huit. Il y a outre cela, entre les deux textes de cette *Instruction*, d'autres différences qu'apercevra le lecteur.

bonne
Milord
is ce
lien
ut
un
e'quit
plus
diner
en
peut,
tourneé



LA LOGIQUE.

LA LOGIQUE.

L'HOMME qui a fait réflexion sur lui-même a connu qu'il y avoit dans son ame deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle entendement, et l'autre volonté, et deux opérations principales dont l'une est *entendre*, et l'autre *vouloir*.

Entendre se rapporte au vrai, et *vouloir* au bien.

Toute la conduite de l'homme dépend du bon usage de ces deux puissances. L'homme est parfait, quand, d'un côté, il entend le vrai, et que, de l'autre, il veut le bien véritable, c'est-à-dire la vertu.

Mais, comme il ne lui arrive que trop souvent de s'égarer en l'une ou en l'autre de ces actions, il a besoin d'être averti de ce qu'il faut savoir pour être en état, tant de connoître la vérité, c'est-à-dire de bien raisonner, que d'embrasser la vertu, c'est-à-dire de bien choisir.

De là naissent deux sciences nécessaires à la vie humaine, dont l'une apprend ce qu'il faut savoir pour entendre la vérité, et l'autre ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu.

La première de ces sciences s'appelle *Logique*, d'un mot grec qui signifie *raison*, ou *dialectique*. d'un mot grec qui signifie *discourir*; et l'autre s'appelle *Morale*, parce qu'elle règle les mœurs. Les Grecs l'appellent *Ethique*, du mot qui signifie *les mœurs*, en leur langue.

Il paroît donc que la Logique a pour objet de diriger l'entendement à la vérité ; et la Morale de porter la volonté à la vertu.

Pour opérer un si bon effet , elles ont leurs règles et leurs préceptes ; et c'est en quoi elles consistent principalement ; de sorte qu'elles sont de ces sciences qui tendent à l'action , et qu'on appelle *pratiques*.

Selon cela , la Logique peut être définie *une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour être capables d'entendre la vérité ; et la Morale une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu ;* ou, pour le dire en moins de mots, *la Logique est une science qui nous apprend à bien raisonner , et la Morale est une science qui nous apprend à bien vivre.*

Or, comme l'entendement a trois opérations principales, la Logique, qui entreprend de le diriger, doit s'appliquer à ces trois opérations , dont nous allons aussi traiter en trois livres.



LIVRE PREMIER.



CHAPITRE PREMIER.

De l'entendement.

IL faut examiner, avant toutes choses, ce que c'est que l'entendement.

Entendre, c'est connoître le vrai et le faux, et discerner l'un d'avec l'autre. C'est ce qui fait la différence entre cet acte et tous les autres.

Par les sens l'âme reçoit des objets certaines impressions qui s'appellent sensations. Par l'imagination elle reçoit simplement, et conserve ce qui lui est apporté par les sens. Par l'entendement elle juge de tout, et connoît ce qu'il faut penser, tant des objets que des sensations.

Elle fait quelque chose de plus, elle s'élève au-dessus des sens, et entend certains objets où les sens ne trouvent aucune prise, par exemple Dieu, elle-même, les autres âmes semblables à elle, et certaines vérités universelles.

Voilà ce qui s'appelle *entendement*. Il nous apprend à corriger les illusions des sens et de l'imagination, par un juste discernement du vrai et du faux. Je vois un bâton dans l'eau, comme rompu; tous les objets me paroissent jaunes; je m'imagine, dans l'obscurité, voir un fantôme: la lumière de

l'entendement vient au-dessus, et me fait connoître ce qui en est.

Il juge, non-seulement des sensations, mais de ses propres jugemens qu'il redresse, ou qu'il confirme, après une plus exacte perquisition de la vérité, parce que la faculté de réfléchir, qui lui est propre, s'étend sur tous les objets, sur toutes les facultés et sur lui-même.

CHAPITRE II.

Des idées et de leur définition.

Nous entendons la vérité par le moyen des idées, et il faut ici les définir.

Nous nous servons quelquefois du mot d'*idée* pour signifier les images qui se font en notre esprit, lorsque nous imaginons quelque objet particulier; par exemple, si je m'imagine le château de Versailles, et que je me représente en moi-même comme il est fait; si je m'imagine la taille ou le visage d'un homme, je dis que j'ai l'idée de ce château ou de cet homme. Les peintres disent indifféremment qu'ils font un portrait d'imagination ou d'idée, quand ils peignent une personne absente, sur l'image qu'ils s'en sont formée en la regardant.

Ce ne sont point de telles idées que nous avons ici à considérer.

Il y a d'autres idées qu'on appelle intellectuelles, et ce sont celles que la Logique a pour objet.

Pour les entendre, il ne faut qu'observer avec soin la distinction qu'il y a entre imaginer et entendre.

La même différence qui se trouve entre ces deux actes, se trouve aussi entre les images que nous avons

dans la fantaisie, et les idées intellectuelles qui sont celles que nous nommerons, dorénavant, proprement *idées*.

Comme celui qui imagine a, dans son âme, l'image de la chose qu'il imagine, ainsi celui qui entend a, dans son âme, l'idée de la vérité qu'il entend. C'est celle que nous appelons *intellectuelle*; par exemple, sans imaginer aucun triangle particulier, j'entends, en général, le triangle comme une figure terminée de trois lignes droites. Le triangle ainsi entendu dans mon esprit est une idée intellectuelle.

L'idée peut donc être définie : *ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu*. Ainsi on ne connaît rien que ce dont on a l'idée présente.

De là s'ensuit que les choses dont nous n'avons nulle idée, sont, à notre égard, comme n'étant pas.

CHAPITRE III.

Des termes et de leur liaison avec les idées.

IL faut ici observer la liaison des idées avec les termes.

IL n'y a rien de plus différent que ces deux choses, et leurs différences sont aisées à remarquer.

L'idée est ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu.

Le terme est la parole qui signifie cette idée.

L'idée représente immédiatement les objets. Les termes ne signifient que médiatement, et en tant qu'ils rappellent les idées.

L'idée précède le terme qui est inventé pour la

signifier : nous parlons pour exprimer nos pensées.

L'idée est ce par quoi nous nous disons la chose à nous-mêmes ; le terme est ce par quoi nous l'exprimons aux autres.

L'idée est naturelle , et est la même dans tous les hommes. Les termes sont artificiels , c'est-à-dire inventés par art , et chaque langue a les siens.

Ainsi , l'idée représente naturellement son objet , et le terme , seulement par institution , c'est-à-dire parce que les hommes en sont convenus ; par exemple , ces mots *triangle* et *cheval* n'ont aucune conformité naturelle avec ce qu'ils signifient , et si les hommes avoient voulu , ils auroient pu rappeler à l'esprit toute autre idée.

Mais encore que ces deux choses soient si distinguées , elles sont devenues comme inséparables , parce que , par l'habitude que nous avons prise dès notre enfance d'expliquer aux autres ce que nous pensons , il arrive que nos idées sont toujours unies aux termes qui les expriment , et aussi que ces termes nous rappellent naturellement nos idées : par exemple , si j'entends bien ce mot de *triangle* , je ne le prononce point sans que l'idée qui y répond me revienne , et aussi , je ne pense point au triangle même que le nom ne me revienne à l'esprit.

Ainsi , soit que nous parlions aux autres , soit que nous nous parlions à nous-mêmes , nous nous servons toujours de nos mots et de notre langage ordinaires.

Absolument , pourtant , l'idée peut être séparée du terme , et le terme de l'idée. Car il faut avoir entendu les choses avant que de les nommer ; et le terme aussi , s'il n'est entendu , ne nous rappelle aucune idée.

Quelquefois nous n'avons pas le terme présent , que la chose nous est très-présente , et quelquefois

nous avons le terme présent, sans nous souvenir de sa signification.

Les enfans conçoivent beaucoup de choses qu'ils ne savent pas nommer, et ils retiennent beaucoup de mots dont ils n'apprennent le sens que par l'usage.

Mais, depuis que, par l'habitude, ces deux choses se sont unies, on ne les considère plus que comme un seul tout dans le discours. L'idée est considérée comme l'ame, et le terme comme le corps.

Le terme, considéré en cette sorte, c'est-à-dire comme faisant un seul tout avec l'idée et la contenant, est supposé dans le discours pour les choses mêmes, c'est-à-dire mis à leur place, et ce qu'on dit des termes on le dit des choses.

Nous tirons un grand secours de l'union des idées avec les termes, parce qu'une idée attachée à un terme fixe n'échappe pas si aisément à notre esprit.

Ainsi le terme joint à l'idée nous aide à être attentifs. Par exemple, la seule idée intellectuelle de triangle ou de cercle est fort subtile d'elle-même, et échappe facilement par les moindres distractions. Mais, quand elle est revêtue de son terme propre, comme d'une espèce de corps, elle est plus fixe et on la tient mieux.

Mais il faut pour cela être attentif, c'est-à-dire, ne faire pas comme ceux qui n'écoutent que le son tout seul de la parole, au lieu de considérer l'endroit de notre esprit où la parole doit frapper, c'est-à-dire l'idée qu'elle doit réveiller en nous.

CHAPITRE IV.

Des trois opérations de l'entendement et de leur rapport avec les idées.

PARMI les idées, les unes s'accordent naturellement ensemble, et les autres sont incompatibles, et s'excluent mutuellement; par exemple : *Dieu et éternel*, c'est-à-dire : *cause qui fait tout, et ce qui n'a ni commencement ni fin*, sont idées qui s'unissent naturellement. Au contraire, ces deux idées *Dieu et auteur du péché* sont incompatibles. Quand deux idées s'accordent, on les unit en affirmant l'une de l'autre, et en disant, par exemple : Dieu est éternel. Au contraire, quand elles s'excluent mutuellement, on nie l'une de l'autre en disant : *Dieu, c'est-à-dire la sainteté même, n'est pas auteur du péché, c'est-à-dire de l'impureté même.*

C'est par l'union ou l'assemblage des idées que se forme le jugement que porte l'esprit sur le vrai ou sur le faux; et ce jugement consiste en une simple proposition, par laquelle nous nous disons en nous-mêmes : *cela est, cela n'est pas. Dieu est éternel, l'homme n'est pas éternel.*

Avant que de porter un tel jugement, il faut entendre les termes dont chaque proposition est composée, c'est-à-dire : *Dieu, homme, éternel*. Car, comme nous avons dit, avant que d'assembler ces deux termes : *Dieu et éternel*, ou de séparer ces deux-ci : *homme et éternel*, il faut les avoir compris.

Entendre les termes, c'est les rapporter à leur idée propre, c'est-à-dire à celle qu'ils doivent rappeler à notre esprit. Mais, ou l'assemblage des ter-

mes est manifeste par soi-même, ou il ne l'est pas. S'il l'est, nous avons vu que sur la simple proposition bien entendue, l'esprit ne peut refuser son consentement, et qu'au contraire, s'il ne l'est pas, il faut appeler en confirmation de la vérité d'autres propositions connues, c'est-à-dire qu'il faut raisonner.

Par exemple, dans celle-ci : *Le tout est plus grand que sa partie*, il ne faut qu'entendre ces mots : *tout* et *partie* pour voir que la partie, qui n'est qu'une diminution du tout, est moindre que le tout qui la comprend, et comprend encore autre chose.

Au contraire, dans celle-ci : *Les parties d'un certain tout, par exemple d'un arbre, ou d'un animal, doivent être nécessairement de différente nature*; pour juger de sa vérité, la connoissance des termes dont elle est composée ne suffit pas. Il faut appeler au secours les diverses fonctions que doit faire un animal, comme se nourrir ou marcher, et montrer que des fonctions si diverses exigent que l'animal ait plusieurs parties de nature différente, par exemple, des os, des muscles, un estomac, un cœur, etc.

Voilà donc trois opérations de l'esprit manifestement distinguées : une qui conçoit simplement les idées, une qui les assemble ou les désunit, en affirmant ou niant l'une de l'autre; une qui ne voyant pas d'abord un fondement suffisant pour affirmer ou nier, examine s'il se peut trouver en raisonnant.

CHAPITRE V.

De l'attention, qui est commune aux trois opérations de l'esprit.

CHAQUE opération de l'esprit, pour être bien faite, doit être faite attentivement, de sorte que l'attention est une qualité commune à toutes les trois.

L'attention est opposée à la distraction, et on peut connoître l'une par l'autre.

La distraction est un mouvement vague et incertain de l'esprit qui passe d'un objet à l'autre, sans en considérer aucun.

L'attention est donc un état de consistance dans l'esprit, qui s'attache à considérer quelque chose.

Ce qui la rend nécessaire, c'est que notre esprit imparfait a besoin de temps pour bien faire ses opérations. Nous en verrons les causes par la suite; et nous étudierons les moyens de rendre l'esprit attentif, ou de remédier aux distractions, ce qui est un des principaux objets de la Logique.

CHAPITRE VI.

De la première opération de l'esprit qui est la conception des idées.

LA première opération de l'esprit, qu'on appelle simple *appréhension* ou *conception*, considère les idées. Mais les idées peuvent être regardées ou nue-ment en elles-mêmes, ou revêtues de certains ter-

mes ; selon ces différens égards , la première opération de l'esprit peut être définie *simple conception des idées*, ou la *simple intelligence des termes*. Si on veut recueillir ensemble l'une et l'autre considération, on la pourra définir la simple conception des idées que les termes signifient , sans rien affirmer ou nier.

Car , ainsi qu'il a été dit , chaque terme a une idée qui lui répond ; par exemple , au mot de *roi* répond l'idée de celui qui a la suprême puissance dans un Etat. Au mot de *vertu* répond l'idée d'une habitude de vivre selon la raison. Au mot de *triangle* répond l'idée de figure terminée de trois lignes droites.

Ainsi , quand on prononce ce mot *triangle*, la première chose qu'on fait , c'est de rapporter ce terme à l'idée qui y répond dans l'esprit.

On n'affirme rien encore , et on ne nie rien du triangle. Mais on conçoit seulement ce que signifie ce terme , et on le joint avec son idée.

CHAPITRE VII.

Dénombrement de plusieurs idées.

RIEN ne nous fait mieux connoître les opérations de l'esprit , que de les exercer avec attention sur divers sujets. Comme donc la première opération est la simple conception des idées , il est bon de nous appliquer à quelques-unes de celles que nous avons dans l'esprit.

L'ame conçoit premièrement ce qui la touche elle-même , par exemple ses opérations et ses objets.

Nous savons ce qui répond , dans l'esprit , à ces

mots, sentir, imaginer, entendre, considérer, se ressouvenir, affirmer, nier, douter, savoir, errer, ignorer, être libre, délibérer, se résoudre, vouloir, ne vouloir pas, choisir bien ou mal, être digne de louange ou de blâme, de châtement ou de récompense, et ainsi du reste.

Nous savons aussi ce qui répond à ces mots, vrai et faux, bien et mal, qui sont les propres objets que l'entendement et la volonté recherchent.

Nous savons pareillement ce qui s'entend par ces mots, *plaisir et douleur, faim et soif*, et autres sensations semblables.

Enfin, nous savons ce que signifient ces mots, amour et haine, joie et tristesse, espérance et désespoir, et les autres qui expriment nos passions.

A chacun de ces mots répond son idée que nous avons et qu'il est bon de réveiller en lisant ceci.

Ces mots raison, vertu, vice, conscience, et syndérèse, qui tous regardent nos mœurs, nous sont aussi fort connus, et nous avons compris ce qui leur répond dans notre intérieur.

Par là nous trouverons les idées de la justice, de la tempérance, de la sincérité, de la force, de la libéralité et des vices qui leur sont contraires. Par exemple, à ce terme *sincérité* répond *résolution de ne mentir jamais, et de dire le vrai quand la raison le demande*. A ce mot *justice* répond *volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui appartient*, et ainsi des autres.

Il y a encore des choses qui nous conviennent, comme maladie et santé, puissance et foiblesse, bonheur et malheur; choses dont nous avons en nous les idées.

Nous avons déjà remarqué ces deux mots *Dieu* et *créature*, avec les idées qui leur répondent, *d'être qui fait tout*, et *d'être fait par un autre*.

A l'idée d'être immuable qui convient à Dieu répond, dans notre esprit, ce qui est toujours même. A l'idée de changeant qui convient à la créature, répond de n'être pas toujours en même état.

Nous avons aussi les idées de beaucoup de choses naturelles, par exemple, de tous les objets de nos sens. A ce terme chaud ou froid répond ce qui cause le sentiment que nous exprimons en disant : *j'ai chaud*, ou *j'ai froid*. C'est ainsi que nous disons : *le feu est chaud*, *la neige est froide*. A ce terme, doux ou amer, blanc ou noir, vert ou incarnat, répond ce qui cause en nous certaines sensations ; et, pour venir aux autres choses, à ce terme *mouvement* répond, dans les corps, *être transporté d'un lieu à un autre*. A ce terme *repos* répond *demeurer dans le même lieu*. A ce terme *corps* répond *ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur*. A ce terme *esprit* répond *ce qui entend et ce qui veut* ; à ce terme *figure* répond le terme des corps, et ainsi des autres.

Nous avons aussi des idées très-nettes des choses que considèrent les mathématiques, telles que sont triangle, carré, cercle, figures régulières ou irrégulières, nombre, mesure, et autres infinies du même genre.

Les noms des choses qui se font par art ou par invention et institution humaine, nous sont aussi fort connus. A ce mot de *maison* répond l'idée d'un lieu où nous nous renfermons contre les incommodités du dehors. A ce mot *fortification* répond l'idée d'une chose qui nous défend contre une grande force. Les lois, la police, le commandement, la royauté, la magistrature, les diverses formes de gouvernement ou par un seul homme ou par un conseil, ou par tout le peuple, ont leurs idées très-claires qui répondent à chaque mot.

Quiconque prendra la peine de considérer ces mots, verra qu'il les entend très-bien et démêlera aisément les idées qu'ils doivent rappeler sans qu'il soit nécessaire de nous étendre maintenant sur tous ces objets.

CHAPITRE VIII.

Division générale des idées.

Après avoir rapporté un grand nombre d'idées différentes que nous avons dans l'esprit, il est bon de les réduire à certains genres, et nous en trouvons d'abord deux principaux.

Il y a des idées qui représentent les choses comme étant et subsistant en elles-mêmes, sans les regarder comme attachées à une autre. Par exemple, quand je dis *esprit*, c'est-à-dire *chose intelligente*; *corps*, c'est-à-dire *chose étendue*; *Dieu*, c'est-à-dire *ce qui est de soi*.

Il y a d'autres idées qui représentent leur objet, non comme existant en lui-même, mais comme surajouté, et attaché à quelque autre chose. Par exemple, quand je dis *rondeur* et *sagesse*, je ne conçois pas la rondeur ni la sagesse comme choses subsistantes en elles-mêmes; mais je conçois la rondeur comme née pour faire quelque chose ronde, et la sagesse comme née pour faire quelque chose sage.

Il faut donc nécessairement que dans ces idées, outre ce qu'elles représentent directement, c'est-à-dire ce qui fait être rond, et ce qui fait être sage, il y ait un regard indirect sur ce qui est rond et ce qui est sage, c'est-à-dire sur la chose même à qui convient l'un et l'autre.

Ainsi, je puis bien entendre un bâton, sans songer qu'il soit droit ou qu'il soit courbe, mais je ne puis entendre la droiture, ni la courbure du bâton, pour ainsi parler, sans songer au bâton même.

Au premier genre d'idées, il faut rapporter celles qui répondent à ces mots : *Dieu, esprit, corps, bois, air, eau, pierre, métal, arbre, lion, aigle, homme*, parce que tous ces termes signifient un seul objet absolument, sans le regarder comme attaché à un autre.

Au second genre d'idées, il faut rapporter celles qui répondent à ces mots : *figure, longueur, largeur, profondeur, science, justice, libéralité*, et autres semblables, parce que dans le mot de *figure*, de *longueur*, et de *science*, outre ce qui y répond directement, il y a encore un regard sur ce qui est figuré, sur ce qui est long, et sur ce qui est savant.

Le premier genre d'idées représente les substances mêmes ; le second représente ce qui est attaché, ou surajouté aux substances, comme *science* est chose attachée ou surajoutée à l'esprit ; *rondeur* est chose attachée ou surajoutée au corps.

Cette division des idées les partage, du côté de leur objet, parce que les idées n'en peuvent avoir que de deux sortes, dont l'un est la chose même qui est, c'est-à-dire la substance, l'autre est ce qui lui est attaché.

Il faut donc ici considérer que la même chose, ou la même substance peut être de différentes façons, sans que son fonds soit changé : par exemple, le même esprit, ou le même homme, considéré selon son esprit, peut être tantôt sans la science, et tantôt avec la science ; tantôt géomètre, et tantôt non ; tantôt avec plaisir, tantôt avec douleur ; tantôt vicieux, tantôt vertueux ; tantôt malheureux, tantôt

heureux; et cependant, au fonds, c'est le même esprit, c'est le même homme.

Ainsi un même corps peut être tantôt en mouvement, et tantôt en repos; tantôt droit, tantôt courbe; et, toutefois, ce sera, au fonds, le même corps.

Plusieurs corps peuvent être, ou jetés ensemble pêle-mêle et en confusion, ou arrangés dans un certain ordre, et rapportés à la même fin; cependant, ce seront toujours les mêmes corps en substance.

Une même eau peut être tantôt chaude, tantôt froide, tantôt prise et glacée, tantôt coulante, tantôt blanchie en écume, tantôt réduite en vapeur; une même cire peut être disposée, tantôt en une figure, et tantôt en une autre; elle peut être tantôt dure et avec quelque consistance, tantôt liquide et coulante, et, selon cela, tantôt jaune ou blanche, et tantôt d'une autre couleur: et cependant, au fonds, c'est la même eau, c'est la même cire.

Il en est de même de l'or et de tous les autres métaux; et, en un mot, il en est de même de tous les êtres que nous connoissons, excepté Dieu.

Ce fonds qui subsiste en chaque être au milieu de tous les changemens, c'est ce qui s'appelle la substance ou la chose même. Ce qui est attaché à la chose, et de quoi on entend qu'elle est affectée, s'appelle *accident* ou *forme accidentelle*, *qualité*, *mode*, ou *façon d'être*.

Le propre de l'accident est d'être en quelque chose, *accidentis esse est inesse*; et, ce en quoi est l'accident, à quoi il est attaché et inhérent, s'appelle son sujet.

Il ne faut pas ici s'imaginer que l'accident soit dans son sujet comme une partie est dans son tout, par exemple, la main dans le corps, ni comme ce qui est contenu est dans ce qui le contient, par

exemple, un diamant dans une boîte. Il n'est pas non plus attaché à son sujet comme une tapisserie l'est à la muraille. Il y est comme la forme qui le façonne, qui l'affecte et qui le modifie.

Comme c'est par les idées que nous entendons les choses, la diversité des choses doit nous être marquée par celle des idées, et voici comment cela se fait.

La substance peut bien être sans ses qualités; par exemple, l'esprit humain sans science, et le corps sans mouvement: mais la science ne peut pas être sans quelque esprit qui soit savant, ni le mouvement sans quelque corps qui soit mu. De là vient aussi que les idées qui représentent les substances, les regardent en elles-mêmes, sans les attacher à un sujet; au lieu que celles qui représentent les accidens d'un sujet, regardent tout ensemble et l'accident et le sujet même.

Ainsi les idées sont une parfaite représentation de la nature, parce qu'elles représentent les choses suivant qu'elles sont; elles représentent en elles-mêmes les substances qui, en effet, soutiennent tout, et représentent les qualités ou les accidens ou les autres choses semblables qui sont attachées à la substance, par rapport à la substance même qui les soutient.

Soit donc cette règle indubitable: *que les idées qui nous représentent quelque chose sans l'attacher à un sujet, sont des idées de substance, par exemple, Dieu, esprit, corps; et les idées qui nous représentent une chose comme étant en un sujet marqué par l'idée même, par exemple, science, vertu, mouvement, rondeur, sont des idées d'accident. C'est pourquoi les idées de ce premier genre peuvent s'appeler substantielles, et les autres accidentelles.*

Au reste, ce qui répond dans la nature à ce second genre d'idées, n'est pas proprement une chose, mais ce qui est attaché à une chose; et néanmoins, parce que ce n'est pas un pur néant, on lui donne le nom de *chose*; la rondeur, dit-on, est une *chose* qui convient au cercle; la science est une *chose* qui convient au philosophe.

On pourroit ici demander à quel genre d'idées il faut rapporter celles qui répondent à ces mots *armes*, *habits*, et autres semblables. Il les faut rapporter, sans difficulté, au dernier genre, parce qu'être armé, et être habillé, aussi bien qu'être nu et être désarmé, c'est chose accidentelle à l'homme; et, ainsi, quoique les armes et les habits, considérés en eux-mêmes, soient plusieurs substances; dans l'usage, qui est proprement ce que nous y considérons, ils sont regardés comme convenant accidentellement à l'homme qui en est revêtu.

Ces remarques paroîtront vaines à qui ne les regardera pas de près; mais à qui saura les entendre, elles paroîtront un fondement nécessaire de tout raisonnement exact et de tout discours correct.

CHAPITRE IX.

Autre division générale des idées.

IL y a une autre division des idées, non moins générale que celle que nous venons d'apporter; c'est d'être *claires* ou *obscur*, autrement *distinctes* ou *confuses*.

La première division des idées se prend de leur objet qui est ou la chose même, c'est-à-dire la substance, ou ce qui est attaché à la chose. Celle-ci re-

garde les idées considérées en elles-mêmes, et du côté de l'entendement où les unes portent une lumière claire et distincte, et les autres une lumière plus sombre et plus confuse.

Les idées *claires* sont celles qui nous font connoître dans l'objet quelque chose d'intelligible par soi-même; par exemple, quand je conçois le triangle comme une figure comprise de trois lignes droites, ce que me découvre cette idée est entendu de soi-même, et se trouve certainement dans l'objet, c'est-à-dire dans le triangle.

Cette idée est appelée *claire*, à raison de son évidence, et, par la même raison, elle est appelée *distincte*, parce que par elle je distingue clairement les choses; car ce qu'une idée a de clair me fait séparer son objet de tous les autres; par être figure à trois lignes droites, je distingue le triangle du parallélogramme qui est terminé de quatre.

Ainsi, quand il fait jour, et que la lumière est répandue, les objets que je confondois pendant les ténèbres, étant éclairés, ils paroissent distinctement à mes yeux.

Les idées *obscurés* sont celles qui ne montrent rien d'intelligible de soi-même dans leurs objets; par exemple, si je regarde le soleil comme ce qui élève les nues, j'entends que les nues s'élèvent des eaux lorsque le soleil donne dessus; mais je n'entends pas ce qu'il y a dans le soleil par où il soit capable de les élever.

Telles sont les idées que nous nous formons, lorsque voyant que le fer accourt à l'aimant, ou que quelques simples nous purgent, nous disons qu'il y a dans l'aimant une vertu attractive que nous appelons *magnétique*, et qu'il y a une vertu purgative dans tel et tel simple. Il est clair que le fer s'unit à l'aimant, et il faut bien qu'il y ait quelque chose

dans l'aimant qui fasse que le fer s'y joigne, plutôt qu'au bois ou à la pierre. Mais le mot de vertu attractive ne m'explique point ce que c'est, et je suis encore à le chercher.

Il en est de même de la vertu purgative du séné et de la rhubarbe. Il est clair que nous sommes purgés par ces simples, et il faut bien qu'il y ait quelque chose en eux en vertu de quoi nous le soyons; mais ce quelque chose n'est point expliqué par la vertu purgative, et je n'en ai qu'une idée confuse.

Ces idées ont bien leur rapport à quelque chose de clair, car il est clair que je suis purgé; mais si elles expliquent l'effet, elles laissent la cause inconnue: elles disent ce qui nous arrive en prenant ces simples, mais elles ne montrent rien dans le simple même, qui soit clair et intelligible de soi.

Ainsi quand nous disons que certaines choses ont des qualités occultes, cette expression est utile pour marquer ce qu'il faut chercher, mais elle ne l'explique en aucune sorte.

Et ce qui montre combien de tels mots sont confus et obscurs, de leur nature, c'est que nous ne nous en servons point dans les choses claires. Interrogé pourquoi une aiguille pique, ou pourquoi une boule roule plutôt qu'un carré, je ne dis point que l'aiguille a la vertu de piquer, ou la boule celle de rouler; je dis que l'aiguille est pointue et s'insinue facilement; je dis que la boule qui ne pose que sur un point est attachée au plan par moins de parties, et en peut être détachée plus aisément que le cube qui s'y appuie de tout un côté.

Voilà ce qui s'appelle des idées claires ou distinctes, et des idées obscures ou confuses. Les premières sont les véritables idées; les autres sont des idées imparfaites et impropres.

Il ne faut pourtant pas les mépriser, ni rejeter

du discours les termes qui y répondent , parce que , d'un côté , ils marquent un effet manifeste hors de leur objet ; et , de l'autre , ils nous indiquent ce qu'il faut chercher dans l'objet même.

CHAPITRE X.

Plusieurs exemples d'idées claires et obscures.

Pour exercer notre esprit à entendre ces idées , il est bon de s'en proposer un assez grand nombre de toutes les sortes , et de nous accoutumer à les distinguer les unes d'avec les autres.

Du côté de notre ame , nous avons une idée très-nette de toutes nos opérations. Ces mots , *sentir* , *imaginer* , *entendre* , *affirmer* , *nier* , *douter* , *raisonner* , *vouloir* , et les autres , nous expriment quelque chose très-bien entendu , et que nous expérimentons en nous-mêmes.

Si je dis qu'un homme est colère , qu'il est doux , qu'il est hardi ou timide , les passions que je veux exprimer en lui me sont très-connues.

Si je dis aussi qu'il est savant , ou ignorant , qu'il est musicien , géomètre , arithméticien , astronome , ce que je mets en lui par ces termes , m'est très-connu.

De même , en disant qu'il est vertueux , qu'il est sobre , qu'il est juste , qu'il est courageux , qu'il est prudent , qu'il est libéral ; ou , au contraire , qu'il est vicieux , injuste et déraisonnable , gourmand , téméraire , avare ou prodigue , ce que je lui attribue est inintelligible de soi.

Du côté des corps , je trouve en moi beaucoup d'idées très-distinctes. Il n'y a rien que de très-clair

dans les idées qui me représentent le corps comme *étendu en longueur, largeur et profondeur*; la figure comme le *terme du corps*; chaque figure en particulier selon sa nature propre, par exemple, le triangle comme une figure terminée de trois lignes droites; le cercle comme une figure terminée d'une seule ligne, la circonférence d'un cercle, comme la ligne qui environne le centre; le centre, comme le point du milieu, également distant de chaque point de la circonférence, et ainsi des autres.

Dans les nombres, dans les mesures, dans les raisons, dans les proportions, ce qui est marqué du côté des objets, est intelligible de soi, et ne peut être ignoré si peu qu'on y pense.

Quand je parle des végétaux ou des animaux, ce que j'entends par ces termes est intelligible de soi, et se trouve clairement dans les objets mêmes. Les végétaux sont des corps qui croissent par une secrète insinuation; les animaux sont des substances qui, frappées de certains objets, se meuvent selon ces objets, de côté ou d'autre, par un principe intérieur. Tout cela est clair et intelligible.

Voilà peut-être assez d'idées claires. Nous avons déjà rapporté un grand nombre d'idées confuses. Une telle plante a la vertu d'attirer du cerveau de telles humeurs, d'en chasser d'autres de l'estomac ou des entrailles, de favoriser la digestion, de rabaisser ou de dissiper les vapeurs de la rate, de peur qu'elles n'offusquent le cerveau, et ainsi des autres. Cette plante ou ce minéral a une qualité propre à guérir un tel mal, ou à faire un tel effet: voilà des idées confuses qui disent bien ce qui se fait par le moyen de ces minéraux ou de ces plantes, mais qui ne montrent rien de distinct dans les plantes mêmes.

Ainsi quand nous disons chaud et froid, doux et

amer, de bonne ou de mauvaise odeur; nous proposons, à la vérité, ce qui est très-clair, que le feu ou la glace, quand je m'en approche, me font dire : j'ai chaud, ou j'ai froid, et me causent des sensations que j'explique par ces paroles. Je vois aussi qu'il faut bien qu'il y ait dans le feu et dans la glace quelque chose qui les rende propres à me causer de tels sentimens; mais cette chose, soit que je l'exprime par le terme générique de *vertu*, de *qualité*, de *faculté*, de *puissance*, ou par le terme spécifique de *chaleur* ou de *froidour*, est une chose à chercher, et que je n'entends pas encore.

En un mot, ma sensation et la chose d'où elle me vient, me sont connues; ce qu'il y a dans l'objet qui donne lieu à la sensation, ne l'est pas.

Il en est de même des termes qui répondent aux autres sensations. Je conçois ce que je sens, quand je dis que cette liqueur est douce ou amère; j'appelle douceur et amertume ce qu'il y a dans cette liqueur, qui me cause mes sentimens. Mais ces termes ne m'expliquent rien distinctement, dans l'objet qu'ils me représentent, et je suis encore à chercher ce qui le rend tel.

Il faut peut-être juger de même des termes qui signifient les couleurs. Car si être coloré de telle ou de telle sorte n'est autre chose, selon Aristote, aussi bien que selon Démocrite et Epicure, que de renvoyer différemment les rayons d'un corps lumineux, il s'ensuit que ce terme de *blanc* ou de *noir*, nous marque, à la vérité très-distinctement ce que nous sentons en nous-mêmes, et nous fait aussi très-bien entendre qu'il y a quelque chose dans la neige qui nous la fait appeler blanche; c'est ce que j'appelle blancheur, et j'ai raison de donner un nom à cette propriété de la neige, quelle qu'elle soit; mais je ne sais pas encore ce que c'est, et je ne le saurai ja-

mais, si je ne puis pénétrer auparavant quelles sortes de réflexions souffrent les rayons du soleil en donnant sur le corps blanc.

Ceux donc qui diroient que la chaleur n'est pas dans le feu, ni la froideur dans la glace, ni l'amertume dans l'absynthe, ni la blancheur dans la neige, parleroient fort impertinemment. Pour parler correctement, il faut dire que ce que ces mots signifient se trouve certainement dans tous ces sujets, mais que ces mots n'expliquent pas précisément ce que c'est, et que c'est chose à examiner.

CHAPITRE XI.

Diverses propriétés des idées; et premièrement qu'elles ont toutes un objet réel et véritable.

APRÈS avoir défini et divisé les idées, il en faut considérer, maintenant, les propriétés, autant qu'il convient à la Logique.

La première propriété des idées, c'est que leur objet est quelque chose d'effectif et de réel.

Cette propriété est enfermée dans la propre définition de l'idée.

Nous l'avons ainsi définie : *Idée, ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu.* Si l'idée nous représente quelque vérité, c'est-à-dire quelque chose, il faut bien que l'objet de l'idée soit quelque chose d'effectif et de réel.

CHAPITRE XII.

Si , et comment on peut dire qu'on a de fausses idées.

IL paroît par ce qui vient d'être expliqué , qu'à proprement parler , on ne peut pas dire qu'on ait de fausses idées , parce que l'idée étant , par sa nature , ce qui nous montre le vrai , elle ne peut contenir en soi rien de faux.

Ainsi , quand on dit de quelqu'un qu'il a de fausses idées de certaines choses , on veut dire que , faute d'être attentif à l'idée de ces choses-là , il leur attribue des qualités qui ne leur conviennent point. Par exemple , si quelqu'un assuroit qu'un Roi doit se faire craindre plutôt que se faire aimer , on diroit qu'il a une fausse idée du nom de Roi , parce que , pour n'avoir pas considéré que le nom de Roi est un nom de protecteur et de père , il lui attribue la qualité odieuse de se faire craindre plutôt qu'aimer.

De même , si quelqu'un disoit que le propre d'un philosophe est d'être un grand disputeur , on diroit qu'il a une fausse idée du terme de philosophe , parce que , faute d'avoir considéré que le philosophe est un homme qui cherche sérieusement la vérité , et qui combat l'erreur quand l'occasion s'en présente , on lui donne l'impertinente démangeaison de disputer sans fin et sans mesure.

CHAPITRE XIII.

De ce qu'on appelle *êtres de raison*, et quelle idée on en a.

LES hommes, pleins d'illusions et de vains fantômes, se figurent mille choses qui ne sont pas, et qu'on appelle *êtres de raison* : une montagne d'or, un centaure, une montagne sans vallée, et autres semblables.

Voilà ce qu'on appelle *êtres de raison*, êtres qui ne sont que dans la pensée. On les appelle aussi en notre langue des *chimères*, pour montrer qu'ils ne subsistent pas, non plus que la chimère des poètes.

On demande quelle idée nous avons de ces sortes d'êtres ; et il est aisé de répondre, après avoir remarqué qu'il y en a trois espèces,

La première est de certains êtres qui sont en effet possibles, même comme on les conçoit, mais que ce seroit folie de chercher dans la nature ; par exemple, il est aussi aisé à Dieu de faire un amas d'or égal aux Alpes, que de faire un amas de terres et de rochers de cette hauteur ; cela s'appelleroit montagne d'or, et à ce mot répond une idée réelle, puisque la chose est possible : mais, parce qu'elle ne subsiste que dans notre idée, et que ce seroit une illusion que d'espérer la trouver effectivement, quand on veut dire que les avares ont de vaines espérances, on dit qu'ils s'imaginent des montagnes d'or.

La seconde espèce d'êtres de raison consiste dans le mélange de plusieurs ~~natures~~ natures actuellement existantes, mais dont l'assemblage, tel qu'on le fait, est une pure illusion : par exemple, un centaure qu'on compose d'un homme et d'un cheval. A ce mot ré-

pondent deux idées réelles, l'une de l'homme, l'autre du cheval, mais qu'on unit ensemble contre la raison, et dont on compose un animal imaginaire.

La troisième espèce d'êtres de raison est celle où ce qu'on conçoit est un pur néant, une chose absolument impossible et contradictoire en elle-même; par exemple, une montagne sans vallée. A cela il ne répond rien dans l'esprit; c'est un discours en l'air, qui se détruit sitôt qu'on y pense, et qui ne peut nous donner aucune idée.

CHAPITRE XIV.

Le néant n'est pas entendu, et n'a point d'idée.

LES choses qui ont été dites montrent que le néant n'a point d'idée; car l'idée étant l'idée de quelque chose, si le rien avoit une idée, le rien seroit quelque chose.

De là s'ensuit encore que, à proprement parler, le néant n'est pas entendu. Il n'y a nulle vérité dans ce qui n'est pas: il n'y a donc aussi rien d'intelligible; mais où l'idée de l'être manque, là nous entendons le non-être.

De là vient que, pour exprimer qu'une chose est fausse, souvent on se contente de dire: *cela ne s'entend pas, cela ne signifie rien*; c'est-à-dire qu'à ces paroles il ne répond, dans l'esprit, aucune idée.

Par là il faut dire encore qu'il n'y a point d'idée du faux, comme faux. Car, de même que le vrai est ce qui est, le faux est ce qui n'est point.

On connoît donc la fausseté d'une chose dans la vérité qui lui est contraire.

Ainsi, lorsque, en faisant le dénombrement des idées, nous y avons rapporté celles du vrai et du faux, il faut entendre que l'idée du faux n'est que l'éloignement de l'idée du vrai.

De même, l'idée du mal n'est que l'éloignement de l'idée du bien.

De cette sorte, à ces termes *faux* et *mal* répond, dans notre esprit, quelque chose; mais ce qui y répond, c'est le vrai qui exclut le faux, et le bien qui exclut le mal.

Et tout cela est fondé sur ce que le faux et le mal, comme faux et comme mal, sont un *non-être*, qui n'a point d'idée, ou, pour parler plus correctement, ne sont pas un être qui ait une idée.

Ce qui pourroit nous tromper, c'est que nous donnons au vrai et au faux, et même au néant, un nom positif; mais de là il ne s'ensuit pas que l'idée qui y répond soit positive: autrement, le néant seroit quelque chose; ce qui est contradictoire.

Au reste, on entend assez que le *positif* c'est ce qui pose et qui met; et que le *négatif* est ce qui ôte. Le terme positif affirme, et le négatif nie, comme le porte son nom.

CHAPITRE XV.

Des êtres appelés négatifs et privatifs.

DE ce qu'un être n'est pas un autre être, et n'a pas en lui quelque chose, on a imaginé certains êtres qu'on appelle *êtres négatifs* ou *êtres privatifs*: par exemple, de ce qu'un homme a perdu la vue, on a dit qu'il étoit aveugle; et puis, en regardant l'aveu-

blement comme une espèce d'être privatif, on a dit qu'il avoit en lui l'aveuglement.

Mais tout cela est impropre; et il n'y a personne, qui n'entende qu'être aveugle, ce n'est pas avoir quelque chose, mais c'est n'avoir pas quelque chose, c'est-à-dire n'avoir pas la vue.

Tout ce donc qu'il y a à considérer, c'est que ce qui n'a point quelque chose, ou il est capable de l'avoir, comme l'homme est capable d'avoir la vue; et, en ce cas, n'avoir pas s'appelle *privation*: ou il en est incapable, comme un arbre n'est pas capable de voir; et, en ce cas, n'avoir pas s'appelle *négarion*.

La raison de ces expressions est évidente, car le terme de *négarion* dit simplement n'avoir pas; et le terme de *privation* suppose de plus qu'on est capable d'avoir; et c'est ce qui s'appelle en être privé. On ne dit pas qu'une pierre a été privée de la vue, dont elle étoit incapable: cette privation ne regarde que les animaux qui peuvent voir.

Ces choses, légères en soi, sont nécessaires à observer, pour entendre le discours humain, et pour éviter l'erreur d'imaginer quelques qualités positives, toutes les fois que nous donnons des noms positifs.

CHAPITRE XVI.

Les idées sont positives, quoique souvent exprimées en termes négatifs.

DES choses qui ont été dites, il résulte que les idées sont positives, parce que, toutes, elles démontrent quelque être, quelque chose de positif et de réel.

Mais parce que qui pose une chose en exclut une autre, de là vient qu'on les exprime souvent par des termes négatifs.

Quand un homme est tellement fort qu'aucune force n'égale la sienne, la position de cette force exclut la victoire que les autres pourroient remporter sur lui, et c'est pourquoi on dit qu'il est invincible.

Ce qui répond à cette idée, est une force supérieure à celle des autres. Il n'y a rien de plus positif; mais ce positif s'exprime très-bien, en appelant cet homme invincible, parce que ce terme négatif représente parfaitement à l'esprit, qu'on ne fait contre un tel homme que de vains efforts.

Ainsi, quand on parle d'un être immortel, on y suppose tant d'être et tant de vie, que le non être n'y a point de place. Ce qu'on exprime par ce terme est très-positif, puisque c'est une plénitude d'être et de vie, ou, si l'on veut, une force du principe qui fait vivre; mais le terme négatif le fait bien entendre.

CHAPITRE XVII.

Dans les termes négatifs, il faut toujours regarder ce qui leur répond de positif dans l'esprit.

DE là s'ensuit qu'en écoutant quelque terme négatif, qui le veut entendre comme il faut doit considérer ce qui lui répond de réel et de positif dans l'esprit : comme pour entendre ce terme *invincible*, il faut considérer, avant toutes choses, ce qui est posé dans ce terme, parce que ce qui est posé, c'est-à-dire une force supérieure, est le premier, et ce qui fonde l'exclusion de la victoire des autres.

Ainsi, quand on dit : *Dieu est immuable*, on pourroit croire que ce terme n'enferme rien autre chose qu'une simple exclusion de changement. Mais au contraire, cette exclusion du changement est fondée sur la plénitude de l'être de Dieu. Par ce qu'il est de lui-même, il est toujours; et il est toujours ce qu'il est, et ne cesse jamais de l'être.

De sorte que le changement, qui est signifié par un terme positif, est plutôt une privation que l'immuabilité, parce qu'être changeant n'est autre chose qu'une déchéance, pour ainsi parler, de la plénitude d'être, qui fait que celui qui est proprement, c'est-à-dire qui est de soi, est toujours le même.

CHAPITRE XVIII.

A chaque objet chaque idée.

DE ce que l'idée est née pour représenter son objet, il s'ensuit que chaque objet, précisément pris, ne peut avoir qu'une idée qui lui réponde dans l'esprit, parce que, tant que l'objet sera regardé comme un, une seule idée l'épuisera tout, c'est-à-dire en découvrira la vérité tout entière. Ainsi, en ne regardant le triangle que comme triangle, et dans la raison du triangle, je n'en puis avoir qu'une seule idée, parce qu'une seule contient tellement le tout, que ce qui est au-delà n'est rien; d'où s'ensuit cette vérité incontestable : *A chaque objet chaque idée; c'est-à-dire : Au même objet pris de même, il ne répond dans l'esprit qu'une seule idée.*

CHAPITRE XIX.

Un même objet peut être considéré diversement.

MAIS comme on peut tirer plusieurs lignes du même point, ainsi on peut rapporter un même objet à diverses choses. C'est la même ame qui conçoit, qui veut, qui sent, et qui imagine; mais on la peut considérer en tant qu'elle sent, en tant qu'elle imagine, en tant qu'elle entend ou qu'elle veut, et, selon ces diverses considérations, lui donner non-seulement divers noms, mais encore divers attributs; l'appeler, par exemple, partie raisonnable, partie sensitive, partie imaginative, et déterminer ce qui lui convient sous chacune des idées que ces noms ramènent à l'esprit.

C'est la même substance appelée corps qui est étendue en longueur, largeur et profondeur : mais on la peut considérer en tant que longue seulement, ou en tant que longue et large, ou en tant que longue, large et profonde, tout ensemble. Par exemple, pour mesurer un chemin, on n'a que faire de sa largeur, et il faut seulement le considérer comme long; pour concevoir un plan, on n'a pas besoin de sa profondeur, il suffit de le regarder comme long et large, c'est-à-dire d'en considérer la superficie, et ainsi du reste.

CHAPITRE XX.

Un même objet considéré diversement se multiplie en quelque façon, et multiplie les idées.

SELON ces divers rapports, l'objet est considéré comme différent de lui-même, en tant qu'il est regardé sous des raisons différentes. Il est, en ce sens, multiplié; et il faut, par conséquent, selon ce qui a été dit, que les idées se multiplient. Par exemple, un même corps considéré comme long, est un autre objet que ce même corps considéré comme long et large; et c'est ce qui donne lieu à l'idée de ligne et à celle de superficie.

On peut considérer à part les propriétés de la ligne, et cela c'est considérer ce qui convient au corps, en tant qu'il est long; comme de faire des angles de différente nature, à quoi la largeur ne fait rien du tout, et ainsi des autres.

Regarder le corps en cette sorte, c'est le regarder sous une autre idée que lorsqu'on le regarde sous le nom et sous la raison de superficie; ou que, lorsqu'en réunissant les trois dimensions, on le regarde sous la pleine raison de corps solide.

Ainsi, à mesure que les objets peuvent être considérés, en quelque façon que ce soit, comme différents d'eux-mêmes, les idées qui le représentent sont multipliées, afin que l'objet soit vu par tous les endroits qu'il le peut être.

CHAPITRE XXI.

Divers objets peuvent être considérés sous une même raison ,
et être entendus par une seule idée.

Nous avons vu qu'un même objet , en tant qu'il peut être considéré selon divers rapports et sous différentes raisons , est multiplié et donne lieu à des idées différentes. Il est vrai aussi que divers objets , en tant qu'ils peuvent être considérés sous une même raison , sont réunis ensemble , et ne demandent qu'une même idée pour être entendus. Par exemple , quand je considère plusieurs cercles , je considère , sans difficulté , plusieurs objets : l'un sera plus petit , l'autre plus grand ; ils seront diversement situés ; l'un sera en mouvement et l'autre en repos , et ainsi du reste. Mais , outre que je les puis considérer selon toutes ces différences , je puis aussi considérer que le plus petit , aussi bien que le plus grand ; celui qui est en repos , aussi bien que celui qui est en mouvement , à tous les points de sa circonférence également éloignés du milieu. A les regarder en ce sens , et sous cette raison commune , ils ne font , tous ensemble , qu'un seul objet , et sont conçus sous la même idée.

Ainsi plusieurs hommes et plusieurs arbres sont , sans difficulté , plusieurs objets , mais qui étant entendus sous la raison commune d'hommes et d'arbres , n'en deviennent qu'un seul à cet égard , et sont compris dans la même idée qui répond à ces mots d'homme et arbre.

Ce n'est pas que la raison d'homme , ou celle de cercle en général , subsiste en elle-même distinguée

de tous les hommes ou de tous les cercles particuliers; mais c'est que plusieurs cercles et plusieurs hommes se ressemblent tellement, en tant qu'hommes et en tant que cercles, qu'il n'y en a aucun à qui l'idée d'homme et celle de cercle, prise en général, ne convienne parfaitement.

Ces idées qui représentent plusieurs choses s'appellent universelles, ainsi qu'il sera expliqué plus amplement dans la suite.

CHAPITRE XXII.

Ce que c'est que précision, et idée ou raison précise.

APRÈS avoir remarqué que les idées peuvent représenter une même chose sous diverses raisons, ou plusieurs choses sous une même raison, il faut considérer ce qui convient aux idées selon ces deux différences.

De ce qu'une même chose peut être considérée sous diverses raisons, naissent les précisions de l'esprit, autrement appelées *abstractions mentales*, chose si nécessaire à la logique et à tout bon raisonnement.

Quand je dis ce qui entend, ce qui veut, ce qui a du plaisir et de la douleur, je ne nomme qu'une même chose en substance, c'est-à-dire l'ame. Mais je puis considérer qu'elle entend, sans considérer qu'elle veut: et ensuite, je puis rechercher ce qui lui convient en tant qu'elle entend, sans rechercher ce qui lui convient en tant qu'elle veut; et je trouve alors qu'en tant qu'elle entend, elle est capable de raisonner et de connoître la vérité: ce qui ne lui convient pas en tant qu'elle veut.

Il en est de même des corps considérés seulement selon leur longueur, ou considérés seulement selon leur longueur et leur largeur, ou considérés enfin selon leurs trois dimensions.

Voilà ce qui s'appelle *connoissance précise, et connoître précisément.*

La même chose qui entend, est sans doute celle qui veut; mais c'est autre chose, dans l'esprit, de la considérer en tant qu'elle veut, autre chose de la considérer en tant qu'elle conçoit et qu'elle entend.

Ainsi, c'est autre chose de considérer un corps, en tant précisément qu'il est long, autre chose de considérer le même corps en tant qu'il est long et large.

Selon cela, il se voit qu'une idée précise est une idée démêlée de toute autre idée, même de celles qui peuvent convenir à la même chose considérée d'un autre biais.

Par exemple, quand on considère un corps en tant qu'il est long, sans considérer qu'il est large, on s'attache à l'idée précise de la longueur.

C'est ce qui s'appelle aussi *raison précise* ou *raison formelle*; et l'opération de l'esprit qui la tire de son sujet, s'appelle *précision*, ou abstraction mentale, comme il a été remarqué.

Ainsi la précision peut être définie *l'action que fait notre esprit en séparant, par la pensée, des choses en effet inséparables.*



CHAPITRE XXIII.

La précision n'est point une erreur.

A considérer la nature de la précision selon qu'elle vient d'être expliquée, il se voit manifestement que la précision n'enferme aucune erreur.

C'est autre chose de considérer, ou la chose sans son attribut, ou l'attribut sans la chose, ou un attribut sans un autre; autre chose de nier, ou l'attribut de la chose, ou la chose de l'attribut, ou un attribut d'un autre. Par exemple, c'est autre chose de dire que le corps n'est pas long, ou que ce qui est long n'est pas un corps, ou que ce qui est long n'est pas large, ou que ce qui est large n'est pas long; autre chose de considérer le corps en lui-même, sans considérer qu'il est long; et de dire que c'est une certaine substance, ou bien de considérer précisément sa longueur, sans jeter sur sa substance aucun regard direct: ou, enfin, de considérer précisément qu'il est long, sans songer en même temps qu'il est large, et au contraire.

Dire que ce qui est long n'est pas large, est une erreur qui appartient, comme nous verrons à la seconde opération de l'esprit. Considérer une chose comme longue, sans la considérer comme large, n'est pas une erreur; c'est une simple considération d'une idée sans songer à l'autre; ce qui appartient manifestement à la première opération dont nous traitons.

En cette opération, il ne peut y avoir aucune erreur, parce que ni on ne nie, ni on n'affirme: de sorte qu'il n'y a rien de plus clair que cet axiome de

l'école : Qui fait une précision , ne fait pas pour cela un mensonge ; Abstrahentium non est mendacium.

CHAPITRE XXIV.

La précision , loin d'être une erreur , est le secours le plus nécessaire pour nous faire connoître distinctement la vérité.

BIEN plus , la précision , loin d'être une erreur , est le secours le plus nécessaire pour nous faire connoître distinctement la vérité : car c'est par elle que nous démêlons nos idées ; ce qui fait toute la clarté de la conception.

En démêlant nos idées , et en regardant ce que chacune contient nettement en elle-même , nous entendons ce qui convient à chaque chose , et en vertu de quoi , et jusqu'à quel point. Par exemple , en considérant la boule qui roule de A en B , par diverses précisions , je connois qu'elle avance de A en B , en tant que poussée de ce côté là ; qu'elle roule sur elle-même , en tant que ronde ; qu'elle écrase ce qu'elle rencontre , en tant que pesante , et qu'en l'écrasant , elle le brise ou l'aplatit plus ou moins , non selon qu'elle est plus ou moins ronde , mais selon qu'elle est plus ou moins lourde : je vois qu'il lui convient , en tant qu'elle avance , de décrire une ligne droite , et qu'en tant qu'elle roule sur elle-même , elle en décrit une spirale ; d'où suivent différents effets , lesquels , sans le secours de la précision , je brouillerois ensemble , sans jamais les rapporter à leurs propres causes.

Ainsi, certaines choses conviennent à l'homme en tant qu'il a une âme, en tant qu'il a un corps, en tant qu'il conçoit, en tant qu'il veut, en tant qu'il imagine, en tant qu'il sent, en tant qu'il a de l'audace, et en tant que cette audace est mêlée plus ou moins de quelque crainte : toutes choses que je ne connois distinctement et que je n'attribue à leurs propres causes que par la précision.

Faute d'avoir fait les précisions nécessaires, quelques-uns ont cru que les animaux entendoient le langage humain, ou se parloient les uns aux autres, parce qu'on les voit se remuer à certains cris, et particulièrement les chiens faire tant de mouvemens à la parole de leur maître. Ils n'auroient pas fait un si faux raisonnement, s'ils avoient considéré que les animaux peuvent être touchés de la voix, en tant qu'elle est un air poussé et agité, mais non en tant qu'elle signifie par institution, ce qui s'appelle proprement parler et entendre.

En mathématique, on sait que tout consiste en précisions; les lignes, les superficies, les nombres considérés comme hors de toute matière; et les autres semblables idées ne sont que précisions par où on démêle un grand nombre de vérités importantes.

En théologie, saint Augustin a fait voir que l'homme est capable de pécher, non en tant précisément qu'il vient de Dieu, qui est l'auteur de tout bien; mais en tant qu'il a été tiré du néant, parce que c'est à cause de cela qu'il est capable de décliner de l'être parfait; d'où vient aussi que Dieu, qui seul est de soi, est aussi lui seul absolument impeccable.

Ce ne sont pas seulement les sciences spéculatives qui se servent des précisions; elles ne sont pas moins nécessaires pour les choses de pratique.

En morale, on nous enseigne qu'il ne faut pas aimer le manger à cause qu'il donne du plaisir, mais

à cause qu'il entretient la vie; et la vie elle-même doit être aimée, non comme un bien que nous avons, mais comme donnée de Dieu pour être employée à son service.

En jurisprudence, on regarde le même homme comme citoyen, comme fils, comme père, comme mari; et, selon ces diverses qualités, on lui attribue divers droits, et on lui fait exercer différentes actions. Le même crime, par exemple un assassinat, en tant qu'il est regardé comme offensant les particuliers, engage à des dédommagemens envers la famille du mort; et, en tant qu'il trouble la paix de l'état, il attire l'animadversion publique et un châtement exemplaire.

Je rapporte plusieurs exemples de précisions, afin qu'on voie qu'elles règnent en toute matière et en toute science, et qu'on ne les prenne pas pour de vaines subtilités; mais plutôt qu'on les regarde comme un fondement nécessaire de tout bon raisonnement.

CHAPITRE XXV.

De la distinction de raison, et de la distinction réelle.

C'EST sur les précisions ainsi expliquées qu'est fondée la distinction que l'École appelle *de raison*. Afin de la bien entendre, il faut concevoir auparavant la distinction réelle.

La distinction réelle est celle qui se trouve dans les choses mêmes, soit qu'on y pense, soit qu'on n'y pense pas: par exemple, les étoiles, les élémens, les métaux, les hommes: les individus de même espèce, Scipion, Caton, Lælius; les diverses affections et opérations des choses, comme mouvement,

repos, entendre, vouloir, sentir, et autres choses semblables sont réelles distinguées; et ce qui fait que cette distinction est nommée *réelle*, c'est parce qu'elle se trouve dans les choses mêmes.

Cette distinction qui se trouve dans les choses mêmes, soit qu'on y pense, soit qu'on n'y pense pas, est de trois sortes: car, ou elle est de chose à chose, telle que celle de Dieu à homme, et d'homme à lion; ou de mode à mode, telle que celle d'entendre à vouloir; ou de mode à chose, telle que celle de corps à mouvement.

Les deux dernières distinctions ne sont ni totales, ni parfaites, parce qu'il y a toujours de l'identité, et que le mode n'est que la chose même d'une autre façon, ainsi qu'il a été dit.

Et la distinction de chose à mode n'est pas réciproque: car le corps peut être, et être entendu sans mouvement; et ce mouvement ne peut être, ni être conçu sans le corps, puisqu'au fond ce n'est que le corps même.

Voilà ce qui regarde la distinction réelle, autant qu'il est nécessaire pour notre sujet.

La distinction de raison est celle que nous faisons en séparant par notre pensée des choses qui en effet sont unes. Par exemple, je considère un triangle équilatéral, premièrement comme triangle, et ensuite comme équilatéral; par ce moyen, je distingue la raison de triangle d'avec celle d'équilatéral, qui, néanmoins, dans un triangle équilatéral est la même chose. Je considère un corps comme long, et puis comme large et comme profond: cela me fait distinguer la longueur, la largeur et la profondeur qui, au fond, constituent un même corps.

Il faut toujours observer que cette séparation se fait dans l'esprit, non en niant une chose de l'autre,

mais en considérant l'une sans l'autre, de sorte qu'elle n'a aucune erreur, ainsi qu'il a été dit.

Ainsi, la distinction réelle fait qu'une chose est niée absolument d'une autre : par exemple, un métal n'est pas un arbre ; un tel homme n'est pas un autre homme ; entendre n'est pas vouloir ; et la distinction de raison opère, non qu'une chose soit niée de l'autre, mais qu'une chose soit considérée sans l'autre : comme quand je considère un corps comme long, sans considérer qu'il est large.

La distinction réelle est indépendante de l'esprit, au lieu que la distinction de raison se fait par notre esprit, par nos idées, par nos précisions et abstractions, comme il a été expliqué.

Toutefois, comme nos idées suivent la nature des choses, et que par là il faut nécessairement que la distinction de raison soit fondée sur la distinction réelle, nous avons besoin de considérer le rapport de l'une avec l'autre.

CHAPITRE XXVI.

Toute multiplicité dans les idées présuppose multiplicité du côté des choses mêmes.

Nous avons dit qu'à un seul objet il ne doit répondre dans l'esprit qu'une seule idée ; et nous en avons apporté cette raison, que les idées se conforment aux objets.

En effet, ce n'est pas un seul objet, en tant précisément qu'il est un, qui demande d'avoir plusieurs idées ; naturellement il n'en voudroit qu'une : les

idées se multiplient par rapport aux choses diverses à quoi un même objet est comparé.

S'il n'y avoit qu'une seule et même opération dans l'ame, comme il n'y a qu'une seule et même substance, l'ame ne fourniroit à l'esprit qu'une seule idée. Mais comme entendre, ce n'est pas vouloir, et que vouloir, ce n'est pas sentir, et qu'avoir un sentiment, par exemple celui du plaisir, n'est pas avoir celui de la douleur, la même ame peut être conçue selon différens égards et par diverses idées. C'est pourquoi je la considère tantôt comme ce qui entend, tantôt comme ce qui veut, tantôt comme ce qui sent, c'est-à-dire qui a du plaisir, de la douleur, etc.

De même, si je considère les trois dimensions sous trois idées différentes, c'est à cause que le même corps est considéré comme s'étendant à des termes qui en eux-mêmes sont très-différens.

Ainsi, quand je conçois montagne et vallée, si ces idées sont différentes, c'est qu'encore que le même espace par où l'on monte soit aussi celui par où l'on descend, et que ces deux choses soient inséparables, néanmoins descendre et monter sont deux mouvemens, non-seulement différens, mais opposés et incompatibles dans un même sujet, en même temps,

Si dans le triangle rectiligne équilatéral je distingue être triangle, être rectiligne, et être équilatéral, c'est à cause qu'il y a des triangles qui en effet ne sont pas rectilignes, et des rectilignes qui ne sont pas équilatéraux.

Ainsi, dans les autres choses, nous distinguons le degré plus universel d'avec celui qui l'est moins; par exemple, nous distinguons être corps et être vivant, à cause qu'il y a des corps qui ne sont nullement vivants.

Si en Dieu, où tout est un, je distingue la misé-

ricorde d'avec la justice et les autres attributs divins, c'est à cause des effets très-réellement différens à quoi ces deux idées ont leur rapport.

En parcourant toutes les autres idées, on y trouvera toujours le même fondement de distinction, et on verra que c'est une vérité incontestable, que *toute multiplicité dans les idées présuppose multiplicité du côté des choses mêmes.*

CHAPITRE XXVII.

Nous aurions moins d'idées si notre esprit étoit plus parfait.

IL est pourtant véritable que nous aurions moins d'idées si notre esprit étoit plus parfait. Car à qui connoitroit les choses pleinement et parfaitement en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur substance, il ne faudroit qu'une même idée pour une même chose; et cette idée feroit entendre par un seul regard de l'esprit tout ce qui seroit dans son objet.

Mais, comme notre manière de connoître les choses est imparfaite, et que nous avons besoin de les considérer par rapport aux autres choses, de là vient que la même chose ne peut nous être connue que par des idées différentes, ainsi que nous venons de dire. Si je connoissois pleinement et parfaitement la nature ou la substance de l'ame, je n'aurois besoin, pour la concevoir, que d'une seule idée en laquelle je découvrois toutes ses propriétés et toutes ses opérations. Mais, comme je ne me connois moi-même, et à plus forte raison les autres choses, que fort imparfaitement, je me représente mon ame, sous des idées différentes, par rapport à ses diffé-

rentes opérations, et je tâche de rattraper par cette diversité ce que je voudrais pouvoir trouver par l'unité indivisible d'une idée parfaite.

CHAPITRE XXVIII.

Les idées qui représentent plusieurs objets sous une même raison, sont universelles.

VENONS maintenant aux idées qui représentent plusieurs objets sous une même raison.

Cette propriété des idées s'appelle *l'universalité*, parce que dès que les idées conviennent parfaitement à plusieurs choses, par exemple, être cercle, à tous les cercles particuliers; être homme, à Pierre et à Jean, et à tous les autres individus de la nature humaine, dès là, elles sont universelles.

Il n'y a rien ici de particulier à remarquer, si ce n'est peut-être que ces idées universelles qui conviennent à plusieurs choses, leur conviennent également : par exemple, la raison de cercle convient également au plus grand comme au plus petit cercle; être homme convient également au plus sage et au plus fou, sans qu'on puisse jamais dire, en parlant proprement et correctement, qu'un cercle soit plus cercle, un homme plus homme qu'un autre.

De là est né cet axiome de l'École : *que les essences ou les raisons propres des choses sont indivisibles*, c'est-à-dire qu'ou on n'en a rien, ou qu'on les a dans toute leur intégrité. Car ce qui n'est pas tout à fait cercle ne l'est point du tout, et ainsi du reste.

CHAPITRE XXIX.

Tout est individuel et particulier dans la nature.

APRÈS avoir connu l'universalité des idées, il faut maintenant considérer d'où elle vient; et pour cela, il faut supposer, avant toutes choses, que dans la nature tout est individuel et particulier. Il n'y a point de triangle qui subsiste en général; il n'y a que des triangles particuliers qu'on peut montrer au doigt et à l'œil, il n'y a point d'ame raisonnable en général; toute ame raisonnable qui subsiste, est quelque chose de déterminé, qui ne peut jamais composer qu'un seul et même homme distingué de tous les autres. On enseigne en métaphysique que la première propriété qui convient à une chose existante, c'est l'unité individuelle, et par là incommunicable. Cette vérité ne demande pas de preuve, et ne veut qu'un moment de réflexion pour être entendue.

CHAPITRE XXX.

L'universel est dans la pensée, ou dans l'idée.

IL n'y a donc rien en soi-même d'universel, c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui soit réellement un dans plusieurs individus; un certain cercle, à le prendre en soi, est distingué des autres cercles par tout ce qu'il est: mais, parce que tous les cercles sont tellement semblables, comme cercles, qu'en cela l'esprit ne conçoit aucune différence entre eux,

il n'en fait qu'un même objet, comme il a été dit, et se les représente sous la même idée.

Ainsi, l'universalité est l'ouvrage de la précision, par laquelle l'esprit considère en quoi plusieurs choses conviennent, sans considérer ou sans savoir en quoi précisément elles diffèrent.

Par là il se voit que l'universel ne subsiste que dans la pensée, et que l'idée qui représente à l'esprit plusieurs choses comme un seul objet est l'universel proprement dit.

Cette idée universelle, par exemple celle de cercle, a deux qualités. La première qu'elle convient à tous les cercles particuliers, et ne convient pas plus à l'un qu'à l'autre; la seconde qu'étant prise en elle-même, quoiqu'elle ne représente distinctement aucun cercle particulier, elle les représente tous confusément, et même nous fait toujours avoir sur eux quelque regard indirect, parce que quelque occupé que soit l'esprit à regarder le cercle comme cercle, sans en contempler aucun en particulier, il ne peut jamais tout-à-fait oublier que cette raison de cercle n'est effective et réelle que dans les cercles particuliers à qui elle convient.

CHAPITRE XXXI.

La nature de l'universel expliquée par la doctrine précédente.

PAR là se comprend parfaitement la nature de l'universel.

Il y faut considérer ce que donne la nature même et ce que fait notre esprit.

La nature ne nous donne, au fond, que des êtres

particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant là-dessus, et les trouvant tellement semblables qu'il ne les distingue plus dans la raison en laquelle ils sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet, comme nous l'avons dit souvent, et n'en a qu'une seule idée.

C'est ce qui fait dire au commun de l'Ecole, qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes; *non datur universale à parte rei*; et encore, que la nature donne bien, indépendamment de l'esprit, quelque fondement à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables; mais qu'elle ne donne pas l'universalité aux choses mêmes, puisqu'elle les fait toutes individuelles, et enfin, que l'universalité se commence par la nature et s'achève par l'esprit. *Universale inchoatur à naturâ, perficitur ab intellectu.*

Ceux qui pensent le contraire, et qui mettent l'universalité dans les choses mêmes, indépendamment de l'esprit, ne tombent dans cette erreur que pour n'avoir pas compris la nature de nos idées, qui regardent d'une même vue les objets semblables, quoique distingués, et pour avoir transporté l'unité qui est dans l'idée aux objets qu'elle représente.

Il paroît par la doctrine précédente que de même qu'il se fait par les précisions une distinction de raison fondée sur quelque distinction réelle, il se fait, dans l'universalité, une espèce d'unité de raison fondée sur la ressemblance qui donne lieu à l'esprit de concevoir plusieurs choses, par exemple, plusieurs hommes et plusieurs triangles sous une même raison, c'est-à-dire sous celle d'homme et sous celle de triangle.

CHAPITRE XXXII.

Des êtres qui diffèrent en espèce, et de ceux qui ne diffèrent qu'en nombre.

Nous avons dit que la nature ne nous donne que des êtres particuliers et individuels. Il faut maintenant observer que parmi ces êtres particuliers et individuels, il y en a qui diffèrent en espèce, et d'autres qui ne diffèrent qu'en nombre. Tout cercle, en général, et par conséquent chaque cercle en particulier diffère de tout carré, et de chaque carré en particulier; mais plusieurs cercles diffèrent seulement en nombre, ainsi des hommes, ainsi des chevaux, ainsi des métaux, ainsi des arbres et de tout le reste.

Ces exemples font assez voir que ce qu'on appelle diffèrent seulement en nombre, c'est ce qui fait simplement compter un, deux, trois, quatre, sans que l'esprit aperçoive des raisons différentes dans ce qui se compte; par exemple, quand nous disons un, deux, trois et quatre cercles, la raison de cercle suit partout: au lieu que ce qui diffère en espèce, est ce où non-seulement on peut compter un, deux et trois; mais où, à chaque fois qu'on compte, la raison se change; par exemple, quand je dis un cercle, un triangle, un carré; non-seulement je compte trois, mais à chaque fois que je compte, je trouve une nouvelle raison dans mon objet, différente de celle que j'avois trouvée auparavant.

Les choses qui diffèrent seulement en nombre sont appelées *individus de même espèce ou de même nature*; et ce qui les fait différer, s'appelle *diffé*

rence numérique et individuelle : Alexandre , César , Charlemagne , sont individus de la nature humaine , et ainsi du reste : être Alexandre , être Scipion , être Charlemagne s'appelle différence numérique.

CHAPITRE XXXIII.

Nous ne connoissons pas ce qui fait précisément la différence numérique ou individuelle.

IL faut ici observer une chose très-importante pour entendre la nature et les causes des idées universelles ; c'est que nous ne connoissons pas ce qui fait précisément la différence numérique et individuelle des choses , c'est-à-dire ce qui fait qu'un cercle diffère précisément d'un autre cercle , ou un homme d'un autre homme. Si on me dit qu'un cercle est reconnu différent d'un autre , parce qu'il est plus ou moins grand , je puis supposer deux cercles parfaitement égaux qui n'en seront pas moins distingués ; je ne sais point distinguer deux œufs ni deux gouttes d'eau. Il en seroit de même de deux hommes qui seroient tout-à-fait semblables : témoin ces deux jumeaux tant connus de toute la Cour , pour ne point parler de ceux de Virgile , qui , par la conformité de leur taille et de tous leurs traits , faisoient une illusion agréable aux yeux de leurs propres parens , en sorte qu'ils ne pouvoient les distinguer l'un de l'autre.

Cela montre évidemment qu'outre les divers caractères qui conviennent ordinairement à chaque individu de la même espèce , et qui nous aident à les distinguer , il y a une distinction plus substantielle

et plus foncière , mais , en même temps , inconnue à l'esprit humain.

CHAPITRE XXXIV.

Toutes nos idées sont universelles , et les unes plus que les autres.

DE LA s'ensuit clairement que toutes nos idées sont universelles. Car, s'il n'y a point d'idées qui fassent entendre les choses selon leurs différences numériques , il paroit que les idées doivent toutes convenir à plusieurs objets , et que toutes , par conséquent , sont universelles , selon ce qui a été dit.

Mais les unes le sont plus que les autres. Car il y en a qui conviennent à plusieurs choses différentes en nombre seulement , comme par exemple celle du triangle oxygone ; et il y en a qui conviennent à plusieurs choses différentes en espèces , comme par exemple celle du triangle rectiligne , qui convient à six espèces de triangle : trois à cause des côtés , l'équilatéral , l'isoscèle et le scalène , et trois à cause des angles , l'oxygone , l'amblygone et le rectangle.

L'idée d'oxygone est universelle , puisqu'elle convient à plusieurs triangles , tous oxygone et de même espèce ; mais l'idée de triangle rectiligne l'est encore plus , parce qu'elle convient non-seulement à tout triangle oxygone , mais encore aux autres espèces de triangle que nous venons de nommer.

L'idée qui convient à des choses qui diffèrent seulement en nombre , s'appelle espèce ; et l'idée qui convient à des choses qui diffèrent en espèce , s'appelle genre.

Parmi les genres, il y en a de plus universels les uns que les autres. Par exemple l'idée de figure marque un genre plus universel que celle du triangle rectiligne, parce qu'outre le triangle rectiligne, elle comprend encore le triangle curviligne et le mixte; et, outre tous les genres de triangle, elle comprend le cercle et le carré, et le pentagone, et l'exagone, et ainsi des autres qui tous conviennent dans le nom et dans la raison de figure.

Au reste, il importe peu qu'on appelle universel, et genre et espèce, ou l'idée qui représente plusieurs objets, ou les objets mêmes, en tant qu'ils sont réunis dans la même idée, quoique la façon la plus naturelle semble être d'attribuer l'universalité à l'idée même qui représente également plusieurs êtres.

CHAPITRE XXXV.

Comment nous connoissons les choses qui diffèrent seulement en nombre.

Nous venons de dire que toutes nos idées sont universelles, et que nous n'en avons point qui représente les choses selon leurs différences numériques. Si cela étoit, dira-t-on, nous ne pourrions entendre les individus de même espèce dont nous n'aurions aucune idée; ce qui est ridicule à penser.

Pour répondre à cette objection, il faut dire de quelle manière nous entendons les individus de chaque espèce.

Premièrement, nous savons que tout ce qui existe, tout ce qui peut être désigné ou de la main, ou des yeux, ou de l'esprit, est un seul individu et non pas deux, étant aussi impossible qu'une chose en soit

deux, ou qu'une chose soit plus qu'elle n'est, qu'il est impossible qu'elle ne soit pas ce qu'elle est.

Nous savons donc déjà que tout individu est un en lui-même; et, pour entendre cela, nous avons seulement besoin d'avoir une idée distincte de l'unité de tous les êtres.

Mais cette idée qui nous fait entendre qu'un tel individu n'est pas un autre, ne nous marque pas distinctement en quoi ces individus diffèrent.

Il faut donc joindre à cela ou une ou plusieurs qualités qui se trouvent rassemblées en chaque individu, et qui en font le propre caractère; tels que sont en un homme la couleur du teint ou des cheveux, la taille, les traits du visage, les habits même quelquefois. Car nous connoissons si peu ce qui fait la différence des individus, que souvent nous ne la sentons que par les choses qu'on leur attache au dehors, comme on se servit d'un ruban pour discerner Pharez et Zara, enfans de Juda, qui venoient au monde par un même enfantement.

Tout cela n'est point proprement avoir une idée d'un tel individu; mais c'est ramasser ensemble plusieurs idées, ou plutôt plusieurs images venues des sens sous lesquelles nous renfermons cet individu, de peur que la connoissance ne nous en échappe.

Elle nous échappe pourtant malgré nous dans les choses qui sont si semblables, que nous n'y remarquons nulle différence: d'où nous avons déjà inféré que le fonds même de la distinction nous est inconnu.

Et nous ne connoissons pas mieux notre propre différence numérique que celle des autres. Je ne puis mieux me représenter moi-même à moi-même, qu'en considérant quelque chose qui n'est pas moi-même, mais qui me convient, par exemple quelque pensée. Je suis celui qui pense à présent telle et telle chose;

et qui suis très-assuré qu'un autre ne peut pas être ni penser pour moi.

CHAPITRE XXXVI.

Les idées regardent des vérités éternelles, et non ce qui existe et ce qui se fait dans le temps.

Il faut maintenant considérer la plus noble propriété des idées, qui est que leur objet est une vérité éternelle.

Cela suit des choses qui ont été dites : car si toute idée a une vérité pour objet, comme nous l'avons fait voir; si d'ailleurs nous avons montré que cette vérité n'est pas regardée dans les choses particulières, il s'ensuit qu'elle n'est pas regardée dans les choses comme actuellement existantes, parce que tout ce qui existe est particulier et individuel, ainsi que nous l'avons vu.

De là suit encore que les idées ne regardent pas la vérité qu'elles représentent comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant être et n'être pas, et que par conséquent elles la regardent comme éternelle et absolument immuable.

En effet, quand je considère un triangle rectiligne comme une figure bornée de trois lignes droites et ayant trois angles égaux à deux droits, ni plus ni moins; et quand je passe de là à considérer un triangle équilatéral avec ses trois côtés et ses trois angles égaux, d'où s'ensuit que je considère chaque angle de ce triangle comme moindre qu'un angle droit; et quand je viens encore à considérer un rectangle et que je vois clairement dans cette

idée jointe avec les précédentes que les deux angles de ce triangle sont nécessairement aigus, et que ces deux angles aigus en valent exactement un seul droit, ni plus ni moins, je ne vois rien de contingent ni de muable; et par conséquent les idées qui me représentent ces vérités sont éternelles.

Quand il n'y auroit dans la nature aucun triangle équilatéral ou rectangle, ou aucun triangle quel qu'il fût, tout ce que je viens de considérer demeure toujours vrai et indubitable.

En effet, je ne suis pas assuré d'avoir jamais aperçu aucun triangle équilatéral ou rectangle. Ni la règle ni le compas ne peuvent m'assurer qu'une main humaine, si habile qu'elle soit, ait jamais fait une ligne exactement droite, ni des côtés ni des angles parfaitement égaux les uns aux autres.

Il ne faut qu'un microscope pour nous faire, non pas entendre, mais voir à l'œil, que les lignes que nous traçons n'ont rien de droit ni de continu, par conséquent rien d'égal, à regarder les choses exactement.

Nous n'avons donc jamais vu que des images imparfaites de triangles équilatéraux ou rectangles ou isocèles, oxygones, ou amblygones, ou scalènes, sans que rien nous puisse assurer ni qu'il y en ait de tels dans la nature, ni que l'art en puisse construire.

Et néanmoins, ce que nous voyons de la nature et des propriétés du triangle, indépendamment de tout triangle existant, est certain et indubitable.

En quelque temps donné ou en quelque point de l'éternité, pour ainsi parler, qu'on mette un entendement, il verra ces vérités comme manifestes; elles sont donc éternelles.

Bien plus, comme ce n'est pas l'entendement qui donne l'être à la vérité; mais que la supposant

telle, il se tourne seulement à elle pour l'apercevoir, il s'ensuit que quand tout entendement créé seroit détruit, ces vérités subsisteroient immuablement.

On peut dire la même chose de l'idée de l'homme considéré comme créature raisonnable, capable de connoître et d'aimer Dieu, et née pour cette fin. Nier ces vérités, ce seroit ne pas connoître l'homme.

Il peut donc bien se faire qu'il n'y ait aucun homme dans toute la nature : mais supposé qu'il y en ait quelqu'un, il ne se peut pas faire qu'il soit autrement ; et ainsi la vérité qui répond à l'idée d'homme n'est point contingente, elle est éternelle, immuable, toujours subsistante, indépendamment de tout être et entendement créé.

CHAPITRE XXXVII.

Ce que c'est que les essences, et comment elles sont éternelles.

VOILA ce qui s'appelle l'essence des choses ; c'est ce qui répond *premièrement et précisément* à l'idée que nous en avons ; ce qui convient tellement à la chose qu'on ne peut jamais la concevoir sans la concevoir comme telle, ni supposer qu'elle soit sans supposer, tout ensemble, qu'elle soit telle.

Ainsi, l'éternité et l'immutabilité conviennent aux essences, et par conséquent l'indépendance absolue.

Et cependant, comme en effet il n'y a rien d'éternel, ni d'immuable, ni d'indépendant que Dieu seul, il faut conclure que ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul, et dans ses idées éternelles qui ne sont autre chose que lui-même.

Il y en a qui , pour vérifier ces vérités éternelles que nous avons proposées , et les autres de même nature , se sont figurés , hors de Dieu , des essences éternelles : pure illusion qui vient de n'entendre pas qu'en Dieu , comme dans la source de l'être , et dans son entendement , où est l'art de faire et d'ordonner tous les êtres , se trouvent les idées primitives , ou , comme parle saint Augustin , les raisons des choses éternellement subsistantes.

Ainsi , dans la pensée de l'architecte est l'idée primitive d'une maison qu'il aperçoit en lui-même ; cette maison intellectuelle ne se détruit par aucune ruine des maisons bâties sur ce modèle intérieur , et si l'architecte étoit éternel , l'idée et la raison de maison le seroient aussi.

Mais , sans recourir à l'architecte mortel , il y a un architecte immortel , ou plutôt un art primitif éternellement subsistant dans la pensée immuable de Dieu , où tout ordre , toute mesure , toute règle , toute proportion , toute raison , en un mot toute vérité se trouve dans son origine.

Ces vérités éternelles que nos idées représentent sont le vrai objet des sciences , et c'est pourquoi , pour nous rendre véritablement savans , Platon nous rappelle sans cesse à ces idées où se voit , non ce qui se forme , mais ce qui est ; non ce qui s'engendre et se corrompt , ce qui se montre et passe aussitôt , ce qui se fait et se défait , mais ce qui subsiste éternellement.

C'est là ce monde intellectuel que ce divin philosophe a mis dans l'esprit de Dieu avant que le monde fût construit , et qui est le modèle immuable de ce grand ouvrage.

Ce sont donc là ces idées simples , éternelles , immuables , ingénérables et incorruptibles auxquelles il nous renvoie pour entendre la vérité.

C'est ce qui lui a fait dire que nos idées, images des idées divines, en étoient aussi immédiatement dérivées, et ne passaient point par les sens, qui servent bien, disoit-il, à les réveiller, mais non à les former dans notre esprit.

Car si, sans avoir jamais vu rien d'éternel, nous avons une idée si claire de l'éternité, c'est-à-dire d'être toujours le même; si, sans avoir aperçu aucun triangle parfait, nous l'entendons distinctement et en démontrons tant de vérités incoutables, c'est une marque, dit-il, que ces idées ne viennent pas de nos sens.

Que s'il a poussé trop avant son raisonnement; s'il a conclu de ces principes que les âmes naissent savantes, et, ce qui est pis, qu'elles avoient vu dans une autre vie ce qu'elles sembloient apprendre en celle-ci, en sorte que toute doctrine ne soit qu'un ressouvenir des choses déjà aperçues avant que l'âme fût dans un corps humain, saint Augustin nous a enseigné à retenir ses principes sans tomber dans ces excès insupportables.

Sans se figurer, a-t-il dit, que les âmes soient avant que d'être dans le corps, il suffit d'entendre que Dieu qui les forme dans le corps à son image, au temps qu'il a ordonné, les tourne, quand il lui plait, à ses éternelles idées, ou en met en elle une impression dans laquelle nous apercevons sa vérité même.

Ainsi, sans nous égarer avec Platon, dans ces siècles infinis où il met les âmes en des états si bizarres que nous réfuterons ailleurs, il suffiroit de concevoir que Dieu en nous créant a mis en nous certaines idées primitives où luit la lumière de son éternelle vérité, et que ces idées se réveillent par les sens, par l'expérience et par l'instruction que nous recevons les uns des autres.

De là nous pourrions conclure avec le même saint Augustin, qu'apprendre c'est se retourner à ces idées primitives et à l'éternelle vérité qu'elles contiennent, et y faire attention; d'où l'on peut encore inférer avec le même saint Augustin, qu'à proprement parler, un homme ne peut rien apprendre à un autre homme, mais qu'il peut seulement lui faire trouver la vérité qu'il a déjà en lui-même, en le rendant attentif aux idées qui la lui découvrent intérieurement : à peu près comme on indique un objet sensible à un homme qui ne le voit pas, en le lui montrant du doigt, et en lui faisant tourner ses regards de ce côté-là.

Mais, que cela soit ou ne soit pas ainsi, que les idées soient ou ne soient pas formées en nous dès notre origine, qu'elles soient engendrées ou seulement réveillées par nos maîtres, et par les réflexions que nous faisons sur nos sensations, ce n'est pas ce que je demande ici, et il me suffit qu'on entende que les objets représentés par les idées sont des vérités éternelles, subsistantes immuablement en Dieu comme en celui qui est la vérité même.

CHAPITRE XXXVIII.

Quand on a trouvé l'essence, et ce qui répond aux idées, on peut dire qu'il est impossible que les choses soient autrement.

QUE si cela est une fois posé, il s'ensuit que quand on a trouvé l'essence, c'est-à-dire ce qui répond premièrement et précisément à l'idée, on a trouvé en même temps ce qui ne peut être changé, en sorte qu'il est impossible que la chose soit autrement.

Il n'y a pour cela qu'à poser de suite les choses déjà établies. Toute idée a pour objet quelque vérité; cette vérité est immuable et éternelle, et comme telle, est l'objet de la science; cette vérité subsiste éternellement en Dieu, dans ses idées éternelles comme les appelle Platon, dans ses raisons immuables, comme les appelle saint Augustin, et tout cela, c'est Dieu même. Il est donc autant impossible que la vérité qui répond précisément à l'idée change jamais, qu'il est impossible que Dieu ne soit pas; et ainsi, quand on sera assuré d'avoir démêlé précisément ce qui répond à notre idée, on aura trouvé l'essence invariable des choses, et on pourra dire qu'il est impossible qu'elles soient jamais autrement.

C'est ce qui nous a fait dire qu'il se peut qu'il n'y ait ni cercle ni triangle dans la nature; mais supposé qu'ils soient, ils seront nécessairement tels que nous les avons conçus, et il n'est pas possible qu'ils soient autrement.

De même il se peut bien faire qu'il n'y ait point d'homme, car rien n'a forcé Dieu à le faire; mais, supposé qu'il soit, il sera toujours une créature raisonnable née pour connoître et aimer Dieu; et faire autre chose que cela, ne seroit pas faire un homme.



CHAPITRE XXXIX.

Par quelle idée nous connaissons l'existence actuelle des choses.

SELON ce qui a été dit, nos idées ne recherchent dans aucun sujet actuellement existant la vérité de l'objet qu'elles font entendre, puisque, soit que l'objet existe ou non, nous ne l'en entendons pas moins.

Comment donc, dira-t-on, et par quelle idée connoissons-nous qu'une chose existe actuellement ? car, puisque nous la connaissons, il faut bien qu'il y en ait quelque idée.

A cela il faut répondre que pour connoître qu'une chose existe actuellement, il faut assembler deux idées ; l'une de la chose en soi, selon son essence propre, par exemple animal raisonnable ; l'autre, de l'existence actuelle.

L'idée de l'existence actuelle est celle qui répond à ces mots, *être dans le temps présent*. Ainsi, dans le cœur de l'hiver, je puis bien concevoir les roses, j'entends qu'elles peuvent être, qu'elles ont été au dernier été, qu'elles seront l'été prochain ; mais je ne puis assurer que les roses soient à présent, ni dire : *les roses sont, il y a des roses*.

Par là se voit clairement que pour dire : *il y a des roses, les roses sont, les roses existent*, il faut joindre deux idées ensemble, l'une celle qui me représente ce que c'est qu'une rose, et l'autre celle qui répond à ces mots : *être dans le temps présent*.

En effet, à ces mots *être à présent*, répond une idée si simple qu'elle ne peut être mieux exprimée

que par ces mots mêmes, et elle est tout-à-fait distincte de celle qui répond à ce mot *rose*, ou à tel autre qu'on voudra choisir pour exemple.

CHAPITRE XL.

En toutes choses, excepté en Dieu, l'idée de l'essence, et l'idée de l'existence sont distinguées.

IL paroît, par ce qui vient d'être dit, qu'en toutes choses excepté Dieu, l'idée de l'essence et celle de l'existence, c'est-à-dire l'idée qui me représente ce que la chose doit être par sa nature quand elle sera, et celle qui me représente ce qui est actuellement existant, sont absolument distinguées : puisque je peux assurer que le triangle ne peut être autre chose qu'une figure bornée de trois lignes droites et dire en même temps il n'y a point de triangle, ou il se peut faire qu'il n'y ait point de triangle dans la nature.

Et cela n'est pas seulement vrai des choses prises généralement, mais encore de tous les individus, puisque nous pouvons dire : *Pierre est*, ou *Pierre sera*, ou *Pierre a été*, ou *Pierre n'est plus*.

Dans ces propositions si différentes, ce qui répond au terme de *Pierre* est toujours le même, c'est-à-dire un homme que nous avons vu revêtu de telles et de telles qualités; et toute la différence consiste en ce qui répond à ces termes, être ou devoir être, ou avoir été, ou n'être plus.

Et si nous connoissions les raisons précises qui constituent les individus, en tant qu'ils diffèrent seulement en nombre, nous pourrions séparer en-

core ces raisons individuelles d'avec ce qui nous fait dire : *un tel individu est, il existe actuellement.*

Il n'y a qu'un seul objet en qui ces deux idées sont inséparables; c'est cet objet éternel qui est conçu comme étant de soi, parce que dès là qu'il est de soi, il est conçu comme étant toujours, comme étant immuablement et nécessairement, comme étant incompatible avec le non être, comme étant la plénitude de l'être, comme ne manquant de rien, comme étant parfait, et comme étant tout cela par sa propre essence, c'est-à-dire comme étant Dieu éternellement heureux.

CHAPITRE XLI.

De ce que, dans la créature, les idées de l'essence et de l'existence sont différentes, il ne s'ensuit pas que l'essence des créatures soit distinguée réellement de leur existence.

De ce que dans les créatures les idées de l'essence et de l'existence sont distinguées, il y en a qui concluent que l'essence et l'existence le sont aussi; cela n'est pas nécessaire, puisque nous avons vu clairement que, pour multiplier les idées, il n'est pas toujours nécessaire de multiplier le fonds des objets, mais qu'il suffit de les prendre différemment, c'est-à-dire de les regarder sous de différentes raisons et à divers égards : comme dans le sujet dont nous parlons, pour faire que l'essence et l'existence aient des idées différentes, c'est que dans l'une la chose soit considérée comme pouvant être, et dans l'autre comme étant actuellement. Mais ceci se traitera plus amplement ailleurs, et j'en ai dit seulement ce qui

étoit nécessaire pour faire entendre comment les idées regardent leur objet comme indépendant de l'existence actuelle.

CHAPITRE XLII.

Des différents genres de termes, et en particulier des termes abstraits, et concrets.

APRÈS avoir parlé des idées, il faut maintenant parler des termes par lesquels nous les exprimons.

Il y a deux sortes de termes, dont les uns sont universels et les autres sont particuliers.

Les termes universels sont ceux qui conviennent à plusieurs choses, par exemple arbre, animal, homme. Les termes particuliers sont ceux qui signifient les individus de chaque espèce, et tous les noms des villes, des montagnes, des hommes et des animaux sont de ce genre.

Les termes universels répondent aux idées universelles, et les termes particuliers répondent à cet amas d'accidens sensibles par lesquels nous avons accoutumé de distinguer les individus de même espèce, ainsi qu'il a été dit.

Outre cela, des précisions naissent les termes *abstrait*s qu'on oppose aux termes concrets, et il les faut expliquer tous deux ensemble.

Lorsque je dis l'homme, le rond, le musicien, le géomètre, cela s'appelle des termes concrets; et lorsque je dis l'humanité, la rondeur, la musique, la géométrie, cela s'appelle des termes abstraits.

Par ces termes, l'homme, le rond, le musicien, le géomètre, on exprime ce à quoi il convient d'être

homme, d'être rond, d'être musicien : et par ceux-ci, l'humanité, la rondeur, je signifie ce par quoi précisément je conçois que l'homme est homme, et que le rond est rond.

Ce qui rend ces termes nécessaires, c'est qu'il y a beaucoup de choses en l'homme qui ne sont pas ce qui le fait être homme ; beaucoup de choses dans ce qui est rond, qui ne sont pas ce qui le fait rond ; beaucoup de choses dans le géomètre, qui ne sont pas ce qui le fait géomètre ; c'est pourquoi, outre ce terme concret *homme* et *rond*, on a inventé les termes abstraits *humanité* et *rondeur*.

La force de ces termes abstraits est de nous faire considérer l'homme en tant qu'homme, le rond en tant que rond, le musicien en tant que musicien, le géomètre en tant que géomètre.

Ainsi, dire ce qui convient à l'homme en tant qu'homme, au rond en tant que rond, au géomètre et au musicien en tant que géomètre et musicien, c'est la même chose que de dire ce qui convient à l'humanité, à la rondeur, à la géométrie et à la musique précisément prises.

Ce n'est pas qu'il y ait ou humanité sans homme, ou géométrie sans géomètre, ou rondeur sans chose ronde ; mais c'est qu'on considère précisément la chose ronde selon ce qui la fait ronde, et alors on ne songe pas qu'elle puisse être molle ou dure, pesante ou légère, parce que tout cela ne contribue en rien à la faire ronde.

Ces termes s'appellent *abstrait*, parce qu'ils tirent en quelque façon une forme, comme la rondeur, de son sujet propre, pour la regarder nue-ment en elle-même, et en ce qui lui convient selon sa propre raison.

Au contraire, les autres termes s'appellent *concrets*, parce qu'ils unissent ensemble la forme avec

son sujet, et signifient toujours une espèce de composé.

Ainsi le terme *abstrait* signifie seulement une partie, c'est-à-dire la forme tirée de son sujet par la pensée; et le terme *concret* signifie le tout, c'est-à-dire le composé même du sujet et de la forme.

Il sera maintenant aisé de définir ces deux espèces de termes. Le terme *concret* est celui qui signifie le sujet affecté d'une certaine forme : par exemple, homme et musicien représentent ce qui a la forme qui fait être homme et musicien; et le terme *abstrait* est celui qui représente, pour ainsi parler, la forme même, par exemple, l'humanité et la musique.

Au reste, il faut toujours se souvenir que les termes abstraits sont l'ouvrage des précisions et abstractions mentales; de sorte qu'en ne doit pas s'imaginer que les formes qu'ils signifient comme détachées, subsistent en cette sorte, ou même qu'elles soient toujours distinctes de ce qui est exprimé comme sujet; car il suffit que ces choses, quoique très-unies ensemble, puissent être, en quelque façon, définies par la pensée.

Je dis *en quelque façon*, car elles ne le peuvent pas être absolument; n'étant pas possible de penser à la rondeur sans penser du moins indirectement et confusément au corps qui est rond, ainsi qu'il a été dit, et moins encore de penser à l'humanité, sans penser à l'homme qu'elle constitue.

Mais il faut ici remarquer que les accidents, ainsi détachés de leurs sujets par la pensée, sont exprimés pour cette raison comme subsistans, et c'est ce qui donne lieu à tant de noms substantifs qui ne signifient, en effet, que des formes accidentelles.

Ainsi les termes abstraits sont tous substantifs, encore que la plupart ne signifient pas des substances.

CHAPITRE XLIII.

Quelle est la forme de ces termes.

CE qu'il y a de plus remarquable dans les termes *abstrait* et *concrets*, c'est que tous les termes *abstrait* et *concrets* s'excluent nécessairement l'un l'autre, au lieu que les termes *concrets* peuvent convenir ensemble. Le rond peut être mol, le musicien peut être géomètre, l'homme peut être savant; mais l'humanité n'est pas la science, la rondeur n'est pas la mollesse, et la musique n'est pas la géométrie.

La raison est que la nature des termes *abstrait* est de nous faire regarder les choses selon leur propre raison; or il est clair que ce qui fait être rond n'est pas ce qui fait être mol, et que ce qui fait être musicien n'est pas ce qui fait être géomètre, et que ce qui fait être homme n'est pas précisément ce qui fait être savant; autrement être savant conviendrait à tout ce qui est homme,

C'est ainsi que nous pouvons dire en termes *concrets* que l'homme est tout ensemble *spirituel* et *corporel*, mais nous ne pouvons pas dire en termes *abstrait* que la *spiritualité* soit la *corporalité*, parce que cette partie de nous-mêmes qui nous fait être esprit n'est pas celle qui nous fait être corps.

Par la même raison nous pouvons dire que celui qui est *spirituel* est *corporel*, parce que ces termes *concrets* *spirituel* et *corporel* signifient ici la personne même composée de deux natures; mais nous ne pouvons pas dire que l'esprit soit le corps, ni, ce qui est la même chose, que le *spirituel*, en tant que *spirituel*, puisse jamais être *corporel*.

De même nous pouvons dire que le même qui est animé est corporel sans qu'il soit vrai de dire que l'âme est le corps.

La même raison nous fait dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ est Dieu et homme, quoique la divinité ou la nature divine ne puisse jamais être l'humanité ou la nature humaine.

Pour cela, nous disons aussi que Dieu est mort pour nous, et que l'homme qui nous a rachetés est tout-puissant; mais c'est un blasphème de dire que la divinité soit morte, ou que l'humanité soit toute-puissante.

La force des termes concrets et abstraits fait seule cette différence, parce que les termes concrets qui marquent le sujet, c'est-à-dire la personne et le composé, peuvent s'unir; au lieu que les termes abstraits qui marquent les raisons précises selon lesquelles on est tel ou tel, ne peuvent s'affirmer l'un de l'autre. Par exemple quand je dis : *Dieu est mort pour nous*, ce terme *Dieu* marque la personne, c'est-à-dire Jésus-Christ, qui, selon une des natures qui lui conviennent, est mort, en effet, pour nos péchés; et quand je dis *la divinité ne meurt pas*, c'est de même que si je disois que Dieu, en tant que Dieu, est immortel, et qu'il ne peut jamais mourir qu'en tant qu'il a pris une nature mortelle.



CHAPITRE XLIV.

Les cinq termes de Porphyre (*quinque voces Porphyrii*), ou les cinq universaux.

Nous avons suffisamment expliqué l'universalité tant des idées que des termes : il faut venir maintenant à cette solennelle division des universaux ; on en compte cinq : *le genre, l'espèce, la différence, la propriété et l'accident.*

C'est ce qui s'appelle autrement les cinq termes ou *les cinq mots de Porphyre*. Ce célèbre philosophe en a fait un petit traité qu'il appelle introduction (1), parce qu'il prépare l'esprit à entendre les catégories d'Aristote, et même toute la philosophie.

Il faut ici observer que Porphyre applique aux termes la notion de l'universel, parce qu'ainsi qu'il a été dit, ils font comme un corps avec les idées qu'ils signifient.

Les termes sont singuliers ou universels.

Le terme singulier est celui qui ne signifie qu'une seule chose, comme Alexandre, Charlemagne, Louis-le-Grand.

Le terme universel est celui qui signifie plusieurs choses sous une même raison, par exemple, plusieurs animaux de différente nature sous la raison commune d'animal.

Cela posé, voici tout ensemble et l'exposition et la preuve des cinq universaux ou des cinq termes de Porphyre.

Les idées nous font entendre ou la nature des choses, ou leurs propriétés, ou ce qui leur arrive, c'est-à-dire leurs accidents.

(1) *Isagoge Porphyrii.*

Nous appelons nature ou essence ce qui constitue la chose, *principium constitutivum*, c'est-à-dire ce qui précisément la fait être ce qu'elle est; par exemple, une figure comprise de trois lignes droites est l'essence ou la nature du triangle rectiligne.

Sans cela, ce triangle ne peut ni être, ni être conçu, et c'est la première idée qui se présente quand on considère un triangle.

Nous appelons *propriété* ce qui suit de la nature; par exemple de ce qu'un triangle rectiligne est compris de trois lignes droites, il s'ensuit qu'il a trois angles; et, passant plus outre, on trouve que ces trois angles sont égaux à deux droits.

Ce n'est pas l'essence, ni la nature du triangle; car le triangle est trouvé avant qu'on considère cela; mais c'est une propriété inséparable de sa nature, et que pour cela on appelle quelquefois nature, mais moins proprement.

Nous appelons *accident* ce qui arrive à la chose, et sans quoi elle peut être; par exemple, le triangle peut être, sans être de telle grandeur ni en telle situation.

Ainsi, la nature ou l'essence du triangle, c'est d'être figure à trois côtés; la propriété du triangle, c'est d'avoir trois angles et les avoir égaux à deux droits; ce qui arrive au triangle ou son accident, c'est d'être plus grand ou plus petit, d'être posé sur un angle ou sur un côté, et sur l'un plutôt que sur l'autre.

De même, être raisonnable, c'est ce qui constitue l'homme; expliquer ses pensées par la parole ou par quelqu'autre signe, c'est une propriété qui suit de là; être éloquent ou ne l'être pas, c'est un accident qui lui arrive.

Et pour passer aux choses morales, ce qui constitue un état, c'est d'être une société d'hommes qui

vivent sous un même gouvernement, voilà quelle est sa nature : de là s'ensuit qu'il doit y avoir des châtimens et des récompenses, c'est sa propriété inséparable; il lui arrive d'être plus ou moins puissant : voilà ce qui s'appelle un accident.

Il y a donc premièrement *l'idée de l'essence*, c'est la première, et celle par laquelle nous concevons la chose constituée.

Secondement, il y a *l'idée des propriétés*, c'est la seconde, et celle par laquelle nous concevons ce qui est inséparablement attaché à la nature.

Il y a enfin *l'idée d'accident*, c'est la troisième, par laquelle nous concevons ce qui arrive à la chose, et sans quoi elle peut être.

En reprenant maintenant ce qui est essentiel à une chose, nous trouverons, ou qu'il lui est commun avec beaucoup d'autres, ou qu'il lui est particulier : par exemple, il est commun à tout triangle d'être figure à trois côtés, et il est particulier au triangle équilatéral d'avoir trois côtés égaux. Parmi les universaux, ce qui est essentiel et plus commun s'appelle genre; ce qui est essentiel et plus particulier s'appelle espèce.

Ainsi être triangle est un genre, être triangle équilatéral est une espèce opposée au triangle isocèle et au scalène.

Mais, quand je considère une espèce, outre ce qu'elle a de commun avec les autres espèces, je puis encore la considérer en tant qu'elle en diffère; et ce par quoi j'entends qu'elle diffère des autres, c'est ce qui s'appelle différence; par exemple, être équilatéral, c'est ce qui met la différence entre une espèce de triangle et toutes les autres.

Voilà donc cinq idées universelles, dont trois expriment ce qui est essentiel à la chose, comme genre, espèce, différence; et les deux autres, ce

qui est comme attaché à l'essence ou à la nature; par exemple, la propriété et l'accident.

Il faut seulement observer ici que telle chose considérée par rapport à une autre est accidentelle, qui ne laisse pas, étant considérée en elle-même, d'avoir son essence, ses propriétés et ses accidens; par exemple, le mouvement considéré dans une pierre lui est accidentel; car cette pierre peut être en repos; mais le mouvement, considéré en lui-même, a son essence comme d'être le transport d'un corps; il a ses propriétés comme serait d'être divisible en plusieurs parties; il a enfin ses accidens, comme d'être plus ou moins vite, selon que l'impulsion est plus ou moins forte.

CHAPITRE XLV.

Explication particulière des cinq universaux; et premièrement du genre, de l'espèce et de la différence.

Il sera bon de parcourir un peu plus en particulier chacun des universaux, pour en prendre une notion plus exacte.

L'universel, en général, est ce qui convient à plusieurs choses.

Le genre est *ce qui convient à plusieurs choses différentes en espèce*, comme l'espèce est *ce qui convient à plusieurs choses différentes seulement en nombre*: le triangle rectiligne est genre à l'égard de l'équilatéral, de l'isocèle, et des autres qui diffèrent en espèce. Le triangle équilatéral est une espèce de triangle, sous laquelle sont contenus des triangles qui ne diffèrent qu'en nombre.

Voilà ce qu'on appelle genre proprement dit, espèce proprement dite.

Du reste, rien n'empêche qu'un genre plus étendu ne comprenne sous soi, non-seulement plusieurs espèces, mais plusieurs autres genres : par exemple, le triangle est un genre à l'égard du rectiligne, du curviligne et du mixte : ce qui n'empêche pas que le triangle rectiligne ne soit encore un genre à l'égard de l'équilatéral, de l'isocèle, du scalène et autres.

Ainsi, la même idée sera genre à un certain égard, et espèce à un autre. Le triangle rectiligne, en tant qu'il est opposé au curviligne et au mixte, est une espèce de triangle; et cependant il est genre à l'égard de ses inférieurs, c'est-à-dire, de l'isocèle, du scalène, etc.

Porphyre observe que, parmi les genres, par exemple parmi les substances, il y a un genre suprême au-dessus duquel il n'y a plus rien; et c'est, dit-il, la substance qui convient à tout ce qui est, et subsiste absolument en soi-même; et qu'aussi parmi les espèces, il y a l'espèce infime, qui n'a sous soi que de purs individus, différens seulement en nombre, comme l'homme est espèce infime qui a sous soi Pierre, Jacques, Jean.

Les genres et espèces d'entre deux, qui, selon divers égards, sont tantôt genres et tantôt espèces, sont appelés subalternes : par exemple, *animal*, qui a sous soi plusieurs espèces d'animaux, et au dessus de soi plusieurs autres genres, tels que ceux de substance, de corps et de vivans, sera, selon divers égards, ou un genre ou une espèce subalterne.

Pour ce qui est de la différence, on ne parle pas ici de la différence accidentelle, qui fait qu'un homme est différent d'un autre homme et de lui-même; par exemple, d'être sain et d'être malade, d'être

blond, ou noir, ou châtain. Il s'agit de la différence essentielle par laquelle une chose diffère d'une autre dans l'essence même, comme un homme, d'un cheval; un triangle équilatéral ou oxigone, d'un isocèle ou d'un rectangle.

La différence essentielle est ce par quoi nous entendons, premièrement, qu'une chose diffère d'une autre en essence : par exemple, quand je considère en quoi un triangle diffère d'un quadrilatère; la première chose, et la principale d'où dérivent toutes les autres, c'est qu'une de ces figures a trois angles et trois côtés, au lieu que l'autre en a quatre.

Je trouve ensuite d'autres attributs en quoi ces figures diffèrent; mais celle-ci est la première et la radicale.

Aristote, expliquant la différence, dit que c'est *ce en quoi l'espèce surpasse le genre* : par exemple, être équilatéral, est ce en quoi cette espèce de triangle surpasse son genre, c'est-à-dire, en d'autres mots, que la différence est *ce qui, étant ajouté au genre, constitue l'espèce*. Ainsi, le raisonnable ajouté à l'animal, constitue l'homme; et c'est ce en quoi l'homme surpasse l'animal, pris génériquement.

Il y a différence générique et différence spécifique. La différence générique est celle *par où un genre subalterne diffère d'un autre genre subalterne* : par exemple, le triangle rectiligne, du curviligne.

Cette différence se communique à plusieurs espèces; par exemple, être rectiligne se communique à tous les triangles rectilignes, de quelque espèce qu'ils soient.

La différence spécifique est celle *par où une espèce diffère d'une autre* : par exemple, l'isocèle

d'avec le scalène, l'oxygone d'avec l'amblygone et le rectangle.

En tout cela, il n'y a qu'à considérer les termes; car ces choses sont très-aisées et n'ont point de difficulté.

CHAPITRE XLVI.

De la propriété, et de l'accident.

Nous avons déjà donné l'idée de la propriété et de l'accident.

La propriété est *ce qui est entendu dans la chose comme une suite de son essence*: par exemple, ainsi qu'il a été dit, la faculté de parler, qui est une suite de la raison, est une propriété de l'homme; avoir trois angles égaux à deux droits, est une propriété du triangle.

Porphyre a distingué quatre sortes de propriétés.

La première est celle qui convient à une espèce (*soli speciei, sed non omni*), mais non pas à toute l'espèce; comme être géomètre, être médecin, ne convient qu'à l'homme, mais non pas à tout homme.

La seconde sorte de propriété est celle qui convient à toute l'espèce (*omni speciei, sed non soli*), mais non pas à elle seule; comme il convient à tout homme, mais non au seul homme, d'être un animal à deux pieds.

La troisième sorte de propriété est celle qui convient à toute l'espèce, et à elle seule, mais seulement dans un certain temps, et non pas toujours (*omni, soli, sed non semper*), dont Porphyre donne pour

exemple ce qu'on appelle blanchir dans les vieillards; chose qui convient, dit-il, au seul homme et à tout homme; mais seulement dans la vieillesse.

La quatrième et dernière sorte de propriété est celle qui convient à toute l'espèce, à elle seule et toujours; comme à l'homme d'avoir la faculté de parler et celle de rire (*omni, soli, et semper*).

C'est ce qui s'appelle, dans l'École, *proprium quarto modo*, qui est la plus excellente sorte de propriété; et celle-là, dit Porphyre, est la propriété véritable, parce qu'on peut assurer de tout homme qu'il est capable de rire; et de tout ce qui est capable de rire, qu'il est homme: ce qu'il appelle une parfaite conversion.

Il définit l'accident, *ce qui peut être présent ou absent, sans que le sujet périsse* (*quod potest adesse et abesse sine subjecti pernicie*); tel qu'est, dans la main, le chaud et le froid, le blanc et le noir.

Il suffit à ce philosophe, pour constituer un accident, qu'on le puisse séparer de son sujet par la pensée sans le détruire: comme la noirceur, dit-il, se peut séparer, de cette sorte, d'un corbeau ou d'un Éthiopien, le sujet subsistant toujours dans toute l'intégrité de sa substance.

À l'accident appartiennent toutes ces différentes façons d'être; qu'on appelle modes. De ce qu'un corps est situé, tantôt d'une façon, et tantôt d'une autre, qu'il est tantôt en repos, et tantôt en mouvement, cela s'appelle mode, et appartient au genre d'accident.

Par cette explication des universaux, nous avons parfaitement entendu toutes les manières dont une chose peut convenir à une autre; car, ou elle lui convient comme son essence, par exemple, à l'homme d'être raisonnable; ou comme sa propriété, par exemple, à l'homme d'être capable de parler; ou

comme son accident, par exemple, à l'homme d'être debout ou assis, jeune ou vieux, sain ou malade.

La propriété tient le milieu entre l'essence et l'accident. Elle n'est pas l'essence même de la chose, parce qu'elle la suppose déjà constituée; ainsi, la faculté de parler n'est qu'une propriété de l'homme, qu'elle suppose déjà constitué par la qualité de raisonnable. Elle n'est pas aussi un simple accident, parce que la chose ne peut pas être, ni être parfaitement entendue sans sa propriété : comme l'homme ne peut pas être, ni être parfaitement compris sans la faculté de parler, le triangle ne peut pas être sans avoir trois angles égaux à deux droits, ni être totalement entendu si cette propriété est ignorée.

Voilà en substance ce qui est compris dans l'introduction de Porphyre.

CHAPITRE XLVII.

Diverses façons d'exprimer la nature des universaux.

Pour ne rien omettre d'utile en cette matière, il faut encore expliquer les diverses façons de parler dont se servent les philosophes pour expliquer la nature des universaux.

On regarde *l'universel* comme quelque chose de supérieur à l'égard des choses qu'il comprend sous soi; comme la raison de triangle est appelée supérieure à toutes les espèces de triangle, qu'on appelle aussi, pour cette raison, ses inférieurs; et la raison d'homme est supérieure à tous les hommes particuliers.

C'est pour cela qu'Aristote définit l'espèce : *ce qui est immédiatement au-dessous du genre*.

En effet, quand on fait des tables des genres et des espèces, on met le genre au-dessus, et les espèces au-dessous de lui, comme sa descendance. De plus, il semble que l'esprit s'élève en considérant ce qui est plus universel, et que, comme d'un lieu plus éminent, il découvre plus loin. Qui considère le triangle, généralement, étend plus loin sa vue, que qui considère le triangle équilatéral, et ainsi du reste.

Une autre manière de considérer les universaux, c'est de les entendre comme un tout, et les choses plus particulières, comme des parties de ce tout; d'où est venu le nom de particulier.

Cette façon de parler est commune parmi les Grecs, qui n'appellent point autrement l'universel, que ce qui est pris totalement (d'où vient le nom de catholique), comme ils appellent les choses particulières ce qui est pris par partie : par exemple, le triangle comprend tout triangle; au lieu que le triangle isocèle, qui est plus particulier, ne comprend qu'une partie des triangles.

C'est pour cela que Cicéron, en parlant, dans ses Offices et ailleurs, des espèces de la tempérance et de la justice, les appelle les parties de la tempérance et de la justice, parce que ce tout qu'on appelle tempérance et justice, est en quelque façon, composé de toutes ces parties. Saint Thomas a suivi la même expression lorsqu'il appelle les espèces de chaque vertu ses parties, et dit, par exemple, que la prudence a deux parties, c'est-à-dire deux espèces, dont l'une est la prudence qui apprend à se gouverner soi-même, l'autre est la prudence qui apprend à gouverner les autres. Ces deux espèces de prudence épuisent toute la raison de pru-

dence ; et qui les a toutes deux, a toute la prudence possible.

C'est ainsi que l'universel est considéré comme un tout, dont les inférieurs sont les parties ; et ces parties, en tant qu'elles signifient les espèces différentes des choses, sont appelées, dans l'École, *parties subjectives*, parce qu'on les range au-dessous, ainsi qu'il a été dit.

Mais il ne faut pas s'imaginer que l'universel soit un tout, tel qu'est un corps de six pieds de long : car, en cet exemple, la raison du tout ne convient pas à chacune de ses parties. Il n'y auroit rien de plus faux que de dire que chaque pied d'un corps de six pieds soit un corps de six pieds. Mais, au contraire, dans le tout dont ils s'agit, chaque partie, c'est-à-dire chaque espèce, contient toute la raison de l'universel. Tout homme est animal, tout poirier est arbre ; tout triangle, le plus petit autant que le plus grand, est triangle. Un petit triangle et un grand triangle ne sont pas triangles égaux, mais ils sont également triangles, c'est-à-dire qu'on peut autant assurer de l'un que de l'autre que c'est un triangle. Otez le bras à un homme, ce n'est pas un homme entier. Otez, par la pensée, un pied d'un corps de six pieds, la raison d'un tout de six pieds ne subsiste plus dans votre esprit. Mais prenez une seule espèce de triangle, sans penser à toutes les autres, vous concevez en la seule que vous réservez toute la raison de triangle.

Par là se conçoit la différence entre les parties qu'on appelle *intégrantes*, et les parties qu'on appelle *subjectives*. La main, le pied, la tête, qui sont les parties intégrantes de l'homme, ne sont pas l'homme, au lieu que chaque espèce de triangle est un triangle véritable.

La totalité d'un tout composé de ses parties inté-

grantes, s'exprime en latin par le mot *totus*; et la totalité d'un tout, en tant qu'il comprend toutes ses parties subjectives, c'est-à-dire toutes ses espèces et tous ses individus, s'exprime par le mot *omnis*.

C'est autre chose de dire : *Totum triangulum*; autre chose de dire : *Omne triangulum*. Autre chose de dire en français : *Tout le triangle*; autre chose de dire : *Tout triangle*. *Totum triangulum*, tout le triangle; c'est-à-dire le triangle tout entier, avec les trois côtés et les trois angles qui le composent. *Omne triangulum*, tout triangle; c'est-à-dire toutes les espèces et tous les individus à qui conviennent le nom et la raison de triangle. Ainsi, *totus homo*, tout l'homme, c'est l'homme avec toutes les parties dont il est composé; et *omnis homo*, tout homme, c'est tous les individus de la nature humaine. Il est vrai de dire : *Tout homme est capable de raison*, parce qu'il n'y en a aucun qui ne le soit; mais il est faux de dire : *Tout l'homme est capable de raison*, parce que toutes les parties de l'homme n'en sont pas capables.

CHAPITRE XLVIII.

Autres façons d'exprimer l'universalité, où est expliqué ce qui s'appelle univoque, analogue et équivoque.

MAIS de toutes les expressions dont on se sert dans la matière des universaux, la plus nécessaire est celle que nous allons expliquer.

L'universel, dit-on, doit être énoncé ou assuré univoquement de tous ses inférieurs, *prædicatur univocè*, comme on parle dans l'École.

Pour entendre ce que veut dire ce mot *univoque*,

il faut observer trois manières dont un même mot peut convenir à plusieurs choses.

La première est appelée équivoque, en grec : *homonyme* (Aristote, Cat. c. 1.), lorsqu'il n'y a que le nom commun, et que la raison répondante au nom est absolument différente : comme quand on dit en latin *jus*, pour signifier soit le droit, soit un bouillon; et, en français, louer un homme vertueux, et louer une maison pour y loger.

La seconde manière de communiquer le même nom à plusieurs choses, s'appelle *analogue* ou *proportionnelle*, lorsque le mot est commun, et la raison qui répond au nom à peu près semblable. Ainsi, on appelle mouvement le transport des corps et les passions de l'âme, non que la raison qui répond à ce terme de mouvement, soit une dans le corps et dans l'âme, mais à cause que ce qu'est au corps le mouvement qui l'approche de certains lieux, la passion l'est à l'âme qu'elle unit à ses objets. C'est sur cette analogie que sont fondées les comparaisons et les métaphores, comme quand on dit : *Esprit lumineux, ténèbres de l'ignorance, campagne riante*, et ainsi des autres.

La troisième et la dernière façon de rendre un nom commun à plusieurs choses (Aristote, *ibid.*), c'est lorsque le nom étant commun, la raison qui répond au nom est la même. Ainsi, quand je donne le nom d'homme à Pierre et à Jean, la raison qui répond au nom se communique avec le nom, et elle est la même partout.

C'est la manière qui convient à l'universel. Quand je dis : Pierre est homme, Jean est homme, l'équilatéral est un triangle, le scalène est un triangle, c'est partout la même raison qui répond au mot d'homme et de triangle; au lieu que dans l'analogie ce n'est pas la même, mais une semblable ou

approchante, et que dans l'équivoque elle n'est ni la même ni approchante.

Voilà donc la propriété la plus essentielle ou plutôt l'essence même de l'universel, qu'il doit convenir univoquement à tous ses inférieurs, c'est-à-dire qu'au même mot doit répondre la même idée.

Mais cette idée, qui, étant prise en elle-même quand je dis simplement triangle, s'étend à tous les triangles sans exception, est restreinte à une espèce particulière, quand je dis que l'isocèle est un triangle, et que l'équilatéral en est un aussi. C'est pourquoi on dit ordinairement que l'universel est restreint, par les différences qui le déterminent à une espèce plutôt qu'à une autre; non qu'il faille imaginer dans les objets mêmes quelque chose qui, se répandant comme l'eau ou l'air, ait besoin d'être restreint: mais c'est que l'idée générale en soi, appliquée à un objet plus particulier, par exemple, celle d'animal à un chien, ou à un cheval, et celle d'homme à Pierre et à Jean, est restreinte, par cette application, et descend, en quelque manière, de sa généralité.

CHAPITRE XLIX.

Suite où sont expliquées d'autres expressions accommodées à l'universel.

Nous avons vu que l'universel est considéré comme supérieur; et aussi, ce à quoi il se communique est appelé *subjectum*, chose qui est au-dessous. Ainsi, le cheval, le lion, l'homme même, sont des sujets de l'animal, dit Aristote, *subjecta*; et l'universel est ce qui se dit ou s'énonce de plusieurs sujets.

Mais Aristote entend le mot de sujet en deux manières. On appelle premièrement sujet *ce de quoi l'universel est affirmé*, comme quand on affirme l'animal, de l'homme; et l'homme, de Pierre et de Jean : *Prædicatur de subjecto*, comme parle Aristote.

Mais ce mot se prend encore en un autre sens, et il signifie *ce qui a en soi quelque accident*, tel que nous l'avons défini. Une boule est le sujet de la rondeur; roulée, elle est le sujet du mouvement, et ainsi du reste.

Ainsi, dit Aristote, c'est autre chose d'être dit et énoncé d'un sujet; autre chose d'être en un sujet. L'accident est dans un sujet, comme nous avons dit ailleurs; les substances prises universellement ne sont pas dans un sujet, puisque ce sont des substances, mais elles sont dites d'un sujet. On dit l'homme est animal, le cerisier est un arbre.

Le mot de *sujet* a encore un autre sens. Dans une proposition, par exemple, dans celle-ci : *Dieu est éternel*, ce de quoi on assure quelque chose, par exemple *Dieu*, s'appelle *sujet*, et ce qui est assuré d'un autre, s'appelle *attribut*, *subjectum attributum* ou *prædicatum*. Cette explication de sujet n'est pas de ce lieu, mais il a été bon de la mettre ici, afin qu'on voie ensemble toutes les significations de ce mot.



CHAPITRE L.

De quelle manière chaque terme universel est énoncé de ses inférieurs.

Nous avons vu que tous les universaux doivent être énoncés univoquement, et selon la même raison. Mais outre cela, chaque universel a sa façon particulière d'être énoncé, ou de convenir à ses inférieurs.

Les uns sont énoncés par forme de nom substantif, comme quand on dit : *L'homme est animal; le cercle est une figure.*

Les autres, par forme de nom adjectif, comme quand on dit : *La muraille est blanche; M. Lebrun est un grand peintre.*

Je prends pour noms adjectifs tous ceux qui signifient la substance en tant qu'affectée de quelque accident qui lui est ajouté; ce qui aussi a donné lieu au nom d'adjectif.

Les genres et les espèces s'énoncent de la première façon, c'est-à-dire en noms substantifs. On dit : *L'homme est animal; l'or est métal; l'équilateral est triangle.* Les différences, les propriétés et les accidents s'énoncent de la seconde, c'est-à-dire en noms adjectifs; on dit : *L'homme est capable de raisonner ou de parler; l'or est pesant et maniable; Platon et Aristote sont philosophes.*

La raison est que le genre et l'espèce sont regardés comme la substance même; au lieu que la différence, la propriété et l'accident, sont regardés comme ajoutés à une substance.

Pour le propre et l'accident, l'affaire est claire ; car l'un et l'autre supposent manifestement la chose constituée. C'est pourquoi on ne peut pas dire substantivement : *L'homme est la faculté de rire*, ni *Archimède est la géométrie* ; mais on dit adjectivement ; *l'homme est capable de rire* ; *Archimède est géomètre*. Et pour ce qui est de la différence, quoiqu'elle soit de l'essence de l'espèce prise précisément, elle est regardée comme ajoutée au genre qui, étant indéterminé de soi, est déterminé par la différence à une espèce particulière, par exemple l'animal par le raisonnable à l'espèce de l'homme.

Voilà donc pourquoi la différence est énoncée adjectivement, aussi bien que le propre et l'accident ; parce que, comme l'accident, par exemple la géométrie, ajouté à une substance, compose avec elle ce tout qu'on appelle le géomètre, ainsi la différence, par exemple le raisonnable ajouté à l'animal, compose avec lui ce tout qu'on appelle l'homme.

Et ce qui se dit ici des véritables substances, comme de l'animal et de l'homme, se doit entendre de tout ce qui est exprimé par noms substantifs, c'est-à-dire des formes abstraites par précision, par exemple, blancheur et géométrie : ainsi on dit substantivement : *la blancheur est une couleur*, et *la géométrie est une science*, qui sont le genre et l'espèce, et on dit adjectivement : *la blancheur est une couleur propre à dissiper la vue* ; *la géométrie en soi est démonstrative* ; *la géométrie d'un tel est peu sûre*, parce que ces termes et autres semblables expriment les différences, les propriétés et les accidents.

Ces deux manières d'énoncer, l'une substantivement, et l'autre adjectivement, sont encore

expliquées en d'autres termes. On dit : ce qui est énoncé substantivement est énoncé *in recto*, dans le cas direct, c'est-à-dire au nominatif; au lieu que ce qui est énoncé adjectivement, est dit et énoncé *in obliquo*, dans les cas indirects, ou la chose est expliquée comme unie et attachée à une autre; parce que, dire, par exemple, *l'homme est raisonnable* ou *l'homme est sain*, c'est dire : *L'homme a en lui-même le principe de la raison*, *l'homme a en lui-même la santé*. Mais la force de ces façons de parler se remarque mieux dans les langues grecque et latine que dans la nôtre qui, à proprement parler, n'a point de cas.

Au reste, il ne faut pas prétendre qu'on puisse réduire à une exacte logique toutes les façons de parler que l'usage a introduites dans les matières que nous venons de traiter : il suffit d'en avoir entendu le fonds.

Toutes ces choses par où Porphyre et Aristote ont préparé le chemin aux catégories étant expliquées, il est temps maintenant de parler des catégories elles-mêmes.

CHAPITRE LI.

Des dix catégories ou prédicamens d'Aristote.

ARISTOTE a jugé que dans la partie de la logique où il s'agit d'expliquer aux hommes la nature de leurs idées, il étoit bon de leur faire voir un dénombrement des idées les plus générales, et c'est pour cela qu'il nous a donné ses catégories, c'est-à-dire le dénombrement des dix souverains genres auxquels il rapporte tous les êtres.

Pour ce qui est de l'être et de ce qui lui convient en général, on en traite en métaphysique, et l'École appelle cela les *transcendans*, c'est-à-dire les choses qui sont au-dessus de toutes les catégories, et conviennent non à certains genres d'êtres, mais à tous les êtres généralement.

Ces dix genres sont nommés par Aristote *substances*, *quantité*, *relation*, ou ce qui regarde un autre, *qualité*, *action*, *passion*, *être dans le lieu*, *être dans le temps*, *situation*, *avoir*, ou, pour mieux dire, *être revêtu*; *substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *ad aliquid*, *vel relatio*, *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situm esse*, *habere*.

Ces dix mots marquent la réponse aux dix questions les plus générales qu'on puisse faire de chaque chose. Qu'est-ce qu'un homme? on répond, en expliquant sa substance: combien est-il grand? de tant de coudées, à quoi a-t-il rapport? à son père, à son fils, à son maître, à son serviteur. Quel est-il? blanc ou noir, sain ou malade, robuste ou infirme, ingénieux ou grossier. Que fait-il? il dessine, ou fait une figure de géométrie. Que souffre-t-il? il a la fièvre, il a un grand mal de tête. Où est-il? il est à la ville, il est aux champs. Quand est-il né? en telle ou telle année. De quoi est-il vêtu? de pourpre ou d'écarlate.

Quelques-uns soupçonnent que le livre des catégories n'est pas d'Aristote, ce qui importe fort peu; il nous suffit que Porphyre, Boëce, et presque tous les philosophes, tant anciens que modernes, le lui attribuent.

Ces dix genres dont nous avons le dénombrement dans ce livre, s'appellent en latin *prædicamenta*, *prædicamens*, parce qu'ils peuvent être affirmés de plusieurs choses, *prædicari de multis*, à la manière des universaux, parmi lesquels ils tiennent le pre-

mier rang. Le mot de catégorie signifie en grec la même chose.

CHAPITRE LII.

De la substance , et de l'accident en général.

QUAND Aristote vient au fonds des catégories (Lib. Categ. C. 4 et 5), la première chose qu'il fait, c'est de diviser l'être en général, en substance et en accident.

Tous les philosophes supposent cette division comme connue par elle-même, et nous en avons traité, lorsque nous avons expliqué la première division des idées.

La lumière naturelle nous apprend qu'une même chose peut être en diverses façons même contraires, successivement pourtant, et avoir certaines choses attachées à elle. La même âme peut avoir diverses pensées; le même corps peut être en repos ou avoir divers mouvemens; le même doigt peut être droit ou courbé. Les pensées, les mouvemens, le repos, l'être droit ou l'être courbé ne sont pas choses qui subsistent en elles-mêmes; elles sont les affections de quelqu'autre chose. Il y a donc la chose qui affecte, et la chose qui est affectée; et personne ne peut comprendre que tout ce qui est, ne soit que pour affecter et pour façonner quelqu'autre chose. La chose donc qui est proprement affectée et ajustée de telle ou telle façon, est celle que l'on appelle substance; au contraire, celle qui affecte et celle qui est la façon même est celle qui s'appelle *accident*. C'est pourquoi Aristote (Lib. VII

Metaph. C. 1, 3.), a défini la substance : *Ce qui est le sujet*, et l'accident ; *ce qui est dans un sujet* ; et encore : la substance, dit-il, *est ce qui est, et en qui quelque chose est* ; et l'accident *est ce qui n'est qu'en un autre ; ce qui est inhérent à un autre.*

Cette notion est si claire que tout ce qu'on diroit pour l'expliquer davantage, ne feroit que l'embarasser. Il faut seulement observer ce qui a été dit plusieurs fois, et qu'on ne peut trop mettre dans son esprit, que ce qui est véritablement et ce qui mérite proprement le nom de chose, c'est la substance ; au lieu que les accidens ne sont pas tant ce qui est, qu'ils affectent ce qui est (Aristot. Lib. 7. Metaph. c. 1, 2.), ou, comme on dit dans l'École, ne sont pas tant des êtres, que des êtres d'être. *Accidens non tam est ens quàm entis ens.*

Selon cela, il paroît qu'il n'y a rien de plus clair que la raison de substance en général, quoique, peut-être, il n'y ait rien de plus inconnu que la nature des substances particulières, dont nous connoissons bien mieux les accidens et les façons d'être que le fonds.

CHAPITRE LIII.

De la substance, en particulier.

A la tête des catégories, Aristote met la substance comme la plus noble et le sujet de toutes les autres ; et c'est là sa définition ainsi qu'il a été dit.

Il divise la substance en substance *première*, et en substance *seconde*. La substance première, c'est Pierre, Jean, Jacques, et les autres individus qui

subsistent par eux-mêmes, dans quelque espèce que ce soit. Les substances secondes sont les substances prises en général, et qui sont comme tirées par précision des substances particulières. Les substances premières ni ne sont dites d'un sujet, ni ne sont dans un sujet. Les substances secondes, c'est-à-dire celles qui sont prises généralement, ne sont pas dans un sujet, mais sont assurées d'un sujet, c'est-à-dire de leurs inférieurs. Tout cela soit dit pour entendre le langage d'Aristote et de l'École.

Sous le nom de substance, sont compris, selon ce philosophe, Dieu, homme, corps, arbre, métal, et les autres choses qui, comme celles-là, subsistent par elles-mêmes, et ne sont point entendues comme étant dans un sujet.

Ce sont celles-là qui proprement doivent être exprimées par les noms substantifs. Mais la nature des abstraits et la commodité du discours a obligé à faire des noms substantifs, qui ne conviennent qu'aux accidens, tels que sont mouvement, repos, situation, sentiment, pensée et une infinité d'autres.

Observons donc les lois du discours commun, mais songeons que ce qui est expliqué par un nom substantif n'est pas toujours une substance.

Il faut en revenir aux idées, et ne prendre jamais pour substance que ce que l'idée nous représente comme indépendant d'un sujet.

Aristote remarque ici que la substance ne reçoit ni plus ni moins; un arbre n'est pas plus arbre, un métal n'est pas plus métal, un cheval n'est pas plus cheval qu'un autre: cela est vrai généralement de tout ce qui est essentiel à chaque chose, ainsi que nous l'avons remarqué.

CHAPITRE LIV.

De la quantité.

LA seconde catégorie d'Aristote est la quantité, c'est-à-dire l'étendue.

Il appelle *quantité* ce qu'on répond à la question : combien ce corps est-il grand ? il est grand de deux, de trois pieds, de deux ou de trois coudées. On détermine par cette réponse la grandeur, la quantité, l'étendue d'un corps.

Aristote distingue ici deux sortes de quantité, dont il appelle l'une *continue* et l'autre *discrète* ou *séparée*.

La quantité continue est celle dont les parties sont unies ensemble, comme les parties d'un métal, d'un arbre, d'un animal. La quantité discrète est celle dont les parties ne demandent pas d'être unies. Cette quantité, c'est le nombre à qui il convient d'être plus ou moins grand, et qui a, par cette raison, une certaine quantité.

On peut compter les choses unies, comme les pieds et les toises de quelque corps ; mais le nombre, loin de demander que ses parties soient unies, les regarde, au contraire, comme séparées.

La géométrie a pour son objet la quantité continue ; et l'arithmétique, la quantité discrète ou séparée.

Des quantités continues, l'une est permanente, et l'autre successive.

La quantité permanente est celle qui convient aux corps, choses qui demeurent et subsistent. La quantité successive est celle qui convient au mou-

vement et au temps ou à la durée dont la nature est de passer toujours.

On a raison d'attribuer de la quantité ou de l'étendue au mouvement et au temps, puisque le temps qui n'est autre chose que la durée du mouvement a sa longueur.

Être grand ou être petit, être long ou court, sont les propriétés de la quantité tant permanente que successive.

Mais Aristote remarque très-bien (Lib. de Cat. cap. 6.) que ces termes *grand* ou *petit*, *long* ou *court*, au fonds, sont termes relatifs, puisque la même quantité est appelée grande par comparaison à un certain corps, et petite par rapport à un autre.

C'est par cette raison que nous disons : Voilà une grande fourmi; voilà une petite montagne.

Il en est de même de la longueur ou de la brièveté. La vie d'un homme de 80 ans est longue par rapport à celle qui se borne à 20 années, et courte par rapport à celle des premiers hommes.

Mais ce qu'il faut remarquer dans la quantité, comme absolu, c'est l'étendue elle-même qui convient à chaque corps considéré indépendamment de tout autre; un corps a trois, ou quatre, ou cinq pieds; un mouvement dure tant d'heures, considéré en lui-même; un nombre est pair ou impair, ternaire ou quaternaire sans être comparé avec un autre.

Aristote observe que la quantité ne reçoit ni plus ni moins, non plus que la substance : un ternaire n'est pas plus ternaire, un jour n'est pas plus un jour, un corps de trois pieds n'est pas plus un corps de trois pieds qu'un autre. Car pour le grand et le petit, qui reçoivent du plus ou du moins, nous avons vu que ce philosophe les rapporte à la relation.

CHAPITRE LV.

De la relation.

LES choses qui ont relation aux autres, sont celles, dit Aristote, qui, considérées en ce sens, n'ont rien qui ne regarde une autre. Le père, en tant que père, regarde son fils; le fils, en tant que fils, regarde son père. *A*, comme égal à *B*, regarde *B*. Le semblable, comme semblable, regarde ce à quoi il est semblable; le double n'est double qu'étant rapporté à la moitié dont il est le double; et la moitié n'est moitié que par rapport au double dont elle fait la moitié.

Ainsi, dit Aristote, les choses qui ont du rapport, considérées sous ce rapport, 1.^o sont toujours ensemble, 2.^o ne peuvent être connues l'une sans l'autre, *relata sunt simul naturâ et cognitione*. Qui sait qu'Alexandre est fils de Philippe, sait que Philippe est père d'Alexandre; qui sait qu'*A* est égal à *B*, sait que *B* est égal à *A*. Qui sait que 2 est la moitié de 4, sait que 4 est le double de 2.

Il y a, dans les choses qui se rapportent, les *termes*, le *fondement*, la *relation* elle-même.

Les termes sont les choses mêmes qu'on rapporte l'une à l'autre. Par exemple, Philippe et Alexandre, le corps *A* égal au corps *B*.

Le fondement est ce en quoi consiste le rapport; par exemple, le fondement qui fait que l'un est père et l'autre fils, est la génération active dans l'un, et la génération passive dans l'autre: le fondement du rapport entre *A* et *B* corps égaux, est la quantité de trois ou de quatre pieds en chacun

d'eux ; le fondement de la ressemblance entre deux œufs est la couleur et la figure qui leur est commune.

Enfin le rapport ou la relation n'est autre chose, à le bien prendre, que les termes mêmes et les fondemens, en tant que considérés l'un comme regardant l'autre. La paternité n'est autre chose que le père même, considéré comme ayant donné l'être à son fils. L'égalité entre *A* et *B* n'est autre chose qu'*A* et *B* comme ayant tous deux trois pieds d'étendus.

On dispute pourtant dans l'Ecole, si la relation catégorique est un être distinct des termes et du fondement pris ensemble ; question qui paroît assez vaine, dont aussi Aristote ne parle pas, et qui, en tout cas, ne sert de rien à la logique.

Ce philosophe ne s'étudie pas à rapporter à certains genres les choses qui ont rapport ensemble, parce que les rapports sont infinis. Soit que les choses soient contraires ou accordantes, semblables ou diverses, on fait entre elles mille rapports dont le dénombrement est impossible et inutile.

Les principaux genres de rapport sont ceux qui sont fondés sur l'action et la passion, comme être père et être fils ; sur les facultés et les objets, tel qu'est le rapport du sens avec le sensible ; sur la quantité d'où naissent l'égalité et l'inégalité ; sur la qualité d'où naissent les semblables ou les dissemblables, les choses contraires ou accordantes.



CHAPITRE LV.

De la qualité.

 BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

QUANT à la qualité, Aristote ne la définit pas autrement que *ce qui fait les choses telles ou telles*. Quelle est cette chose ? elle est blanche ou noire, douce ou amère, et ainsi du reste. Quel est cet homme ? il est sain, malade, savant, ignorant, grammairien ou géomètre.

Cette définition est de celles qu'on appelle populaires, où il s'agit seulement d'expliquer les manières de parler communes, sans expliquer le fonds des choses, dont aussi il ne s'agit pas dans la logique.

On connoît pourtant un peu mieux ce que c'est que qualité, par le dénombrement qu'en fait Aristote.

Il fait marcher les qualités deux à deux, et il en reconnoît de quatre sortes.

Il met dans le premier rang les *habitudes* et les *dispositions*.

Les habitudes sont des qualités qui nous donnent des facilités durables, par exemple, la vertu et la science formées. Les dispositions sont plus passagères, et n'ont rien de fait ni de consistant; tels sont les commencemens de la vertu et de la science. Celui qui commence à bien vivre, on dit qu'il a de bonnes dispositions pour la vertu; et celui qui vit tout à fait bien, on dit qu'il en a l'habitude même.

Dans le second genre de qualités, Aristote place ce qu'il appelle *puissance* ou *impuissance naturelle*; par exemple, lorsqu'on dit qu'un homme est propre ou malpropre à la course, qu'il est sain, qu'il

est infirme , qu'il est ingénieux ou qu'il ne l'est pas.

Il rapporte à cette espèce le dur et le tendre , parce que l'un est propre naturellement à résister à la division , et l'autre , au contraire , est propre à se laisser diviser.

Au troisième rang des qualités , il place celles qu'il appelle *qualités passibles* et *passions*, ou *simples affections*. Ce sont celles qui affectent les sens , telles que sont les couleurs , l'amertume , la douceur , l'aigreur , le chaud , le froid et les autres ; avec cette différence que quand elles sont durables , comme la pâleur et la rougeur en certains hommes , il les appelle *qualités passibles* , et il les appelle simplement *affections* , quand elles passent légèrement , comme la pâleur que cause la crainte , et le rouge qu'apporte la honte.

Il range dans le dernier lieu la figure et la forme , dont la différence n'est pas expliquée dans le chapitre de la qualité. On croit ordinairement que la figure signifie ici quelque chose de passager et la forme quelque chose de plus permanent. Les exemples qu'Aristote rapporte de cette espèce de qualité , c'est d'être droit , d'être courbe , d'être triangle ou carré. Car pour l'épais et le rare , le rude et le poli , il ne veut pas que ce soit des qualités , parce que ces choses , dit-il , marquent simplement la situation des parties qui sont plus proches ou plus éloignées , ou unies ou relevées les unes au-dessus des autres.

Il aurait pu rapporter de même à la situation le droit et le courbe et même la figure , s'il avait voulu. Mais il a considéré en ce lieu la manière dont on répond aux questions. Quand on demande quel est un homme , ou un animal , on exprime quelle est

sa figure, et sur cette question on ne s'avise jamais de répondre comment il est situé.

Il est pourtant vrai qu'à la question *quel est un corps ?* on pourrait très-bien répondre qu'il est épais ou rare, rude ou poli; et si quelqu'un s'opiniâtrait à mettre ces choses dans la catégorie de la qualité, il ne faudrait pas être contentieux sur ce point.

A ces divisions de qualités, Aristote ajoute qu'il y en a peut-être quelques autres espèces, mais que celles qu'il a rapportées sont les quatre principales.

Ce qu'il faut le plus remarquer sur les qualités, c'est qu'elles reçoivent du plus ou du moins par plusieurs degrés. Une chose est plus ou moins chaude, plus ou moins blanche, plus ou moins amère.

Ce plus ou ce moins de la qualité est fort différent du plus et du moins de la grandeur.

Quand une chose est plus ou moins grande, c'est qu'elle occupe plus ou moins de place; et cela s'appelle extension, parce que la chose s'étend plus ou moins quant au lieu.

Mais le plus ou le moins de la qualité ne dépend pas du lieu; le plus grand chaud ni le plus grand blanc n'est pas toujours le plus étendu, ni celui qui tient le plus de place. Ce plus ou ce moins se compte non par pieds ni par autres mesures semblables, mais par degrés, et s'appelle *intension*, du mot latin *intendere* qui signifie augmenter les degrés des choses, comme *remittere* en signifie la diminution. *Intendere. Remittere. Intensio. Remissio. Calidum, in intenso, in remisso gradu.*

Les philosophes ont coutume de diviser les degrés en huit, en sorte que ce qui est chaud au suprême degré est appelé chaud comme huit,

calidum ut octo. Cette division est arbitraire, aussi bien que celle du cercle en 360 degrés. Mais il a fallu convenir d'un certain nombre pour expliquer le plus ou le moins.

Ce que dit Aristote sur les qualités, est véritable, et nécessaire pour le discours. Mais si quelqu'un se persuadoit qu'il fût bien savant, quand il a dit qu'une chose a certaines qualités, sans en connoître davantage, ou définir plus exactement cette qualité, il tomberoit dans une grande erreur, et fort éloignée de l'esprit d'Aristote.

CHAPITRE LVII.

Des six autres catégories.

ARISTOTE tranche en un mot les six autres catégories, et nous imiterons sa brièveté.

Action et passion, c'est comme échauffer et être échauffé; blesser ou être blessé; nourrir ou être nourri.

Le mot de *passion* se prend ici, non au même sens qu'il est employé pour signifier ces mouvemens de l'âme que nous appelons *passions*, mais pour exprimer seulement le changement qui arrive aux choses quand quelque autre agit sur elles. C'est ce qui s'appelle en philosophie être affecté de quelque chose, en recevoir l'impression, souffrir, pâtir, quoique ces deux derniers mots, dans le discours ordinaire, marquent de la douleur en celui à qui on les attribue; mais ce n'est pas ainsi qu'on les entend en philosophie.

Les verbes actifs et passifs sont inventés pour

signifier l'action et la passion. Ainsi, haïr, échauffer, signifient proprement les actions. Les passions opposées sont signifiées par être aimé, être haï et échauffé. Mais l'action et la passion sont exprimées indéfiniment par le verbe au présent de l'infinitif appelé infinitif pour cette raison. Tout le reste signifie l'action et la passion par rapport aux temps et aux personnes.

Il est bon d'observer que comme il ne faut pas toujours prendre pour substance tout ce qui s'exprime par un nom substantif, il ne faut pas toujours prendre pour action tout ce qui s'exprime par un verbe actif. La grammaire explique les choses grossièrement et selon les pensées vulgaires. C'est aux philosophes à choisir les idées nettes et précises.

Ce qui regarde l'action et la passion s'explique dans la physique et dans le traité des causes. Remarquons seulement ici qu'on distingue entre les actions, celles qui demeurent dans l'agent même, comme entendre, vouloir, s'asseoir, marcher; et celles qui passent au-dehors, comme porter, battre, unir, séparer, et autres infinies de cette nature. *Actio immanens, transiens.*

Aristote ne parle point de cette division, et semble en ce lieu ne considérer que les actions qui passent.

Les actions qui se terminent à un objet hors de nous, comme la vue, l'ouïe, les autres sensations, l'entendement et la volonté, quoiqu'elles demeurent en notre âme qui les produit, et que, par conséquent, elles soient *immanentes* de leur nature, sont exprimées comme transitives, à raison de l'objet qu'elles vont chercher au dehors. Car on imagine que l'entendement va pénétrant son objet, et ainsi des autres. C'est pourquoi on dit : entendre

la vérité, aimer la vertu, voir un tableau; où entendre, aimer et voir sont regardés comme l'action: et au contraire être entendu, être aimé et être vu, sont considérés comme une passion de l'objet, quoiqu'en effet, pour être entendu et pour être aimé, il n'arrive dans cet objet aucun changement.

Les quatre autres catégories s'entendent par elles-mêmes, et ne marquent, selon Aristote, que des rapports. *L'être dans le lieu*, et *l'être dans le temps* marquent le rapport qu'ont les êtres à ces deux choses, la situation marque celui des parties les unes avec les autres, et *l'avoir*, ou *être habillé*, celui qu'a un corps avec l'habit dont il est vêtu.

Aristote distingue encore d'autres manières d'avoir qui se répandent dans les autres catégories, on dit, dans la *qualité*, avoir de la santé ou de la science; dans la *quantité*, avoir trois pieds, ou plus ou moins; dans la *relation*, avoir un père, avoir un fils, un mari, une femme, et ainsi du reste. Mais *l'avoir*, qui est propre à cette catégorie, c'est avoir un anneau, un habit, une arme, et cet *avoir* est une espèce de relation.

L'action même et la passion, selon qu'Aristote les explique en ce lieu, ne sont qu'une espèce de rapport. Si le feu m'échauffe, je suis échauffé par le feu; si je suis échauffé par le feu, le feu m'échauffe. Cela n'est au fonds que la même chose; c'est ce qu'on appelle en grammaire tourner l'actif par le passif, et au contraire; de sorte que l'action et la passion, considérées en cette sorte, ne diffèrent en rien.

Voilà ce que nous apprennent les catégories. Elles accoutument l'esprit à ranger les choses et à les réduire à certains genres, pour de là descendre au détail des effets de la nature, et aux autres enseignemens plus précis de la philosophie.

CHAPITRE LVIII.

Des opposés.

APRÈS les catégories, Aristote explique (Cat. c. 10) en combien de sortes les choses sont opposées l'une à l'autre, et il en marque quatre.

L'opposition est entre deux choses qui se regardent l'une l'autre, et qu'on regarde aussi par cette raison, comme mises à l'opposite.

Tous les *opposés* s'excluent l'un l'autre; mais en différentes façons.

Le premier genre d'opposés est fondé sur la relation. Car les choses, par leur rapport, se regardent mutuellement, et s'excluent aussi l'une l'autre. Le double est opposé à la moitié, et la moitié au double; le semblable est opposé au semblable qui lui répond, et l'égal à l'égal; le père et le fils, comme tels, se regardent mutuellement, et sont mis à l'opposite l'un de l'autre.

Le second genre d'opposition est la *contrariété*, comme le froid est contraire au chaud, le blanc au noir, le sec à l'humide; et Aristote remarque que ce genre d'opposition ne se trouve que parmi les qualités, quoiqu'elle ne se trouve pas entre toutes.

Le troisième genre d'opposition est l'*habitude* et la *privation*. Avoir la vue, c'est l'habitude; l'aveuglement, c'est la privation de la vue.

Le dernier genre d'opposition est appelé *opposition contradictoire* qui consiste en affirmation, et en négation; *cela est, cela n'est pas; il est sage, il n'est pas sage*, sont choses contradictoirement opposées.

La différence de la contrariété avec l'opposition privative et la contradictoire, consiste en ce que les termes des deux contraires sont positifs, par exemple, le chaud et le froid, au lieu que parmi les termes des deux autres oppositions, l'un est positif et l'autre privatif ou négatif, ainsi qu'il a été dit.

Au reste, on regarde quelquefois comme opposées les espèces qui sont rangées sous le même genre; et, en effet, elles sont incompatibles. Être chien, et être cheval, sont choses qui s'excluent mutuellement. Mais ces choses et autres semblables s'appellent *choses différentes* ou *choses de divers ordres*, plutôt que choses opposées.

CHAPITRE LIX.

De la priorité et postériorité.

EN suite des opposés, Aristote fait le dénombrement de toutes les manières dont les choses peuvent être devant ou après l'une l'autre.

Elles sont donc devant ou après, ou selon l'ordre des temps, comme Alexandre est devant César; ou selon la dignité et le mérite, comme les rois sont devant leurs sujets, et les vertueux devant les rois mêmes; ou selon l'ordre d'apprendre, comme les lettres sont devant les mots, les mots devant le discours, les principes devant les sciences; ou selon l'ordre des conséquences, *secundum existendi consecutionem*, quand une chose suit de l'autre, et non du contraire; par exemple de ce que deux sont, il s'ensuit qu'un est aussi; mais comme de ce qu'un est, il ne s'ensuit pas de même que deux

soient, il faut dire qu'un est devant deux, parce qu'il peut être et être entendu avant qu'on songe à deux, ou que deux soient.

Et quand même les propositions se convertissent absolument, en sorte que si l'une est, l'autre est aussi, celle qui marque la cause est censée antérieure à celle qui marque l'effet. Car si le Roi a pris Cambrai, le discours qui dit qu'il l'a pris, est véritable; et si ce discours est véritable, il est vrai aussi que Cambrai a été pris par le Roi. Mais parce que la vérité de ce discours n'est pas cause que la place a été prise, et au contraire que la prise de la place est cause que le discours est vrai, il s'ensuit que cette prise est antérieure à la vérité de ce discours. Cette priorité s'appelle *priorité de nature*, à cause qu'elle est fondée sur l'ordre naturel des causes; c'est par là que le soleil est antérieur à ses rayons et à sa lumière, et ainsi du reste.

Cette priorité de nature étant jointe aux quatre autres, nous avons cinq manières d'être devant ou après, qu'il est nécessaire de bien observer, pour parler et raisonner avec justesse.

En autant de manières qu'on peut dire que les choses sont l'une devant l'autre, on peut dire aussi qu'elles sont ensemble.



CHAPITRE LX.

Des termes complexes et incomplexes.

JUSQU'ICI nous n'avons parlé que des termes simples, qu'on appelle aussi *incomplexes*, parce qu'ils ne contiennent qu'un seul mot, comme *Dieu*, *homme*, *arbre*, et ainsi des autres; il n'est pas moins nécessaire d'entendre les termes complexes.

Les *termes complexes* sont plusieurs termes unis qui, tous ensemble, ne signifient que la même chose. Comme si je dis : *Celui qui, en moins de six semaines, malgré la rigueur de l'hiver, a pris Valenciennes de force, mis ses ennemis en déroute, et réduit à son obéissance Cambrai et Saint-Omer*, tout cela ne signifie que Louis le Grand.

Par ces termes, je n'affirme ni ne nie rien; et ainsi cette longue suite de mots appartient à la simple appréhension.

On se sert de termes complexes, ou pour exprimer en quelque façon ce qu'on ne sait pas, ou pour expliquer plus distinctement ce qu'on sait. Ce qui fait que le fer va à l'aimant, que l'aiguille aimantée se tourne au pôle, que l'eau régale dissout l'or, et les autres expressions semblables, sont termes complexes qui servent à signifier quelque chose qu'on n'entend pas; et on en emploie souvent qui expliquent en particulier ce qu'on n'avoit entendu qu'en confusion.

Parmi ces termes complexes, les uns expliquent seulement, comme ceux que nous avons vus; les autres déterminent et restreignent: comme quand je dis la figure quadrilatère ou à quatre côtés, qui les a tous quatre égaux, le mot de figure quadri-

latère est restreint par les derniers mots au seul quarré.

Le roi de France qui a pris deux fois la Franche-Comté pendant l'hiver, cela détermine la pensée à Louis XIV.

CHAPITRE LXI.

Récapitulation ; et premièrement des idées.

IL est bon maintenant de recueillir ce qui a été dit , et d'en tirer les préceptes nécessaires pour la logique.

Son objet est de diriger à la connoissance de la vérité les opérations de l'entendement.

Il y en a trois principales , dont la première conçoit les idées , la seconde affirme ou nie , la troisième raisonne.

Ces trois opérations de l'esprit divisent la logique en trois parties.

La première opération de l'esprit est la simple conception des idées que les termes signifient , sans rien affirmer ou nier.

Ainsi cette première opération de l'esprit oblige à considérer la nature des idées et des termes.

Les idées sont les premières , et les termes ne sont établis que pour les signifier.

Il faut donc commencer par les idées.

DÉFINITIONS ET DIVISIONS.

I. L'IDÉE est ce qui représente à l'esprit la vérité de l'objet entendu.

II. Les idées représentent leur objet, ou comme subsistant en soi-même, comme quand on dit *Dieu, homme, esprit, corps, animal, plante, métal*; ou comme attaché et inhérent à un autre, comme quand on dit *science, vertu, figure, rondeur, mouvement, durée*.

Les premières peuvent s'appeler des idées *substantielles*, et les autres des idées *accidentelles*.

III. D'ailleurs, ou ces idées représentent dans leur objet quelque chose d'intelligible de soi, comme dans l'âme, qu'elle pense ou qu'elle raisonne, et dans le corps qu'il soit rond ou pointu; ou ce qu'elles y représentent n'est pas intelligible de soi, comme, dans l'aimant, la qualité qui lui fait attirer le fer, et, dans la blancheur, la qualité qui lui fait dissiper la vue.

Les idées qui représentent dans leur objet quelque chose de clair ou d'intelligible de soi, s'appellent claires et distinctes; les autres s'appellent obscures ou confuses.

Il faut ici remarquer que l'idée confuse marque quelque chose de clair, mais non pas dans son objet même, comme quand on dit que l'aimant attire le fer, ce qui est clair, c'est que le fer va à l'aimant, et cela n'est pas dans l'aimant même: mais ce qui est dans l'aimant même, c'est-à-dire ce qu'il a en lui, par où le fer est disposé à s'y attacher, n'est pas clair.

IV. On peut donc donner pour axiôme indubitable que *toute idée a quelque chose de clair, mais non pas toujours dans son objet*; et c'est ce qui fait la différence des idées confuses d'avec les distinctes.

PROPRIÉTÉS DES IDÉES.

LES propriétés des idées s'expliquent par ces propositions dont les unes suivent des autres :

I. Les idées ont pour objet quelque vérité, c'est-à-dire quelque chose de positif, de réel et de véritable.

II. Tout ce qui est négatif est entendu par quelque chose de positif.

III. Les idées suivent de la nature des choses qu'elles doivent représenter. C'est pourquoi elles représentent les substances sans les attacher à un sujet, et les accidents comme étant dans un sujet.

IV. Les idées semblent quelquefois changer la nature, mais pour la mieux exprimer. Cette proposition a deux parties dont la dernière est une suite de la première, et la première va être expliquée.

V. Les idées font des précisions, et représentent une même chose, selon de différentes raisons; par exemple le même homme comme citoyen, comme prince, comme père, comme fils, comme mari, et le reste; la même âme comme sensitive, comme imaginative, comme intellectuelle, et le même corps comme long, comme large, comme profond.

VI. Les idées sont universelles, et représentent plusieurs choses sous une même raison, comme l'homme, le chien, le cheval, sous la commune raison d'animal; l'équilatéral, l'isocèle, le scalène, etc., sous la commune raison de triangle rectiligne.

VII. Une même chose représentée sous de différentes raisons tient lieu de divers objets, et plusieurs choses représentées sous une même raison, n'en font qu'un seul. Par exemple, le corps consi-

déré comme ligne , et le corps considéré comme surface , sont deux objets : et au contraire , tous les triangles considérés simplement comme triangles n'en sont qu'un seul.

C'est ainsi que les idées paroissent en quelque sorte changer la nature des choses , en faisant d'une seule chose plusieurs objets , et de plusieurs choses un seul objet.

VIII. Les idées , par leurs précisions , font la distinction qu'on appelle de raison , qui a toujours son fondement sur une distinction réelle.

IX. Les idées , par leur universalité , font aussi une certaine unité qu'on appelle *de raison* , qui a toujours son fondement sur la ressemblance.

Ces deux dernières propositions sont fondées sur la troisième , c'est-à-dire sur ce que les idées suivent la nature des choses qu'elles doivent représenter. C'est pourquoi si elles séparent ce qui est un , c'est à cause qu'elles le regardent par rapport à quelque distinction réelle ; et si elles unissent des choses distinctes , c'est à cause que leur ressemblance donne lieu de les regarder sous une raison commune.

Les exemples font voir cette vérité. Le même homme n'est regardé en diverses qualités , tantôt simplement comme homme , tantôt comme citoyen , tantôt comme père et ainsi du reste , qu'à cause de ses devoirs différens. La même âme n'est considérée sous plusieurs raisons , comme sous celle de sensitive et d'intellectuelle , qu'à cause de ses différentes opérations ; et le même corps n'est considéré sous les divers noms de ligne , de superficie et de corps solide , qu'à cause des divers termes où il s'étend par sa longueur , par sa largeur et par sa profondeur.

Et au contraire , si les équilatéraux , les scalènes

et les isocèles, etc., sont réunis dans la raison commune de triangle, c'est à cause qu'étant tous semblables, en ce qu'ils sont terminés de trois lignes droites, la raison de triangle leur convient également à tous.

De là sont déduites nécessairement les quatre propositions suivantes :

X. La multiplicité dans les idées présuppose la multiplicité dans les choses mêmes.

XI. L'universalité dans les idées présuppose dans les choses quelque ressemblance.

XII. Les précisions qui séparent une même chose d'avec elle-même par les idées, servent à la connoître dans tous ses rapports.

XIII. L'universalité des idées qui ramasse plusieurs choses sous une même raison, et en fait un seul objet, sert à en faire connoître les convenances et les ressemblances.

Ces quatre propositions suivent, comme il a été dit, de la VIII^e et de la IX^e, et expliquent parfaitement la dernière partie de la IV^e.

CHAPITRE LXII.

Propriété des idées, en tant qu'elles sont universelles.

PARMI les propriétés des idées, celle qui sert le plus aux sciences, et que la logique aussi considère davantage, est leur universalité; et c'est pourquoi elle mérite d'être considérée à part.

I. Tout est un dans la nature, et nulle chose n'est une autre.

II. Tout est particulier et individuel dans la nature.

III. Parmi les choses particulières, il y en a de nature différente, comme un homme et un arbre; il y en a de même nature, comme tous les hommes; ceux-ci diffèrent seulement en nombre.

IV. Nous ne connoissons les individus ou particuliers de même nature, qu'en ramassant plusieurs accidens dont ils sont revêtus à l'extérieur.

L'expérience le fait voir; car nous ne pourrions, par exemple, discerner deux hommes qui seroient semblables en tout ce qui frappe nos sens, ni deux triangles, ni deux œufs, ni deux gouttes d'eau, et ainsi du reste. De là s'ensuit une V^e proposition.

V. Les particuliers ou individus de même nature sont connus par un ramas de plusieurs idées, ou plutôt de plusieurs images venues des sens.

VI. Nous n'avons aucune idée simple et précise, pour connoître en son fonds la différence des individus de même nature.

VII. Toutes nos idées prises en elles-mêmes sont universelles.

VIII. Les unes sont universelles plus que les autres. Triangle l'est plus qu'équilatéral, et ainsi des autres.

IX. Les unes comprennent les autres dans leur étendue. Triangle comprend équilatéral, comme équilatéral comprend tels et tels équilatéraux.

X. Les idées ne regardent pas les choses comme existantes. La raison est qu'elles les regardent universellement, et plutôt comme elles peuvent être que comme elles sont actuellement, ce qui suit des propositions précédentes.

XI. Les objets des idées, ou les vérités qu'elles représentent, sont éternelles et immuables; et c'est en Dieu qu'elles ont cette immutabilité.

XII. Les idées marquent en quoi les choses conviennent; elles marquent en quoi conviennent tous

les triangles en général, et en quoi conviennent tous les triangles équilatéraux; c'est ce qui fait les genres et les espèces, qui seront définis en parlant des termes.

XIII. Les idées marquent en quoi les choses diffèrent; par exemple, en quoi diffère l'équilatéral d'avec l'isocèle, et c'est ce qui fait les différences.

XIV. De deux idées, l'une peut servir de fondement à l'autre; par exemple, en considérant le triangle comme ayant trois lignes posées l'une sur l'autre, et le considérant comme ayant trois angles, on voit clairement que cette seconde idée est fondée sur la première, parce que l'angle ne se fait que par l'incidence des lignes.

XV. L'idée qui représente ce qu'il y a de premier et de fondamental dans la chose, marque son essence: par exemple, être terminé de trois lignes droites fait l'essence du rectiligne; être terminé de trois lignes droites égales, fait l'essence de l'équilatéral.

XVI. L'idée qui représente ce qui suit de l'essence, marque ses propriétés; par exemple, avoir trois angles, et les avoir égaux à deux droits, sont propriétés du triangle rectiligne, qui le suppose déjà constitué.

XVII. L'idée qui représente ce qui peut être détaché de la chose sans la détruire, marque les accidents. Telle est la figure ronde dans la cire, le mouvement dans le corps, la science et la vertu dans l'âme.

XVIII. Les précisions, ou idées précises, séparent, en quelque façon, l'essence même de ce à quoi elle convient, pour marquer précisément en quoi elle consiste; par exemple, si je conçois l'humanité ou la nature humaine séparément, en quelque façon, de l'homme même; c'est pour dis-

tinguer ce qui précisément le fait être homme, qui est avoir un tel corps et une telle âme, d'avec ce qu'il a en lui, qui ne sert de rien à le faire homme, comme l'astronomie et la musique.

De tout cela, il résulte que tant l'universalité des idées que leurs précisions, ne sont que différentes manières de bien entendre les choses, selon la capacité de l'esprit humain.

CHAPITRE LXIII.

Des termes.

APRÈS les idées, viennent les termes qui les signifient.

DÉFINITIONS ET DIVISIONS.

I. Le terme est ce qui signifie l'idée par institution, et non de soi-même.

II. Les termes sont positifs ou négatifs.

Le positif est celui qui met et qui assure; par exemple, *vertu, santé*; le négatif est celui qui ôte et qui nie, comme quand on dit : *Cet homme est ingrat; cette maladie est incurable.*

III. Les termes sont abstraits ou concrets.

Les termes abstraits sont ceux qui naissent des précisions, et ils signifient les formes détachées par la pensée de leur sujet ou de leur tout, comme quand je dis *science, vertu, humanité, raison.*

Les termes concrets regardent les formes unies à leurs sujets et à leur tout, comme quand je dis *savant, vertueux, homme et raisonnable.*

IV. Il y a des termes universels et des termes singuliers.

Les termes universels sont ceux qui signifient plusieurs choses sous une même raison; par exemple, plusieurs animaux de différente nature, sous la raison commune d'animal.

Les termes singuliers signifient les individus de même nature, et qui diffèrent seulement en nombre.

V. Les termes universels signifient l'essence des choses, ou leurs propriétés, ou leurs accidens.

Ceux qui signifient l'essence, ou ils sont communs à plusieurs choses de différente nature; par exemple, le nom d'animal et le nom d'arbre; en ce cas ils s'appellent *généré*; ou ils sont communs à plusieurs choses de même nature et différentes seulement en nombre, comme le nom d'homme et celui de cheval, et ainsi des autres; en ce cas, ils s'appellent *espèces*.

Il y a des termes qui marquent en quoi les choses diffèrent essentiellement; par exemple, *raisonnable* marque en quoi l'homme diffère essentiellement de la bête: ces termes s'appellent *différences*.

Les termes qui marquent la distinction d'une espèce d'avec une autre, s'appellent *différence spécifique*.

Voilà donc cinq universaux, genre, espèce, différence, propriété, accident.

VI. Les termes sont univoques, analogues ou équivoques.

Aux univoques répond la même raison; ainsi Pierre et Jacques sont appelés hommes. Aux analogues répond une raison qui a quelque ressemblance; comme lorsque le transport des corps et les passions de l'âme sont appelés mouvemens. Aux équivoques ne répond aucune raison ni com-

mune ni semblable, comme quand on dit louer un grand capitaine, et louer une maison à certain prix.

VII. Parmi les termes, il y a les noms et les verbes.

Les noms sont substantifs ou adjectifs.

Les noms substantifs signifient ou les substances mêmes qui subsistent indépendamment de tout sujet, par exemple, *homme, arbre, Pierre, Jean*; ou les formes et les accidens qui sont séparés de leur sujet par la pensée : par exemple, *rondeur, mouvement, science*.

Les noms adjectifs signifient le sujet comme revêtu de son accident ou de sa forme : comme dans ces mots, *savant, rond*, et autres semblables.

Les mots *peintre, grammairien*, et autres de cette nature, qui sont substantifs en grammaire, sont adjectifs en logique. La raison est qu'ils signifient le sujet avec sa forme.

Les verbes, excepté le substantif qui signifie l'être, signifient l'action et la passion, ou indéfiniment, tels que sont les infinitifs *aimer, haïr, échauffer, être aimé, être haï, être échauffé*; ou définiment et par rapport aux personnes et aux temps, comme *j'aimais, j'ai aimé, j'aimerai, vous aimiez, vous avez aimé*, etc.

En logique, les pronoms sont compris sous les noms; et les participes en partie sous les noms, et en partie sous les verbes; les autres parties de l'oraison n'y sont guère considérées.

PROPRIÉTÉS DES TERMES.

I. Les termes signifient immédiatement les idées, et médiatement les choses mêmes.

II. Le terme naturellement est séparable de l'idée ; mais l'habitude fait qu'on ne les sépare presque jamais.

III. La liaison des termes avec les idées, fait qu'on ne les considère que comme un seul tout dans le discours ; l'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps.

IV. Les termes, dans le discours, sont supposés pour les choses mêmes ; et ce qu'on dit des termes, on le dit des choses.

V. Le terme négatif présuppose toujours quelque chose de positif dans l'idée : car toute idée est positive. Le mot d'ingrat présuppose qu'on n'a point de reconnaissance, et qu'il y a un bienfait oublié, ou méconnu. Le mot d'incurable présuppose un empêchement invincible à la santé.

VI. Les termes précis ou abstraits s'excluent l'un l'autre. L'humanité n'est pas la science ; la santé n'est pas la géométrie.

VII. Les termes concrets peuvent convenir et s'assurer l'un de l'autre ; l'homme peut être savant ; celui qui est sain peut être géomètre.

VIII. Tout terme universel s'énonce univoquement de son inférieur.

IX. Les termes génériques et spécifiques s'énoncent substantivement. On dit l'homme est animal, Pierre est homme.

X. Les termes qui signifient les différences, les propriétés et les accidents, s'énoncent adjectivement. On dit : *L'homme est raisonnable ; il est capable de discourir ; il est savant et vertueux.*



CHAPITRE LXIV.

Préceptes de Logique tirés de la doctrine précédente.

DE la doctrine précédente suivent beaucoup de préceptes que nous allons déduire par propositions.

I. En toute question, chercher par le moyen des idées, ce qu'il y a d'immuable dans le sujet dont il s'agit; c'est-à-dire, après avoir regardé ce que les sens nous apportent et qui peut changer, chercher les idées intelligibles dont l'objet est toujours une vérité éternelle.

II. En toute question, séparer l'essence des choses de ses propriétés et de ses accidens. Par exemple, pour considérer le triangle, séparer premièrement sa grandeur et sa petitesse, sa situation et sa couleur, qui sont choses accidentelles; et puis, parmi les idées qui resteront, rechercher quelle est la première, et la marquer pour essence; ensuite quelle est la seconde, et les autres inséparables de la nature, et les marquer pour propriétés.

III. En toute question, ramasser et considérer avant toutes choses les idées qui servent à la résoudre; par exemple, dans le problème : *Si les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits*, prendre bien l'idée du triangle; celle des angles en général, celle des angles droits, aigus ou obtus; celle des angles opposés au sommet, des angles alternes, et ainsi du reste.

IV. Désigner chaque idée par son propre nom; déterminer, par exemple, que les deux angles op-

posés qui se font à l'endroit où deux lignes se coupent, sont ceux qu'on appelle *angles au sommet*.

V. Démêler toutes les équivoques des termes, et en fixer la propre signification.

VI. Dans tout terme négatif, chercher, pour le bien entendre, le positif qu'il exclut, ou celui qu'il contient sous la forme de négation : par exemple, pour entendre ce terme *ingrat*, considérer la reconnaissance dont l'ingratitude est la privation ; et pour entendre ce terme *immuable*, y trouver la perpétuité ou la plénitude de l'être, qui en fait le fond.

VII. Ne prendre dans les idées que ce qu'il y a de clair et de distinct, et regarder ce qu'elles ont de confus comme le sujet de la question, et non comme le moyen de la résoudre ; par exemple, dans la question : comment l'aimant attire le fer, ou comment le feu échauffe, ou comment il fond, ne pas donner pour solution qu'il y a dans l'aimant une vertu *magnétique*, et dans le feu une vertu *caléfactive* et *liquéfactive* ; mais regarder cela même comme la chose qu'il faut expliquer.

VIII. Regarder les choses de tous les biais dont elles peuvent être regardées, et les prendre dans les plus grandes précisions. Par exemple, s'il falloit prescrire à un prince tous ses devoirs, le considérer comme homme raisonnable, comme chrétien et comme créature de Dieu ; comme ayant en main son pouvoir, et le représentant sur la terre, comme étant le père du peuple, et le défenseur des pauvres opprimés ; le chef de la justice, le protecteur des lois et le premier juge ; le conducteur naturel de la milice, le soutien du repos public, et ainsi du reste.

IX. Considérer en quoi les choses conviennent

et en quoi elles diffèrent; c'est-à-dire, considérer les genres, les espèces et les différences : par exemple, s'il s'agit de la nature des liquides, considérer en quoi ils conviennent et en quoi ils diffèrent, parce que ce en quoi ils conviennent sera la nature même du liquide : et encore, considérer qu'un corps solide, par exemple une pierre réduite en poudre menue, coule à peu près comme les liquides, et tient en cela quelque chose de leur nature : d'où on peut soupçonner peut-être que la nature du liquide est dans la réduction des corps à des parties fort menues, qui puissent facilement être détachées les unes des autres; et qu'à force de briser un corps solide et d'en détacher toutes les parties, on le fait devenir liquide, et que c'est, peut-être, ce que fait le feu, quand il fond du plomb, de la cire ou de la glace : ce que je dis seulement pour servir d'exemple.

X. Ne pas prendre pour substance tout ce qui a un nom substantif, ni pour action tout ce qui est exprimé par le verbe actif; mais consulter les idées.

XI. Connoître les substances par les idées, c'est-à-dire prendre pour substance ce qu'elles représentent hors de tout sujet; par exemple, dans la question : *Si l'ame est une substance*, considérer si l'idée que nous en avons l'attache à quelque sujet.

XII. Connoître aussi les modes ou les accidens par les idées, c'est-à-dire ne prendre, en général, pour accident ou pour mode, que ce que l'idée représente comme attaché à un sujet.

XIII. Ne prendre aussi, en particulier, pour accident ou pour mode de quelque chose, que ce que l'idée représente comme y étant attaché; par exemple, ne croire pas que le sentiment, ou l'intelligence, ou le vouloir, puisse être un mode du corps.

si on peut clairement entendre ces choses sans les attacher au corps comme au sujet qu'elles modifient.

XIV. Connoître la distinction des choses par les idées, c'est-à-dire ne douter point, quand on a diverses idées, qu'il n'y ait distinction du côté des choses.

XV. En toute multiplicité d'idées, rechercher toujours la distinction qu'elles marquent dans les choses mêmes; par exemple, dans les idées de long, de large et de profond, considérées dans un même corps, regarder les termes divers que le corps embrasse par chacune de ces dimensions.

XVI. Connoître par ce moyen la distinction des substances, c'est-à-dire prendre pour substances distinguées les choses dont les idées sont différentes, si ces idées représentent leur objet, hors de tout sujet. De là vient qu'on ne prend pas l'intelligence et la volonté pour des substances distinctes, non plus que le mouvement et la figure, parce que les deux premières idées représentent leur objet dans l'ame comme dans un sujet commun, et les deux autres dans le corps: mais les hommes regardent naturellement leur corps et leur ame comme substances distinctes, à cause que les idées par lesquelles ils entendent ces deux objets représentent chacun d'eux comme subsistant.

Cette proposition suit des précédentes. Car si toute multiplicité dans les idées marque quelque multiplicité du côté des choses, ou dans leur substance, ou dans leurs rapports, deux idées substantielles n'étant pas faites pour représenter multiplicité dans les rapports, la marquent nécessairement dans les substances.

Voilà les préceptes que tire la logique de la première opération de l'esprit. Passons maintenant à la seconde.



LIVRE II.

DE LA SECONDE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER.

Les idées peuvent être unies ou séparées, c'est-à-dire ou affirmées ou niées, les unes des autres, et cela s'appelle proposition ou énonciation.

PARMI les propriétés des idées que nous avons expliquées, nous en avons réservé une qui sert de fondement à la seconde opération de l'esprit; c'est que les idées peuvent être unies ou désunies, c'est-à-dire qu'elles peuvent être affirmées ou niées l'une de l'autre. On peut dire : *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel; Dieu n'est pas capable de tromper, ni d'être trompé; l'homme est capable de tromper et d'être trompé.*

Cette union ou désunion des idées, c'est-à-dire l'affirmation et la négation, s'appelle *énonciation* ou *proposition*; et c'est la seconde opération de l'esprit : lorsqu'on l'exprime au dehors, et qu'on unit ou qu'on désunit les termes qui signifient les idées, cela s'appelle *oraison* ou *discours*. Nommer *Dieu*, ou *homme*, ou *éternel*, n'est pas un discours; mais assembler ou séparer ces termes, en disant : *Dieu est éternel, l'homme n'est pas éternel,*

c'est une oraison au sens auquel on emploie ce mot quand on parle des parties de l'oraison; cela s'appelle aussi *discours*, quoique le mot de discours se prenne aussi pour raisonnement.

Toute proposition a deux termes, et nous avons déjà dit que le terme dont on affirme ou on nie, s'appelle *sujet*, *subjectum*; celui qui est affirmé ou nié, s'appelle *attribut*, en latin *attributum* ou *prædicatum*. Le mot d'attribut explique la chose: l'attribut est *ce qu'on attribue*, comme le sujet est ce à quoi on attribue.

La logique met toujours le sujet devant l'attribut; par exemple, elle dit toujours: *Celui qui craint Dieu est heureux; la morale est la science la plus nécessaire*: mais dans le discours ordinaire, on renverse quelquefois cet ordre; et on dit pour passionner le discours, ou pour inculquer davantage: *Heureux celui qui craint Dieu; la science la plus nécessaire, c'est la morale*.



CHAPITRE II.

Quelle est la signification du verbe *est* dans la proposition.

DANS toute proposition, nous nous servons du verbe *est*, ou de quelque équivalent; et il faut entendre avant toutes choses la force de ce mot.

Le verbe *est* peut-être pris en deux significations. Ou il se met simplement avec le nom, comme quand on dit : *Dieu est*, *le cercle parfait est*; ou il se met entre deux termes, comme quand on dit : *Dieu est éternel*; *le cercle parfait est une figure dont toute la circonférence est également distante du centre*.

Ce verbe, pris au premier sens, marque l'existence actuelle des choses. Quand je dis simplement : *Le cercle est*, je suppose qu'il y a un cercle qui existe actuellement; il a été vrai de dire : *Troye est*; et maintenant il est vrai de dire : *Troye n'est plus*; tout cela regarde l'existence actuelle. Elle s'exprime aussi en notre langue d'une autre manière, lorsqu'au lieu de dire : *Dieu est*, on dit : *Il y a un Dieu*.

Le mot *est*, pris au second sens, ne signifie autre chose que la liaison de deux idées et de deux termes, sans songer si le sujet existe, ou s'il n'existe pas. Ainsi, quand il n'y auroit aucun cercle parfait, il est toujours vrai de dire que le cercle est une figure dont la circonférence est également distante du centre.

Les propositions où le mot *est* se met absolument, s'appellent dans l'École *de secundo adjacente*; et celles où il sert de liaison à deux termes, s'appellent *de tertio adjacente*; parce que dans les premières

propositions le verbe *est* paroît toujours le second, et que dans les autres il est comme un tiers qui en réunit deux autres.

Dans ce dernier genre de propositions, le verbe *est* se supprime quelquefois, comme quand on dit : *Heureux celui qui craint Dieu*; et le plus souvent il s'exprime par un autre verbe où il est contenu en vertu, comme quand on dit : *Le feu brûle*. Cette parole a la même force que si on disoit : *Le feu est une chose qui brûle*; ou par le participe : *Le feu est brûlant*.

Ainsi, le verbe en tout *mode*, excepté en l'infinitif, est une oraison parfaite : *J'aime, vous aimez*; c'est-à-dire, *je suis aimant, vous êtes aimant*. De sorte que le verbe *est* se trouve ou en effet, ou en vertu, en toute proposition.

CHAPITRE III.

Divisions des propositions.

Les propositions se divisent, à raison de leur matière, c'est-à-dire de leurs termes, en *incomplexes* et *complexes*, *simples* et *composées*, *absolues*, ou *conditionnées*; à raison de leur étendue, en *universelles* et *particulières*; à raison de leur qualité, en *affirmatives* et *négatives*; enfin, à raison de leur objet, en *véritables* et *fausses*. Voilà ce qu'il nous faudra expliquer par ordre dans ce second livre.

Les propositions *incomplexes* sont celles qui sont composées de termes *incomplexes*, comme quand on dit : *La tulipe est belle; la vertu est aimable*.

Les propositions complexes sont celles qui ont un terme ou les deux termes complexes, comme quand on dit : *Le berger qui a tué un géant par un coup de fronde, a reconnu que Dieu est le seul qui peut donner la victoire.*

Les propositions simples sont celles qui n'ont qu'un sujet et un attribut, comme quand on dit : *La vertu est aimable.* Les propositions composées sont celles qui ont un des termes, ou tous les deux doubles, comme quand on dit : *La science et la vertu sont aimables; le paresseux est lâche et imprudent; les ambitieux et les avarés sont aveugles et injustes.*

Les propositions composées, à proprement parler, sont deux propositions qu'on peut séparer, comme il paroît à quiconque y voudra seulement penser; et c'est pour cela même qu'on les appelle composées.

On voit maintenant la différence entre la première division des propositions et la seconde. Car telle proposition peut n'avoir que des termes complexes, qui toutefois sera composée comme celles que nous avons données pour exemple; et telle autre aura des termes complexes, qui, au fond, n'aura qu'un seul terme; parce que, selon la définition que nous avons donnée du terme complexe, il paroît qu'en plusieurs mots il ne signifie que la même chose.

Les propositions absolues et conditionnées s'entendent par elles-mêmes. On voit que la proposition conditionnée est celle où est apposée quelque condition qui s'exprime ordinairement par le terme *si*: celle donc qui est affranchie et indépendante de toute condition, s'appelle *absolue*; ainsi, dire : *Le temps est serein*, est une proposition absolue; et

dire : *Si le vent change, le temps sera beau*, est une proposition conditionnée.

Les propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives, véritables ou fausses, portent leur définition dans leur nom même. Mais après avoir parlé des différens genres de propositions, voyons les réflexions qu'il faut faire sur chacune d'elles.

CHAPITRE IV.

Des propositions complexes et incomplètes.

LA première chose qu'il faut remarquer sur les propositions complexes, c'est qu'elles enferment en elles-mêmes d'autres propositions, indirectement, toutefois, et incidemment.

Cela suit de la nature de leurs termes ; par exemple, quand pour exprimer David, nous avons employé ce terme complexe : *Le berger qui a tué un géant par un coup de fronde*, nous avons supposé, en parlant ainsi, ces trois propositions, *David a été berger, a tué Goliath, et c'est avec sa fronde*.

Mais toutes ces propositions ne sont ici regardées que comme des termes, ou plutôt comme les parties d'un même terme, parce qu'elles sont employées seulement pour désigner David, et non pour assurer de lui qu'il ait été berger, ou qu'il ait tué Goliath d'un coup de pierre, ce qu'on suppose comme connu.

De telles propositions, qui ne tiennent lieu que de termes, sont appelées *indirectes* ou *incidentes*,

parce qu'elles ne sont pas le véritable sujet de l'affirmation et de la négation :

Si toutefois quelqu'un se trompoit dans ces propositions indirectes , et que , pour désigner un homme , il employât des choses qui ne lui conviennent pas , il devrait être averti qu'il désigne mal son sujet ; comme si , pour désigner Charlemagne , quelqu'un trompé ou par les romans ou par l'opinion populaire , l'appeloit : *Celui qui a institué les douze pairs de France* , quand même ce qu'il voudroit assurer , ensuite , de ce grand et religieux conquérant seroit véritable , il devrait être repris , comme n'ayant pas connu le sujet dont il parloit , et l'ayant mal désigné.

Une seconde chose à remarquer dans les propositions complexes , c'est que quelques-unes d'ellès peuvent se réduire en complexes , et d'autres non ; c'est-à-dire qu'il y a des choses qu'on exprime en termes complexes , qu'on pourroit expliquer en un seul mot ; comme dans ce que nous venons de dire de David , nous pourrions , sans aucun circuit de paroles , avoir nommé David tout court : et aussi il y en a d'autres qui ne peuvent être expliquées par un seul mot , comme quand je dis : *Celui qui sait dompter ses passions , et se commander à soi-même , est le seul digne de commander aux autres* , je n'ai point de terme simple pour exprimer celui qui dompte ses passions.

En bonne logique , on doit prescrire de se servir , autant qu'on peut , de termes complexes , c'est-à-dire d'exprimer , autant qu'on peut , par un seul mot , une seule chose ; et quand il faut se servir de termes complexes , de se charger , le moins qu'on peut , de paroles inutiles , qui embarrassent la chose , et donnent lieu à la surprise.

Il arrive assez souvent que celui qui avance une

proposition complexe, ne veut pas tant proposer, que rendre raison de ce qu'il propose : comme, dans le dernier exemple que j'ai rapporté, je n'ai pas eu dessein de proposer seulement que celui qui se commande à lui-même est digne de commander aux autres, mais de rendre la véritable raison pourquoi il en est digne. Et si je dis que celui qui a châtié les Juifs désobéissans à Moïse son serviteur, châtiara bien plus sévèrement les chrétiens désobéissans à Jésus-Christ son fils, je ne fais pas une simple proposition, mais un raisonnement et une preuve, où il faut principalement regarder la bonté de la conséquence.

CHAPITRE V.

Des propositions simples et composées, et des propositions modales.

Sur les propositions composées, nous avons déjà remarqué, qu'à proprement parler, ce sont deux propositions; d'où il s'ensuit, que pour les bien examiner, il faut, avant toutes choses, les séparer, sans quoi on s'exposeroit au péril de mêler le vrai avec le faux : par exemple, si je disois : *Les courageux et les téméraires sont ceux qui font réussir les grandes entreprises*, la proposition est fautive en elle-même; mais pour bien démêler le vrai d'avec le faux, il faudroit faire deux propositions, en séparant les deux termes : alors il se trouveroit qu'il n'appartient proprement qu'au courageux de faire réussir les grandes entreprises, et qu'elles ne réussissent que par hasard au téméraire qui, de lui-

même , est plus propre à les ruiner qu'à les avancer.

Au reste , il faut prendre garde que telle proposition paroît simple, qui est composée; comme si, en parlant de l'entreprise de Louis XII sur le Milanais , on disoit : *Louis XII a commencé une guerre injuste* ; un discours qui paroît si simple , est en effet composé de ces deux propositions , *Louis XII a commencé la guerre dans le Milanais , et cette guerre est injuste*. Et ce discours pourroit être faux en deux manières : la première , s'il se trouvoit que ce n'est pas Louis XII , mais que c'est le duc de Milan qui a commencé la guerre , en secourant le roi de Naples , contre les traités; la seconde , s'il paroissoit que la guerre seroit très-juste , quand même Louis XII seroit l'agresseur , parce qu'il seroit le successeur légitime de ce duché.

On doit comprendre parmi les *propositions composées* , celles où celui qui fait la proposition exprime tout ensemble ses dispositions , avec la chose même qu'il veut proposer , comme quand on dit : *J'assure ou je soutiens que le vertueux est le seul habile* , on ne marque pas seulement la vérité qu'on propose , mais encore avec quelle certitude on la croit.

De telles propositions se peuvent séparer en deux. *J'assure* est une proposition , ainsi que nous avons dit , en expliquant la force du verbe ; et *le vertueux est le seul habile* , en est une autre.

On demande à quel genre de propositions se rapportent celles que l'École appelle *modales* , et si elles ne sont point une espèce particulière.

Les propositions modales sont celles où se rencontre un de ces quatre termes , *nécessaire , contingent , possible , impossible*.

Nécessaire , est ce qui arrive toujours ; *contingent* , ce qui arrive quelquefois ; *possible* , est ce

qui peut arriver ; *impossible*, est ce qui ne peut arriver.

Ces quatre termes modifient les propositions, c'est-à-dire qu'elles n'expliquent pas seulement que la chose est véritable, mais encore de quelle manière elle est véritable.

De telles propositions se réduisent naturellement en propositions simples, comme quand je dis : *Il est nécessaire que Dieu soit ; il est impossible que Dieu ne soit pas ; il est nécessaire que la terre soit mue ; il est possible, ou bien impossible qu'elle le soit.* C'est la même chose que si je disois : *L'être de Dieu est nécessaire, le non-être de Dieu est impossible ; le mouvement de la terre est nécessaire, ou le mouvement de la terre est possible, ou le mouvement de la terre est impossible.*

Ainsi, ces propositions ne sont point une espèce particulière ; ce sont de simples propositions qui se réduisent en propositions complexes ou complexes, selon la nature des termes dont elles se trouvent composées.



CHAPITRE VI.

Des propositions absolues et conditionnées.

Sur la division des propositions en absolues et conditionnées, il faut remarquer :

I. Que la proposition conditionnée est ou *simplement pour énoncer*, ou *pour promettre quelque chose*. Quand je dis : *Si le soleil tourne autour de la terre, il faut que la terre soit immobile*, j'énonce seulement ce que je crois vrai ; mais quand je dis : *Si vous me rendez ce service, je vous promets telle récompense*, je n'énonce pas seulement ce qui doit être, mais je m'engage à le faire.

II. Qu'en l'un et en l'autre cas, la proposition conditionnée est *une espèce de raisonnement où un certain principe étant posé, la conséquence est déduite comme légitime*. Car, soit que j'énonce, soit que je promette, l'effet doit être certain, si la condition est une fois posée.

III. Que la vérité de la proposition conditionnée dépend purement de la liaison de la condition avec l'effet. Afin que cette proposition soit véritable, *si le soleil tourne autour de la terre, la terre doit être immobile*, il n'importe pas qu'il soit vrai que le soleil tourne autour de la terre, mais il suffit que, supposé ce mouvement du soleil, l'immobilité de la terre soit assurée. De même, dans cette promesse : *Si vous me rendez ce service, je vous donnerai cette récompense* ; pour vérifier la proposition, il n'importe pas d'examiner si vous me rendez ce service, pourvu que la liaison de la récompense avec le service soit véritable ; et elle l'est, quand, d'un

côté, la chose dépend de moi, et que, de l'autre, j'ai la volonté de l'exécuter.

IV. Que c'est pour cela que la condition s'exprime toujours avec quelque doute par le terme : *si*, ou par quelque autre équivalent; parce que, ainsi que nous avons vu, quand même la condition seroit douteuse, la proposition ne l'est pas, pourvu que la conséquence se trouve bonne.

V. Qu'on fait quelquefois des propositions conditionnées, où le dessein n'est pas de révoquer en doute la condition, mais seulement de marquer la bonté de la conséquence : par exemple, lorsque je dis à un méchant : *Si Dieu est juste, s'il y a une Providence, et que le monde ne soit pas gouverné par le hasard, vos crimes ne seront pas impunis*, mon dessein n'est pas de mettre la Providence en doute, mais de faire voir seulement combien est infallible la punition, puisqu'elle est liée nécessairement à une condition qui ne peut manquer : de sorte qu'une telle proposition a la même force que si je disois à ce scélérat : *Autant qu'il est assuré que le monde n'est pas régi par le hasard, et qu'il y a une Providence qui le gouverne, autant est-il assuré que vos crimes seront punis*.

VI. Que la condition n'est pas toujours exprimée; mais que l'ayant été une fois suffisamment, elle est toujours sous-entendue. Ainsi, lorsque Dieu dit qu'un juste sera heureux, cela s'entend s'il persévère dans la bonne voie; et cette condition a été si clairement et si souvent exprimée, que lorsqu'elle ne l'est pas, elle est toujours sous-entendue.

VII. Que la force de la proposition conditionnée consistant dans celle de la conséquence, si cette proposition n'est pas nécessaire, à la rigueur, elle est fautive. Ainsi, posé que quelqu'un s'avisât de dire : *S'il pleu demain, je gagnerai au jeu*; quand

même il arriveroit, et qu'il plût, et qu'il gagnât, dès là qu'il n'y auroit aucune liaison entre la pluie et ce gain, la proposition seroit fausse, par la seule nullité de la conséquence.

Il faut excepter toutefois les propositions conditionnées qui emportent quelque signe d'institution; par exemple, la baguette d'or tendue par le roi de Perse à qui l'aborde sans être mandé, étant établie comme un signe de salut, la proposition qui assure que *si le roi vous tend la baguette, vous êtes sauvé*, est véritable, parce qu'encore qu'il n'y ait de soi aucune liaison entre le salut et la baguette tendue, il suffit, pour la vérité de la proposition, que ces choses se trouvent liées par l'institution du prince de qui tout dépend.

C'est par là que se vérifient plusieurs propositions de l'Écriture: par exemple, celle-ci du serviteur d'Abraham: *La fille qui me dira: Je vous donnerai à boire à vous et à vos chameaux, est celle que Dieu destine au fils de mon maître*, est conditionnée de sa nature, et néanmoins très-véritable, quoiqu'il n'y ait de soi nulle liaison entre la condition et la chose même; parce que, par une espèce de convention entre Dieu et ce serviteur, cette parole lui étoit donnée comme un signe de la volonté toute-puissante de Dieu. Et voilà ce qu'il y a à considérer sur les propositions conditionnées.

On peut rapporter à celle-ci les propositions *dissjonctives*; par exemple, *C'est le soleil, ou c'est la terre qui tourne*; car c'est un raisonnement, et elle peut se résoudre en celle-ci: *Si le soleil ne tourne pas, il faut que la terre tourne*.

Il y a toutefois de telles propositions, qui sont simplement *énonciatives*, comme quand je dis que la justice regarde ou la distribution des biens, ou le châtiment des crimes; en un mot, qu'elle est ou

distributive, ou vindicative. Une telle proposition appartient à la division dont nous parlerons ci-après; de sorte qu'en quelque manière qu'on regarde la proposition disjonctive, elle ne fait jamais un genre particulier.

CHAPITRE VII.

Des propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives.

MAIS parmi les différentes espèces de propositions, celles qui méritent le plus de réflexion, sont les universelles ou particulières, les affirmatives ou négatives. Nous avons dit que les premières regardent la quantité, et les deux autres la qualité des propositions.

Les universelles *sont celles dont le sujet est universel, et pris sans restriction, ou dans toute son étendue*; comme quand je dis, en affirmant : *Tout homme est raisonnable, tout vertueux est heureux*; ou en niant : *Nul homme n'est irraisonnable, nul vertueux n'est malheureux*. Les particulières *sont celles où le sujet est pris avec restriction*, comme quand je dis : *Quelque homme est vertueux; quelque homme est sage*.

Ainsi, les termes de *tout* ou de *nul*, et celui de *quelque*, sont les marques de l'étendue ou de la restriction du sujet, et par là de l'universalité ou de la particularité des propositions.

On supprime pourtant quelquefois la marque de l'universalité. On dit : *Le triangle est une figure terminée de trois lignes droites*, sans exprimer tout

triangle. De telles propositions sont appelées *indéfinies*, et, de leur nature, ont la même force que les propositions universelles.

La marque d'universalité ne se prend pas toujours à toute rigueur. On dit : *Tout homme est menteur*, ou indéfiniment, *l'homme est menteur*, pour signifier que la plupart le sont, et que leur nature corrompue les porte à l'être. C'est le sens et la suite du discours qui nous peut faire juger si de telles propositions se doivent prendre moralement, c'est-à-dire moins exactement, ou à la rigueur. Mais la logique, qui conduit l'esprit à une vérité précise, lui fait regarder les termes selon leur propriété, et les propositions selon des règles exactes.

Au reste, la restriction qui se fait par le mot de *quelque*, dans un certain terme, ne regarde pas la force du terme, et ne lui ôte rien de sa raison propre; mais, comme nous avons dit, elle le resserre seulement. *Quelque cercle est un cercle entier*; mais c'est un cercle tiré du nombre de tous les cercles, et considéré à part.

Parmi les propositions particulières, il y en a qu'on peut appeler *singulières*, et ce sont celles qui ont pour sujet des individus particuliers; comme quand on dit : *Alexandre est ambitieux*; *Charlemagne est religieux*; *Louis IX est saint*.

Ces termes particuliers signifient *quelque homme*, à la vérité; mais ce n'est point *quelque homme* indéfiniment, ou, comme on dit dans l'École, *un individu vague*; c'est *quelque homme* déterminément, c'est-à-dire *un tel et un tel*.

Quant à la proposition affirmative ou négative, on entend par soi-même quelle en est la force et la nature. *Affirmer*, n'est autre chose que d'*identifier* le sujet de deux idées et de deux termes, ou plutôt reconnoître que deux idées et deux termes ne re-

présentent en substance que la même chose ; comme quand on dit que l'homme est raisonnable, on entend que l'idée et le terme d'homme, avec l'idée et le terme de raisonnable, ne montrent que la même chose ; c'est pourquoi on se sert du verbe *est*, pour unir ces termes, afin qu'on entende que ce qui est montré par l'un est la même chose, au fond, que ce qui est montré par l'autre.

La négation doit faire un effet contraire ; et ceci est si clair de soi, qu'on n'a besoin pour l'entendre que d'un peu d'attention.

Il faut ici observer, pour éviter toute équivoque, que les propositions douteuses se rapportent aux affirmatives ou aux négatives, en tant qu'on affirme ou qu'on nie d'une chose qu'elle soit douteuse.

On peut encore observer que telle proposition qui paroit affirmative, enferme une négation ; par exemple, quand je dis : *La seule vertu rend l'homme heureux* ; ce mot de *seule* est une exclusion qui nie de toute autre chose que de la vertu le pouvoir de nous rendre heureux.

Et, à proprement parler, cette proposition qui paroit si simple, en effet, est composée, et se résout en deux propositions, dont l'une est affirmative et l'autre négative. Car, en disant que la seule vertu rend l'homme heureux, je dis deux choses : l'une, que la vertu rend l'homme heureux ; l'autre, que ni les plaisirs, ni les honneurs, ni les richesses ne le peuvent faire.

CHAPITRE VIII.

Propriétés remarquables des propositions précédentes.

IL sera maintenant aisé d'entendre certaines propriétés des propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives, sur lesquelles toute la force du raisonnement est fondée.

La proposition universelle, soit affirmative, soit négative, enferme la particulière de même qualité et de mêmes termes. Cette affirmative : *Tout corps est mobile*, enferme celle-ci : *Quelque corps est mobile*, ou *ce corps particulier est mobile* ; et cette négative : *Nul corps ne raisonne*, enferme celle-ci : *Quelque corps, ou, ce corps particulier ne raisonne pas*. La raison est que ce terme *tout* enferme tous les particuliers, et que ce terme *nul* les exclut tous. Qui dit *tout corps*, dit chaque corps, de quelque espèce qu'il soit, et tous les corps particuliers sans exception ; qui dit *nul corps*, exclut chaque corps, et tous les corps en particulier, sans rien réserver ; de sorte que s'il étoit vrai que tout corps est mobile, sans qu'il fût vrai que quelque corps fût mobile, il seroit vrai que la partie ne seroit pas dans son tout.

Par la même raison, il paroît que la particulière n'enferme pas l'universelle, parce qu'étant contenue, elle ne peut être contenante. Ainsi, *quelque homme est juste*, n'enferme pas, *tout homme est juste* ; et ces choses sont claires de soi.

De là suit, avec la même évidence, que la particulière détruit l'universelle d'une autre qualité qu'elle ; je veux dire que la particulière négative

détruit l'universelle affirmative ; et, au contraire, s'il y a un seul riche qui ne soit pas heureux (et il n'y en a pas pour un), c'en est assez pour conclure qu'il est faux que tout riche soit heureux, ou que les richesses fassent le bonheur. Et s'il y a un seul homme exempt de péché, c'en est assez pour nier que nul homme ne soit sans péché.

Et la particulière d'une qualité ne détruit pas seulement l'universelle de l'autre, mais encore elle détruit, en quelque façon, l'universelle de même qualité. Si je dis seulement : *Quelque homme est blanc*, je fais entendre par là que quelque homme aussi n'est pas blanc, et qu'il y a des hommes qui ne le sont pas : autrement, j'aurois plutôt fait de dire, en général : *Tout homme est blanc*, puisque même *quelque homme est blanc* y seroit compris.

Ainsi, quand je me réduis à la particulière affirmative, je fais voir que je nie l'universelle affirmative, ou du moins que j'en doute. C'est pourquoi ce n'est pas assez de dire que quelque homme de bien est estimable ; car alors il sembleroit qu'on doutât, du moins, que tout homme de bien le fût : de sorte qu'il est véritable que la particulière affirmative détruit, en quelque façon, l'universelle de même qualité, puisqu'elle la rend toujours ou fausse ou douteuse.

Ici commence l'art des conséquences, puisqu'on voit déjà que celle de l'universel au particulier est bonne, et non au contraire ; et nous verrons, dans la suite, que le raisonnement est fondé sur cela.

Il y a même ici quelque raisonnement, puisqu'il y a une proposition induite d'une autre ; mais ce raisonnement n'a que deux propositions, comme il paroît.

Les propositions affirmatives et négatives ont aussi leurs propriétés, qui ne sont pas moins remarqua-

bles , et qui ne servent pas moins au raisonnement ; et les voici :

Dans toute proposition affirmative , soit qu'elle soit universelle ou particulière , l'attribut se prend toujours particulièrement ; et , dans toute proposition négative , soit qu'elle soit particulière ou universelle , l'attribut se prend toujours universellement. Quand je dis : *Tout homme est animal* , ou *quelque homme est animal* , je ne veux pas dire que tout homme , c'est-à-dire chaque homme en particulier , et encore moins quelque homme , soit tout animal , mais seulement qu'il est quelqu'un des animaux , autrement , un homme seroit éléphant ou cheval ; aussi bien qu'homme. Mais quand je dis : *Quelque homme n'est pas injuste* , je ne veux pas dire seulement qu'il n'est pas quelqu'un , mais qu'il n'est aucun des injustes ; et quand je dis : *Nul homme de bien n'est abandonné de Dieu* , je veux dire qu'il n'y en a aucun , en particulier , qui ne soit exclus de tout le nombre de ceux que Dieu abandonne.

C'est ce qui fait dire à Aristote , que la négation est d'une nature malfaisante , et qu'elle ôte toujours plus que ne pose l'affirmation. Car l'affirmation ne pose l'attribut qu'avec restriction : *Tout homme est animal* , c'est-à-dire *tout homme est quelque animal* ; et la négation l'exclut dans toute son étendue. Si je disois : *Nul homme n'est animal* , je voudrois dire que *l'homme ne seroit aucun des animaux*.

Et la raison est , qu'afin qu'il soit vrai de dire : *L'homme est animal* , il suffit qu'il soit quelqu'un des animaux ; mais afin qu'il fût vrai de dire : *L'homme n'est pas animal* , il faudroit qu'il n'en fût aucun.

Ces propriétés des propositions affirmatives et négatives sont fondées sur la nature de l'affirmation et de la négation , dont l'une est d'identifier et

d'unir les termes dans leur signification, et l'autre de les séparer; or je puis *identifier* et unir ces deux termes, *homme* et *animal*, pourvu qu'il soit vrai de dire que l'homme est quelqu'un des animaux; d'où il s'ensuit que, pour les séparer, il faut que l'homme n'en soit aucun.

C'est pour cela que les deux termes d'une négation véritable, s'excluent absolument l'un l'autre. Si nulle plante n'est animal, nul animal n'est plante; et si nul animal n'est plante, nulle plante n'est animal: au lieu que les deux termes de l'affirmation ne s'unissent pas absolument l'un à l'autre; car, de ce que tout homme est animal, il s'ensuit bien que quelque animal est homme, et non pas que tout animal est homme.

C'est une seconde propriété des propositions affirmatives et négatives, que nous allons expliquer en parlant des conversions.

CHAPITRE IX.

Des propositions qui se convertissent.

LA conversion des propositions est la transposition qu'on fait dans leurs termes, la proposition demeurant toujours véritable.

On appelle *transposition* des termes, lorsque du sujet on fait l'attribut, et que de l'attribut on fait le sujet; comme quand on dit: *L'homme est raisonnable*, et *le raisonnable est homme*. Ces propositions s'appellent *converses*.

Il y a la conversion qu'Aristote appelle *parfaite*, et celle qu'il appelle *imparfaite*.

La parfaite est celle où la converse garde toujours la même quantité; c'est-à-dire, quand l'universelle, malgré la conversion de ses termes, demeure toujours universelle, et que la particulière demeure toujours particulière; comme quand je dis : *Tout homme est animal raisonnable; tout animal raisonnable est homme; ou quelque homme est juste; quelque juste est homme* : cette conversion est appelée, dans l'École, *conversion simple*.

L'imparfaite est celle où la converse ne garde pas la même quantité; comme quand je dis : *Tout homme est animal; quelque animal est homme* : cette conversion est appelée, dans l'École, *conversion par accident*.

Cela posé, il est certain que, pour faire une conversion parfaite, il faut que les termes soient absolument de même étendue; comme, par exemple, *homme* et *animal raisonnable*; car alors ils conviennent et cadrent, pour ainsi dire, si parfaitement, qu'on les peut convertir, sans que la vérité soit blessée, à peu près comme deux pièces de bois parfaitement égales, qu'on peut mettre dans un bâtiment à la place l'une de l'autre, sans que la structure en souffre.

Mais les termes peuvent être considérés comme égaux, ou en eux-mêmes, ou en tant qu'ils sont dans la proposition; comme, par exemple, *homme* et *animal raisonnable*, sont égaux d'eux-mêmes, et ne s'étendent pas plus l'un que l'autre; mais dans la proposition : *Tout homme est animal raisonnable*, ils ne le sont plus, parce que, ainsi que nous avons dit, par la nature de la proposition affirmative, l'attribut se prend toujours particulièrement. Ainsi, dans cette proposition : *Tout homme est animal raisonnable*, on veut dire que chaque homme est quelqu'un des animaux raisonnables,

mais non pas qu'il est tout animal raisonnable; autrement chaque homme seroit tout homme, ce qui est absurde.

Quand les termes sont égaux seulement en eux-mêmes, la conversion qui s'en fait vient du côté de la matière; mais, quand ils sont égaux dans la proposition, la conversion qui s'en fait vient du côté de la forme, c'est-à-dire de la nature de la proposition prise en elle-même.

Il sera maintenant aisé de déterminer quelles propositions se convertissent parfaitement ou imparfaitement.

Je dis donc, premièrement, que toutes les propositions particulières affirmatives se convertissent parfaitement, par la nature même des propositions; comme, de ce qu'il est vrai de dire: *Quelque homme est juste*, il est vrai de dire: *Quelque juste est homme*.

La raison est que les termes sont précisément de même étendue, étant tous deux particuliers; le sujet, par la restriction qui y est apposée, et l'attribut, par la nature même des propositions affirmatives: et, en effet, il paroît que, dans l'homme qui est juste, il y a nécessairement un juste qui est homme.

Je dis, secondement, que les propositions négatives universelles se convertissent parfaitement par la nature même des propositions. La raison est que les termes y sont pareillement de même étendue, étant tous deux pris universellement, comme il a été dit. Ainsi, de ce que nulle plante n'est animal, il s'ensuit que nul animal n'est plante; et, en effet, s'il y avoit quelque animal qui fût plante, il y auroit quelque plante qui seroit animal, comme nous venons de voir.

Je dis, troisièmement, que les propositions uni-

verselles affirmatives ne se peuvent, par leur nature, convertir qu'imparfaitement, et en changeant, dans la conversion, l'universel en particulier. Par exemple, de ce que tout homme est animal, il n'en peut résulter autre chose, sinon que quelque animal est homme. La raison est que les termes sont inégaux, l'attribut étant toujours particulier.

Et par là se voit parfaitement la différence de l'universelle négative et de l'universelle affirmative, parce que, dans les négatives, le sujet et l'attribut ayant la même étendue, autant que le sujet exclut l'attribut; autant l'attribut exclut le sujet: c'est pourquoi, autant qu'il est vrai que nulle plante n'est animal, autant est-il vrai que nul animal n'est plante; mais, au contraire, dans l'affirmation où l'attribut, pour cadrer avec le sujet, se prend toujours particulièrement, si on le prend universellement, il ne cadre plus. Par exemple, si je dis: *Tout homme est animal*, pour faire cadrer *animal* et *homme*, il faut, par *animal*, entendre quelque animal, ou quelque'un des animaux. Par conséquent, si on ôte à *animal* sa restriction, et qu'au lieu de dire *quelque animal*, on dise *tout animal*, il ne faudra pas s'étonner s'il ne cadre plus avec *homme*. Ainsi, de ce que tout homme est animal, il s'ensuivra bien que quelque animal est homme, mais non pas que tout animal est homme.

Je dis, quatrième, que deux particulières négatives ne se peuvent convertir, en aucune sorte, par la nature des propositions, parce que les deux termes ne peuvent jamais être de même étendue; l'attribut de la négative, même particulière, étant toujours universel; par exemple, de ce que quelque homme n'est pas musicien, il ne s'ensuit nullement que quelque musicien ne soit pas homme; parce qu'il faudroit, pour cela, que, comme il y a quelque

homme qui n'est aucun des musiciens, il y eût quelqu'un des musiciens qui ne fût aucun des hommes.

De là donc il s'ensuivra que quand deux universelles affirmatives, ou deux particulières négatives, se convertiront, ce sera par la nature des termes, et non par la nature des propositions.

Dans les universelles affirmatives, cela se fait avec quelque règle. Car les termes qui signifient l'essence ou la différence, et la propriété spécifique, sont tous de même étendue, comme il paroît, et par là se convertissent mutuellement. Ainsi, *tout homme est animal raisonnable, et tout animal raisonnable est homme; tout homme est risible, tout risible est homme.*

Mais, quant aux particulières négatives, quand elles ont ensemble quelque liaison, ce n'est point par elles-mêmes, ni en vertu d'aucune règle. De cette sorte, s'il est vrai de dire que, comme il y a quelque triangle qui n'est pas un corps de six pieds de long, il y a aussi quelque corps de six pieds de long qui ne sera pas un triangle, ce n'est pas que la vérité d'une de ces propositions entraîne celle de l'autre; mais c'est que chacune d'elles se trouve véritable en soi.

Tout ce que nous venons de dire appartient à cette espèce de raisonnement, composé de deux propositions dont nous avons déjà parlé. C'est pourquoi Aristote traite cette matière à l'endroit où il parle du raisonnement; mais comme tout ceci sert à connoître la nature des propositions, il semble naturel de le mettre ici.

CHAPITRE X.

Comment les propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives, conviennent ou s'excluent universellement, et des propositions équipollentes.

Il sert encore à connoître la nature des propositions, de considérer comment les universelles et particulières, les affirmatives et les négatives, conviennent ou s'excluent ensemble; et cela se rapporte encore à cette espèce de raisonnement de deux propositions dont nous venons de parler.

En comparant ensemble ces quatre sortes de propositions, on les trouve opposées en diverses sortes. Car, ou elles le sont dans leur quantité, en ce que l'une est universelle, et l'autre particulière; ou dans leur qualité, en ce que l'une est affirmative, et l'autre est négative; ou, enfin, dans l'une et dans l'autre.

En prenant donc les propositions avec le même sujet et le même attribut, sans y changer autre chose que les marques de leur quantité, c'est-à-dire de leur universalité ou particularité, et celles de leur qualité, c'est-à-dire celles d'affirmation ou de négation, on en distingue de quatre sortes.

Quand les deux propositions, qui conviennent en quantité, sont universelles, si l'une est affirmative et l'autre négative, elles s'appellent *contraires*; comme quand on dit : *Tout homme est juste; nul homme n'est juste.*

Quand les deux propositions, qui conviennent en quantité, sont toutes deux particulières, elles s'appellent *sous-contraires*, parce qu'elles sont comprises sous deux propositions contraires; comme quand on dit : *Quelque homme est juste; quelque homme n'est pas juste.*

Quand les deux propositions conviennent en qualité, c'est-à-dire qu'elles sont toutes deux affirmatives, ou toutes deux négatives, si l'une est universelle et l'autre particulière, elles s'appellent *subalternes*, parce que l'une est sous l'autre, c'est-à-dire la particulière sous l'universelle; comme quand on dit : *Tout homme est juste; quelque homme est juste; nul homme n'est juste; quelque homme n'est pas juste.*

Enfin, quand elles ne conviennent ni en quantité ni en qualité, en sorte que l'une soit universelle affirmative, et l'autre particulière négative; ou, au contraire, l'une universelle négative, et l'autre particulière affirmative, elles s'appellent *contradictaires*; comme quand on dit : *Tout homme est juste; quelque homme n'est pas juste; ou, au contraire, nul homme n'est juste; quelque homme est juste.*

Il sera maintenant aisé, en comparant ensemble ces quatre sortes de propositions, de voir comment la vérité de l'une induit ou la vérité ou la fausseté de l'autre.

Et déjà nous avons vu que, parmi les subalternes, si l'universelle est vraie, la particulière l'est aussi, et non au contraire.

Pour ce qui est des deux contradictoires, il est clair que si l'une est vraie, l'autre est fautive. S'il est vrai de dire : *Tout homme est juste*, il est faux de dire : *Quelque homme n'est pas juste*, et au

contraire. Et s'il est vrai de dire : *Nul homme n'est juste*, il est faux de dire : *Quelque homme est juste*, et au contraire : autrement, il seroit vrai que ce qui est n'est pas ; ce qui se détruit de soi-même.

Quant aux propositions contraires, elles ne peuvent jamais toutes deux être véritables, mais elles peuvent être toutes deux fausses ; comme s'il est vrai de dire : *Tout homme est juste*, il ne peut jamais être vrai de dire : *Nul homme n'est juste*. Mais s'il y a seulement quelques justes parmi les hommes, il sera également faux de dire que tout homme est juste, et que nul homme n'est juste.

Mais les sous-contraires peuvent être toutes deux véritables, sans pouvoir être toutes deux fausses ; il peut être vrai de dire : *Quelque homme est juste*, et *quelque homme n'est pas juste* ; mais si l'un des deux est faux, l'autre ne le peut pas être ; car s'il est faux de dire : *Quelque homme est juste*, la contradictoire : *Nul homme n'est juste*, est véritable nécessairement, et par conséquent sa subalterne : *Quelque homme n'est pas juste* ; et, au contraire, s'il est faux de dire : *Quelque homme n'est pas juste*, sa contradictoire : *Tout homme est juste*, et, par conséquent, la subalterne de cette contradictoire : *Quelque homme est juste*, se trouveront indubitables.

Ainsi, en parcourant toutes les espèces de propositions, et les combinant ensemble, on voit comment elles conviennent, et comment elles s'excluent mutuellement, ce qui est une espèce de raisonnement, mais qui, comme il a été dit, n'a que deux propositions.

Pour mieux faire entendre ces choses, on a accoutumé de faire une figure que voici :

dire, afin que l'on entende ce que l'École entend par l'équipollence.

CHAPITRE XI.

Des propositions véritables et fausses.

RESTE à parler de la vérité ou de la fausseté des propositions, qui sont leurs propriétés les plus essentielles, et auxquelles tend toute la logique, puisqu'elle n'a point d'autre objet que de nous faire embrasser les propositions véritables et éviter les fausses.

La proposition véritable est *celle qui est conforme à la chose même*; par exemple, si je dis : Il est jour, et qu'il soit jour en effet, la proposition est véritable; la fausse s'entend par là, sans qu'il soit besoin d'en discourir davantage.

C'est une qualité merveilleuse de l'entendement, de pouvoir se rendre conforme à tout ce qui est, en formant sur chaque chose des propositions véritables; et dès là qu'il peut, en quelque manière, se rendre conforme à tout, il paroît qu'il est bien d'une autre nature que les autres choses qui n'ont point cette faculté.

Il est certain que toute proposition est véritable ou fausse; mais on fait ici une question, savoir, si de deux propositions qui regardent un *futur contingent*, l'une est vraie et l'autre fausse, déterminément : par exemple, s'il est vrai ou faux, déterminément, que j'irai demain à la promenade, ou que je n'y irai pas.

Aristote a fait naître la difficulté, quand il a dit qu'une de ces deux propositions étoit vraie ou fausse;

mais indéterminément, et sans qu'on pût dire laquelle des deux : s'il parle de l'entendement humain, il a raison ; mais s'il parle de tout entendement absolument, c'est ôter à l'entendement divin la prescience de toutes les choses qui dépendent de la liberté, ce qui est faux et impie.

Et il faut remarquer qu'Aristote reconnoît que de deux propositions sur le présent ou sur le passé contingent, l'une est vraie déterminément. Il est vrai, par exemple, déterminément, ou que je me promène, ou que je ne me promène pas actuellement ; ou que je me suis promené, ou que je ne l'ai pas fait. Mais ce qui fait qu'Aristote ne veut pas admettre la même chose pour l'avenir, c'est qu'il dit que ce seroit introduire une nécessité fatale, et détruire la liberté. Car, dit-il, s'il est vrai déterminément, ou que je me promènerai, ou que je ne me promènerai pas demain, il étoit vrai hier, il étoit vrai il y a dix ans, il étoit vrai il y a cent ans, en un mot, il étoit vrai de toute éternité ; ce qui emporte, dit-il, une nécessité absolue et inévitable : et il n'a pas voulu considérer que, de même que la liberté n'est pas détruite de ce qu'il est vrai, déterminément, que je me promène maintenant, parce qu'il est vrai en même temps que je le fais avec liberté, il en faut dire de même, non-seulement du passé, mais de l'avenir ; et comme Aristote avoue qu'encore qu'il soit vrai, déterminément, que je me promenai hier, ma liberté, pour cela, n'est point offensée, parce qu'il est vrai aussi que je le fis librement ; elle ne le seroit pas non plus quand il seroit vrai, déterminément, que je me promènerai demain, parce qu'il sera vrai en même temps que je le ferai avec liberté.

En un mot, les propositions du présent, du passé et de l'avenir, sont toutes de même nature, à la réserve de la seule différence des temps. A cela près,

elles ont toutes les mêmes propriétés; et si l'une est vraie, déterminément, l'autre le doit être aussi.

Et ce qui pourroit faire penser aux hommes que les propositions du futur contingent sont vraies ou fausses, indéterminément, c'est qu'ils ne savent pas laquelle est vraie, et laquelle est fausse; mais il faudroit considérer que Dieu le sait, et que le nier, c'est détruire sa perfection et sa providence.

Les philosophes anciens ont parlé, en beaucoup de choses, fort ignoramment, pour n'avoir pas su, ou pour n'avoir pas toujours considéré ce qui convenoit à Dieu. Il est de sa perfection de savoir tout éternellement, même nos mouvemens les plus libres; autrement, ou jamais il ne les sauroit; et comment pourroit-il, ou les récompenser quand ils sont bons, ou les punir quand ils sont mauvais? ou il en acquerroit la connoissance, et deviendroit plus savant avec le temps. L'un lui ôte sa souveraineté et sa providence, et l'autre détruit la plénitude de sa perfection et de son être.

CHAPITRE XII.

Des propositions connues par elles-mêmes.

PARMI les propositions véritables et fausses, il y en a dont la vérité est connue par elle-même, et d'autres dont elle est connue par la liaison qu'elles ont avec celles-ci.

De ces propositions, les unes sont universelles, comme *le tout est plus grand que sa partie*; les autres sont particulières et connues par expérience, comme quand je dis : *Je pense telle et telle chose; je sens du plaisir ou de la douleur; je crois ou je*

7**

ne crois pas, et ainsi des autres qui sont connues par une expérience aussi certaine.

Les propositions universelles, connues par elles-mêmes, s'appellent *axiomes*, ou *premiers principes*.

Comme en parlant des idées, nous avons d'abord exercé l'esprit à en considérer de plusieurs sortes, et à les démêler les unes des autres, ce n'est pas un exercice moins utile que d'attacher notre esprit à remarquer ces propositions universelles connues par elles-mêmes.

Nous appelons *propositions connues par elles-mêmes*, celles dont la vérité est entendue par la seule attention qu'on y a, sans qu'il soit besoin de raisonner; autrement, *celles où la liaison du sujet et de l'attribut est parfaitement entendue par la seule intelligence des termes*.

Des propositions, ainsi clairement et distinctement entendues, sont sans doute véritables; car, tout ce qui est intelligible de cette sorte, ne peut manquer d'être vrai; autrement, il ne seroit pas intelligible.

Nous allons ici rapporter beaucoup de ces propositions intelligibles par elles-mêmes.

Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; autrement, ce qui est ne peut point n'être pas.

Cela n'est pas seulement vrai de l'être absolument pris, mais encore d'être tel et tel; ce qui est homme ne peut pas n'être pas homme; ce qui est rond ne peut pas tout ensemble n'être pas rond.

Nous verrons dans la suite que ce principe est celui qui soutient tout raisonnement, et que, qui nieroit une conséquence d'un argument bien fait, en accordant la majeure et la mineure, seroit forcé d'avouer qu'une chose seroit et ne seroit pas en même temps.

Ce principe est tellement le premier, que tous les autres s'y réduisent; en sorte qu'on peut tenir pour premiers principes tous ceux où, en les niant, il parroit d'abord à tout le monde qu'une même chose seroit et ne seroit pas en même temps.

Ainsi, voici encore un premier principe : *Nulle chose ne se peut donner l'être à elle-même; et encore : Ce qui n'est pas ne peut avoir l'être que par quelque chose qui l'ait; et encore : Nul ne peut donner ce qu'il n'a pas.*

De ce principe, quelques-uns concluent qu'un corps ne se peut donner le mouvement à lui-même; et d'autres infèrent encore qu'il ne se peut non plus donner le repos : mais nous examinerons ailleurs ces conséquences; il nous suffit maintenant de voir que nulle chose ne se donne l'être à elle-même; autrement, elle seroit avant que d'être.

Il est d'une vérité aussi connue que *ce qui est de soi est nécessairement*; car, pour cela, il ne faut qu'entendre ce que veulent dire les termes. Etre de soi, c'est être sans avoir l'être d'un autre; être nécessairement, c'est ne pouvoir pas ne pas être; et maintenant il est clair que ce qui est sans avoir l'être d'un autre, ne peut pas n'être pas, et qu'une chose, qui seroit un seul moment sans être, ne seroit jamais, si quelque autre ne lui donnoit l'être.

Ce principe est le même au fond que le précédent, et tout le monde en connoît la vérité; c'est de là qu'il est clair que Dieu ne peut pas être qu'il ne soit nécessairement, parce qu'il est de soi; et les philosophes qui ont supposé que la matière ou les atomes étoient d'eux-mêmes, ont dit aussi qu'ils étoient nécessairement.

En géométrie, tout le monde reçoit comme incontestables les principes suivans : *Le corps est étendu en longueur, largeur et profondeur.*

On peut considérer le corps selon chacune de ces dimensions, et, selon cela, donner les définitions incontestables de la ligne, de la surface et du corps solide.

Si deux choses sont égales à une même, elles seront égales entre elles.

Si à choses égales on ajoute choses égales, les tous seront égaux.

Si de choses égales on ôte choses égales, les restes seront égaux.

Et au contraire : *Si à choses inégales on ajoute choses égales, les tous seront inégaux ; et si de choses inégales, on ôte choses égales, les restes seront inégaux.*

Si des choses sont moitié, ou tiers, ou quart d'une même chose, elles seront égales entre elles.

Si des grandeurs conviennent, c'est-à-dire, si on les peut, par la pensée, ajuster tellement ensemble que l'une ne passe pas l'autre, elles sont égales.

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

Toutes les parties rassemblées égalent le tout.

Tous les angles droits sont égaux.

Deux lignes droites n'enferment point entièrement un espace.

Deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais, quand elles seroient prolongées jusqu'à l'infini.

Deux lignes non parallèles, prolongées par leurs extrémités, à la fin se rencontreront en un point.

On trouvera beaucoup de tels axiomes dans les *Elémens* d'Euclide.

A cela se rapporte aussi ce que les géomètres appellent pétitions ou demandes, comme : *Qu'on puisse mener une ligne droite d'un point donné à un autre point donné.*

Qu'on puisse continuer indéfiniment une ligne droite donnée.

Qu'on puisse décrire un cercle, de quelque centre et de quelque intervalle que ce soit.

Qu'on puisse prendre une quantité plus grande ou plus petite qu'une quantité donnée.

Il est aussi certain que *ce qui agit est*, que *ce qui a quelque qualité ou propriété réelle est* : de là se conclut très-bien l'existence de toutes les choses qui affectent nos sens; et de là saint Augustin et les autres ont très-bien conclu, en disant : Je pense, donc je suis.

C'est encore un autre principe très-véritable : *En vain emploie-t-on le plus où le moins suffit. Frustrà fit per plura quod potest fieri per pauciora. Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*; par où l'on prouve que les machines les plus simples, tout le reste étant égal, sont les meilleures; et parce qu'on a une idée que dans la nature tout se fait le mieux qu'il se peut, tous ceux qui raisonnent bien, sont portés à expliquer les choses naturelles par les moyens les plus simples; aussi les physiciens nous ont-ils donné pour constant que la nature ne fait rien en vain : *Natura nihil facit frustrà.*

A ce principe convient celui-ci, qui est un des fondemens du bon raisonnement : *On ne doit point expliquer par plus de choses, ce qui se peut également expliquer par moins de choses.*

Par là sont condamnés ceux qui mettent dans la nature tant de choses inutiles; et, dans la politique, ceux qui, ayant un moyen sûr, en cherchent plusieurs; et, dans la rhétorique, ceux qui chargent leur discours de paroles vaines.

Il est encore vrai, d'une vérité incontestable, *qu'il faut suivre la raison connue*, et cela tant en spéculative qu'en pratique, c'est-à-dire qu'il faut croire ce que la droite raison démontre, et pratiquer ce qu'elle prescrit.

Que l'ordre vaut mieux que la confusion ; que tout le monde veut être heureux ; et que nul ne veut être dans un état qu'il tiennne pour absolument mauvais.

Que ce qui est intelligible est vrai, ou, ce qui est le même, que le faux, c'est-à-dire ce qui n'est pas, ne peut pas être intelligible.

Que ce qui se fait expressément pour une fin, ne peut être dirigé ni connu que par la raison, c'est-à-dire par une cause intelligente. Il ne faut qu'entendre ces termes pour convenir de la proposition, parce qu'agir de dessein, ou concevoir que quelqu'un agit de dessein, enferme nécessairement l'intelligence.

A ce qui est intelligible de soi, on pourroit joindre certaines choses qu'on connoît par une expérience certaine ; comme je connois que je sens, que j'ai du plaisir ou de la douleur, que j'affirme, que je nie, que je doute, que je raisonne, que je veux ; et je connois aussi, par le discours que me fait un autre, qu'il a en lui-même des pensées et des sentimens semblables ; mais ceci ne s'appelle pas principe ; ce sont choses connues par expérience.

En physique, il y a beaucoup de choses d'expérience qu'on donne ensuite pour principes. Par exemple, de ce qu'on connoît par expérience que toutes les choses pesantes tendent en bas, et y tendent avec certaines proportions, on a fondé des principes universels qui servent à la mécanique et à la physique. Mais ces principes ne sont point de ceux que nous appelons intelligibles de soi, parce qu'on ne les connoît que par l'expérience de plusieurs choses particulières, d'où on conclut les universelles ; ce qui appartient au raisonnement.

Je ne sais si on doit rapporter à ces principes de pure expérience, celui-ci : *Que les corps se poussent*

l'un l'autre ; et que le corps qui entre en un lieu, en chasse celui qui l'occupoit. Car, outre l'expérience, il y a une raison dans la chose même, c'est-à-dire dans les corps qui sont naturellement impénétrables.

Mais, du moins, il est certain que l'impénétrabilité des corps étant supposée, on n'a plus besoin d'expérience pour connoître certaines choses ; mais on les connoît par elles-mêmes : par exemple, *un corps ne peut passer par une ouverture moindre que lui ; ce qui est pointu, le reste étant égal, s'insinue plus facilement par une ouverture que ce qui ne l'est pas ; et ainsi du reste.*

On connoît, avec la même évidence, *qu'un agent naturel et nécessaire, dans les mêmes circonstances, fera toujours le même effet ;* par exemple, que le soleil se levant demain avec un ciel aussi serein qu'aujourd'hui, causera une lumière aussi claire, et que le même poids attaché à la même corde, et toujours dans la même disposition, la tendra également demain et aujourd'hui.

Il n'est pas moins vrai que, *quand ce qui empêche égale ce qui agit, il ne se fait rien ;* par exemple, si le poids *A*, qui doit tirer après soi une balance, en est empêché par le poids *B* posé vis-à-vis, et que le poids *B* soit égal en pesanteur au poids *A*, il est clair que l'un empêchera autant que l'autre agit, et qu'il ne se fera aucun mouvement, c'est-à-dire que la balance demeurera en équilibre. On peut encore rapporter ici ces vérités incontestables, que *ce qui se meut naturellement, tend toujours à continuer son mouvement par la ligne la plus approchante de celle qu'il devoit décrire ;* d'où il arrive que les corps pesans, étant empêchés, continuent leur mouvement par la ligne la plus approchante de la droite. Ainsi,



dans cette figure, b , la boule qui roule sur le plan incliné, s'approche, autant qu'il se peut, de la perpendiculaire $A. B.$ Et ce principe est conjoint à celui-ci, que *la ligne droite est la plus courte de toutes*; ce qui fait que le mouvement, selon cette ligne, est aussi le plus court de soi; et que si la nature cherche le plus court, elle doit mener les corps pesans au centre où elle les pousse par la ligne la plus droite, ou, quand ils sont empêchés, par la ligne la plus approchante de la droite.

Ces vérités premières, et intelligibles par elles-mêmes, sont éternelles et immuables; et Dieu nous en a donné naturellement la connoissance, afin qu'elle nous dirige dans tous nos raisonnemens, sans même que nous y fassions une réflexion actuelle, à peu près comme nos nerfs et nos muscles nous servent à nous mouvoir, sans que nous les connoissions.

il sert pourtant beaucoup, pour plusieurs raisons, de faire une réflexion expresse sur ces vérités primitives.

1°. Elle accoutume l'esprit à bien connoître ce que c'est qu'évidence, et lui fait voir que ce qui est évident, est ce qui, étant considéré, ne peut être nié quand on le voudroit.

2°. Elle lui apprend à tenir pour vrai tout ce qu'il entend clairement et distinctement de cette sorte; car c'est par là que ces axiomes sont tenus pour indubitables.

3°. Elle lui apprend qu'elle doit suspendre son jugement à l'égard des propositions qu'il ne connoît pas avec une pareille évidence, et à ne les point recevoir jusqu'à ce qu'en raisonnant il les trouve

nécessairement unies à ces vérités premières fondamentales.

Mais en considérant les vrais axiomes ou premiers principes de connoissance, il faut prendre garde à certaines propositions que la précipitation ou les préjugés veulent faire passer pour principes.

Telles sont ces propositions : *Ce qui ne se touche pas, ni ne se voit pas, ou, en un mot, ne se sent pas, n'est pas; ce qui n'a point de grandeur ou de quantité n'est rien;* et autres semblables, qui font toute l'erreur de la vie humaine : car, déçus par ces faux principes, nous suivons les sens au préjudice de la raison; et le mal est que, souvent, après avoir reconnu en spéculation que ces principes sont faux, nous nous y laissons toutefois entraîner dans la pratique.

C'est encore un principe très-faux que celui que posent certains physiciens, que, *pour être bon philosophe, il faut pouvoir expliquer toute la nature sans parler de Dieu.* Afin que ce principe pût être véritable, il faudroit supposer que Dieu ne fait rien dans la nature, c'est-à-dire qu'il faudroit donner pour certain la chose du monde, je ne dis pas la plus incertaine, mais la plus fausse.

Il est vrai que qui ne rendroit raison des effets de la nature, qu'en disant : *Dieu le veut ainsi,* seroit un mauvais philosophe, parce qu'il n'expliqueroit pas les causes secondes, ni l'enchaînement qu'ont entre elles les parties de l'univers. C'est un excès que ces physiciens ont raison d'éviter; mais ils tombent dans un autre beaucoup plus blâmable, en supposant comme indubitable que toutes ces causes secondes n'ont point de moteur commun, ni de cause première qui les tienne unies les unes aux autres. Il n'est pas moins faux de dire, comme font la plupart des nôtres : *Il faut se contenter soi-même,*

ou *suivre ce qui plaît*, ou *avoir le plaisir pour guide*. La fausseté de ces principes paroît en ce que les plus grands maux nous arrivent en suivant aveuglément ce qui nous plaît; il n'y a point de séduction plus dangereuse que celle du plaisir; et, cependant, c'est sur ce principe que roule la conduite de la plupart des hommes du monde.

En voici encore un très-commun et très-pernicieux : *Il faut faire comme les autres*; c'est ce qui amène tous les abus et toutes les mauvaises coutumes, et ce qui est cause qu'on s'en fait des lois. Or, ce principe, *qu'il faut faire comme les autres*, n'est vrai, tout au plus, que pour les choses indifférentes, comme pour la manière de s'habiller. Mais pour l'étendre aux choses de conséquence, il faudroit supposer que la plupart des hommes jugent et font bien.

On entend dire à beaucoup de gens cette parole, comme une espèce de principe : *Quand on est bien, il ne faut pas se tourmenter des autres*; chose fausse et inhumaine qui détruit la société.

On en voit qui croient que pour montrer qu'une chose est douteuse il suffit de faire voir que quelques-uns en doutent, comme si on ne voyoit pas des opinions manifestement extravagantes, suivies non-seulement par quelques particuliers, mais par des nations entières. A cela se rattache encore ce que les hommes disent du bonheur et du malheur : Je suis heureux, je suis malheureux, et c'est pourquoi telle chose m'arrive; par où on entend ordinairement quelque chose d'aveugle qui fait notre bonne ou notre mauvaise destinée, chose fausse et qui renverse la Providence divine.

C'est un beau mot d'Hippocrate, que *la fortune est un nom qui, à vrai dire, ne signifie rien*.

Ces principes imaginaires, et autres semblables,

outre qu'ils peuvent être réfutés par raisonnement, paroissent faux en les comparant seulement avec les principes véritables, parce qu'on voit dans les uns une lumière de vérité qu'on n'apercevra pas dans les autres. Personne ne dira qu'il soit aussi clair que ce qui n'est pas sensible n'existe pas, qu'il est clair que le tout est plus grand que la partie, ou que ce qui n'est pas ne peut, de lui-même, venir à l'être.

CHAPITRE XIII.

De la définition et de son usage.

PARMI les propositions affirmatives, il y en a deux espèces absolument nécessaires aux sciences, et que la logique doit considérer; l'une est la *définition*, et l'autre la *division*.

Ces deux choses peuvent être considérées ou dans leur nature, ou dans leur usage.

La définition est *une proposition ou un discours qui explique le genre et la différence de chaque chose*.

C'est ce qui s'appelle expliquer l'essence ou la nature des choses.

Pour connoître une chose, il faut savoir premièrement à quoi elle tient, et de quoi elle est séparée. Le premier se fait en disant le genre, et le second en disant la différence.

Il en est à peu près de même comme d'un champ à qui on veut donner des bornes. On dit premièrement en quelle contrée il est, afin qu'on ne l'aille pas chercher trop loin; et puis on en détermine les limites, de peur qu'on ne l'étende plus qu'il ne faut.

Le mot de *définir* vient de là ; et la définition, tant en grec qu'en latin, marque les bornes ou les limites qu'on met dans les choses, semblables à peu près à celles qu'on met dans les terres.

Ainsi, en disant : *L'homme est un animal raisonnable*, je fais voir, premièrement, qu'il le faut chercher dans le genre des animaux, et, secondement, comment il le faut séparer de tous les autres.

Puisque la définition est faite pour donner à connoître l'essence des choses, elle doit aller, autant qu'il se peut, au principe constitutif, et à la différence propre et spécifique, sans se charger des propriétés, ni des accidens. La raison est que les propriétés se déduisent de l'essence et y sont comprises; de sorte qu'il suffit de l'expliquer : et pour ce qui est des accidens, ils sont hors de la nature de la chose, et par là ils n'appartiennent pas à la définition.

Ainsi, en définissant un triangle, loin qu'il faille dire qu'il est grand ou petit, il ne faut pas même dire qu'il a trois angles égaux à deux droits; mais seulement son essence ou sa nature propre, en disant que c'est *une figure terminée de trois lignes droites*.

Par la même raison, on ne doit pas définir l'homme *animal capable de parler*, mais *animal raisonnable*, ou *capable de raisonner*; parce que être raisonnable est sa propre différence constitutive, d'où suit la faculté de parler; car on ne parle point si on ne raisonne.

Mais comme on ne connoît pas toujours la différence propre et spécifique des choses, il faut quelquefois les définir par une ou par quelques-unes de leurs propriétés.

De là vient qu'on reconnoît deux sortes de définition; l'une *parfaite* et *exacte*, qui définit la chose

par son essence; l'autre *imparfaite* et *grossière*, qui la définit par ses propriétés.

En ce dernier cas, il faut prendre garde de ne pas entasser dans la définition toutes les propriétés de la chose, mais seulement celles qui sont les premières et comme le fondement des autres.

Et il faut, autant qu'il se peut, se réduire à l'unité, afin que la définition soit plus simple, et approche, au plus près qu'il sera possible, de la définition parfaite.

Ainsi, on définira le cheval par sa force et par son adresse, le chien par son odorat, le singe par sa souplesse et par la facilité qu'il a d'imiter; et ainsi les autres choses dont l'essence n'est pas connue, par une ou par quelques-unes de leurs propriétés principales.

De là suit que la définition doit être, 1°. *courte*, parce qu'elle ne dit que le genre et la différence essentielle, ou en tout cas les principales des propriétés; 2°. *claire*, parce qu'elle est faite pour expliquer; 3°. *égale au défini*, sans s'étendre ni plus ni moins, puisqu'elle doit le resserrer dans ses limites naturelles.

Ainsi, la définition se convertit avec le défini, par une conversion parfaite, parce que l'une et l'autre sont de même étendue. S'il est vrai que le triangle soit une figure terminée de trois lignes droites, il est vrai aussi qu'une figure terminée de trois lignes droites est un triangle.

Voilà ce qui regarde la nature de la définition. Venons à l'usage.

Sur cela, voici la règle : *Toute chose dont on traite doit premièrement être définie.*

Mais comme il y a des choses dont la nature est parfaitement connue par elle-même, et d'autres dont elle ne l'est pas; dans les premières, on fait

précéder une définition parfaite qui explique leur essence, pour ensuite en rechercher les propriétés; dans les autres, on fait précéder une définition imparfaite, pour venir, s'il se peut, à la connoissance de la nature même de la chose, et par là à une parfaite définition.

Ainsi, la géométrie qui a pour objet les figures, choses dont la nature est parfaitement connue, en pose d'abord des définitions exactes, dont elle se sert pour rechercher les propriétés de chaque figure, et les proportions qu'elles ont entre elles.

Il n'en est pas de même dans la physique; car on ne connoît que grossièrement la nature des choses qui en font l'objet, et la fin de la physique est de la faire connoître exactement: par exemple, nous connoissons grossièrement que l'eau est un corps liquide de telle consistance, de telle couleur, capable de tels et de tels accidens; mais quelle en est la nature, et de quelles parties elle est composée, et d'où lui vient d'être coulante, d'être transparente, d'être froide, de pouvoir être réduite en écume et en vapeurs, c'est ce qu'il faut découvrir par raisonnement.

Mais il faut faire précéder cette recherche par une définition grossière, qui la réduise à un certain genre, comme à celui de corps liquide, et en détermine l'espèce par une ou par quelques-unes de ses propriétés principales.

Que s'il s'agit, en général, de la nature du liquide, il faut, avant toutes choses, marquer ce que c'est, en disant que c'est un corps coulant et sans consistance; mais par là je n'en connois guère la nature. Si je viens ensuite à trouver que toutes ses parties sont en mouvement, je connois mieux la nature du liquide: et si, pénétrant plus avant, je puis déterminer quelle est la figure et le mouvement

de ses parties, je la connoîtrai parfaitement, et je pourrai définir exactement le liquide.

Dans toutes les questions de cette nature, les définitions exactes sont le fruit de la recherche, et les autres en sont le fondement.

Ces sortes de définitions qui précèdent l'examen des choses, c'est-à-dire presque toutes les définitions, doivent être telles que tout le monde en convienne; car il s'agit de poser le sujet de la question dont il faut convenir avant toutes choses.

Quelquefois, au lieu de définir les choses, on les décrit seulement; et cela se fait lorsqu'on ne songe pas tant à en expliquer la nature, qu'à représenter ce qui en paroît aux sens, comme si je dis: *L'homme est un animal dont le corps est posé droit sur deux pieds, dont la tête est élevée au-dessus du corps, couverte de poils qui descendent naturellement sur les épaules*, et le reste; cela s'appelle *description*, et non pas *définition*.

CHAPITRE XIV.

De la division et de son usage.

APRÈS avoir défini les choses, et les avoir réduites à leurs justes bornes, on est en état de les diviser en leurs parties.

La division est *une proposition ou un discours, qui, prenant un sujet commun, fait voir combien il y a de sortes de choses à qui la raison en convient*, comme quand prenant pour sujet ce terme *être*, on dit que tout ce qui est a l'être, ou de soi-même, ou d'un autre; de soi-même, comme Dieu

seul ; d'un autre , comme tout le reste ; et encore , que ce qui a l'être , l'a ou en soi-même comme les substances , ou en un autre comme les modes et les accidens.

Par là il paroît que la division est une espèce de partage d'un tout en ses parties , parce que le sujet commun est regardé comme le tout , et ce qui résulte de la division est regardé comme les parties.

C'est pourquoi les parties de la division sont appelées membres.

De là suivent deux propriétés de la division ; l'une , que *les parties divisées égalent l'étendue du tout et ne disent ni plus ni moins* , sans quoi le tout ne seroit divisé qu'imparfaitement ; l'autre , que *les parties de la division ne s'enferment point l'une l'autre , mais plutôt s'excluent mutuellement* ; sans quoi ce ne seroit pas diviser , mais plutôt confondre les choses.

Si l'une de ces deux propriétés manque , en l'un et en l'autre cas , la division est fautive par différentes raisons. Au premier cas elle est fautive , parce qu'elle donne pour tout ce qui ne l'est pas , puisqu'il y manque quelque partie ; au second cas , elle est fautive , parce qu'elle donne pour une partie ce qui ne l'est pas , puisqu'elle est enfermée dans l'autre , contre la nature des parties qui s'excluent mutuellement. Par exemple , si je disois : *Toute action humaine par son objet est bonne ou mauvaise* , la division est fautive , parce qu'outre les actions qui sont bonnes ou mauvaises par leur objet , telles que sont celles d'adorer Dieu et celle de blasphémer son nom , il y en a qui , par leur objet , sont indifférentes , telle qu'est celle de se promener , et qui peuvent devenir bonnes ou mauvaises par l'intention particulière de celui qui les exerce.

Cette division est donc fautive , parce que , pro-

mettant de diviser toutes les actions humaines, elle en omet une partie; et ainsi donne pour tout ce qui ne l'est pas. •

Que si je dis : *La vie humaine est ou honnête ou agréable*, la division est fautive par l'autre raison, parce que la vie honnête, quoiqu'elle ait ses difficultés, est au fond, et à tout prendre, la plus agréable. Ainsi, ce que je donne pour parties, c'est-à-dire pour choses qui s'excluent mutuellement, ne sont point parties, puisque l'une enferme l'autre.

Mais, au contraire, si je divise la vie humaine en vie raisonnable ou vie sensuelle, la division est juste, parce que, d'un côté, je comprends tout, étant nécessaire que l'homme vive ou selon la raison, ou selon les sens; et, de l'autre, les parties s'excluent mutuellement, n'étant pas possible ni que celui qui vit selon la raison s'abandonne aux sens, ni que celui qui s'abandonne aux sens suive la raison.

Autant qu'il y a de sortes de tout et de parties, autant y a-t-il de sortes de divisions.

Il y a le tout essentiel, c'est-à-dire universel, qui a ses parties subjectives, telles que sont les espèces à l'égard du genre; ainsi, c'est une des sortes de divisions, que de diviser le genre par ses différences dans les espèces qui lui sont soumises, comme quand on dit : *L'animal est raisonnable ou irraisonnable.*

Mais comme il y a des différences accidentelles, aussi bien que des essentielles, on peut diviser un tout universel par certains accidens, comme quand on divise les hommes en blancs ou en nègres.

A cette sorte de division se rapporte celle d'un accident à l'égard de ses différens sujets, comme quand on dit : *La science se trouve ou dans des esprits bien faits, qui en font un bon usage, ou dans des esprits mal faits, qui la tournent à mal*; c'est diviser la science à l'égard de ses sujets divers, par

des différences qui lui sont accidentelles ; et si on vouloit la diviser par ses principes intérieurs et essentiels , il faudroit dire : *La science est ou spéculative, ou pratique ; et ainsi du reste.*

Il y a un tout de composition qui a des parties réelles , dont il est réellement composé , et de là naît la division qui fait le dénombrement de ses parties ; comme quand on dit : *L'homme peut être considéré ou selon l'âme, ou selon le corps ; une maison, dans les parties où l'on habite, comme sont les chambres ; et dans celles où l'on resserre et où l'on prépare les choses nécessaires pour la vie, comme sont les greniers et les offices.*

A cette espèce de division se rapporte la division du tout en ses parties intégrantes , desquelles nous avons parlé ailleurs.

Il y a un tout , que l'École appelle *potentiel* , qui fait regarder une chose dans toutes ses facultés et dans toutes ses actions. En regardant l'âme comme un tout de cette sorte , on la peut diviser en ses facultés sensibles et ses facultés intellectuelles. Ainsi , peut-on regarder le feu selon la vertu qu'il a d'éclairer, selon celle qu'il a d'échauffer, selon celle qu'il a de sécher, selon celle qu'il a de brûler, et de fondre certains corps , et ainsi du reste. De même , on peut regarder le cerveau selon qu'il peut recevoir les impressions des objets, et selon qu'il peut servir à la direction des esprits.

Toutes ces sortes de divisions se rapportent ordinairement à ces quatre. I. *Du genre en ses espèces.* II. *Du tout de composition en ses parties.* III. *Du sujet en ses accidens.* IV. *De l'accident en ses sujets.* Nous en avons rapporté des exemples suffisans.

Lorsqu'on divise en d'autres parties une partie déjà divisée , cela s'appelle *subdivision* , comme quand , dans l'*Introduction* , nous avons regardé

l'homme en tant que composé d'âme et de corps ; c'est une division ; et la subdivision a été de regarder l'âme dans sa partie sensitive ou intellectuelle , et le corps dans ses parties extérieures et intérieures , et ainsi du reste.

L'usage de la division est d'éclaircir les matières , et les exposer par ordre. Ainsi, les divisions que nous venons de rapporter aident l'homme à se connoître lui-même.

La division n'aide pas seulement à faire entendre les choses , mais encore à les retenir. L'esprit retient naturellement ce qui est réduit à certains chefs par une juste division.

Pour cet usage , il paroît que la division doit se faire , premièrement , en peu de membres , et , secondement , en membres ordonnés ; et l'expérience fait voir que les divisions et subdivisions trop multipliées confondent l'intelligence et la mémoire.

Et la nature elle-même nous aide à faire ces divisions simples , parce qu'en effet les choses se réduisent naturellement à peu de principes , et qui ont de l'ordre entre eux , c'est-à-dire qui ont un certain rapport : c'est ce que dans la division nous avons appelé *membres ordonnés*.

Ainsi , nous avons connu ce qui appartient à la division , tant dans sa nature que dans ses usages , et il est aisé de voir , par les choses qui ont été dites , tant au chapitre précédent que dans celui-ci , que , quelque soit le sujet dont on veut traiter , il faut , premièrement , le définir , afin qu'on sache de quoi il s'agit ; et , secondement , le diviser , afin d'en connoître toutes les parties , ou de déterminer celles dont on veut traiter en particulier. Ainsi , dans les Instituts de Justinien , où il s'agit de donner les principes du droit , on définit , premièrement , la justice , en disant que c'est *une volonté constante et perpé-*

tuelle de faire droit à chacun. Ensuite, on définit la jurisprudence, *science des choses divines et humaines, de ce qui est juste et injuste.* Après, on divise le droit en droit des gens, qui est commun à tous les peuples, et droit civil, qui règle chaque peuple particulier, comme les Romains, les Grecs, les Français; et celui-ci en droit public et particulier, et encore en droit écrit et non écrit, qu'on appelle autrement coutume.

CHAPITRE XV.

Préceptes tirés de la doctrine précédente.

Il n'est pas besoin ici de récapituler la doctrine précédente, ni les définitions et divisions de ce second livre, qui paroissent assez par le seul titre des chapitres. Il suffira donc de ramasser en peu de mots les préceptes qui en sont tirés.

I. Réduire, autant qu'il se peut, tout le discours en propositions simples, et décharger les complexes de tous les termes inutiles et embarrassans.

II. Diviser les propositions composées en toutes leurs parties, c'est-à-dire les réduire en toutes les propositions qui les composent, comme en celle-ci : *La seule vertu rend l'homme heureux*; remarquer deux propositions : l'une, que la vertu rend l'homme heureux; l'autre, que nulle autre chose ne le fait.

III. Regarder dans les propositions conditionnées la bonté de la conséquence. Elle se doit examiner par les règles du syllogisme auquel il la faut réduire, ce qui appartient à la troisième partie.

IV. Connoître les propriétés des propositions,

principalement celles de l'affirmative et de la négative, qui sont que l'attribut de l'affirmative se prend toujours particulièrement, et que l'attribut de la négative se prend toujours universellement.

V. Convertir les propositions selon l'étendue de leurs termes.

VI. Convertir l'universelle négative en universelle négative, et la particulière affirmative en particulière affirmative. Par exemple, de ce que *nulle plante n'est animal*, conclure la vérité de sa converse : *Nul animal n'est plante*; et de ce que *quelque homme est juste*, conclure que *quelque juste est homme*.

Cette règle suit de la quatrième et cinquième, parce qu'il paroît que les termes sont également étendus.

VII. Convertir l'universelle affirmative en particulière affirmative. Dire, par exemple : *Tout homme est animal*; donc *quelque animal est homme*, et non pas *tout animal est homme*.

Cette règle suit pareillement de la quatrième et de la cinquième.

VIII. Conclure la particulière de son universelle, et non au contraire. De ce que *tout feu brûle*, conclure : *Donc quelque feu brûle*, et *tel feu*; en particulier, *brûle*, et non au contraire; parce que la particulière est enfermée dans l'universelle, et non l'universelle dans la particulière.

IX. De ce que l'une des contradictoires est véritable, conclure la fausseté de l'autre. S'il est vrai que *tout vertueux est sage*, il est faux que *quelque vertueux ne soit pas sage*.

X. De ce que l'une des contraires est vraie, conclure la fausseté de l'autre; par exemple, de ce qu'il est vrai que *tout vertueux est sage*, conclure la fausseté de la contraire, *nul vertueux n'est sage*; mais de la fausseté de l'une, ne conclure pas la vérité de

l'autre, parce qu'elles peuvent être toutes deux fausses. *Tout homme est juste; nul homme n'est juste*, sont deux propositions fausses, parce que la particulière : *Il y a seulement quelques hommes justes*, les renverse toutes deux.

XI. Définir chaque chose, en posant son genre prochain et sa différence.

XII. Faire cadrer la définition avec le défini, sans qu'elle s'étende ni plus ni moins.

XIII. La faire courte, simple et claire.

XIV. Commencer chaque traité et chaque question par la définition de son sujet.

XV. En donner d'abord, s'il se peut, une définition précise, où le vrai genre et la vraie différence essentielle soient expliqués. S'il ne se peut, en donner, par quelques propriétés principales, une définition moins exacte, mais dont tout le monde puisse convenir.

XVI. Chercher, par l'examen de la chose même, une définition plus exacte.

XVII. Après avoir défini son sujet, le diviser.

XVIII. Faire que la division cadre au sujet divisé.

XIX. La faire en parties distinctes, et dont l'une n'enferme pas l'autre.

XX. La faire en termes simples et précis.

XXI. La faire en peu de membres, et qui soient ordonnés entre eux, c'est-à-dire qui aient un certain rapport.

XXII. Se modérer dans les subdivisions.

XXIII. Tenir pour véritable toute proposition qui s'entend distinctement, et n'en recevoir aucune, jusqu'à ce qu'elle s'entende de cette sorte.

XXIV. Accoutumer son esprit à discerner les propositions qui s'entendent distinctement d'avec les autres.

XXV. Considérer les propositions qui s'entendent distinctement par elles-mêmes, et les faire servir de fondement à la recherche des autres.

C'est ce qui fait le *raisonnement*, dont nous allons maintenant traiter.



LIVRE III.

DE LA TROISIÈME OPÉRATION DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature du raisonnement.

Le raisonnement est une opération de l'esprit, par laquelle d'une chose on infère une autre.

De là résultent deux choses ; l'une, que le progrès du raisonnement va du certain au douteux, et du plus clair au moins clair ; c'est-à-dire, que le certain sert de fondement pour rechercher le douteux, et que ce qui est plus clair sert de moyen pour examiner ce qui est obscur. Par exemple : Je suis en doute si je suivrai la vertu ou le plaisir : ce qui se trouve de certain en moi, c'est que je veux être heureux, et trouvant que je ne puis l'être sans vertu, je me détermine à la suivre.

La seconde chose qui résulte de ce qui a été dit, c'est que, dans ce progrès du raisonnement, il en faut venir à quelque proposition qui soit claire par elle-même ; car, s'il falloit tout prouver, le raisonnement n'auroit point de fin, et jamais rien ne se concluroit.

Le fondement de tout cela est que les idées peuvent s'unir les unes aux autres, ainsi qu'il a été dit ; de sorte que qui unit une idée avec une autre, lui unit, par conséquent, toutes celles qui sont unies

avec celles-là , et c'est cet enchaînement qu'on appelle *raisonnement*. Par exemple , si je trouve que l'idée de père est jointe à celle de roi , je trouverai , par conséquent , que les idées de bonté , de tendresse , de soin des peuples y sont jointes aussi , parce que toutes ces idées sont jointes à celles de père.

CHAPITRE II.

En quoi consiste la force du raisonnement.

LA force du raisonnement consiste dans une proposition qui en contient une autre , et qui , par conséquent , est universelle. Par exemple , cette proposition affirmative : *Le prince doit réprimer les violences* , est enfermée dans cette proposition pareillement affirmative : *Tout homme qui a en main la puissance publique , doit réprimer les violences ;* et savoir tirer l'une de l'autre , c'est ce qui s'appelle *argument* ou *raisonnement*.

Il en est de même des propositions négatives ; par exemple celle-ci : *Nul sujet ne doit se révolter contre son prince* , est enfermée dans cette autre : *Nul particulier ne doit troubler le repos public*.

Ainsi , la force du raisonnement consiste à trouver une proposition qui contienne en soi celle dont on veut faire la preuve ; c'est ce qu'on appelle dans l'École : *Dici de omni , dici de nullo* ; c'est-à-dire que tout ce qui convient à une chose , convient à tout ce à quoi cette chose convient , et au contraire. Par exemple , ce qui convient à un homme sage en général , convient à chaque homme sage ; et , au

contraire, ce qui est nié de tout homme sage en général, est nié de tout homme sage en particulier. Autre exemple, ce qui convient en général à tout triangle, convient en particulier à l'isocèle et aux autres; et, au contraire, ce qui est nié de tout triangle en général, est nié de l'isocèle et de tous les autres en particulier.

CHAPITRE III.

De la structure du raisonnement.

Le raisonnement ou l'argument est composé de trois propositions et de trois termes.

La première proposition s'appelle simplement *proposition* ou *majeure*.

La seconde s'appelle *assomption* ou *mineure*.

La troisième s'appelle *conclusion* ou *conséquence*.

Les deux premières s'appellent *prémises*, *præmissæ*, parce qu'elles sont les premières, et traitent, pour ainsi dire, la conclusion après elles.

Comme chaque proposition a deux termes, les trois propositions en auroient six, n'étoit que chaque terme doit être répété deux fois.

Cette répétition et entrelacement des termes les uns dans les autres, est ce qui fait l'enchaînement des propositions et la force de l'argument. Mais un exemple le fera mieux voir. Prouvons que les apôtres sont dignes de foi, dans ce qu'ils déposent qu'ils ont vu Jésus-Christ ressuscité.

Tout témoin désintéressé est digne de foi :

Or, les apôtres sont témoins désintéressés :

Donc les apôtres sont dignes de foi.

Il y a ici trois propositions, dont la plus considérable, c'est à-dire la conclusion, est la dernière, parce que c'est le résultat du raisonnement, et ce pour quoi il est fait.

La conclusion doit être la même que la question.

On demande si les apôtres sont dignes de foi; on conclut que les apôtres sont dignes de foi; et si la conclusion est bien tirée, la question est finie.

Mais la conclusion dépend de l'enchaînement des termes, et de la manière dont ils sont posés.

Premièrement, nous avons dit qu'il y a trois termes dans tout argument. Par exemple, dans le nôtre, il se trouvera seulement, *apôtres dignes de foi; témoins désintéressés*: les deux qu'il faut joindre ensemble, et qui doivent, par conséquent, se trouver unis dans la conclusion, c'est *apôtres et dignes de foi*. Mais comme leur union n'est pas manifeste par elle-même, on choisit un troisième terme pour rapprocher ces deux-ci; par exemple, dans notre argument *témoins désintéressés*, ce terme s'appelle *moyen*, parce qu'il unit les deux autres, dont l'un s'appelle le *petit extrême*, et l'autre le *grand extrême*: *majus extremam; minus extremum; medius terminus*.

Le petit extrême ou terme le moins étendu, est le sujet de la question ou de la conclusion; le grand extrême ou terme le plus étendu, en est l'attribut. Et on voit que la force du terme moyen est de rapprocher ces extrémités.

Ainsi, dans notre argument, *apôtres* est le petit extrême; *dignes de foi* est le grand; *témoins désintéressés* est le milieu qui lie tout.

En effet, si tout témoin désintéressé est croyable, et que les apôtres soient témoins désintéressés, il n'y a plus personne qui puisse nier que les apôtres ne soient croyables.

Dès là donc que la forme est bonne, il n'y a plus de doute pour la conclusion, et toute la difficulté est dans les prémisses.

Si les prémisses sont vraies manifestement et par elles-mêmes, toute la question est finie; que si elles sont douteuses, il les faut prouver.

Par exemple, dans notre argument, si on nioit la majeure : *Tout témoin désintéressé est croyable*, on la prouveroit en disant que : *Tout témoin désintéressé dit la vérité*; ce qu'on prouveroit encore, en disant qu'il n'y a que l'intérêt qui porte les hommes à trahir leur conscience, et il seroit aisé de mettre tout ceci en forme.

Que si on nioit la mineure *que les apôtres sont témoins désintéressés*, on le prouveroit aisément, en montrant que ni les opprobres, ni les tourmens, ni la mort, ne les ont pu empêcher de persister dans leur témoignage.

Quelquefois, au lieu de nier, on distingue la proposition; par exemple, au lieu de nier cette majeure : *Tout témoin désintéressé est croyable*, on peut distinguer, en disant : *S'il sait le fait, je l'accorde; s'il l'ignore, et qu'il soit trompé, je le nie.*

Alors, la preuve est réduite à montrer que les apôtres ne pouvoient pas ignorer ce qu'ils disoient avoir vu et avoir touché de leurs mains.

Le syllogisme que nous venons de rapporter est affirmatif, c'est-à-dire que la conclusion est affirmative; mais la structure du syllogisme, dont la conclusion est négative, est la même: par exemple,

Nul emporté n'est capable de régner;

Tout homme colère est emporté :

Donc nul homme colère n'est capable de régner.

Ce syllogisme est négatif, et ne diffère de l'affirmatif, qu'en ce que dans l'affirmatif, où il s'agit d'unir, il faut chercher un moyen qui lie; au lieu

que dans le négatif il faut chercher un moyen qui sépare : par exemple, dans le dernier argument, *emporté* sépare *colère* d'avec *capable de régner*, parce que l'emporté, qui n'est pas maître de lui-même, est encore moins capable d'être le maître des autres.

De cette disposition du terme moyen dépend toute la structure du syllogisme, selon l'ordre naturel ; ce terme, joint au grand extrême, fait la majeure ; avec le petit, fait la mineure : il ne se trouve jamais dans la conclusion, parce qu'il est pour la produire et non pour y entrer.

Par là s'aperçoit clairement la force du terme moyen. Dans le syllogisme affirmatif, il appelle premièrement à lui le grand terme dans la majeure ; puis, s'unissant au petit dans la mineure, il les renvoie tous deux unis par son entremise dans la conclusion.

Au contraire, dans les syllogismes négatifs, après avoir séparé de soi le grand extrême dans la majeure, il ne reprend le petit dans la mineure que pour les rendre tous deux incompatibles dans la conclusion.

Voilà comme le terme moyen agit dans les argumens que nous venons de voir, et dans tous ceux dont la conclusion est nette et distincte. Dans les autres, il a toujours à peu près la même disposition ; et partout c'est en lui seul que consiste le fort de l'argument.

Au reste, quoique les prémisses, c'est-à-dire la majeure et la mineure, gardent entre elles une espèce d'ordre naturel, la force de l'argument ne laisse pas de subsister quand on les transpose, comme il paroîtra clairement, en faisant cette transposition dans les argumens que nous avons faits.

CHAPITRE IV.

Première division de l'argument en régulier et irrégulier.

Nous avons vu la structure de l'argument, et nous avons remarqué où en réside la force; mais tout ceci sera plus clairement entendu, en considérant les diverses sortes d'argumens.

L'argument, en le considérant du côté de la forme, peut être divisé en *régulier* et *irrégulier*.

Le régulier est *celui qui a sa majeure, sa mineure et sa conséquence arrangées l'une après l'autre dans leur ordre et nettement expliquées*.

Cet argument s'appelle *l'argument en forme, le syllogisme parfait ou catégorique*.

L'argument irrégulier est *celui qui regarde la suite des choses et non celle des propositions*. Nous en verrons en son temps la nature et les différentes espèces.

Mais l'ordre veut que nous commençons par l'argument régulier, par où nous entendrons mieux la force de l'autre; d'autant plus que les argumens irréguliers se peuvent réduire aux réguliers, et que c'est en les y réduisant qu'on en découvre clairement toute la force; comme la suite le fera paroître.



CHAPITRE V.

Règles générales des syllogismes.

LA première chose qu'il faut regarder dans la forme du syllogisme, c'est les règles d'où elle dépend; et les voici :

PREMIÈRE RÈGLE.

Le syllogisme n'a que trois termes.

Cette règle est fondée sur la nature même du syllogisme, où nous avons vu qu'il n'y a de termes que le grand et le petit extrême, qui composent la conclusion, et le moyen qui les unit ou les désunit dans les deux prémisses. Ainsi, quatre termes dans un argument le rendent nul, parce qu'il n'y a point d'union entre les parties du syllogisme ni pour affirmer, ni pour nier, et par conséquent point de conclusion.

DEUXIÈME RÈGLE.

Une des prémisses est universelle.

Cela paroît encore, parce que nous avons vu que la force du raisonnement consiste dans une proposition qui en contienne une autre, et qui, par conséquent, soit universelle.

De là il s'ensuit la converse, que *de pures particulières il ne se conclut rien.*

TROISIÈME RÈGLE.

Une des prémisses est affirmative.

Car tout est désuni dans les négatives, et où il n'y a nulle liaison, il n'y a aussi nulle conséquence.

Nous avons vu que la force du syllogisme est dans le terme moyen qui se trouve dans la majeure avec le grand terme, et dans la mineure avec le petit. Mais ce qui le rend fort, tant pour produire une affirmative que pour produire une négative, c'est qu'il se trouve dans une affirmative; car, sans cela, il paroît que, n'étant uni avec aucun terme, il n'en pourroit désunir aucun, puisqu'il ne fait cette désunion qu'en s'unissant lui-même avec celui qu'il doit détacher de l'autre.

Ainsi, un anneau qui doit détacher un autre anneau d'avec un tiers, doit être uni avec celui qu'il doit détacher du tiers, puisqu'il ne peut s'en détacher qu'en l'entraînant avec lui. De là donc s'ensuit cette règle que nous proposons : *De pures négatives il ne se conclut rien.*

QUATRIÈME RÈGLE.

Il n'y a rien de plus dans la conclusion que dans les prémisses.

Parce qu'elle y est en vertu, et qu'on ne peut pas plus conclure que prouver; d'où il s'ensuit la

CINQUIÈME RÈGLE.

La conclusion suit toujours la plus foible partie.

C'est-à-dire, dès qu'il y a une prémisse particulière, la conclusion l'est aussi; et que si l'une des prémisses est négative, la conclusion le doit être.

Autrement, la conclusion seroit plus forte que les prémisses, qui, toutefois, doivent faire toute la force du raisonnement; car il y a plus de force à affirmer qu'à nier, et plus de force à établir l'universel que le particulier. Si donc le terme moyen restreint le grand ou le petit terme dans les prémisses, il ne pourra plus conserver sa généralité dans la conséquence; et si le terme moyen exclut le grand ou le petit terme dans les prémisses, il n'y aura plus moyen de les unir dans la conséquence.

Cette règle ne prouve pas seulement que dès là qu'une des prémisses est particulière, la conclusion le doit être; mais qu'elle ne peut pas être plus universelle qu'une des prémisses, parce que la restriction faite une fois dans l'une des deux, dure encore dans la conclusion. Et cette règle s'étend non-seulement aux propositions, mais encore aux termes, qui ne peuvent jamais être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses; autrement on tomberoit toujours dans l'inconvénient de conclure plus qu'on n'a prouvé.

SIXIÈME RÈGLE.

Le terme moyen doit être pris, du moins une fois, universellement.

Elle suit des précédentes : et, premièrement, dans le syllogisme affirmatif, le terme moyen qui

doit unir les deux autres, en doit du moins contenir l'un, et par conséquent être universel.

Et pour le syllogisme négatif, il n'a point de force, si dans l'une des deux prémisses le terme moyen n'est nié du grand terme. Il doit donc être nécessairement l'attribut d'une négative; d'où il s'ensuit, selon la nature des négatives, qu'il est pris universellement.

Car nous avons vu que dans toutes les négatives, fussent-elles particulières, l'attribut est universel.

Quelque prince n'est pas sage, ce n'est pas à dire quelque prince n'est pas quelqu'un des sages; mais quelque prince n'est aucun des sages, est exclus entièrement de ce nombre.

Faisons servir maintenant cette négative dans un syllogisme, dont la conclusion soit *quelque prince n'est pas heureux* :

Tout heureux est sage;

Quelque prince n'est pas sage;

Donc, quelque prince n'est pas heureux.

Cette conclusion négative sépare tous les heureux d'avec le prince; ce qui ne se pourroit pas, si la mineure ne l'avoit auparavant séparé de tous les sages.

C'est donc une règle incontestable que le terme moyen doit être au moins une fois pris universellement; autrement, on ne conclut rien.

Qu'ainsi ne soit. Changeons notre syllogisme en affirmatif, et au lieu de dire : *Quelque prince n'est pas sage*, disons : *Quelque prince est sage*; nous verrons que l'argument n'aura plus de force.

Tout heureux est sage;

Quelque prince est sage;

Donc, quelque prince est heureux.

Toutes les propositions sont affirmatives; ainsi,

L'attribut en est particulier; aussi, l'argument ne conclut-il rien. On pourroit être une partie des sages sans être heureux; c'est-à-dire, que pour conclure que le prince est quelqu'un des heureux, parce qu'il est quelqu'un des sages, il faudroit qu'il fût véritable, non que tout heureux fût sage, mais que tout sage fût heureux.

En effet, l'argument est bon en cette forme :

Tout sage est heureux ;

Quelque prince est sage ;

Donc , quelque prince est heureux.

Et pour voir combien est faux l'autre argument, en voici un tout semblable qui le montrera :

Tout homme a des dents ;

Quelque bête a des dents ;

Donc , quelque bête est homme.

CHAPITRE VI.

Des figures du syllogisme.

SELON cette doctrine, et selon ces règles, il se peut faire des syllogismes de diverses sortes. On en compte de trois figures, qui comprennent dix-neuf modes.

Les figures se prennent de l'arrangement du terme moyen : les modes se déterminent par la quantité ou qualité des propositions, c'est-à-dire selon qu'on assemble diversement les universelles, les particulières, les affirmatives et les négatives.

On compte ordinairement trois figures, parce que le terme moyen se peut arranger en trois façons ; car, ou il est sujet dans l'une des prémisses et at-

tribut dans l'autre , ou il est attribut dans toutes les deux , ou , enfin , il est sujet partout.

Le premier arrangement fait la première figure , le second fait la seconde , le troisième fait la troisième.

C'est ainsi que les figures des argumens se varient par la diverse manière dont le terme moyen y est placé.

Il y en a qui comptent une quatrième figure , en partageant le premier en deux cas ; le terme moyen y devant être sujet dans l'une des prémisses , et attribut dans l'autre. Cela se peut faire en deux façons ; une des façons , c'est que le moyen soit attribut dans la majeure , et sujet dans la mineure ; l'autre façon est que le même terme soit sujet dans la majeure , et attribut dans la mineure. Il paroit donc clairement qu'il ne peut y avoir que quatre figures , parce qu'il ne peut y avoir que quatre façons de situer le terme moyen.

Mais comme la quatrième figure , qu'on appelle la figure de Galien , est indirecte et peu naturelle , et que d'ailleurs on la peut comprendre dans la première , la plupart des logiciens ne comptent que trois figures ; chose si peu importante , qu'elle ne vaut pas la peine d'être examinée.

Les exemples des figures se verront avec ceux des modes dont nous allons parler.



CHAPITRE VII

Des modes des syllogismes.

IL sembleroit qu'il dût y avoir autant de façons d'argumenter, que les propositions et les termes peuvent souffrir de différens arrangemens; mais il y a des arrangemens dont on ne peut jamais former un syllogisme : par exemple, nous avons vu que de pures particulières et de pures négatives, il ne se conclut rien.

Il y a grand nombre d'autres arrangemens qui sont exclus par de semblables raisons; et, enfin, il ne s'en trouve que dix-neuf concluans, qu'on appelle modes utiles.

Aristote les a exprimés par la combinaison de ces quatre lettres *A. E. I. O.*

Par *A*, il a exprimé l'universelle affirmative;

Par *E*, l'universelle négative;

Par *I*, la particulière affirmative;

Par *O*, la particulière négative.

Selon cela, les philosophes qui ont suivi Aristote, ont exprimé les dix-neuf modes en ces quatre vers artificiels faits pour aider la mémoire.

Barbara, celarent, Darii, ferio, baralipon

Celantes, dabitiss, Falpesmo, Frisesomorum

Cesare, Camestres, festino, baroco, Darapti

Felapton, Disamis, Datissi, Bocardo, ferizon.

Dans chacun de ces mots, il ne faut prendre garde qu'aux trois premières syllabes dont les voyelles marquent la quantité et la qualité des trois propositions du syllogisme; ainsi, dans *Baralipon* et dans *Frisesomorum*, les syllabes qui excèdent trois, sont

surnuméraires, et n'ont d'autre usage que d'achever le vers.

Les quatre premiers mots désignent quatre modes directs de la première figure, et les cinq autres en désignent cinq modes indirects, qui sont les mêmes que ceux qu'on donne à la figure de Galien.

Ainsi, il y a neuf modes dans la première figure qui sont compris dans les deux premiers vers.

La deuxième en a quatre, signifiés par ces mots : *Cesare, Camestres, festino, baroco.*

Les six autres mots appartiennent à la troisième, et tous ensemble font dix-neuf.

La plus excellente manière d'argumenter est comprise dans les quatre modes directs de la première figure. Deux de ces modes concluent universellement, et deux particulièrement; deux affirmativement, et deux négativement. Ils sont exprimés par

a. a. a. E. a. E.

a. i. i. E. i. o.

- | | | |
|-----------|--------------|---|
| <i>a.</i> | <i>Bar.</i> | Tout ce qui est ordonné de Dieu est pour le bien; |
| <i>a.</i> | <i>Ba.</i> | Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu; |
| <i>a.</i> | <i>Ra.</i> | Donc, toute puissance légitime est pour le bien. |
| <i>E.</i> | <i>Ce.</i> | Nulle chose ordonnée de Dieu n'est établie pour le mal; |
| <i>a.</i> | <i>La.</i> | Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu; |
| <i>E.</i> | <i>Rent.</i> | Donc, nulle puissance légitime n'est établie pour le mal. |
| <i>a.</i> | <i>Da.</i> | Tout homme qui abuse de son pouvoir est injuste; |
| <i>i.</i> | <i>Ri.</i> | Quelque prince abuse de son pouvoir; |

<i>i.</i>	<i>i.</i>	Donc, quelque prince est injuste.
<i>E.</i>	<i>Fe.</i>	Nul injuste n'est heureux;
<i>i.</i>	<i>Ri.</i>	Quelque prince est injuste;
<i>o.</i>	<i>o.</i>	Donc, quelque prince n'est pas heureux.

Ces quatre modes sont directs et manifestement concluans.

La force du terme moyen s'y découvre clairement.

On le voit pris universellement dans une prémisses, et encore dans la majeure qui se trouve la plus universelle, et où ce terme important, qui unit les autres, est le sujet du grand extrême; ce qui fait la majeure la plus naturelle, la plus propre à produire une conclusion directe; de sorte qu'il paroit en tête dans l'argument, et y exerce visiblement sa puissance.

Il s'en faut bien qu'il en soit ainsi dans les cinq modes indirects, et même dans tous les modes des autres figures.

Les exemples le feront voir.

<i>a.</i>	<i>Ba.</i>	Tout ce qui est haï de Dieu est puni par sa justice, ou pardonné par sa miséricorde;
<i>a.</i>	<i>Ra.</i>	Tout ce qui est puni par sa justice, ou pardonné par sa miséricorde, sert à sa gloire;
<i>a.</i>	<i>Lip.</i>	Donc, quelque chose qui sert à la gloire de Dieu est haï de Dieu.

Au lieu de conclure plus directement: *Donc, toute chose haïe de Dieu sert à sa gloire*; auquel cas, en transposant les prémisses, l'argument seroit en *Barbara*.

1.	<i>E. Ce.</i>	Nulle chose douloureuse n'est désirable;
----	---------------	--

2. *A. Lan.* Toute chose désirable est convenable à la nature ;
E. Tes. Donc , nulle chose convenable à la nature n'est douloureuse.
A. Da. Quelque chose douloureuse sert à notre salut ;
I. Bi. Quelque chose douloureuse est désirable ;
I. Tis. Donc , quelque chose désirable est douloureuse.

Au lieu de conclure directement : *Donc , quelque chose douloureuse est désirable.*

Et remarquez que cet argument ne concluroit pas , s'il étoit construit en la forme de la quatrième figure , c'est-à-dire si le moyen étoit attribut dans la majeure , et sujet dans la mineure , parce qu'ainsi il se trouveroit toujours pris particulièrement contre la règle sixième.

C'est pourquoi ceux qui ont parlé le plus subtilement de cette figure , ont changé l'ordre des propositions , et l'ont ainsi arrangée.

- I. Di.* Quelque fol dit vrai ;
a. Ba. Quiconque dit vrai , doit être cru ;
I. Tis. Donc , quelqu'un qui doit être cru , est fol.
1. *A. Fa.* Toute qualité naturelle vient de Dieu ;
 2. *E. Pes.* Nulle vertu n'est une qualité naturelle ;
O. Mo. Donc , quelque chose qui vient de Dieu n'est pas une vertu.
1. *I. Fri.* Quelques personnes contentes sont pauvres ;
 2. *E. Se.* Nul malheureux n'est content ;

O. Son. Donc, quelques pauvres ne sont pas malheureux.

Quelques-uns, pour réduire les deux argumens à la forme qu'ils attribuent à la quatrième figure, transposent la majeure et la mineure, et nous font les modes *Fepismo* et *Fresilom*, au lieu de *Fapesmo* et de *Frizesom*, de l'École.

Tout cela importe peu, puisqu'on est d'accord que les cinq modes de la quatrième figure ne sont au fond que les cinq modes indirects de la première.

Au reste, on entend assez qu'ils sont nommés *indirects*, à cause que la conclusion est inespérée, et se tourne tout à coup du côté qu'on attendoit le moins, comme nous l'avons remarqué en quelques exemples, et qu'on le peut aisément remarquer dans tous les autres.

Venons maintenant aux modes de la seconde figure, où le moyen doit être deux fois attribué.

Cette figure n'a que quatre modes que voici :

<i>E.</i>	<i>Ce.</i>	Nul menteur n'est croyable ;
<i>A.</i>	<i>Sa.</i>	Tout homme de bien est croyable ;
<i>E.</i>	<i>Re.</i>	Donc, nul homme de bien n'est menteur.
<i>A.</i>	<i>Ca.</i>	Toute science est certaine ;
<i>E.</i>	<i>Mes.</i>	Nulle connoissance des choses contingentes n'est certaine ;
<i>E.</i>	<i>Tras.</i>	Donc, nulle connoissance des choses contingentes n'est science.
<i>E.</i>	<i>Fes.</i>	Nul tyran n'est juste ;
<i>I.</i>	<i>Ti.</i>	Quelque prince est juste ;
<i>O.</i>	<i>No.</i>	Donc, quelque prince n'est pas tyran.
<i>A.</i>	<i>Ba.</i>	Tout heureux est sage ;

- O. *Bo.* Quelque prince n'est pas sage;
 O. *Co.* Donc, quelque prince n'est pas heureux.

Quant aux modes de la troisième figure, où le terme moyen est deux fois sujet, ils sont au nombre de six.

- A.* *Da.* Toute plante se nourrit;
A. *Rap.* Toute plante est immobile;
F. *Ti.* Donc, quelque chose immobile se nourrit.
E. *Fe.* Nulle injure n'est agréable;
A. *Lap.* Toute injure doit être pardonnée;
O. *Ton.* Donc, quelque chose qui doit être pardonné n'est pas agréable.
I. *Di.* Quelques méchants sont dans les plus grandes fortunes;
A. *Sa.* Tous les méchants sont misérables;
I. *Mis.* Donc, quelques méchants sont dans les plus grandes fortunes.
A. *Da.* Toute fable est fautive;
I. *Ti.* Quelque fable est instructive;
I. *Si.* Donc, quelque chose instructive est fautive.
O. *Bo.* Quelque colère n'est pas blâmable;
A. *Car.* Toute colère est une passion;
O. *Do.* Donc, quelque passion n'est pas blâmable.
E. *Fe.* Nul acte de justice n'est blâmable;
I. *Ri.* Quelque rigueur est un acte de justice;
O. *Son.* Donc, quelque acte de rigueur n'est pas blâmable,

Dans cette dernière figure, la conclusion est tou-

jours particulière, parce que le terme moyen étant toujours sujet, il ne se peut qu'un des deux extrêmes ne soit pris particulièrement dans la conséquence.

Qu'ainsi ne soit, prenons les deux argumens qui, ayant les deux prémisses universelles, pourroient naturellement produire une conséquence de même quantité.

En Darapti, les deux prémisses sont affirmatives; donc, leurs attributs sont particuliers, selon la nature de telles propositions. Or, le moyen étant sujet partout, il s'ensuit que les deux extrêmes qui doivent être unis dans la conclusion, ne peuvent y être pris que particulièrement, selon cette règle: *Les termes ne peuvent avoir plus d'étendue dans la conclusion qu'ils en ont dans les prémisses.* Voyez les règles III, IV et V.

Et parce qu'il est impossible qu'il n'y ait dans chaque argument, du moins, une affirmative, il faut qu'un des deux extrêmes se trouve attribut dans l'une des deux prémisses, donc, qu'il y soit pris particulièrement; d'où il s'ensuit toujours que la conclusion ne peut être que particulière; autrement, on retomberoit toujours dans ce grand inconvénient, que les prémisses seroient moins fortes que la conséquence, contre les règles que nous venons de marquer.

Voilà les trois figures et les dix-neuf modes parmi lesquels il faut avouer qu'il y en a d'assez inutiles, comme sont tous les indirects, qu'il est difficile de bien distinguer l'un d'avec l'autre; comme sont, dans la deuxième figure, *Cesare* et *Camestres*; *Disamis* et *Datisi*, dans la troisième.

CHAPITRE VIII.

Des moyens de prouver la vérité des argumens, et premièrement de la réduction à l'impossible.

On a plusieurs moyens pour faire voir la validité des syllogismes de toutes les figures et de tous les modes. Entre autres, on propose des règles pour chaque figure; mais je trouve peu nécessaire de les rapporter, parce qu'en considérant les règles générales du syllogisme, on trouvera aisément ce qui fait valoir chacun des syllogismes particuliers.

Il y a d'autres moyens de mettre le syllogisme à l'épreuve, l'un desquels s'appelle *la réduction à l'impossible*.

La réduction à l'impossible est un argument par lequel on montre que celui qui nie une conséquence d'un argument fait en forme, en quelque mode que ce soit, est contraint d'admettre deux choses contradictoires.

Cela paroît clairement dans les quatre premiers modes de la première figure. Prenez, pour exemple, cet argument dans la première.

A. *Bar.* Tout ce qui est ordonné de Dieu est pour le bien;

A. *Ba.* Toute puissance légitime est ordonnée de Dieu;

A. *Ra.* Donc, toute puissance légitime est pour le bien.

Mettez que la conséquence soit fausse, la contradiction est donc vraie; et au lieu de dire : *Toute*

puissance légitime est pour le bien, il faudra dire : *Quelque puissance légitime n'est pas pour le bien*. Et cela étant, il faudroit dire, ou que ce que Dieu ordonne n'est pas pour le bien, ou que la puissance légitime n'est pas ordonnée de Dieu; c'est-à-dire qu'il faudroit nier ce qu'on accorde.

La chose est trop évidente dans les quatre premiers modes, pour avoir besoin de cette épreuve; mais prenons un des arguments des autres figures, qui soit des plus éloignés des directs de la première. En voici un en *baroco* dans la deuxième figura.

A.	Ba.	Tout heureux est sage;
O.	Ro.	Quelque prince n'est pas sage;
O.	Co.	Donc, quelque prince n'est pas heureux.

Si, en accordant les prémisses, on nie cette conséquence : *Quelque prince n'est pas heureux*, la contradictoire : *Tout prince est heureux* sera véritable. Cela étant, faisons maintenant cet argument.

A.	Bar.	Tout heureux est sage;
A.	Ba.	Tout prince est heureux;
A.	Ra.	Donc, tout prince est sage.

L'argument est en *Barbara*. L'évidence de la conclusion est incontestable; elle est néanmoins contradictoire à la mineure accordée de l'argument en *Baroco*. Celui donc qui, en accordant les prémisses de cet argument en *Baroco*, nie la conséquence, admet des choses contradictoires.

De dire qu'il puisse nier la majeure ou la mineure de l'argument en *Barbara*, cela ne se peut; car la majeure est la même que celle accordée dans l'autre

argument, et la mineure est la contradictoire de la conséquence qu'il nie : ainsi, en toute manière, il tombe en confusion.

Qui donne nie la conséquence tirée en bonne forme des prémisses accordées, dit que ce qui est, n'est pas, et que ce qui n'est pas, est ; en un mot, il ne sait ce qu'il dit.

CHAPITRE IX.

Autre moyen de prouver la bonté des argumens, en les réduisant à la première figure.

Un autre moyen de prouver la bonté des argumens indirects de la seconde et de la troisième figure, est de les réduire à la première, comme à la plus naturelle et à la plus simple.

Dans cette réduction, on observe que la conséquence soit toujours la même, et on ne change rien que dans les prémisses.

Le changement qu'on y fait est double : l'un est de transposer les propositions, l'autre est de les convertir.

Les transposer, c'est faire la mineure de la majeure ; et au contraire.

Les convertir, est transposer les termes.

Nous avons vu que cette conversion est simple, ou par accident.

Simple, quand on garde les mêmes quantités ; comme dans ces propositions : *Nul menteur n'est croyable ; nul homme croyable n'est menteur.*

Par accident, quand on change la quantité des propositions ; comme quand on dit : *Tout homme*

de bien est croyable ; quelque homme croyable est homme de bien.

Cela étant supposé , il est certain , qu'à la réserve de *Baroco* et de *Bocardo*, tous les modes peuvent se réduire à la première figure.

On a même marqué la manière dont se doit faire cette réduction , dans les mots artificiels par lesquels on a expliqué les modes.

La lettre capitale dénote le mode de la première figure , auquel se doit faire la réduction. S'ils commencent par *B*, la réduction se fait en *Barbara* ; si par *C*, en *Celarent* ; et ainsi du reste.

Où on trouve un *S*, c'est que la proposition doit se convertir simplement ; où il y a un *P*, elle se doit convertir par accident ; *M* signifie qu'il faut faire une *métathèse* ou transposition. Quant au *C* qui se trouve au milieu de *Baroco* et de *Bocardo*, il y est mis pour marquer que ces modes ne souffrent pas la même réduction que les autres , mais seulement la réduction à l'impossible dont nous venons de parler.

Par exemple , dans cet argument en *Camestres* :

<i>Ca.</i>	Toute science est certaine ;
<i>Mes.</i>	Nulle connoissance des choses contingentes n'est certaine ;
<i>Tres.</i>	Donec, nulle connoissance des choses contingentes n'est science.

Le *C* capital dénote que l'argument doit se réduire en *Celarent*.

Pour y parvenir, l'*M* et l'*S* font voir, l'une , qu'il faut transposer ; l'autre , qu'il faut convertir la proposition simplement. Faisons donc la transposition et la conversion tout ensemble.

La conversion nous fera dire :

Nulla connoissance certaine n'est la connoissance des choses contingentes.

La transposition nous fera mettre cette mineure à la tête.

De ce changement résulte l'argument en *Celarent*.

- Ce.* Nulle connoissance certaine ne regarde les choses contingentes;
La. Toute science est une connoissance certaine;
Rent. Donc, nulle science ne regarde les choses contingentes.
-

CHAPITRE X.

Troisième moyen de prouver la bonté d'un argument, par le syllogisme expositoire.

ARISTOTE, qui a inventé ces deux manières de réduire les argumens, a inventé encore un autre moyen d'en faire voir la bonté par le syllogisme expositoire.

Le syllogisme expositoire est un argument composé de pures particulières, tel que celui-ci :

Pierre est musicien ;

Pierre est géomètre ;

Donc, quelque musicien est géomètre.

On en fait aussi des négatifs en cette sorte :

Pierre est musicien ;

Pierre n'est pas géomètre ;

Donc, quelque musicien n'est pas géomètre.

Ce syllogisme est appelé *expositoire*, parce que, réduisant les choses aux individus, il les expose aux yeux, et les rend palpables.

Tel est le syllogisme qu'un philosophe de notre siècle fait faire aux bêtes et à son chat.

*Le blanc est doux ;
Le doux est bon à manger ;
Donc, ce blanc est bon à manger.*

Sur cela, le chat convaincu ne manque pas de manger le lait ; et ce philosophe, qui ne veut pas donner aux bêtes l'intelligence des idées et des propositions universelles, croit ne rien faire de trop pour elles, en leur accordant le syllogisme expositoire qui n'a que de simples particulières.

Il devoit considérer que son chat, qui n'a pas encore goûté de ce blanc, ne peut savoir qu'il soit doux, que par le rapport qu'il en fait aux autres choses pareilles dont il a déjà l'expérience ; ce qui ne se peut, sans lui donner les idées universelles, qu'on trouve pourtant au-dessus de sa capacité. Mais laissons le raisonnement des bêtes, et venons à la nature du syllogisme expositoire.

Il semble fort différent des autres syllogismes, qui demandent, pour se soutenir, des propositions universelles ; mais, au fond, il n'en diffère pas.

Pour l'entendre, il faut distinguer les termes *singuliers*, d'avec les termes qu'on prend *particulièrement* ; et les propositions *singulières*, d'avec les propositions *particulières*.

Les termes *singuliers* sont ceux qui signifient chaque individu, comme *Pierre* et *Jean*.

Les termes, pris *particulièrement*, sont ceux où il y a une restriction, comme quand on dit : *Quelque homme* ; on entend, non un tel individu de la

nature humaine, mais indéfiniment quelques individus que l'École appelle *individu vague*.

La différence de ces deux sortes de termes consiste en ce que le terme singulier se prend toujours totalement, et dans toute son étendue. Qui dit *Pierre*, dit tout ce qui est Pierre; mais, au contraire, qui dit *homme*, ne dit pas tout ce qui est homme.

Ainsi la proposition, qui a pour sujet un terme singulier, a cela de commun avec la proposition universelle, que le sujet de l'une et de l'autre se prend dans toute son étendue. Quand je dis : *Pierre est animal, et tout homme est animal, Pierre et homme* sont pris ici dans toute leur étendue; et ces deux propositions, en ce sens, sont de même force.

Voilà ce qui regarde la nature du syllogisme expositoire. Voyons maintenant son usage pour prouver la bonté des argumens.

Aristote le réduit aux modes de la troisième figure, parce qu'encore qu'il puisse être étendu aux autres, l'usage en est plus clair en ceux-ci :

Prenons donc cet argument en *Darapti*.

Da. Toute plante se nourrit;

Rap. Toute plante est immobile;

Ti. Donc, quelque chose qui est immobile se nourrit.

Si, en accordant les prémisses, vous niez la conséquence, je vous oppose ces mêmes prémisses que vous avez accordées, et le syllogisme expositoire pour vous en faire sentir la force.

Toute plante se nourrit; donc, en particulier, cette plante se nourrit. Toute plante est immobile; donc, en particulier, toute plante est immobile. Sur cela, je construis ce syllogisme expositoire : *Cette plante se nourrit; cette plante est immobile;*

donc, quelque chose qui se nourrit est immobile. Ainsi en use-t-on dans les argumens négatifs, si on a besoin de cette preuve; mais elle est ordinairement peu nécessaire.

CHAPITRE XI.

De l'enthymème.

Nous venons de voir la structure et les figures diverses des syllogismes parfaits et réguliers; venons aux irréguliers, dont le premier est l'*enthymème*.

L'enthymème est un argument où l'on n'exprime que deux propositions; on sous-entend la troisième comme claire : par exemple, l'on dit :

Vous êtes juge;

Donc, il faut que vous écoutiez.

La majeure est sous-entendue : *Tout juge doit écouter.*

Souvent même l'argument est réduit à une seule proposition, comme quand Médée prouve à Créon qu'il est injuste, en lui disant seulement : *Qui juge sans écouter les deux parties, est injuste;* elle sous-entend comme claire cette mineure : *Vous jugez sans écouter,* et la conséquence, *donc, vous êtes injuste.*

Bien plus, il arrive souvent qu'en deux ou trois mots se renferme tout un long raisonnement. Médée prouve à Jason qu'il est coupable de tous les crimes qu'elle a faits pour lui, en lui disant seulement : *Celui qui sert le crime en est coupable;* comme si elle lui eût dit : *Qui sait le crime, qui le laisse faire, qui s'en sert, qui veut bien lui devoir son*

salut, en est coupable; or, Jason a fait tout cela, donc, il est coupable de tous les crimes que j'ai faits.

C'est ainsi qu'il eût fallu parler, pour mettre l'argument en forme; mais cette forme fait trop languir le discours; et il est plus fort de dire en un mot, que celui à qui le crime est utile en est coupable.

CHAPITRE XII.

Du sorite.

LE *sorite*, c'est-à-dire *entasseur*, argument usité parmi les stoïciens, appelé de ce nom, parce qu'en effet il entasse un grand nombre de propositions dont il tire une seule conséquence, comme qui dirait, par exemple : *Qui autorise les violentes entreprises, ruine la justice; qui ruine la justice, rompt le lien qui unit les citoyens; qui rompt le lien de société, fait naître les divisions dans un état; qui fait naître les divisions dans un état, l'expose à un péril évident; donc, qui autorise les entreprises violentes, expose l'état à un péril évident.* On voit par là que le sorite n'est pas tant un singulier argument, que plusieurs argumens enchainés ensemble.



CHAPITRE XIII.

De l'argument hypothétique ou par supposition.

IL y a une manière de syllogisme qu'on appelle *hypothétique*, ou par *supposition*; c'est celui qui se fait par *si*. Par exemple : *Si la lune étoit plus grande que la terre, elle ne pourroit pas être cachée et enveloppée dans son ombre; or est-il que la lune est enveloppée dans les ombres de la terre; donc, elle n'est pas plus grande.*

La majeure de cet argument enferme toujours une hypothèse ou une supposition, d'où on prétend qu'il s'ensuive une certaine chose. C'est ce qui fait que cette majeure a deux parties : l'une qui comprend la supposition, et s'appelle l'*antécédent*; l'autre qui comprend ce qui suit, et s'appelle la *conséquence*.

Cet argument se peut faire en deux manières, sur la même majeure; la première procède simplement de l'antécédent au conséquent; par exemple : *Si vous êtes vertueux, vous aurez du pouvoir sur vous-même; or est-il que vous êtes vertueux; donc, vous avez du pouvoir sur vous-même.*

On peut aussi tourner l'argument en négative sur la même majeure, et renverser l'antécédent par le conséquent, de cette façon : *Si vous êtes vertueux, vous avez du pouvoir sur vous-même; or vous n'avez point de pouvoir sur vous-même; donc, vous n'êtes pas vertueux.*

La raison est que la proposition hypothétique ou conditionnelle se peut réduire en proposition simple. Par exemple, cette proposition : *Si vous êtes vertueux, vous avez du pouvoir sur vous-même*, se

réduit à celle-ci : *Tout vertueux a du pouvoir sur lui-même. D'où s'ensuit également, et que vous, qui êtes vertueux, avez du pouvoir sur vous-même; et que, n'ayant point de pouvoir sur vous-même, vous n'êtes pas vertueux.*

Par ce moyen, il paroît que le syllogisme par supposition se peut aisément réduire à la forme du syllogisme catégorique.

Mais, quand il est fait par supposition, il a ordinairement plus de force, parce qu'en disant *si*, et en faisant semblant de douter, on paroît plus rechercher la vérité, et on prépare l'esprit à s'y affermir.

CHAPITRE XIV.

De l'argument qui jette dans l'inconvénient.

C'EST une belle manière de prouver la vérité, que de marquer les inconvéniens où tombent ceux qui la nient. Cet argument s'appelle l'*argument qui jette dans l'inconvénient*; en latin *deducendo ad inconvénientum*.

Nous n'avons pas ici à considérer le fond de cet argument, qui n'est pas de ce lieu, mais la manière dont il se fait ordinairement. Or, il se fait ordinairement par *si*; en voici deux exemples pareils; l'un touchant l'autorité politique, l'autre touchant l'autorité ecclésiastique : *S'il n'y avoit point d'autorité politique à laquelle on obéit sans résistance, les hommes se dévoreroient les uns les autres; et s'il n'y avoit point d'autorité ecclésiastique à laquelle les particuliers fussent obligés de soumettre leur jugement, il y auroit autant de religions que de têtes.*

Or, est-il qu'il est faux qu'on doive souffrir, ni que les hommes se dévorent les uns les autres, ni qu'il y ait autant de religions que de têtes. Donc, il faut admettre nécessairement une autorité politique à laquelle on obéisse sans résistances, et une autorité ecclésiastique à laquelle les particuliers soumettent leur jugement.

Ces sortes de raisonnemens sont fondés sur cette proposition : *Tout ce d'où il résulte quelque chose de faux, est faux*; parce qu'en effet la vérité se soutient elle-même dans toutes ses conséquences.

Ainsi, on voit que cette sorte de syllogisme se peut aisément réduire au syllogisme catégorique.

CHAPITRE XV.

Du dilemme ou syllogisme disjonctif.

IL y en a qui séparent ces deux argumens, mais sans nécessité.

Dilemme signifie *double proposition*; et cet argument se fait par *ou*; c'est-à-dire en proposant quelque alternative, comme quand on dit : *On ne peut gouverner les hommes que par raison ou par force.*

Cet argument se fait en deux manières; car ou l'on oblige à choisir l'une des deux alternatives, ou on les exclut toutes deux.

En voici un où l'on oblige à choisir : *Les hommes sont gouvernés ou par la raison, ou par la force; or est-il qu'il ne faut pas gouverner par la force, ce moyen est trop violent et trop peu durable; donc, il faut gouverner par la raison.*

Celui-ci exclut les deux alternatives : *Si vous gouvernez par la force, ou vous la mettez entre les mains des étrangers, ou entre les mains des citoyens : l'un et l'autre est dangereux, parce que les étrangers ruineront l'Etat, et les citoyens se tourneront contre vous ; donc, il ne faut pas gouverner par la force.*

Dans ce dernier genre de dilemme, où il faut exclure les deux, la preuve de la mineure se fait par deux argumens, comme nous venons de faire.

Ces deux sortes de dilemmes sont fondées sur deux propositions : l'une, que *deux choses opposées, où il n'y a point de milieu, s'excluent mutuellement* ; l'autre, qu'*on exclut la chose universellement en elle-même, quand on détruit tous les moyens de la faire et de l'entendre.*

Ces fondemens posés, on réduira aisément les dilemmes en un ou plusieurs syllogismes ; mais, sans cette formalité, on en découvre bien tout le fort ou le foible ; il n'y a qu'à observer si, entre les deux extrêmes qu'on propose, il n'y a point de milieu, et si, outre les choses dénombrées, il n'y en a pas encore une troisième ou une quatrième.

Par exemple, dans un de nos argumens, en examinant la majeure, *il faut gouverner ou par force, ou par raison*, quelqu'un répondra qu'il y a un milieu entre les deux, qui est de mêler l'une à l'autre, c'est-à-dire de gouverner moitié par raison et moitié par force ; ce qui est vrai en un sens, car il faut avoir la force en main pour gouverner ; mais il faut que la force même soit menée par la raison, et soit employée avec retenue.

Ainsi, dans ce célèbre dilemme par lequel Bias conclut qu'il ne faut pas se marier, le défaut se trouve aisément : *Ou, dit-il, vous épouserez une belle femme ou une laide ; si elle est belle, elle sera*

à tout le monde; si elle est laide, vous ne la pourrez pas souffrir; donc, il ne faut pas se marier.

Outre les autres défauts de cet argument, A. Gellius remarque qu'il y a un milieu entre beau et laid, et veut que cette beauté convienne proprement à une femme qu'on veut épouser, qui ne doit être, dit-il, ni trop belle, ni trop laide; ce qu'il appelle *forma uxoria*.

Au reste, le dilemme ne se fait pas toujours par deux membres; mais on en peut mettre autant qu'une division en peut avoir: il faut pourtant avouer que les dilemmes qui se font par deux sont les plus clairs.

Outre ces argumens qui se font par *ou*, qu'on appelle *disjonctifs*, il s'en fait d'autres par *et*, que, par raison contraire, on appelle *conjonctifs*; par exemple, pour que vous fussiez en état de faire la guerre, il faudroit que vous fussiez vaillant et avisé: vous n'êtes ni avisé, ni vaillant; vous ne devez donc pas faire la guerre.

Il est clair que pour prouver chacune des deux prémisses, il faut faire deux argumens, dont la force, toutefois, se réduit à celui que nous avons proposé.



CHAPITRE XVI.

Division de l'argument en démonstratif et probable, et premièrement du démonstratif.

Après avoir distingué les argumens par leur forme, il les faut encore distinguer par leurs matières.

Les matières sont de différentes natures : les unes sont parfaitement connues, les autres ne le sont qu'en partie ; les unes sont nécessaires, les autres sont contingentes.

On appelle matières nécessaires, celles qui ont des causes certaines, ou qui peuvent être réduites à des observations constantes ; tel qu'est, par exemple, l'ordre des saisons et le cours des astres.

On appelle matières contingentes, celles qui, au contraire, ne peuvent être réduites à aucun principe fixe et certain ; telles que sont, par exemple, la maladie ou la santé, les conseils et les affaires humaines.

Ainsi est-il nécessaire que nous mourrions tous ; mais quand et comment, c'est matière incertaine et contingente.

Les choses universelles sont nécessaires ; les choses particulières sont contingentes. Tant que la nature subsistera comme elle est, on sait qu'il y aura des hommes ; quels ils seront et combien, est chose contingente à notre égard.

Il est maintenant aisé de définir la démonstration : c'est un argument en matière nécessaire et parfaitement connue ; qui en fait voir nettement la nécessité ; telles sont les démonstrations de géométrie.

Il y a deux sortes de démonstrations; une qui démontre que la chose est, qu'on appelle la démonstration *quod sit*; l'autre, qui dénote pourquoi la chose est, qu'on appelle *cur sit*, ou *propter quid*.

Par exemple, c'est autre chose de démontrer qu'il y a diversité de saisons par tout l'univers; autre chose de montrer d'où vient cette diversité.

A cette division de la démonstration se rapporte encore cette autre qui la divise en démonstration à *priori*, ou par les causes; et en démonstration à *posteriori*, ou par les effets.

Ainsi, on connoît que la saison plus douce est arrivée ou par la cause, c'est-à-dire par l'approche du soleil, ou par les effets, c'est-à-dire par la verdure qui commence à parer les champs et les forêts.

L'argument qui mène à l'inconvénient est une manière de démonstration par les effets. On prouve qu'une chose est mauvaise, quand elle produit de mauvais effets; on prouve qu'une chose est fautive, quand il s'ensuit des choses fautes. Nous avons donné ailleurs des exemples de cet argument.

CHAPITRE XVII.

De l'argument probable.

LES arguments sont certains et démonstratifs, quand les causes ou les effets sont connus et nécessaires; quand ils ne le sont pas, l'argument n'est que probable.

Cet argument est donc celui qui se fait en matières contingentes, et qui ne sont connues qu'en

partie ; et il s'y agit de prouver, non que la chose est certaine, ce qui répugne à la nature de cette matière, mais qu'elle peut arriver plutôt qu'une autre. Ainsi, il est vraisemblable qu'ayant l'avantage du poste, et au surplus des forces égales, vous battrez l'ennemi ; mais ce n'est pas chose certaine.

Ce genre d'argument est le plus fréquent dans la vie ; car les pures démonstratives ne regardent que les sciences. L'argument vraisemblable ou conjectural est celui qui décide les affaires, qui préside, pour ainsi parler, à toutes les délibérations.

Par ces jugemens vraisemblables, on juge s'il faut faire la paix ou la guerre, hasarder la bataille ou la refuser, donner ou ôter les emplois à celui-ci plutôt qu'à l'autre.

Car, dans ces affaires et en toute autre, il s'agit de choses qui ont tant de causes mêlées, qu'on ne peut prévoir, avec certitude, ce qui résultera d'un si grand concours.

Il est donc d'une extrême importance d'apprendre à bien faire de tels raisonnemens, sur lesquels est fondée toute la conduite.

La règle qu'il faut suivre, est de chercher toujours la certitude ; autrement on accoutume l'esprit à l'erreur.

La difficulté est de trouver la certitude dans une matière purement contingente, et qui n'est pas bien connue. On le peut pourtant par ce moyen.

La première chose qu'il faut faire, est de s'assurer de la possibilité de ce qu'on avance ; car il peut être douteux si une chose est ou sera, quoique la possibilité en soit certaine.

Par exemple, nous avons vu depuis peu dans notre histoire le conseil de guerre tenu par les impériaux, pour aviser s'ils poursuivroient Bonnavet,

qui se retiroit devant eux. La première chose que devoient faire le duc de Bourbon et le marquis de Pesquaire qui étoient d'avis de le combattre, étoit d'établir la possibilité de le vaincre; ce qui se peut faire ordinairement par des raisons indubitables.

Secondement, il faut établir et recueillir les faits constans, c'est-à-dire les circonstances dont on peut être assuré, telles que sont, dans l'affaire que nous avons prise pour exemple, le nombre des soldats de part et d'autre, le désordre et le découragement dans l'armée de Bonnivet, avec l'imprudence de ce général, une rivière à passer devant des ennemis pour le moins aussi forts que lui, et autres semblables. Ce qui oblige à établir, avant toutes choses, ces faits certains, et à en recueillir le plus grand nombre qu'on peut, c'est que, pour bien raisonner, il faut que ce qui est certain, serve de fondement pour résoudre ce qui ne l'est pas.

Jusqu'ici on peut trouver la certitude entière; car, comme nous avons dit, la possibilité peut être montrée par des raisons convaincantes, et on peut s'assurer de plusieurs faits par le témoignage des sens.

Avec toutes ces précautions, la matière demeure incertaine; car il ne s'ensuit pas que la chose doive être, parce qu'elle est possible; et comme, outre les circonstances connues, il y en a qui ne le sont pas, l'affaire est toujours douteuse.

Parmi les raisons de douter, voici un troisième moyen de tendre à la certitude; c'est qu'encore qu'on ne connoisse pas certainement la vérité, on peut connoître certainement qu'il y a plus de raison d'un côté que d'autre.

Jusqu'à ce qu'on ait trouvé cette espèce de certitude, un esprit raisonnable demeure toujours irrésolu, parce qu'on ne doit se résoudre à un parti.

plutôt qu'à un autre qu'autant qu'on a découvert où il y a plus de raison.

Il paroît donc que tout argument tend de soi à la certitude. La démonstration y tend, parce qu'elle montre clairement la vérité. L'argument probable y tend, parce qu'il montre où il y a plus de raison, C'étoit la règle de Socrate : *Cela, dit-il; n'est pas certain; mais je le suivrai jusqu'à ce qu'on m'ait montré quelque chose de meilleur.*

Que si ce principe est reçu dans les matières de science, comme en effet Socrate l'y emploie souvent, quoiqu'on n'y puisse trouver la certitude absolue, à plus forte raison aura-t-il lieu dans les matières où il n'y a que des conjectures et des apparences.

En appliquant ce principe aux entreprises qu'on veut ou persuader, ou déconseiller, il est vrai que l'événement en est douteux; mais, au défaut de la certitude de l'événement, on y peut trouver la certitude ou de la plus grande facilité, ou du moindre inconvénient.

Ainsi, dans les hasards du jeu, celui-là raisonne juste, qui sait prendre le parti où il y a quatre contre trois, c'est-à-dire quatre moyens d'un côté contre trois de l'autre.

Il en est de même dans les affaires qui sont une espèce de jeu mêlé d'adresse et de hasard. Il est certain que le côté où il y a le plus de facilité et le moins d'inconvénient, doit prévaloir; par exemple, dans le conseil dont nous parlons, le duc de Bourbon pouvoit montrer qu'il n'y avoit nul inconvénient dans l'attaque qu'il proposoit, et qu'il y avoit beaucoup de facilité.

Ainsi, l'argument probable dans une entreprise peut être appelé *démonstration de la plus grande facilité, et des moindres inconvéniens.*

La certitude qu'on trouve en ce genre n'est pas celle qui nous assure de l'événement ; mais celle qui nous assure d'avoir bien choisi les moyens.

En ce cas , le succès peut être incertain ; mais la conduite est certaine , parce qu'on fait toujours bien quand on choisit le meilleur parmi tout ce qui peut être prévu.

De cette manière de raisonner résultent deux choses : l'une , qu'on n'entreprend rien témérairement ; l'autre , qu'on ne juge point par l'événement.

Ajoutons-en une troisième , que quiconque raisonne ainsi , parle sûrement : le faux n'a point de lien dans ses discours ; il ne songe pas à éblouir l'esprit par de vaines espérances , encore moins à divertir les oreilles par des jeux de mots ; il parle d'affaires gravement , il va au fond , il est solide.

CHAPITRE XVIII.

Autre division de l'argument en argument tiré de raison et en argument tiré de l'autorité.

OUTRE la division des argumens qui se fait du côté de la matière , en démonstratif et probable , il y a une autre division qui se tire des moyens de la preuve.

Une vérité peut être prouvée ou par des raisons tirées de l'intérieur de la chose , ou par des raisons tirées du dehors.

Si je prouve qu'un homme en a tué un autre , parce qu'il en a eu et la volonté et le pouvoir , c'est une raison tirée de l'intérieur de la chose et de la propre disposition de celui qui a fait l'action.

Mais si je prouve qu'il a fait ce meurtre , parce que deux témoins l'ont vu , il est clair que c'est une raison tirée du dehors.

La première de ces preuves s'appelle la preuve *par raison* , et la deuxième la preuve *par autorité*.

Ce n'est pas que l'autorité soit sans raison , car la raison elle-même nous montre quand il faut céder à l'autorité : mais on appelle proprement agir *par raison* , quand on agit par sa propre connoissance , et non pas quand on se laisse conduire par la connoissance des autres.

Comme la preuve par raison est quelquefois démonstrative , quelquefois purement probable , la preuve par autorité est quelquefois indubitable et quelquefois douteuse.

Ainsi , quand Dieu parle , la preuve est constante ; et quand un homme parle , la preuve est douteuse.

Quand tous les hommes conviennent d'un fait connu par les sens , comme , qu'il y a une ville de Rome , la preuve est indubitable ; quand les témoignages varient , ou que la chose est obscure par elle-même , la preuve est incertaine.



CHAPITRE XIX.

DU CONSENTEMENT DE L'ESPRIT QUI EST LE FRUIT DU RAISONNEMENT.

APRÈS le raisonnement, suit le consentement de l'esprit. C'est ce que nous avons appelé le *jugement*, autrement l'*affirmation* ou la *négation*, c'est-à-dire la seconde opération de l'entendement.

Nous en avons traité dans la seconde partie; mais nous avons alors regardé ce consentement de l'esprit selon sa propre nature; maintenant nous le regardons en tant qu'il suit du raisonnement.

Mais comme les raisonnemens sont de différente nature, il y a aussi diverses sortes de consentemens de l'esprit : car ou il est sans aucun doute et sans crainte de se tromper, ou il est avec doute, ou il est accompagné d'une connoissance évidente, ou, sans avoir cette connoissance, il cède à l'autorité de quelque personne croyable. Pour entendre tout ceci, démêlons ce que nous faisons à chaque preuve qui nous touche, et voyons premièrement ce que nous faisons dans les preuves tirées de raison.

La première chose que fait l'esprit, c'est d'entendre la bonté de la conséquence; ce qu'on sent actuellement quand on a le sens droit, et où on peut être aidé par les règles que nous avons vues.

Ce consentement à la conséquence est égal dans l'argument démonstratif et dans le probable; car la forme de l'un et de l'autre doit être bonne, autrement on ne conclut rien.

Les prémisses doivent aussi être véritables et connues pour telles par l'esprit; et cette connoissance fait partie du consentement que donne l'esprit au

raisonnement qu'il examine. Ainsi, toute la différence qu'il y a entre le consentement que l'esprit donne à une démonstration, et celui qu'il donne à un argument purement probable, est que dans la démonstration l'esprit entend la chose clairement et absolument comme véritable; au lieu que dans l'argument probable, il la voit non absolument comme vraie, mais comme prouvée par plus de moyens.

C'est pourquoi, dans la démonstration, le consentement ne souffre aucun doute, et dans l'argument probable, encore que l'esprit voie qu'une chose a plus de raison en la comparant à une autre, comme il ne voit pas qu'elle soit absolument véritable en elle-même, il demeure incertain à cet égard.

Ainsi, posé qu'un vaisseau ait trente pièces essentielles, celui qui les sait toutes avec leurs jointures et leurs usages, peut faire une parfaite démonstration du vaisseau; celui qui n'en sait que vingt, n'en peut raisonner qu'en doutant, non plus que celui qui n'en sait que dix, et on peut dire absolument que ni l'un ni l'autre n'entend ce que c'est qu'un vaisseau, quoique celui qui en entend vingt soit assuré d'en savoir plus que l'autre.

Tel est le consentement que donne l'esprit aux preuves intérieures et tirées de la nature des choses.

On peut juger par là quel est celui qu'on donne aux argumens tirés de l'autorité. Car, ou l'esprit entend que l'autorité est infallible, et alors il donne un consentement plein et absolu, ou il entend que l'autorité est douteuse, et alors le consentement qu'il donne à la chose est accompagné de doute.

Par exemple, si j'entends dire à trois ou quatre personnes seulement que Gand est pris, je commence à croire la chose, mais en doutant. Que si la nou-

velle se confirme, et que tout le monde le mande positivement, je m'en tiens aussi assuré que si je l'avois vu moi-même.

Il faut pourtant remarquer que quand mon esprit consent à une vérité sur le rapport de quelqu'un, je dis plutôt que je le crois, que je ne dis que je l'entends. Si un excellent mathématicien m'assure que dans un tel mois et à telle heure il paroîtra sur notre hémisphère une éclipse de soleil, je le crois sur sa parole. Je dirai que je l'entends, lorsque, instruit des principes, j'aurai fait le même calcul que lui.

C'est que le terme d'entendre n'est que pour les choses qu'on connoît en elles-mêmes, et non pour celles qu'on reçoit sur la foi d'autrui.

Quelques philosophes de ces derniers siècles ont mis le consentement de l'âme qui acquiesce à la vérité, ou le doute qui la tient en suspens, dans des actes de la volonté. Dans cette question, il peut y avoir beaucoup de disputes de mots. Quoiqu'il en soit, il y a toujours quelque acte d'entendement qui précède ces actes de volonté, et il est plus raisonnable de mettre le consentement dans le principe que dans la suite, joint qu'il est naturel d'attribuer le consentement et le jugement à la faculté à laquelle il appartient de discerner, comme il est plus naturel d'attribuer le discernement à celle à qui appartient la connoissance.

Au reste, lorsque l'âme examine une vérité et y consent, nous ne remarquons en nous que ces actes de volonté; premièrement, la volonté d'examiner, qui cause l'attention: après, selon que nous entendons plus ou moins les choses en elles-mêmes, ou que nous voyons plus ou moins d'autorité dans ceux qui nous les rapportent, ou nous voulons examiner davantage, ou, pleinement convaincus dans l'en-

tendement, nous ne voulons plus que jouir de la vérité découverte:

CHAPITRE XX.

Des moyens de preuve tirés de la nature de la chose.

LES philosophes ont accoutumé de faire un dénombrement des moyens de preuves, tant de ceux qui sont tirés de l'intérieur ou de la nature de la chose que de ceux qui sont tirés du dehors. C'est ce qui s'appelle *lieux*, en grec *topi*, qui ont donné le nom aux *Topiques* d'Aristote, que Cicéron a traduites, qui est un livre où ce philosophe a traité de ces lieux. C'est de là aussi que prennent leur nom les argumens qu'on appelle *topiques*.

On appelle ainsi les argumens probables, parce qu'ils se tirent ordinairement de ces lieux.

On les peut réduire à vingt, que nous allons expliquer en peu de mots.

Les deux premiers se tirent du nom. L'un se prend de l'*étymologie*, en latin *notatio nominis*, c'est-à-dire de la racine dont les mots sont dérivés; comme quand je dis : *Si vous êtes roi, réglez; si vous êtes juge, jugez.*

L'autre approche de celui-là et se prend des mots qui ont ensemble la même origine, qu'on appelle *conjugata*, comme dans ce vers de Térence :

Homo sum

Humani nihil à me alienum puto.

Le troisième et quatrième lieux sont la *définition* et la *division*, dont nous avons amplement parlé dans la deuxième partie.

Le cinquième et le sixième sont le *genre* et l'*espèce*; par exemple, quand je dis : *Vous vous exposez trop pour être véritablement vaillant; car la valeur, qui est une vertu, demande la médiocrité et le milieu prescrit par la raison; c'est argumenter par le genre.* Et quand je dis : *Cet homme n'est pas sans vertu, puisqu'il a la prudence militaire,* j'argumente par l'*espèce*.

Suit le septième et le huitième lieux, qui sont le *propre* et l'*accident* : *Il est encore un peu emporté, mais c'est qu'il est jeune, et le temps le corrigera tous les jours de ce défaut.* Mais c'est argumenter par l'*accident*, lorsqu'on emploie cette excuse pour un général d'armée vaincu et défait : *Il a été battu, c'est un accident ordinaire dans la guerre; mais il ne s'est point laissé abattre par sa défaite, c'est l'effet d'un courage surprenant.*

Le neuvième et le dixième lieux se tirent de la *ressemblance* ou *dissemblance*, à *simili* vel *dis-simili*. J'argumente par la *ressemblance*, quand je dis : *Comme une jeune plante veut être arrosée, ainsi l'esprit d'un jeune homme doit être instruit des préceptes de la sagesse;* et, au contraire, j'argumente par la *dissemblance*, en disant : *Si les peuples rudes et barbares, qui ne se soucient pas que leurs enfans soient raisonnables, négligent leur instruction, les peuples civilisés, qui ont des pensées différentes, doivent prendre soin de les contenir sous une exacte discipline.*

Le onzième et le douzième lieux est celui de la *cause* et celui de l'*effet*. Nous avons déjà remarqué qu'on argumente de la *cause* à l'*effet*, et que c'est de là que se tire la démonstration à *priori*; comme on remonte de l'*effet* à la *cause*, et c'est de là que se tire la démonstration à *posteriori*.

Nous avons expliqué ailleurs les quatre genres de

causes (1), la matérielle, la formelle, l'efficiente et la finale; même la cause exemplaire qui se rapporte aux trois dernières,

Il nous reste ici à remarquer que les principaux argumens se tirent de la cause efficiente et de la finale, comme quand je dis : *Louis est vaillant ; il a plus de troupes , plus d'argent , plus de braves officiers ; et ce qui est plus considérable , plus de sagesse et de courage que ses ennemis ; ses forces sont plus unies , ses conseils sont plus suivis ; il les battra donc malgré leur grand nombre , je me sers de la cause efficiente ; et si je dis : Il veut la paix ; c'est pourquoi il fait puissamment la guerre , pour forcer ses ennemis à recevoir des conditions équitables , j'emploie la cause finale.*

Au reste , la même méthode qui apprend à prouver les effets par les causes , apprend aussi à découvrir les causes par les effets.

Après les lieux de la cause et des effets, marchent les treizième, quatorzième et quinzième lieux tirés de ce qui précède, de ce qui accompagne, et de ce qui suit, *ab antecedentibus, ab adjunctis, à consequentibus.* *Il a pris ses armes ; il est sorti en murmurant ; il est entré sur le soir dans le bois où s'est fait ce meurtre ; il l'a donc fait, c'est argumenter par ce qui précède.*

On l'a vu marcher secrètement, se couler derrière un buisson, tirer : voilà ce qui accompagne. Il est revenu troublé, et hors de lui-même ; une joie maligne, qu'il tâchoit de tenir cachée, a paru sur son visage, avec je ne sais quoi d'alarmé : voilà ce qui suit.

Le seizième lieu s'appelle le lieu tiré des contraires

(1) Ce *Traité des Causes* paroît avoir été perdu. Avant la révolution il existoit à la Bibliothèque du Roi. (*Note de l'Editeur.*)

à *contrario*. Par exemple, si le luxe, si la mollesse, si la nonchalance ruinent les princes et les états, il est clair que la retenue, la discipline, la modération, l'activité doivent opérer leur conservation.

Le dix-septième lieu, qui s'appelle à *repugnanti-
tibus*, ou des choses répugnantes, est voisin du précédent : *Vous dites que vous m'estimez, et que vous voulez me croire en tout; cependant, lorsque je vous dis que vous élevez vos pensées à proportion de votre naissance, et que vous quittez ces discours et ces actions d'enfant, vous n'en faites rien; cela ne s'accorde pas, et votre conduite ne convient pas avec vos discours.*

Le *tout* et la *partie* font le dix-huitième lieu. Là se fait cet argument qui s'appelle le *dénombrément des parties*, *ab enumeratione partium*. Ainsi, l'orateur romain, Cicéron, dans l'oraison pour la loi *Manilia*, en faisant le dénombrement de toutes les parties d'un grand capitaine, conclut que Pompée est le capitaine accompli qu'il faut opposer à Mithridate.

Par la même raison, si on convient que quelqu'un soit un parfait capitaine, on montrera donc par là qu'il aura la prudence, la valeur, et toutes les autres parties d'un bon général.

Le dix-neuvième lieu se tire de la comparaison d'une chose avec une autre à *comparatione*, et les argumens s'en forment en trois manières; car, ou on argumente du grand au petit, c'est-à-dire du plus probable au moins probable, à *majori*; ou du petit au grand, c'est-à-dire du moins probable au plus probable, à *minori*, ou de l'égal à l'égal, en faisant voir que deux choses sont également probables, à *pari*. On dit, par exemple : Si Cambrai, si Valenciennes, si Gand n'ont pu résister à Louis, combien les Hollandais doivent-ils plus craindre pour Saasde-Gand, et les autres places moins fortes qui bordent leurs frontières; c'est argumenter à *majori*.

Junon argumente à *minori*, quand elle dit, au dixième livre de l'Enéide : *Vénus, vous pouvez défendre vos Troyens par tant de prodiges; et moi, la reine des dieux, ce sera un crime si je fais quelque chose pour les Rutiliens.*

Enée raisonne à *pari* dans le sixième, lorsque, après avoir produit les exemples de Thésée, d'Hercule et d'Orphée, enfans des dieux qui étoient entrés dans les enfers, il conclut qu'on peut bien lui accorder la même chose, puisqu'il est comme eux fils de Jupiter.

Et mi genus ab Jove summo.

Le vingtième lieu est l'exemple ou l'induction. Quelques-uns rapportent ce lieu à celui de la ressemblance. Quoiqu'il en soit, il est important et mérite une réflexion particulière.

CHAPITRE XXI.

De l'exemple ou induction.

L'induction est un argument par lequel, en parcourant toutes les choses particulières, on établit une proposition universelle : par exemple, en parcourant les hommes particuliers, on les trouve tous capables de rire.

Mais, dira-t-on, *Avez-vous vu tous les particuliers pour tirer cette conséquence?* Non, sans doute. Aussi n'est-il pas nécessaire; il suffit que ni moi, ni aucun autre que j'aie vu, ni qui que ce soit au monde, n'ait jamais ni vu, ni ouï dire qu'on ait vu des hommes faits autrement. Comme donc on sait d'ailleurs que la nature va toujours un même train,

je suis assuré, par l'induction, que non seulement tous les hommes qui sont aujourd'hui sont capables de rire, mais que jamais il n'y en a eu et n'y en aura d'une autre façon.

Il faut cependant supposer, pour faire une induction valable et démonstrative, que la chose soit exposée et vue.

On prouve, par induction, toutes les choses qui ne sont constantes que par expérience, c'est-à-dire la plupart des choses de physique.

Cet argument est propre à faire connoître la nature et l'usage des choses : par exemple, on dit que la clavicule sert à écarter les bras ; et voici comme on le prouveroit par induction : *Non seulement les hommes qui écartent beaucoup les bras, ont une clavicule, mais encore les oiseaux où nous voyons un mouvement étendu dans les ailes qui représentent les bras. Les singes ont aussi cette partie, parce qu'ils étendent leurs bras à la manière des hommes ; et les taupes de même, parce qu'elles ont à écarter la terre avec leurs pieds de devant ; au lieu que les autres animaux qui n'ont point cette étendue de mouvement, n'ont point aussi de clavicule.*

A l'induction se rapporte l'exemple, qui regarde les choses morales : ainsi, pour faire voir à quels désordres l'amour porte les hommes, on représente ce qu'il a fait faire à Samson, à David et à Salomon, comme il a pensé faire périr César dans Alexandrie, comme il a fait périr Antoine, et mille autres événemens semblables.

Au reste, les inductions peuvent être très-aisément réduites en syllogismes parfaits. Dans celle que nous avons faite, on peut former ce raisonnement : *Le vrai usage de la clavicule est celui qu'on voit dans tous les animaux, où se trouve cette partie ; or est-il que l'usage de la clavicule s'y trouve tel*

que nous l'avons dit ; donc, tel est en effet le vrai usage de la clavicule.

La majeure est certaine ; la difficulté est donc la mineure , et la preuve se fait par l'induction.

De même , dans l'argument que nous avons fait sur l'amour, on peut dire ainsi : *La passion qui fait tomber les plus grands hommes dans de grands inconvéniens, est d'un extrême désordre, cela est constant ; or l'amour opère ces mauvais effets : c'est ce qui se prouve par les exemples.*

CHAPITRE XXII.

Des lieux extérieurs, c'est-à-dire , des lieux tirés de l'autorité.

VENONS maintenant aux lieux extérieurs , c'est-à-dire à ceux où on se laisse persuader par autorité.

Nous avons vu que l'autorité est ou divine ou humaine.

On se sert de l'autorité , ou pour persuader des choses qui dépendent du raisonnement ; par exemple , que le vrai bonheur consiste dans la vertu ; ou pour persuader des choses de fait , et qui dépendent des sens ; par exemple , que les Hollandais ont consenti à la paix.

Pour les choses qui dépendent du raisonnement , il n'y a que l'autorité divine qui fasse une preuve entière , parce que Dieu seul est infallible.

Ainsi, croire une doctrine plutôt qu'une autre , par la seule autorité des hommes , c'est s'exposer à l'erreur.

L'autorité humaine peut donc induire à une doctrine , mais non pas convaincre l'esprit.

Pour les faits, l'autorité humaine peut quelquefois emporter une pleine conviction, comme il a été déjà dit.

Les argumens d'autorité humaine se tirent du consentement du genre humain, ou du sentiment des sages, ou des lois et des jugemens, ou des actes publics, ou de la renommée, ou des témoignages précis.

Voilà comme les six lieux d'où se tirent les argumens d'autorité.

Le *sentiment du genre humain* est considéré comme la voix de toute la nature, et par conséquent, en quelque façon, comme celle de Dieu; c'est pourquoi la preuve est invincible; par exemple, parmi tant de mœurs et de sentimens contraires qui partagent le genre humain, on n'a point encore trouvé de nation si barbare qui n'aie quelque idée de la divinité : ainsi, nier la divinité, c'est combattre la nature même. On voit aussi toutes les nations, du moins celles qui ne sont pas tout à fait sauvages, convenir d'un gouvernement : on doit donc croire sans hésiter, que rien n'est plus convenable au genre humain.

Presque tous les peuples conviennent de tenir les ambassadeurs pour des personnes sacrées. L'amour de la paix, que toute la nature préfère à la guerre, établit ce droit, parce que les ambassadeurs qui portent les paroles de part et d'autre, sont les médiateurs des traités, et les dépositaires de la foi publique.

Immédiatement au-dessous du consentement du genre humain, marche le *sentiment des sages*, qui ne fait pourtant pas une preuve entière, parce que les hommes les plus sages peuvent faillir.

Le sentiment des sages prouve seulement qu'une opinion n'est pas tout à fait absurde, n'étant pas croyable que des hommes sages tombent dans des erreurs palpables.

Cette preuve n'est cependant pas tout à fait concluante, puisqu'on a vu des hommes en réputation de sagesse tomber dans de manifestes absurdités, comme Platon dans l'opinion de la communauté des femmes.

Mais où il faut principalement croire les sages, c'est dans les choses d'expérience, je veux dire dans les affaires. C'est là que les sages expérimentés, dont le sens est raffiné et la prudence confirmée par l'usage, découvrent ce que les autres ne pourroient pas soupçonner.

Suit l'*autorité des lois*, qui comprend aussi le sentiment des sages, mais reçu et autorisé par toute une nation. Il y a même les lois naturelles qui, étant approuvées par tout ce qu'il y a de peuples civilisés, appartiennent au consentement du genre humain; comme est la loi d'honorer ceux qui nous ont donné la vie, et la défense de se marier avec les personnes du même sang, tels que sont les frères et les sœurs.

Avec les lois vont les *jugemens*, qui en font l'application, et qui ont une autorité à peu près semblable.

Cette autorité n'ôte pas toute la raison de douter, parce qu'il y a des nations où les jugemens sont corrompus, et dont les lois sont mauvaises: telles qu'étoient parmi les païens la loi d'adorer les divinités du pays.

Les actes publics, en latin *tabulæ*, font preuve en jugement, à moins qu'on ne fasse voir clairement qu'ils ont été falsifiés.

On appelle actes publics ceux qui se font juridiquement en présence de personnes publiques, comme

sont les contrats et autres choses de cette nature. Les personnes publiques sont les juges, les magistrats, les notaires, les greffiers, et autres qui tiennent les registres publics, chacun en ce qui lui est confié.

On favorise de tels actes, et on présume pour ceux à qui le public se fie : joint qu'ils sont sans intérêt, et qu'ils sont soumis à des châtimens rigoureux, s'ils prévariquent dans leur charge.

Il n'arrive pourtant que trop souvent des fraudes et des faussetés dans de tels actes, du côté des ministres de la justice; ce qui fait qu'on ne peut trop prendre de précautions pour les bien choisir, parce qu'ils ont en main le bien et l'honneur des familles, et qu'ils sont les dépositaires de la foi publique.

L'argument tiré de la renommée et du bruit public, est digne de grande considération, et il importe de voir combien on y doit déférer.

La renommée nous rapporte deux sortes de choses : premièrement, ce qui se passe dans le monde; secondement, les bonnes ou les mauvaises qualités des personnes.

À l'égard de ce qui se passe dans le monde, quand ce sont des choses qui se passent dans le public, la renommée fait pour l'ordinaire un argument convaincant : par exemple, on dit constamment qu'une ville est prise, qu'une bataille est gagnée; comme ce sont des choses qui se font au su et au vu de tout le monde, un bruit constant et unanime est de même force que le consentement du genre humain, et personne ne le révoque en doute.

Au reste, le bruit constant suppose de la durée; car le monde peut être surpris par des mensonges hardis, et toutefois vraisemblables. Mais quand le bruit est douteux, chacun voit qu'il faut aller à la source et attendre la confirmation.

Que si les choses sont secrètes , alors il n'en faut pas croire le bruit commun : par exemple, lorsqu'on parle de résolutions prises au conseil des princes , choses qui , de leur nature , doivent demeurer cachées ; mais comme les plus grands secrets peuvent souvent échapper, il ne faut pas toutefois négliger ces bruits. Pour n'y être pas trompé , il faut , autant qu'il se peut , aller à la source d'où ils viennent ; voir s'ils ont un auteur certain , et quelle correspondance il a avec ceux qui peuvent savoir le secret ; considérer, au surplus , ce qui se fait en conformité de ces résolutions qu'on publie, et voir les divers motifs qu'on peut avoir en les publiant , ou pour endormir le monde , ou pour faire qu'en se remue mal à propos.

Ainsi , Agésilas amusoit et trompoit les Perses , par les bruits qu'il faisoit courir ; ainsi , voyons-nous qu'un grand capitaine fit courir long-temps le bruit de sa mort , afin de surprendre tout à coup ses ennemis que ce bruit avoit rassurés.

Mais où la renommée doit avoir le plus d'autorité, c'est à nous faire connoître les bonnes ou les mauvaises qualités des hommes. Il y faut quatre conditions , 1°. qu'il s'agisse de personnes connues ; 2°. qu'il paroisse que leur réputation vient naturellement et sans cabale ; 3°. qu'elle soit fondée sur quelque action particulière ; 4°. qu'elle soit durable. Quand toutes ces choses se rencontrent , on peut croire ce que rapporte la réputation , et encore plutôt la bonne que la mauvaise , parce que les hommes étant , pour la plupart , envieux et médians , ce n'est que par vive force de mérite qu'on remporte l'approbation publique.

C'est pour cela que les princes qui ne peuvent connoître familièrement et intimement beaucoup de particuliers , n'ont point de meilleur moyen pour en

bien juger que la voix publique, si elle peut venir pure et sincère jusqu'à eux. Et il semble qu'ils doivent s'en tenir à son rapport, à moins que de connoître le contraire par eux-mêmes, ou par des rapports sûrs et fidèles.

Et quelquefois même il est plus sûr de croire la voix publique que nos propres sentimens, ou ceux d'un autre, quelque fidèles qu'ils soient, parce que *plusieurs yeux voient mieux qu'un seul*, comme dit le proverbe; ce qui s'entend toutefois lorsque la connoissance que nous avons par nous-mêmes n'est pas certaine et précise; car alors il n'y a rien à lui préférer.

Suit enfin le *témoignage*, qui est le dernier lieu de l'autorité. On croit en justice deux témoins contextes, c'est-à-dire qui déposent tous deux constamment le même fait; et il n'en faut pas davantage pour faire mourir un homme.

Pour rendre les témoins croyables, il faut : 1°. qu'ils soient assurés du fait; 2°. qu'ils ne soient point suspects; 3°. qu'ils soient désintéressés, et qu'on ait raison de croire que la seule vérité les fait parler. C'est pourquoi la justice reçoit les reproches contre les témoins, avant que de déférer à leur témoignage.



CHAPITRE XXIII.

Des diverses habitudes qui se forment dans l'esprit en vertu des preuves.

IL ne suffit pas de remarquer les diverses sortes de preuves, et les actes de l'entendement qui y répondent; il faut encore connoître les habitudes qui se forment par ce moyen dans notre esprit, ce qui ne sera pas difficile, puisque les actes étant connus, les habitudes le sont en même temps.

Disons donc, en peu de mots, que les preuves par autorité engendrent la foi. Les argumens topiques ou probables engendrent l'opinion, et les démonstrations engendrent la science.

La foi est *une habitude de croire une chose par l'autorité de quelqu'un qui nous la dit.*

Nous avons déjà remarqué qu'il y a foi *divine* et foi *humaine*, et que la foi humaine quelquefois est accompagnée de certitude, quelquefois non.

L'opinion est *une habitude de croire une chose* par des principes vraisemblables, comme la science est une habitude de croire une chose par des principes clairs et certains.

L'opinion et la science se tirent de l'objet même; et la foi se tire de celui qui propose, c'est-à-dire que dans l'opinion et dans la science, la raison qui détermine est dans l'objet même; et, dans la foi, la raison qui détermine est seulement dans l'autorité de la personne qui parle.

C'est pourquoi la foi suppose toujours quelque obscurité dans la chose; l'opinion et la science, au

contraire, y supposent de la clarté. Mais la clarté dans la science est pleine et parfaite; au lieu que la lumière qui luit dans l'opinion, est une lumière douteuse qui n'apporte jamais un parfait discernement.

Ainsi l'opinion, prise en elle-même, n'emporte jamais un parfait acquiescement, ni l'entier repos de l'esprit. La science exclut toute crainte et ne laisse rien à désirer à l'esprit, dans ce qui est de son objet précis.

Quant à la foi, lors même qu'elle donne une pleine certitude, elle ne fait point un parfait repos, parce que l'esprit désire toujours de connoître le fond des choses par lui-même.

On demande si la foi, l'opinion et la science peuvent compatir ensemble dans le même entendement, ce qui se dispute peut-être avec plus de subtilité que d'utilité. Mais ce qu'il est bon de savoir, et qui aussi ne souffre pas de contestation, c'est que l'esprit peut examiner ce que vaut chaque preuve, soit probable, soit démonstrative, soit de pure autorité, et laisser faire à chacune ce qui lui convient; en sorte qu'il dise en lui-même : *Je crois telle démonstration; par exemple, qu'il y a une Providence. Quand je ne le saurois pas avec certitude, j'inclinerai à ce sentiment par tant d'exemples de châtimens et de récompenses qui me le rendent vraisemblable; et quand toutes ces preuves me manqueroient, je serois porté à le croire, parce que les plus grands hommes l'ont cru; et par dessus tout cela je n'en douterois pas, parce que Dieu même l'a révélé.*

Voilà ce que produisent dans l'esprit les preuves tant de raison que d'autorité, celles qui se tirent de la chose même, et celles qui se tirent des personnes qui nous la proposent.

Outre ces trois habitudes principales de l'enten-

dement, il y en a d'autres qui sont comme dérivées de celles-là, telles que sont les cinq qu'Aristote a expliquées, et qu'il nomme *sagesse, intelligence, science, art et prudence.*

La sagesse est *la connoissance certaine des effets par les premières causes*; comme quand on rend raison des événemens, ou de l'ordre de l'univers par la Providence.

L'intelligence est *la connoissance certains des premiers principes, et l'habitude d'y voir d'abord, comme d'une seule vue, les conclusions qui en sont tirées.*

La science est *la connoissance certaine des conclusions, par l'application des principes.*

L'art est *la connoissance qui fait faire comme il faut quelque ouvrage extérieur.*

La prudence, enfin, est *une connoissance des choses qui regardent les mœurs*; ce qui nous conduit tout naturellement à la morale.

FIN DE LA LOGIQUE.

INSTRUCTION

A MONSEIGNEUR

LE DAUPHIN,

POUR SA PREMIÈRE COMMUNION.

INSTRUCTION

A MONSIEUR

LE DAUPHIN,

POUR SA PREMIÈRE COMMUNION.

La première communion est un fondement de nouvelle vie pour le chrétien. Il faut après cela commencer à vivre comme un homme qui a reçu Jésus-Christ, et qui a été admis au plus saint de tous les mystères. Toute notre manière de vivre se doit sentir de cette grâce. C'est alors qu'il faut écouter plus que jamais cette parole du Sage : *Laissez l'enfance, et vivez et marchez par les voies de la prudence.* Que doit-on espérer d'un homme à qui Jésus-Christ reçu ne fait rien ? Et qu'y aura-t-il après cela qui soit capable de le toucher ? Le plus grand de tous les objets, le plus grand de tous les sacremens, les plus grandes de toutes les grâces, c'est ce que contient l'Eucharistie. Si des remèdes si puissans ne changent point le malade en mieux, sa santé est désespérée. Il faut donc, après la communion, commencer à vivre de sorte qu'on s'aperçoive que Jésus-Christ a fait quelque chose en nous. Mais, afin qu'un si grand mystère opère en nos

cœurs ce qu'il y doit opérer, on a besoin d'une grande préparation. Elle doit commencer par l'instruction; et il y a cinq choses principales à apprendre sur cet adorable sacrement.

I. Ce que c'est.

II. Pourquoi il a été institué.

III. Ce qu'il faut faire devant que de le recevoir.

IV. Ce qu'il faut faire en le recevant.

V. Ce qu'il faut faire après l'avoir reçu.

I.

Qu'est-ce que le Saint-Sacrement ?

Jésus-Christ nous l'apprend par ces paroles :

CECI EST MON CORPS LIVRÉ *pour vous*;

CECI EST MON SANG DU NOUVEAU TESTAMENT,

RÉPANDU POUR LA RÉMISSION *des péchés*.

C'est donc ce même corps, conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, crucifié, ressuscité, élevé aux cieux, placé à la droite du Père avec lequel Jésus-Christ viendra juger les vivans et les morts.

C'est ce même sang, infiniment précieux, qui a été répandu pour nous, et par lequel nos péchés ont été lavés.

Ce corps et ce sang, après la résurrection, sont inséparables. Ainsi, avec le corps, on reçoit le sang; avec le sang, on reçoit le corps; et on reçoit, avec l'un et l'autre, et l'âme et la divinité de Jésus-Christ,

qui ne peuvent en être séparés; c'est-à-dire qu'on reçoit Jésus-Christ entier, Dieu et homme tout ensemble.

Avec Jésus-Christ vont toutes les grâces, toutes les lumières, toutes les consolations; enfin, toutes les richesses du ciel et de la terre : tout nous est donné avec Jésus-Christ; et qui se donne soi-même ne peut plus rien refuser.

Voilà ce qu'il faut croire d'une ferme foi. N'importe que nos sens, ni notre raisonnement naturel ne comprennent rien dans ce mystère. Le chrétien n'a rien à écouter que Jésus-Christ : CELUI-CI EST MON FILS BIEN AIMÉ DANS LEQUEL JE ME SUIS PLU; ÉCOUTEZ-LE. Il est la vérité même, il fait tout ce qu'il lui plait par sa parole; il est cette parole éternelle par qui tout a été tiré du néant. Exerçons ici notre foi par le mépris du rapport que nous font nos sens. Il n'y a rien ici pour eux. C'est un exercice pour la foi. N'écoutons que Jésus-Christ, et jouissons du bien infini qu'il nous présente.

II.

Pourquoi est institué ce sacrement?

Jésus-Christ l'a expliqué par ces paroles :

FAITES CE CI EN MÉMOIRE DE MOI; et encore : COMME MON PÈRE VIVANT M'A ENVOYÉ, ET QUE JE VIS POUR MON PÈRE, AINSI CELUI-QUI ME MANGE VIVRA POUR MOI.

Souvenons-nous de cette nuit triste et bienheureuse tout ensemble, où Jésus-Christ fut livré pour

être crucifié le lendemain. Lui qui savoit toutes choses, qui sentoît approcher son heure dernière, ayant toujours aimé tendrement les siens, il les aime jusqu'à la mort; et assemblant, en la personne de ses saints Apôtres, tous ceux pour qui il alloit mourir, il leur dit, en leur laissant le don précieux de son corps et de son sang: FAITES CE CI EN MÉMOIRE DE MOI. Célébrez ce saint mystère jusqu'à ce que je vienne juger les vivans et les morts, et souvenez-vous, en le célébrant, de ce que j'ai fait pour votre salut. Souvenez-vous de mon amour; souvenez-vous de mes bontés infinies; rappelez en votre mémoire tout ce que j'ai fait pour vous, et surtout n'oubliez jamais que je vais mourir pour votre salut. C'est moi-même qui donne ma vie volontairement; PERSONNE NE ME LA RAVIT. Mais je la donne de bon cœur, parce que vous avez besoin d'un tel sacrifice.

Méditons donc à la sainte Table l'amour que le Fils de Dieu a pour nous. Cet amour lui a fait faire pour notre bien des choses incompréhensibles; pour s'approcher de nous et s'unir à nous, il a pris une chair humaine. Cette chair qu'il a prise pour l'amour de nous, il l'a donnée pour nous avec tout son sang: non content de donner pour nous son corps et son sang à la croix, il nous le donne encore dans l'Eucharistie; et tout cela nous est un gage qu'il se donnera un jour à nous dans le ciel, pour nous rendre éternellement heureux.

Songeons à toutes ces choses; et, nous laissant attendrir à tant de marques d'amour de notre Sauveur, ne soyons plus qu'amour pour lui. C'est ce qu'il attend de nous; et c'est pour exciter cet amour qu'il a institué ce saint mystère.

Il nous le dit lui-même par ces paroles: COMME MON PÈRE VIVANT, M'A ENVOYÉ, ET QUE JE VIS POUR MON PÈRE. AINSI CELUI QUI ME MANGE VIVRA POUR MOI,

On voit, par ces paroles, que l'effet véritable de la Communion, c'est de nous faire vivre pour Jésus-Christ, comme il a vécu pour son Père; exemple admirable proposé aux chrétiens. Jésus-Christ ne respiroit que la gloire de son Père. Il n'y a rien qu'il n'ait fait, et qu'il n'ait souffert pour la procurer; sa nourriture étoit de faire en tout et partout la volonté de son Père; il a subi volontairement une mort infâme et cruelle, parce que son Père le vouloit ainsi : LE PRINCE DE CE MONDE, dit-il, c'est-à-dire LE DÉMON, NE TROUVERA RIEN EN MOI QUI LUI BONNE PRISE, parce que je suis sans péché; et toutefois je m'en vais m'abandonner à sa puissance, et souffrir, entre les mains de ceux qu'il possède, une mort infâme, AFIN QUE LE MONDE VOIE QUE J'AIME MON PÈRE, ET QUE JE FAIS CE QU'IL ME COMMANDE.

L'amour qu'il a pour son Père lui fait aimer ses commandemens, quelque rigoureux qu'ils soient aux sens. Il ne vit que pour son Père, puisqu'il est prêt à chaque moment de donner sa vie pour lui plaire : ainsi, celui qui reçoit Jésus-Christ doit vivre uniquement pour lui; c'est-à-dire qu'il doit être tout amour pour son Sauveur, ne respirer que sa gloire, aimer ses commandemens, sacrifier tous ses desirs pour lui plaire; il faut que Jésus-Christ soit sa joie, et le possède tout entier au corps et en l'âme. Car c'est ainsi que s'accomplit cette parole : *Qui me mange doit vivre pour moi.*

III.

Que faut-il faire avant la Communion ?

Saint Paul nous le dit par ces paroles ; après avoir rapporté comme Jésus-Christ nous donne son corps et son sang, avec ordre de célébrer ce saint mys-

tère en mémoire de sa mort , il ajoute ce qui suit :
QUICONQUE MANGERA CE PAIN OU BOIRA LE CALICE DU SEIGNEUR INDIGNEMENT , SERA COUPABLE DU CORPS ET DU SANG DU SEIGNEUR. QUE L'HOMME DONC S'ÉPROUVE LUI-MÊME , ET NE PRÉSUME POINT MANGER DE CE PAIN NI BOIRE DE CETTE COUPE SANS CETTE ÉPREUVE : CAR CELUI QUI MANGE ET BOIT INDIGNEMENT , MANGE ET BOIT SON JUGEMENT , NE DISCERNANT POINT LE CORPS DU SEIGNEUR. C'EST POUR CELA QU'IL Y EN A PLUSIEURS PARMI NOUS QUI TOMBENT MALADES , ET QUE PLUSIEURS MEURENT. QUE SI NOUS NOUS JUGIONS NOUS-MÊMES , NOUS NE SERIONS POINT JUGÉS. ET QUAND NOUS SOMMES JUGÉS , NOUS SOMMES REPRIS PAR LE SEIGNEUR , AFIN DE N'ÊTRE POINT CONDAMNÉS AVEC LE MONDE.

Ces paroles de saint Paul sont terribles , et doivent être écoutées avec tremblement de tous ceux qui approchent de la sainte table.

Elles nous apprennent : I. Que ceux qui communient indignement sont coupables du corps et du sang de Jésus-Christ , c'est-à-dire qu'ils sont coupables du crime de Judas qui l'a livré , et du crime des Juifs qui l'ont mis à mort et qui ont répandu son sang innocent. Car communier indignement , c'est lui donner avec Judas un baiser de traître , c'est violer la sainteté de son corps et de son sang , les profaner , les fouler aux pieds , les outrager d'une manière plus indigne que n'ont fait les Juifs qui ne le connoissoient pas dans leur fureur ; au lieu que le chrétien sacrilège l'outrage , en le connoissant pour le Roi de gloire et l'appelant son Sauveur.

II. Ces paroles nous font voir jusqu'où ira le mépris que ces chrétiens sacrilèges ont pour Jésus-Christ , en ce qu'ils ne discernent point le corps du Seigneur , et le mangent comme ils feroient un morceau de pain , sans songer auparavant à purifier leur

conscience, ce qui est le mépris le plus outrageux qu'on puisse faire à un Dieu qui se donne à nous.

III. Saint Paul conclut de là que *celui* qui mange indignement le corps de Jésus-Christ, mange et boit son jugement : car comme celui qui pêche aux yeux du juge, qui a en mains la puissance publique pour châtier les scélérats, s'attire une prompte et inévitable punition, ainsi ce chrétien téméraire qui communie sans avoir purifié sa conscience, mène son juge en lui-même, où il semble ne l'introduire qu'afin qu'il voie de plus près ses crimes, et qu'il soit comme forcé à en prendre une prompte et rigoureuse vengeance.

IV. Saint Paul nous enseigne que Dieu châtie souvent, dès cette vie, les communions indignes, en frappant ceux qui les font de maladies mortelles et de morts soudaines ; ce qui doit faire appréhender que les communions sacrilèges, si fréquentes parmi les chrétiens, n'attirent, et sur les particuliers et sur toute la chrétienté, des châtimens effroyables.

V. Le même saint Paul nous apprend que ces châtimens temporels qui nous sont envoyés pour nous avertir, quelque terribles qu'ils soient, ne sont rien en comparaison de ceux qui sont réservés en l'autre vie aux malheureux chrétiens que de tels avertissemens n'auront pas pu détourner de leurs communions sacrilèges.

VI. Ce saint apôtre conclut de tout cela que l'homme doit s'éprouver lui-même avant que d'approcher de la communion, et ne présumer pas de la recevoir sans avoir fait cette épreuve.

Elle consiste en deux choses : premièrement, à examiner sa conscience et à se juger indigne de la Communion quand on se sent souillé d'un péché mortel ; secondement, à éprouver ses forces durant quelque temps, pour voir si on aura le courage de

surmonter ses mauvaises habitudes; Car on ne doit point présumer de recevoir ce saint sacrement, qu'il n'y ait une apparence bien fondée qu'on est en état d'en profiter.

Cette épreuve se doit faire par l'avis d'un sage confesseur, qui sache nous donner si à propos ce remède salutaire que nous nous en portions mieux, et que notre vie devienne tous les jours meilleure.

Car, sans doute, c'est profaner le corps et le sang de Jésus-Christ, que de les recevoir sans qu'il y paraisse à notre vie. Ce n'est point discerner le corps de notre Seigneur d'avec une nourriture ordinaire que de demeurer toujours aussi grand pécheur après l'avoir reçu qu'auparavant: il n'y a rien qui endurecisse davantage les pécheurs, ni qui les mène plus certainement à l'impénitence, que de recevoir les sacremens sans en profiter; parce que, s'accoutumant à les recevoir sans effet, ils n'en sont plus touchés et ne se laissent aucun moyen de se relever. Dieu retire ses grâces de ceux qui en abusent, et plus elles sont abondantes dans l'Eucharistie, plus on se rend odieux à la justice divine quand on les laisse écouler sans fruit.

Que le pécheur s'éprouve donc soi-même, et qu'il juge sérieusement devant Dieu, avec un sage confesseur, s'il est en état de profiter de la Communion; car, s'il n'en profite pas, il se met dans un danger évident d'être pis qu'auparavant, selon cette parole de Jésus-Christ, LE DERNIER ÉTAT DE CET HOMME EST PIS QUE LE PREMIER.

Mais malheur à celui qui, n'étant pas jugé digne de communier, n'est point percé de douleur et ne regarde pas cette privation comme une image terrible du dernier jugement, où Jésus-Christ séparera pour jamais de sa compagnie ceux qui auront mérité la damnation.

Ce jugement n'est pas assez redouté, parce que les hommes le regardent comme une chose éloignée; mais Jésus-Christ nous le rend présent dans l'Eucharistie. Il y sépare les agneaux d'avec les boucs; il appelle les justes et éloigne de lui les pécheurs, et leur dénonce par là qu'ils n'auront jamais de part avec lui s'ils ne font bientôt pénitence.

Il y en a qui se font un sujet d'orgueil de ne pas communier, et qui s'imaginent être plus vertueux que les autres quand ils se retirent de la sainte table, sans se disposer à en approcher au plus tôt. C'est une illusion pernicieuse : cette privation est un sujet d'humiliation profonde. Jésus-Christ est notre pain, que nous devrions manger tous les jours, comme faisoient les premiers chrétiens; et nous devons nous confondre quand nous sommes jugés indignes de le recevoir. Donc, au lieu de nous reposer dans cette privation, il faut entièrement tourner notre cœur à déplorer notre malheureux état, et travailler avec ardeur à recouvrer bientôt Jésus-Christ, dont nos crimes nous ont séparé.

Quelques jours auparavant que de communier, il y faut préparer son cœur par des actes fréquens de foi, d'espérance et de charité, et travailler peu à peu à nous les rendre si familiers qu'ils sortent comme naturellement de notre cœur, sans qu'il soit besoin d'y être excité par aucun effort.

Chacun, en faisant ces actes, doit s'éprouver soi-même sur ces trois vertus. Le chrétien doit examiner sérieusement si, en disant les paroles par lesquelles les actes sont exprimés, il en a le sentiment en lui-même; c'est-à-dire qu'il doit sonder son cœur pour considérer s'il croit véritablement les saintes vérités de Dieu, s'il met toute sa confiance en ses promesses, s'il l'aime de tout son cœur, et s'il désire sa gloire.

Après avoir fait cette épreuve et avoir reçu l'absolution avec un cœur vraiment repentant, on peut s'approcher de la Communion, quelque indigne qu'on se sente encore de la recevoir. Car les pécheurs humbles et repentans sont ceux que Jésus-Christ est venu chercher.

Il faut donc aller à lui avec confiance comme à l'unique soutien de notre foiblesse, et, puisqu'il nous a déjà donné le repentir de nos fautes, chercher encore en lui-même la force nécessaire pour persévérer.

IV.

Que faut-il faire dans la Communion ?

Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison ; mais dites seulement une parole et mon ame sera guérie.

Venez, Seigneur Jésus, venez. (Apoc. 22.)

Dans cette sainte action, il faut mêler ensemble ces deux sentimens ; une profonde humilité par laquelle nous nous sentons indignes de recevoir Jésus-Christ, avec une ardeur extrême de s'unir à lui pour ne s'en séparer jamais.

C'est ici le mystère de l'union de l'Epoux céleste avec l'Eglise, son Épouse ; c'est ici qu'il s'unit à elle corps à corps, cœur à cœur, esprit à esprit, pour ne faire avec elle qu'une même chose ; où il se donne à posséder tout entier aux ames chastes qui sont ses épouses, et où il veut aussi les posséder sans réserve.

Quel amour, quel ardent désir ne doit-on point ressentir à l'approche d'une telle grâce ! mais que cet amour doit être humble et respectueux ! que l'ame doit être pénétrée de sa bassesse, et de son

néant, de la grandeur de l'Époux céleste qui se donne à elle, de ses bontés infinies, de ses miséricordes innombrables !

On ne peut trop répéter ces deux paroles : *Seigneur, je ne suis pas digne ; venez , Seigneur Jésus, je ne suis pas digne ; car je ne suis qu'un pécheur et un néant : mais venez , Seigneur Jésus, venez ; car vous êtes venu chercher les pécheurs : vous êtes le seul soutien de ma foiblesse , vous êtes le seul remède à mes maux extrêmes ; vous êtes le pain et la nourriture qui répare mes forces abattues ; vous êtes ma vie et mon espérance ; vous êtes enfin tout mon bien et en ce monde et en l'autre.*

Il faut s'éveiller dans un grand respect, et avec un grand sentiment de l'action qu'on a à faire, se tenir toujours recueilli au-dedans, et, sans s'arrêter à des paroles certaines, laisser aller son cœur à ces deux mouvemens d'humilité et d'amour.

Il faut tâcher de les exciter avec une nouvelle ardeur durant la messe où nous avons dessein de communier : prions-y plus que jamais pour toute l'Église et pour la paix de la chrétienté ; pour les justes, pour les pécheurs, pour les pasteurs de l'Église et pour les princes, afin que Dieu soit servi partout, et le monde bien gouverné en toutes manières ; pour les hérétiques, pour les infidèles, pour ses amis, pour ses ennemis, pour ceux qui doivent communier ce jour-là, enfin pour tous les vivans et pour les morts, et offrons à Dieu notre communion pour toutes ces choses ; car c'est ici le mystère de charité envers tous les hommes, de faire naître en son cœur le désir de leur faire tout le bien possible.

Il faut recommander avec plus de soin ceux qu'on a une obligation particulière de recommander à Dieu. Ce saint Mystère est établi pour nous perfectionner dans tous nos devoirs, pour nous faire exer-

cer toutes les vertus , et pour donner de la force à toutes nos prières et à tous nos vœux.

Offrons-nous donc à Dieu par Jésus-Christ en sacrifice , et offrons-lui avec nous tous ceux avec qui nous souhaitons de régner éternellement avec lui.

Quand le prêtre communique , excitons-nous plus que jamais ; abandonnons notre cœur aux sentimens qu'une humilité sincère et un amour plein de confiance nous inspirera , et disons toujours , non tant par paroles que par un intime sentiment du cœur : *ô Seigneur ! je ne suis pas digne , venez , Seigneur Jésus , venez.*

Après la communion du prêtre , il faut approcher de l'autel. Songeons , en prenant la nappe , quel honneur nous allons recevoir d'être appelés à la table du Roi des rois , où lui-même devient notre nourriture. *Qui suis-je , Seigneur ! qui êtes-vous ? quoi ! Seigneur , vous venez à moi ! venez , Seigneur Jésus ; venez.* Il faut dire son *Confiteor* avec un regret extrême de ses péchés. Frappons notre poitrine en disant : *Mea culpa* , plus encore par une vraie componction que par l'action extérieure de la main.

Quand le prêtre dit : *Misereatur et indulgentiam* , prions Dieu avec lui qu'il nous pardonne nos péchés et qu'il nous fasse la grâce de les corriger. *O Seigneur , serai-je assez malheureux et assez ingrat pour vous offenser dorénavant ? plutôt la mort , mon Dieu , plutôt la mort.*

Le prêtre dit ensuite , et nous avec lui : *Domine non sum dignus*. On le répète trois fois , et on ne le peut dire trop souvent , ni trop admirer la bonté d'un Dieu qui ne dédaigne pas de venir à nous. Là , on adore Jésus-Christ , avec un abaissement profond d'esprit et de corps ; on frappe sa poitrine , mais on doit encore plus frapper son cœur en l'excitant à componction.

Après, le prêtre s'approche pour nous apporter Jésus-Christ; puis, faisant le signe de la croix et nous souhaitant la vie éternelle, il nous donne ce divin corps, qui contient en soi toutes les grâces.

Heureux celui qui, ouvrant la bouche, ouvre plus son cœur pour le recevoir! *O Jésus, vous êtes à moi, vous vous donnez tout entier; ô Jésus, je me donne à vous, je veux être à vous sans réserve.*

Après reçu Jésus-Christ, on se retire modestement, les mains jointes, plein d'une joie intérieure, comme un homme qui a trouvé un trésor et qui possède ce qu'il aime.

Il faut demeurer quelque temps tranquille, jouissant intérieurement de la présence de Jésus-Christ et écoutant ce qu'il nous dira au fond du cœur, car il a des paroles de consolation et de paix, dont nul ne peut entendre la douceur que celui qui les a ouïes.

Parlez, Seigneur Jésus, parlez, votre serviteur écoute; j'ai trouvé celui que mon âme aimait, je ne le quitterai jamais.

Mon âme loue le Seigneur, et mon esprit se réjouit en Dieu mon Sauveur.

Louez le Seigneur, parce qu'il est bon, parce que ses miséricordes sont éternelles.

Tirez-moi après vous, ô mon bien-aimé! que je coure après l'odeur de vos parfums! que je ne sente plus que vos douceurs.

Avec de tels ou de semblables sentiments, il faut goûter intérieurement Jésus-Christ, et le prier de se faire tellement goûter que nous perdions le goût de toute autre chose.

On peut faire, après cela, les actions de grâces qui sont marquées dans le livre de prières; mais il n'y en a point de meilleures que celles qui sortent

naturellement d'un cœur rempli des bontés de Dieu et touché de ses infinies miséricordes.

Le jour qu'on communie on entend deux messes, et la seconde se doit passer principalement en actions de grâces : l'ame qui sent son bonheur ne peut quitter cette pensée, et s'épanche toute entière en actes d'amour et en cantiques de réjouissances.

Elle fait aussi des demandes, mais des demandes animées d'un amour céleste; elle demande, pour toute grâce, qu'il lui soit donné d'aimer Dieu; elle souhaite et demande le même bonheur à tous ceux qu'elle aime; et plus elle aime quelqu'un, plus elle prie qu'il soit rempli de l'amour divin.

Qu'on vous aime, ô mon Dieu, qu'on vous aime; que je vous aime de tout mon cœur, que tous ceux qui me sont chers vous aiment, que tout le monde vous aime! Puissions nous tous vous aimer, vous louer, et vous bénir maintenant et à jamais!

Après la seconde messe et après ces actes d'amour, on se retire plein de Jésus-Christ et du désir de lui plaire.

V.

Que faut-il faire après la Communion?

Jésus-Christ nous l'apprend par ces paroles : QUI MANGE MA CHAIR ET BOIT MON SANG, DEMEURE EN MOI ET MOI EN LUI.

La grâce de la Communion n'est pas une grâce passagère; c'est une grâce de persévérance et de force qui doit nous unir avec Jésus-Christ d'une manière stable et permanente, QUI ME MANGE DEMEURE EN MOI ET MOI EN LUI.

Il faut demeurer en lui par l'obéissance à ses pré-

ceptes , afin qu'il demeure en nous par le continuel épanchement de ses grâces.

La force de cette viande céleste doit tellement prendre le-dessus en nous , qu'elle nous conforme tout-à-fait à elle , en sorte que Jésus-Christ paraisse dans toute notre conduite , c'est-à-dire que nous vivions selon ses préceptes et ses exemples.

Quiconque mange Jésus-Christ , en doit tellement être possédé , que toutes ses actions , toutes ses paroles , et enfin toute sa vie s'en ressente.

Qui a goûté cette viande doit être tellement rempli de ce divin goût , qu'il soit sans cesse attiré à la table de notre Seigneur , et qu'il se dise souvent à lui-même ; Mon ame goûte et ressent combien le Seigneur est doux : heureux l'homme qui espère en lui !

Le propre effet de la Communion c'est de nous faire aimer Jésus-Christ tout entier , c'est-à-dire sa personne adorable , sa parole , son évangile , sa doctrine céleste , ses vérités saintes , ses exemples , son obéissance et sa charité infinie. Il faut prendre dans la Communion le goût de toutes ces choses ; il faut que Jésus-Christ nous plaise , que nous l'imprimions en nous-mêmes , que nous en soyons une vive image , et que nous fassions notre plaisir du soin de lui plaire.

Ainsi nous accomplirons cette parole qu'il a prononcée : **COMME JE VIS POUR MON PÈRE , AINSI CELUI QUI ME MANGE , VIVRA POUR MOI** , c'est-à-dire , accomplira mes volontés comme j'ai accompli celles de mon Père.

Il faut donc que celui qui a communie prenne bien garde de ne plus tomber dans les péchés qui le séparent d'avec Jésus-Christ et l'excluent de sa communion. C'est une terrible profanation de l'Eucharistie , de retomber dans le crime après l'avoir

reçue, et de se laisser emporter à nos passions après avoir goûté ce don céleste.

Que Jésus-Christ vive donc éternellement dans nos cœurs, que le péché y meure, que les mauvais désirs s'y éteignent peu à peu; que Jésus-Christ prenne le dessus, qu'il demeure en nous et nous en lui, et que rien ne soit capable de nous séparer de son amour ! Amen, Amen.

FIN DE L'INSTRUCTION A MONSIEUR LE DAUPHIN.

ÉCRIT
DE BOSSUET

SUR
L'EXISTENCE DE DIEU,

ADRESSÉ AU DAUPHIN.

ÉCRIT.

DE BOSSUET,

SUR

L'EXISTENCE DE DIEU,

ADRESSÉ AU DAUPHIN.

POSTEA QUAM mihi regum maximus, te, LUDOVICUS DELPHINE, non tam exornandum litteris quam sapientiæ præceptis paulatim informandum excolendumque tradidit, sæpè multumque his de rebus, quantum tua ferebat ætas, collocti sumus, edque te interrogando perduximus ut multa intelligeres quæ necessaria scitu, neque dictu injucunda forent. Nunc ea omnia juvat uno sermone complecti, ut simul in conspectu sint quæ, prout se res ipsa præbuit diversissimis temporibus, causisque diximus.

CUM itaque percontarer, ante undecim ferè annos, ubi degeres, quid ageres, quâ in parte universi delitesceres; te verò his temporibus needum exlitisse fatebaris; cum deindè quærerem quis te ex his veluti tenebris in lucem eduxerit, quis corporis partes tam aptè collocârit, quis huic deniquè moli mentem infuderit, respondebas : *Deum. Præ-*

clare, inquiebam; neque enim homo humanæ virtutis opus, neque quisquam hominum est qui has infinitas partes quibus nobis vita sensusque constat animo comprehendere, nedùm effingere et coaptare queat. Mentem verò ipsam quæ contempletur Deum eique adhaerescat, quis præter Deum condere humanoque corpori contemperare potuisset? Audi Machabæorum matrem sanctissimam feminam septem illos suos fortissimos liberos his verbis alloquentem: *Nescio qualiter*, inquit, *in utero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam; et singulorum membra non ego ipsa compegi*. Quare, jubet ut cœlum aspiciant undè homines originem ducimus, atque ad auctorem Deum ortûs nostri docet primordia referenda. At non est alius humani generis quàm qui totius naturæ parens.

Cùm enim mundi partes tam aptè cohæreant, eadem profectò mens et singulas effecit et disposuit universas. An verò existimas sicut à Rege Versalianum Palatium, sic orbem à Deo fuisse conditum? Non ita est, nùm enim lapides Rex ipse fecit? Imò, in terræ visceribus ipsius artificis naturæ confecti manu indè in humanos usus proferuntur. Neque verò Rex creavit aut homines quibus utitur ad ædificium construendum, aut ferramenta aliaque id genus quibus ligna et lapides cæduntur, expoliuntur, et in ordinem collocantur. At ille mundi opifex Deus, materiam suam non aliundè desumpsit, verùm ipsam quoque jussit existere; ipsam ornavit ut voluit; deniquè rerum ordinem nullis instrumentis aut machinamentis adscitis nutu suo verboque constituit, idem operis inceptor et effector.

FIN DE L'ÉCRIT SUR L'EXISTENCE DE DIEU.

FABLE LATINE

COMPOSÉE PAR BOSSUET

POUR LE DAUPHIN,

FILS DE LOUIS XIV.

FABLE LATINE

COMPOSÉE PAR BOSSUET

POUR LE DAUPHIN,

FILS DE LOUIS XIV.

IN LOCUTULEIOS.

Ne quid loquaris temere.

DE regno quondam contenderunt Belluæ ;
Placuit componi amicè controversiam :
Tum concioni habendæ condictus dies ,
Locusque : huc omne adcurrit animantium genus ,
Quæque arva , quæque saltus umbrosos tenent ,
Et quæ patentès ætheris vasti plagas ;
Bipedes , quadrupesque irruunt magno ambitu ,
Extollit audax robur invictum Leo ;
Elephantus moli admixtam vim prudentiæ :
Prodit superbus Sonipes cervice arduâ ,
Notamque formæ dignitatem prædicat ,
Habilemque bello pariter ac pace indolem ,
Humi jacentes Aquila ab alto despicit ,
Sibique jactat creditum fulmen Jovis .

Sua quemque rapiunt studia. Tandem Simius
 Composito vultu turbam in mediam prosilit,
 Suique haberi rationem postulat;
 Natura quòd se fecerit simillimum
 Homini, cui nemo regium invideat decus.
 Hic tenuitatis Psittacus oblitus suæ,
 (Quas non pertentat animas ambitio impotens !)
 Si tanti facitis, inquit, humanum genus,
 Ut qui sit homini propior, is potissimus
 Habeatur, cedat Simius pulcherrimi
 Imago turpis: Me, me, eligit, ô Principes:
 Ego ille humanæ vocis imitator scitus
 Quâ voce præstat cæteris, hominem exprimo.
 Tum Simius: Tace improbe et tantum loquax;
 Sat multa blateras, verum nil intelligis:
 Tibi prompta lingua est; animus at sensûs inops
 Fanda atque infanda profert ore futili,
 Sic garrulæ avis retusa est impudentia.

Temerè loquentes hoc sibi dictum putent;
 Tu non quod libet dicito, sed quod decet;
 Os regat animus; linguæ mens præluceat.

FIN.

TABLE.

LIVRE PREMIER.

	Pag.	v
DÉDICACE.		v
AVERTISSEMENT.		ix
CHAPITRE PREMIER. De l'entendement.		5
CHAP. 2. Des idées et de leur définition.		6
CHAP. 3. Des termes et de leur liaison avec les idées.		7
CHAP. 4. Des trois opérations de l'entendement et de leur rapport avec les idées.		10
CHAP. 5. De l'attention, qui est commune aux trois opérations de l'esprit.		12
CHAP. 6. DE LA PREMIÈRE OPÉRATION DE L'ESPRIT, qui est la conception des idées.		<i>Ibid.</i>
CHAP. 7. Dénombrement de plusieurs idées.		13
CHAP. 8. Division générale des idées.		16
CHAP. 9. Autre division générale des idées.		20
CHAP. 10. Plusieurs exemples d'idées claires et obscures.		25
CHAP. 11. Diverses propriétés des idées, et premièrement qu'elles ont toutes un objet réel et véritable.		26
CHAP. 12. Si, et comment on peut dire qu'on a de fausses idées.		27
CHAP. 13. De ce qu'on appelle <i>Êtres de raison</i> , et quelle idée on en a.		28
CHAP. 14. Le néant n'est pas entendu, et n'a point d'idée.		29
CHAP. 15. Des êtres appelés négatifs et privatifs.		30
CHAP. 16. Les idées sont positives, quoique souvent exprimées en termes négatifs.		31

CHAP. 17. Dans les termes négatifs, il faut toujours regarder ce qui leur répond de positif dans l'esprit.	32
CHAP. 18. A chaque objet chaque idée.	33
CHAP. 19. Un même objet peut être considéré diversement.	34
CHAP. 20. Un même objet considéré diversement se multiplie en quelque façon, et multiplie les idées.	35
CHAP. 21. Divers objets peuvent être considérés sous une même raison, et être entendus par une seule idée.	36
CHAP. 22. Ce que c'est que précision, et idée ou raison précise.	37
CHAP. 23. La précision n'est point une erreur.	39
CHAP. 24. La précision, loin d'être une erreur, est le secours le plus nécessaire pour nous faire connoître distinctement la vérité.	40
CHAP. 25. De la distinction de raison, et de la distinction réelle.	42
CHAP. 26. Toute multiplicité dans les idées présuppose multiplicité du côté des choses mêmes.	44
CHAP. 27. Nous aurions moins d'idées si notre esprit étoit plus parfait.	46
CHAP. 28. Les idées qui représentent plusieurs objets sous une même raison, sont universelles.	47
CHAP. 29. Tout est individuel et particulier dans la nature.	48
CHAP. 30. L'universel est dans la pensée, ou dans l'idée.	48
CHAP. 31. La nature de l'universel expliquée par la doctrine précédente.	49
CHAP. 32. Des êtres qui diffèrent en espèce, et de ceux qui ne diffèrent qu'en nombre.	51
CHAP. 33. Nous ne connoissons pas ce qui fait précisément la différence numérique ou individuelle.	52

CHAP. 34. Toutes nos idées sont universelles, et les unes plus que les autres.	53
CHAP. 35. Comment nous connoissons les choses qui diffèrent seulement en nombre.	54
CHAP. 36. Les idées regardent des vérités éternelles, et non ce qui existe et ce qui se fait dans le temps.	56
CHAP. 37. Ce que c'est que les essences, et comment elles sont éternelles.	58
CHAP. 38. Quand on a trouvé l'essence, et ce qui répond aux idées, on peut dire qu'il est impossible que les choses soient autrement.	61
CHAP. 39. Par quelle idée nous connoissons l'existence actuelle des choses,	63
CHAP. 40. En toutes choses, excepté en Dieu, l'idée de l'essence, et l'idée de l'existence sont distinguées.	64
CHAP. 41. De ce que, dans la créature, les idées de l'essence et de l'existence sont différentes, il ne s'en suit pas que l'essence des créatures soit distinguée réellement de leur existence.	65
CHAP. 42. Des différens genres de termes, et en particulier des termes abstraits et concrets.	66
CHAP. 43. Quelle est la force de ces termes.	69
CHAP. 44. Les cinq termes de Porphyre (<i>quinque voces Porphyrii</i>), ou les cinq universaux.	71
CHAP. 45. Explication particulière des cinq universaux; et premièrement du genre, de l'espèce et de la différence.	74
CHAP. 46. De la propriété, et de l'accident.	77
CHAP. 47. Diverses façons d'exprimer la nature des universaux.	79
CHAP. 48. Autres façons d'exprimer l'universalité, où est expliqué ce qui s'appelle univoque, analogue et équivoque.	82

CHAP. 49. Suite où sont expliquées d'autres expressions accommodées à l'universel.	84
CHAP. 50. De quelle manière chaque terme universel est énoncé de ses inférieurs.	86
CHAP. 51. Des dix catégories ou prédicamens d'Aristote.	88
CHAP. 52. De la substance, et de l'accident en général.	90
CHAP. 53. De la substance, en particulier.	91
CHAP. 54. De la quantité.	93
CHAP. 55. De la relation.	95
CHAP. 56. De la qualité.	97
CHAP. 57. Des six autres catégories.	100
CHAP. 58. Des opposés.	103
CHAP. 59. De la priorité et postériorité.	104
CHAP. 60. Des termes complexes et incomplexes.	106
CHAP. 61. Récapitulation; et premièrement des idées.	107
CHAP. 62. Propriété des idées, en tant qu'elles sont universelles.	111
CHAP. 63. Des termes.	114
CHAP. 64. Préceptes de logique tirés de la doctrine précédente.	118

LIVRE II.

DE LA SECONDE OPÉRATION DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER. Les idées peuvent être unies ou séparées, c'est-à-dire ou affirmées ou niées, les unes des autres, et cela s'appelle proposition ou énonciation.	125
CHAP. 2. Quelle est la signification du verbe <i>est</i> dans la proposition.	125
CHAP. 3. Divisions des propositions.	126
CHAP. 4. Des propositions complexes et incomplexes.	128
CHAP. 5. Des propositions simples et composées, et des propositions modales.	130
CHAP. 6. Des propositions absolues et conditionnées.	133

CHAP. 7. Des propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives.	136
CHAP. 8. Propriétés remarquables des propositions précédentes.	139
CHAP. 9. Des propositions qui se convertissent.	142
CHAP. 10. Comment les propositions universelles et particulières, affirmatives et négatives, conviennent ou s'excluent universellement, et des propositions équi-pollentes.	147
CHAP. 11. Des propositions véritables et fausses.	151
CHAP. 12. Des propositions connues par elles-mêmes.	153
CHAP. 13. De la définition et de son usage.	163
CHAP. 14. De la division et de son usage.	167
CHAP. 15. Préceptes tirés de la doctrine précédente.	172

LIVRE III.

DE LA TROISIÈME OPÉRATION DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER. De la nature du raisonnement.	177
CHAP. 2. En quoi consiste la force du raisonnement.	178
CHAP. 3. De la structure du raisonnement.	179
CHAP. 4. Première division de l'argument en régulier et irrégulier.	183
CHAP. 5. Règles générales des syllogismes.	184
CHAP. 6. Des figures du syllogisme.	188
CHAP. 7. Des modes des syllogismes.	190
CHAP. 8. Des moyens de prouver la vérité des argumens, et premièrement de la réduction à l'impossible.	197
CHAP. 9. Autre moyen de prouver la bonté des argumens, en les réduisant à la première figure.	199
CHAP. 10. Troisième moyen de prouver la bonté d'un argument, par le syllogisme expositoire.	201
CHAP. 11. De l'enthymème.	204

CHAP. 12. Du sorite.	205
CHAP. 13. De l'argument hypothétique ou par supposition.	206
CHAP. 14. De l'argument qui jette dans l'inconvénient.	207
CHAP. 15. Du dilemme ou syllogisme disjonctif.	208
CHAP. 16. Division de l'argument en démonstratif et probable, et premièrement du démonstratif.	211
CHAP. 17. De l'argument probable.	212
CHAP. 18. Autre division de l'argument en argument tiré de raison et en argument tiré de l'autorité.	216
CHAP. 19. Du consentement de l'esprit qui est le fruit du raisonnement.	218
CHAP. 20. Des moyens de preuve tirés de la nature de la chose.	221
CHAP. 21. De l'exemple ou induction.	225
CHAP. 22. Des lieux extérieurs, c'est-à-dire, des lieux tirés de l'autorité.	227
CHAP. 23. Des diverses habitudes qui se forment dans l'esprit en vertu des preuves.	233
Instruction à monseigneur le Dauphin pour sa première communion.	237
Écrit de Bossuet sur l'existence de Dieu, adressé au Dauphin.	255
Fable latine, composée par Bossuet pour monseigneur le Dauphin, fils de Louis XIV.	259



